

**THEOLOGICKÁ
REVUE**

**THEOLOGICAL
REVIEW**

4/2014

**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 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 IN PRAGUE
- HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
ISSN 1211-7617
Volume 85

Vydává
UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
- HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
ISSN 1211-7617
85. ročník

Šéfredaktor | Editor in chief: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.
Zástupce šéfredaktora | Deputy Editor: ThDr. Kamila Veverková, Th.D.

Redakční rada | Editorial Board

Prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin); Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. h. c. (UK HTF);
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF); Doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);
ThDr. Kamila Veverková, ThD. (UK HTF); Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);
Doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF); ThDr. Petr Šandera, Th.D. (ČČSH); PhDr. Jiří Beneš, (FLU 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. Hans-Dieter Döpmann, Berlin;
Prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Śląska univerzita Katowice;
Dr. Theol. Wolfgang Stingl - Institut für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien, Nidda (SRN);
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;
Prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg.

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

Univerzita Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta,
Theologická revue, P.O.Box 56, 140 21 Praha 4 - Krč, Česká republika.
Tel.: 241 733 122;
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.

Obálka | Cover design: Josef Karhan

Technická redakce | Technical editor: ThDr. Marketa Langer

Tisk | Print: PBtisk a.s.

© Husitská teologická fakulta

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE
≠ HUSITSKÉ TEOLOGICKÉ FAKULTY

THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
≠ CHARLES UNIVERSITY IN PRAGUE

4/2014



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL | INTRODUCTION

438 – 443

Články | Articles

MARTIN WEIS

444 – 454

OHLASY MĚNOVÉ REFORMY 1953

VE SVĚTLE ARCHIVNÍCH MATERIÁLŮ JIHOČESKÉ KSČ

The echoes of the 1953 currency reform in the light of archive materials
of the South Bohemian Communist Party of Czechoslovakia

ČTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

455 – 472

RŮZNÉ PODOBY ATEISMU KOLEM NÁS, V NÁS, V TEOLOGII

A TEOLOGIE V TEORETIZUJÍCÍM ATEISMU

Various forms of Atheism around us, in us, and in Theology.

Theology in Theorising Atheism

JIŘÍ VOGEL

473 – 488

LZE VĚŘIT V BOHA,

KTERÝ NEEEXISTUJE?

Can one believe in God that does not exist?

DALIBOR VIK

489 – 514

ČLOVĚK MEZI ATEISMEM A NEKONEČNEM.

K LÉVINASOVĚ ESEJI TOTALITA A NEKONEČNO

V KONTEXTU DISKUSE O ATEISMU

Humanity between Atheism and Infinity On Lévinas' Essay

Totality and Infinity in the Context of Discussion about Atheism

JIRÍ LUKEŠ O TEOLOGII SMRTI BOHA PO PADESÁTI LETECH About the death of God theology after fifty years	515 – 536
EVA MAŠKOVÁ VRÁSKY LETITÝCH PARADIGMAT - REFLEXE SOUČASNÝCH POHLEDŮ NA NÁBOŽENSKOU KONVERZI Wrinkles of Age Old Paradigm - Reflection of current views on religious conversion	537 – 550
WENDY DROZENOVÁ ŽIDOVSKÁ OTÁZKA JAKO OTÁZKA ČESKÁ A EVROPSKÁ. K MYŠLENKOVÉMU ODKAZU JINDŘICHA KOHN Jewish Question as Czech and European Questions. To the Heritage of the Thought of Jindrich Kohn	551 – 564
PETRA VLADAŘOVÁ ŽIDOVSKÝ HŘBITOV V OSEKU U ROKYCAN Jewish Cemetery in Osek (Rokycany)	565 – 574
MAREK VINKLÁT RABÍN NEBO ČARODĚJ? AMULETY MOŠEHO TEITELBAUMA Z ÚJHEL A rabbi or a magician? Amulets of Moshe Teitelbaum of Újhely	575 – 589
MARTIN KOVÁČ, PETR JAN VINŠ, DAVID WAGNER NÁSTIN DĚJIN STAROKATOLICKÉ CÍRKVE V ČESKOSLOVENSKU PO ROCE 1968 (I. ČÁST) Outline of the History of the Old Catholic Church in Czechoslovakia after 1968 (Part I)	590 – 606

Recenze | Book Reviews

HOLUBOVÁ, MARKÉTA:

Ha-Ro'e – Židovský snář.

Výbor z talmudického traktátu Berachot (část Ro'e)

opatřený překlady, jazykovým rozbořem,

vysvětlivkami a poznámkami.

(Antonín Šedivý)

607 – 609

PORTER, ROY:

Dějiny medicíny: Od starověku po současnost.

(Marketa Langer)

609 – 612

JIŘÍ RAJMUND TRETERA, ZÁBOJ HORÁK:

Religion and Law in the Czech Republic

(Stanislav Příbyl)

612 – 614

KAINULAINEN, JASKA:

Paolo Sarpi: A Servant of God and State.

(Kamila Veverková)

614 – 616

EDITORIAL

Přes všechny možné potíže se nám dobře daří pokračovat ve vydávání našeho časopisu. Je rozsáhlý, a svým ročním objemem překročil dávno rozsah, jaký měla původní Náboženská revue před druhou světovou válkou. Všichni, kdo o podobných nakladatelských projektech něco vědí, chápou jak je složité takový časopis udržet. Ano, je to vskutku velmi složité, avšak – zejména v dnešní době – je to naprosto nutné. Dali jsme si totiž za cíl, který jsme mnohokrát na stránkách našeho časopisu deklarovali, že se budeme ze všech sil snažit, aby revue odrážela badatelský život jednotlivých oborů, na fakultě pěstovaných. Obory se rozvíjejí a i v badatelské oblasti přinášejí mnohé zajímavé poznatky. Ty možné pak nejrychleji prezentovat na stránkách Theologické revue. Na některé kritické hlasy, zdůrazňující, že časopis by měl přinášet články především z husitské teologie, mohu dát zcela konkrétní odpověď: články z dalších oborů, zejména z judaistiky, filozofie a religionistiky, jsou velmi dobře využitelné v duchovenské praxi a teologii nelze od ostatních věd v žádném případě oddělit.

Ostatně je vidět, že v poslední době je to nesporně v prvé řadě právě teologický časopis, i když se značným přesahem. Ostatně právě o to se snažil v prvních svobodných ročnících před válkou právě i profesor František Kovář. Tím naplňujeme jeho myslitelský i pastorační odkaz. Pozdější šéfredaktoři byli omezeni buď protektorátní či komunistickou cenzurou a zdaleka nemohli dělat všechno, co považovali za správné a za blahodárné pro další rozvoj časopisu i vlastní teologie samé. I to co vykonali, je však dílo úctyhodné a obrovské! Dá se říci, že kromě prvních deseti ročníků (1929-1938) můžeme teprve nyní naprosto svobodně pokračovat v díle našich otců. Jak se daří či nedaří, to nemůžeme posuzovat my, případně naši soudobí recenzenti, ale jsme pevně přesvědčeni, že budoucnost dá plně za pravdu našim snahám a spravedlivě ohodnotí naplňování našich tužeb.

Už dříve jsem také konstatoval na těchto stránkách, že je žádoucí, abychom se snažili také reflektovat akademické dění na fakultě. Otiskl jsem zde projevy, které jsem přednesl na začátku akademického roku, což je dobrým začátkem v tomto snažení. Nesmíme však zapomínat na skutečnost, že vedle revue vychází pravidelně výroční zpráva o činnosti fakulty, která přináší všechny potřebné údaje o fakultě. Tato zpráva obsahuje spíše přehledy o správě a organizační struktuře, o zaměstnancích, doktorátech, habilitacích, vyznamenáních, studiu, vědě a výzkumu, o internacionalizaci, konferencích a knihovně. Nepřináší však ideové podněty; ty se pak mají objevovat na stránkách naší revue.

V jedné věci se nám stále nedaří navázat na dílo našich otců zakladatelů, konkrétně pak právě na dílo Františka Kováře. Dovedl krátce komentovat tehdejší politické a ekumenické dění. Časopis, ač měl menší roční objem, vycházel však častěji, takže bylo snadnější reflektovat události po dvou měsících než dnes po třech či čtyřech. K tomu se zdá, že současný život plyne daleko rychleji a informační technologie nás zahrnují stále více informacemi. Přesto jsme však od záměru i na tomto poli jít cestou zakladatelů naší revue neustoupili. Vydáváme poměrně málo dokumentů, a právě dobové dokumenty z oblasti interkonfesních styků nabízejí možnost komentovat soudobé dění. Na tomto poli jsou tedy určitě ještě „rezervy“, které je možné plně využít.

Tváří v tvář problémům současnosti se zdá, že ekumenický dialog ustupuje jaksi do pozadí, že závažnější se stávají vztahy mezi jednotlivými náboženstvími a kulturami. Nelze však nechat stranou jednou formulované otázky ekumenického dialogu mezi jednotlivými křesťanskými konfesemi, které přineslo 20. století. Jejich uspokojivé řešení bude totiž podmínkou věrohodnosti křesťanství v širším mezináboženském dialogu. Obávám se, že současný stav ekumenického dialogu příliš dynamický rozvoj nevykazuje, ať už jsou příčiny jakékoliv. Žádného odpovědného teologa by to nemělo nechat klidným...

Těšíme se, že budeme moci být svědky všech zajímavých kroků takového dialogu, který je nezbytný.

Již vícekrát jsme objasňovali, že není vůbec jednoduché vytvářet monotematická čísla. Ani toto číslo monotematické není, avšak určitou jednotící myšlenku přece jen má. Po historické stati **prof. Martina Weise** z JČU v Českých Budějovicích o měnové reformě v r. 1953, resp. na její obraz v komunistických archívech, následují čtyři články, věnované tématu, které je jistě aktuální a vyzývající – ateismu. Autorem prvního z nich je systematický teolog **prof. Ctirad Václav Pospíšil**. Nese název „Různé podoby ateismu kolem nás, v nás, v teologii a teologie v teoretizujícím ateismu“ (str. 455-472) a je věnována autorem prof. Otakaru Fundovi. Komentáře není třeba. Pospíšilův příspěvek ukazuje otevřenost autorova myšlení a potažmo i otevřenost instituce, za kterou Pospíšil zde píše (UK HTF). Systematický teolog UK HTF **doc. Jiří Vogel** přináší článek, nazvaný „Lze věřit v Boha, který neexistuje?“ (str. 473-488). Je to v podstatě seznámení s myšlenkami, vyjádřenými nedávno v knize Klaase Hendrikseho „Věřit v Boha, který neexistuje“ a polemika s nimi. Čtivé a poučné, zejména v prostředí CČSH. Vogel se nedomnívá, že by tyto myšlenky zasáhly tradiční církve a že přežívají na okraji křesťanských společenství. Co však není dnes, může být v blízké budoucnosti. Doktorand **Dalibor Vik** se zabývá teologickou filozofií v příspěvku „Člověk mezi ateismem a nekonečnem. K Lévinasově eseji Totalita a nekonečno v kontextu diskuse o ateismu“ (str.

489-514). Oprávněně zdůrazňuje význam Lévinase pro odpovědnou teologickou reflexi ateismu. I biblická teologie ve 20. století se dočkala radikálních interpretací. Jak mohou být užitečné dnes, ukazuje v článku „O teologii smrti Boha po padesáti letech“ (str. 515-536) **dr. Jiří Lukeš**. Autor podává přehled zejména amerického teologického kritického myšlení na Paulu Tillichovi. Vidí je jako zapadající do kontextu doby. Školená psycholožka a současně doktorandka oboru husitská teologie **PhDr. Eva Mašková** píše na téma, které je velmi zajímavé i v duchovenské praxi: „Vrásky letitých paradigmat – reflexe současných pohledů na náboženskou konverzi“ (str. 537-550). Není to sice přímo na téma ateismus, ale problémy konverze jsou s otázkami víry či nevíry v současné společnosti přímo spojeny.

Již tradičně jsou v tomto čísle zastoupena témata, týkající se různých aspektů judaistiky. **Dr. Wendy Drozenová** reflektuje nedávné výročí úmrtí významného českého židovského myslitele Jindřicha Kohna (1874-1935), obdivovatele T. G. Masaryka a zastávce asimilace českých židů „Židovská otázka jako otázka česká a světová. K myšlenkovému odkazu Jindřicha Kohna“ (str. 551-564). **Petra Vladařová** je známá svými výzkumy židovských hřbitovů. Otiskuje článek „Židovský hřbitov v Oseku u Rokycan“ (str. 565-574). Na základě matričních záznamů a informací z náhrobků podává obraz života židovských rodin v dané lokalitě od 18. do 20. století. Speciální studie **Dr. Marka Vinkláta** „Rabín nebo čaroděj? Amulety Mošeho Teitelbauma z Újhel“ (str. 575-589) seznamuje s životem a dílem maďarského rabína a jeho obchodem s amulety, přičemž dva amulety analyzuje. Doktorandi **Martin Kováč, Petr J. Vinš a David Wagner** publikují výstup z grantu na atraktivní, dosud objektivně nezpracované téma „Nástin dějin Starokatolické církve v Československu po roce 1968- I. část“ (str. 590-606). Zveřejnění nových poznatků a vytěžení archiválií je nesporně vždy přínosem k vyjasnění politicky choulostivých otázek...

Tradiční recenze z pera našich blízkých spolupracovníků A. Šedivého, M. Langer, S. Příbyla a K. Veverkové uzavírají naši číslo a tím i celý ročník.

Přejeme z redakce všem čtenářům pokojný rok 2015. Bude to rok jubilejní, ve kterém vzpomeneme výročí tragické Husovy smrti v Kostnici. Jistě se k tomuto jubileu také budeme nějakým způsobem vyjadřovat, neboť přípravy na ně jsou v plném proudu jak na UK, tak v ČČSH.

S přáním všeho dobrého za všechny, kdo se na přípravě našeho časopisu podílejí.

Jan Blahoslav Lášek,
šéfredaktor

INTRODUCTION

The publication of our journal successfully continues against all odds. Its volume has been extensive and in annual terms substantially exceeds the former *Náboženská revue* dating back before the WWII. Anyone familiar with what it takes to publish such a journal understands how difficult it is to keep it afloat. Yes, it is a most complex endeavour but – especially in the present times – also an absolutely essential one. For our aim – declared on our pages a number of times – has been that the journal reflect the research of the individual branches of theology at our faculty. The branches develop and their research brings a number of new findings which can be then presented in *Theologická revue*, within a short period of time. Certain critical voices demand that the journal should prioritise articles from the field of Hussite theology; I can but respond by stating that the contributions of other fields, in particular of Jewish studies, philosophy and religious studies, can be well utilised in spiritual practice and that there is no way to separate theology from the other humanities.

It is clear, after all, that the journal has been primarily and undisputably a theological one, although its scope reaches well beyond theology. Such was the desire of Professor František Kovář in the first free years of publication before WWII. In this we fulfil both his intellectual and pastoral vision. Later editors-in-chief were limited either by the censorship of the German occupiers or by that of the Communists and were by no means able to do what they deemed right and beneficiary for the development of the journal and, indeed, the very subject of theology. Even those limited achievements are nevertheless most respectable and substantial! In fact, apart from the very first ten years (1929-1938), it is only now in the present day that we have been fully free to continue the work of our forebears. It is not up to us or to our contemporary reviewers to be the final judges of the success of our endeavours, but we firmly believe that the future will validate our efforts and do justice to any evaluation of our strivings.

I noted on these pages some time ago that it is desirable that we endeavour to reflect also the academic life of our faculty. Accordingly, I published speeches made on the occasion of the opening of the academic year. We must not forget that in addition to our journal, we publish the annual report which contains all relevant data on our faculty. It contains data on the administration and the organisational structure, employees, doctoral studies, appointments of assistant professors, awards, study program, research, foreign relations, conferences and library. However, it does not bring new ideas: those should appear on the pages of our journal.

There is one thing in respect of which we have failed to continue the efforts of the founding fathers, in particular those of František Kovář; he had the gift of being a concise commentator on what was happening in politics and the ecumenical movement. The journal was smaller in terms of its volume, but it was published more often and it was therefore easier to comment on recent developments - for instance after a mere

two months, rather than the three to four months of today. On top of that, our lives seem to pass with a much higher speed and we are overwhelmed by the quantity of the information churned out by information technologies. In spite of that we have not given up on the ideal of continuing the work of the founders of our journal. We do not publish too many documents and the contemporary texts reflecting the relationships between various confessions offer a good opportunity for commenting on what is going on. We are aware that our work is far from perfect in this field and that there is room for improvement!

When looking at the issues we are facing it appears that ecumenical dialogue is retreating somewhat into the background as the relationships between the various religions and cultures appear to be much more crucial. It is however impossible to leave aside questions relating to ecumenical dialogue which had been already posed during the 20th century. Their satisfactory solution is a requirement for the maintenance of the credibility of Christianity in broader inter-religious dialogue. I am afraid that the current state of ecumenical dialogue shows little dynamism. Regardless of the causes of this it is a situation to which no responsible theologian should be indifferent...

We look forward to witnessing all those interesting advancements made in such an essential field of dialogue.

We have explained several times that producing an issue dealing with a single topic is no easy task. Accordingly, the present issue is not monothematic, however there is a certain over-arching idea. The article by **Prof. Martin Weis** of the South Bohemian University in České Budějovice deals with the monetary reform of 1953 as it is reflected in Communist archives and is followed by four articles tackling a topic which is most challenging and timely – Atheism. The author of the first of them is the systematic theologian **Prof. Ctirad Václav Pospíšil**. It is called “Various forms of Atheism around us, in us, and in Theology” (p. 455-472) and is dedicated to Prof. Otakar Funda. It needs no commentary. The essay demonstrates the open-mindedness of its author and, respectively, of the institution on behalf of which he writes (The Hussite Theological Faculty of the Charles University). The systematic theologian **doc. Jiří Vogel** of the same faculty presents an essay called “Can one believe in a God that does not exist?” (p. 473-488). It presents and challenges the thoughts introduced in the recent book *Believing in a God that does not exist* by Klaas Hendrikse. The article is well written and brings new insights, in particular in the context of the Czechoslovak Hussite Church. Vogel does not believe that these ideas have found roots in traditional Churches and maintains that they remain a random occurrence in Christian communities. This may, however, change in the near future. Doctoral candidate **Dalibor Vik** deals with theological philosophy in “Man between Atheism and Infinity. On Lévinas Essay Totality and Infinity in the context of discussions about Atheism” (p. 489-514). He is right to stress the importance of Lévinas in the responsible theological criticism of Atheism. The 20th century also brought radical interpretations of biblical theology. **Dr. Jiří Lukeš** discusses in “Death of God theology, fifty years later” (p. 515-536) to what extent such interpretations can be useful today. He surveys in particular the American criticism of

Paul Tillich and views them as fitting into their contemporary context. **PhDr. Eva Mašková**, trained psychologist and doctoral candidate in the field of Hussite theology, writes about a topic which is most interesting in pastoral practice: “Established paradigms and their wrinkles of age: A reflection of current views on religious conversion” (p. 537-550). The articles does not directly deal with Atheism, but the issues of conversion are directly linked to the questions of the faith and the lack of it in contemporary society.

It has become an established tradition that the issue highlights topics dealing with various aspects of Jewish studies. **Dr. Wendy Drozenová** reflects on the recent anniversary of the death of the prominent Czech Jewish thinker Jindřich Kohn (1874-1935), an admirer of T. G. Masaryk and proponent of the assimilation of Czech Jews: The Jewish question as a Czech and European question. The heritage of ideas of Jindřich Kohn” (p. 551-564). **Petra Vladařová** is making a name by her research of Jewish cemeteries. She publishes the essay „Jewish cemetery in Osek (Rokycany)“ (p. 565-574). Having researched registers and epitaphs she depicts the life of Jewish families in that location between the 18th and 20th century. The study of **Dr. Marek Vinklát** „A rabbi or magician? Amulets of Rabbi Moshe Teitelbaum of Újhely“ (p. 575-589) introduces the life and work of the Hungarian rabbi and his trade in amulets, two of them being described in detail. Doctoral candidates **Martin Kováč**, **Petr J. Vinš** and **David Wagner** publish an article dealing with an intriguing topic which has, so far, not been objectively researched: “An outline of the History of the Old Catholic Church in Czechoslovakia after 1968 (Part I)” (p. 590-606). Publication of new information and research of archive materials has always been of benefit for clarifying politically sensitive issues....

The issue (and this year’s volume) concludes with the traditional reviews of our close collaborators A. Šedivý, M. Langer, S. Přibyl and K. Veverková.

The editors wish to our readers a peaceful year 2015. It will be year of an important anniversary when we commemorate the martyrdom of Jan Hus in Konstanz. We will duly address the anniversary as the preparations in both the Charles University and the Czechoslovak Hussite Church are on their way.

With best wishes on behalf of everyone who has taken part in the preparation of our journal.

Jan Blahoslav Lášek,
Editor-in-chief

OHLASY MĚNOVÉ REFORMY 1953 VE SVĚTLE ARCHIVNÍCH MATERIÁLŮ JIHOČESKÉ KSC

MARTIN WEIS

TEOLOGICKÁ FAKULTA JIHOČESKÉ UNIVERZITY

The echoes of the 1953 Currency Reform in the light of archive materials of the South Bohemian Communist Party of Czechoslovakia

Abstract: 2013 brought a number of anniversaries, one of them being the 60th anniversary of the currency reform that impoverished a large number of inhabitants of South Bohemia. In his study, based on as yet unpublished archive materials of the South Bohemian Communist Party of Czechoslovakia, the author examines how the local population expressed its disapproval. This included strikes in industrial plants, rallies in town squares, and manifestations of solidarity among students. The study documents the insidious methods of the “dictatorship of the proletariat”, by which fundamental human rights, including the right to strike and freedom of assembly, were brutally trampled under foot.

Keywords: Communist Party of Czechoslovakia; 1953 currency reform; Region of South Bohemia; archive documents

Theologická revue | Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 4: 444-454.

„V místech, kde došlo k provokacím, je třeba okamžitě pořádit seznamy lidí, kteří se jich zúčastnili, tyto lidi soustředit a izolovat a okamžitě přemístit do pracovních táborů. Seznamy pořídí ihned během noci stranické orgány, soustředění zajistí krajský velitel bezpečnosti.

Organisační sekretariát ÚV KSČ 1. června 1953⁴¹

Rok 2013 přinesl celou řadu výročí. Jedním z nich je i výročí 60 let od měnové reformy, která připravila o úspory velké množství obyvatelstva. Komunistická státní moc se měnovou reformou z 1. června 1953 snažila odstranit znehodnocenou poválečnou měnu, přidělový „lístkový“ systém a s tím související

1| Státní oblastní archiv (dále SOA) Třeboň, fond Jč KV KSČ – mimořádné události, spisy označené „Měnová reforma“, fascikl č. 697, složka „Pokyny z ÚV KSČ“, dálnopis z 1.6.1953 z ÚV KSČ Praha pod č. j. : 0482 orig. (Originál textu dálnopisu je psán bez diakritiky, její doplnění provedl pro lepší srozumitelnost autor studie).

černý trh. Ve svém důsledku, ale vedla měnová reforma k značnému ochuzení obyvatelstva. Akce byla přísně utajena a kolující pověsti o měnové reformě ještě 36 hodin před jejím provedením vyvracel prezident republiky Antonín Zápotocký ve svém rozhlasovém projevu. Jeho slova o měně pevné jak skála se stala synonymem pro lživost a zákeřnost panujícího komunistického režimu. Průběh měnové reformy vyvolal značné projevy nesouhlasu a to zejména ve velkých průmyslových centrech. Všeobecně je známo, jak krvavě byla potlačena stávka a demonstrace dělníků v Plzni. Leč i v jihočeském regionu došlo k mnoha, dnes již téměř zapomenutým, projevům nesouhlasu a jejich následném brutálním umlčení. Na základě dosud nepublikovaných materiálů z archivu jihočeské krajské organizace Komunistické strany Československa mapuje tato studie metodou sondy projevy nesouhlasu obyvatel regionu a jejich následné brutální umlčení. Předložená studie dokumentuje i průběh měnové reformy a jeho ohlasy mezi jednotlivými duchovními katolické církve v jihočeském regionu a zneužití ojedinělých případů větší částky vyměřovaných peněz k proticírkevní propagandě.

PRAMENNÁ ZÁKLADNA

Státní oblastní archiv v Třeboni uchovává velmi bohatý fond Jihočeského krajského výboru KSČ v Českých Budějovicích. Mgr. Jan Mach, který tento fond zpracoval, uvedl ve své úvodní studii k registrační pomůcce, že archiv KSČ Jihočeského krajského výboru (dále JKV KSČ) České Budějovice byl převzat Státním oblastním archivem v Třeboni v několika přírůstcích. První dva přírůstky, které tvoří největší část materiálů bývalého JKV KSČ 21/90 a 77/90, byly úředně převzaty již v únoru 1990, od Hospodářsko technické správy JKV KSČ. Přírůstek 21/90 byl převzat 20.2. 1990, a to i fakticky do depozitářů v Třeboni. Přírůstek 77/90 27.2. 1990, fakticky však byl převzat a uložen v depozitářích SOA v Třeboni později, až 18.10. 1990. Archivní fond je vzhledem k roli KSČ, kterou hrála v Československu v letech 1945 - 1989 velmi cenným pramenem pro politické dějiny Jihočeského kraje v tomto období. K našemu tématu jsem prozkoumal zejména složky označené jako mimořádné události – měnová reforma.

Co se týče ohlasů na měnovou reformu v řadách katolické církve na jihu Čech, bylo použito dokumentů vzniklých z činnosti úředníků krajské či okresní úrovně, kteří měli na starost problematiku státního dozoru nad církvemi - tzv. církevních tajemníků. Tyto dokumenty jsou deponovány v státních okresních archivech a Státním oblastním archivem v Třeboni a jedná se především o situační zprávy či o záznamy v osobních složkách jednotlivých duchovních jihočeského regionu. Pro dokumentaci zákeřné proticírkevní propagandy komunistického režimu poslouží i citáty z tehdejšího Věstníku katolického duchovenstva.

DÁLNOPISY Z ÚV KSČ

Měnová reforma, která započala 1. června 1953, přinesla komplikace již v průběhu prvního dne – zejména se jednalo o nedostatečný přísun nových peněz k výměnným střediskům, závodech i menších obcích. Také se začaly projevovat první nesouhlasy okradených střadatelů, které musel státní aparát za pomoci svých represivních složek potlačit. Tuto skutečnost nám dokazuje dálnopis z ÚV KSČ v Praze zaslaný 1. června 1953 v deset hodin večer krajskému výboru KSČ a jeho vedoucímu tajemníku. Dálnopis v prvním bodě zmiňuje skutečnost, že téměř ve všech výměnných střediscích regionu se objevily nedostatky v průběhu výměny peněz, a proto že je nutno neprodleně zařídít, aby výměnná střediska byla posílena dalšími pracovníky z krajských i okresních národních výborů, eventuálně i z poštovních úřadů a státních spořitelen. V této souvislosti dálnopis zdůrazňuje, že na každém výměnném místě je třeba aktivní práce stranického pracovníka, který by „*sledoval politickou práci mezi obyvatelstvem*“.² Dále se v tomto dálnopise hovoří o nutnosti pořádně seznamy lidí, kteří nesouhlasili s měnovou reformou a nějak proti ní veřejně vystoupili. Pokyny z ÚV KSČ v Praze zdůrazňují, že tito lidé mají být okamžitě izolováni a přemístěni do pracovních táborů, což měl ihned během noci zajistit krajský velitel bezpečnosti.³ V úterý 2. června ráno krajské funkcionáře KSČ měli přezkontrolovat situaci v továrnách mezi dělníky a „přítvrdit“ stranickou propagandu.⁴ V závěru tohoto dálnopisu se zdůrazňuje nutnost permanentní spolupráce krajského tajemníka komunistické strany s krajským velitelem Státní bezpečnosti při provádění pokynů z ÚV KSČ.⁵

Přes úpornou snahu Komunistické strany Československa, jejího aparátu i zásahům bezpečnostních složek, docházelo i v rámci jihočeského regionu k masovým nesouhlasům s měnovou reformou, a to včetně stávek. Tuto skutečnost dokazuje dálnopis z ÚV KSČ v Praze ze dne 4. června 1953 adresovaný všem krajskému výboru KSČ a jeho vedoucímu tajemníku. Dálnopis, který byl odeslán téměř před polednem hovoří o tom, že v jihočeském regionu propukly na mnoha místech stávky, demonstrace a projevy nepokoje. Dálnopis proto stanovuje jednoznačný úkol, že je třeba straně a státu a nepřátelské živly izolovat a předsedové závodních rad

2| Srov. fond Jč KV KSČ – mimořádné události, spisy označené „Měnová reforma“, karton č. 697, složka „Pokyny z ÚV KSČ“, dálnopis z 1.6.1953 z ÚV KSČ Praha pod č. j. : 0482 orig.

3| Tamtéž.

4| Tamtéž.

5| Tamtéž.

měli pronést uklidňující projevy. Pokyny z ÚV KSČ zdůrazňují, že tyto projevy se měly ovšem dělat pouze na těch místech, kde se „šířily fámy o stávkovém hnutí“.⁶

HLÁŠENÍ STÁTNÍ BEZPEČNOSTI

Průběh měnové reformy na jihu Čech včetně dokumentace projevů nesouhlasu skvěle též ilustruje situační zpráva náčelníka Krajské správy Veřejné bezpečnosti v Českých Budějovicích ze dne 4. června 1953 zasláná ÚV KSČ v Praze cestou Krajského výboru KSČ v Českých Budějovicích jako přísně tajný dokument. V úvodu této situační zprávy se sice hovoří o tom, že měnová reforma proběhla v kraji bez větších komplikací. Ale již následující odstavce hovoří o tom, že na trhu se projevuje nedostatek masa všeho druhu, másla, cukru a i takových drobností, jako např. holicích čepelek. Náčelník KS VB kpt. Jelínek proto ve své situační zprávě poznamenává, že v zájmu klidného průběhu měnové reformy a zabránění zbytečného rozruchu mezi obyvatelstvem je zapotřebí: *“Včas zásobovat všechny prodejny prodávaným spotřebním zbožím, čímž bude zabráněno reakčním živlům využívat ke štvání a provokacím stávající situace zásobování.”*⁷

Další část situační zprávy poukazuje na „nepříznivou situaci“ v závodech. Dle tohoto hlášení dělnictvo bylo ovládnuto reakčními živly, závodní organizace strany zklamaly ve své politické práci a nedokázaly vysvětlit dělníkům problematiku měnové reformy, mezd i platů. A tak hlášení uvádí, že *„nespokojenost mezi osazenstvem se projevil ve Stavebním podniku Armstav v Prachaticích, v n.p. Kovosvit, Merkur, Jitoně a Šumavských pilách v Písku“*.⁸

Nejproblematictější situace pro státní aparát nastala ve Strakonících a ve Vimperku. Zde se zúčastnilo stávky a demonstrací několik set dělníků.⁹ Podle této

6] V dálnopisu se mj. uvádí následující: *„Soudruzi, v některých závodech a místech rozšiřují reakční živly pověsti o stávkách a těmito pověstmi chtějí vyvolat neklid na závodech a strhnout osazenstvo do stávky. Tyto živly, pokud se vyskytují, je třeba okamžitě izolovat. Zároveň v těchto závodech a místech, kde se takové zprávy šíří, je nutno tyto pověsti vyvrátit použitím rozhlasu, do kterého promluví předseda závodního výboru, závodní rady, ředitel závodu či jiný činitel. V projevu je třeba zdůraznit, že pověsti o stávkách jsou nepravdivé a že je šíří třídní nepřátelé mluvčí kapitalistických a šmelinářských živlů, které byly peněžní reformou a zrušením listků tvrdě postiženy. Chtějí vyvolat neklid, aby oslabily dělnickou třídu, aby poškodily výrobu a náš stát a zmařily prospěšné výsledky, které mají vládní opatření přinést pracujícímu lidu. Dělnictvo se musí proto semknout, být na stráži rozdrtit všechny pikle reakčních šmelinářských živlů, ať se již vyskytnou kdekoliv. Zdůrazňujeme, že tyto projevy nutno dělat pouze v závodech a místech, kde se nepravdivé zprávy rozšiřují...“* Srov. SOA Třeboň, fond JČ KSČ, složka měnová reforma 1953, karton číslo 697, dálnopis z 4.6.1953 z ÚV KSČ Praha pod č. j. : 0493, odeslaný v 11.20 hod, zn. vsp 3, orig. (originál textu dálnopisu je psán bez diakritiky, její doplnění provedl pro lepší srozumitelnost autor studie).

7] SOA Třeboň, fond JČ KSČ, složka měnová reforma 1953, karton číslo 697, situační zpráva Krajské správy Veřejné bezpečnosti v Českých Budějovicích ze dne 4. června 1953 pod č.j.: VB – 885 – 20/01 – taj-1953, strojopis orig. signovaný.

8] Tamtéž.

9] Dokument udává následující čísla stávkujících: *„Šumavan 300 zaměstnanců, Jitona 130, Jihočeské tiskárny*

zprávy stávka trvala téměř celý den. Dokument přibližuje i jména prvních zatčených „provokatérů“, a to : Antonína Hada ze Čkyně, Františka Mondla, tamtéž, Bohumila Blahouta ze Zdíkovce, Vlastu Holubovou z Vimperku, Františku Zachovou ze Sudslavic a Ladislava Kaňáka z Vimperku.¹⁰

Druhé místo v jihočeském regionu, kde došlo k výrazným projevům nesouhlasu s průběhem měnové reformy byly podle tohoto hlášení Prachatice. Zde v podniku Armstav zahájilo 4.června 1953 časně ráno stávku 160 dělníků, což bylo cca 90% všech zaměstnanců. Jako záminku uváděli nízké mzdy, špatné provádění daňových srážek a neúměrné ceny zboží k platům. Situaci nijak neuklidnil projev nadporučíka Kudly z ředitelství Armstavu a když ke stávkujícím promluvil tajemník Okresního výboru KSČ v Prachaticích byl „*přerušován výkřiky a výroky vůči straně a vládě. Pronesené výroky byly demonstranty přijímány s potleskem.*“¹¹

Při represích vůči stávkujícím, na rozdíl od Plzně, nebylo v jihočeském regionu přímo stříleno do demonstrujících. Zato bylo použito zákeřnější metody a z řad zatčených a odsouzených tzv. provokatérů byly vybírány k „výstražnému potrestání“ osoby, které buď byly německé národnosti, pocházely tzv.z kulackých rodin, či měly buržoazní kořeny¹². Zastrášování mělo požadovaný účinek, neboť i když se píše, že v dalších závodech bylo možno pozorovat „rozruch mezi zaměstnanci“, nedošlo již k žádné další stávce ba právě naopak. Mnozí dělníci si dokonce pod vedením závodních organizací strany začali ukládat nové socialistické závazky, s tím, že splní plán min. na 110 %.¹³

100, Armstav 80, STK 90, Pivovar 24.“ Dále dokument hovoří i o dalších demonstrantech v místě, přičemž celkový počet demonstrantů se odhadoval přes tisíc osob. Srov. SOA Třeboň, fond Jč KSČ, složka měnová reforma 1953, karton číslo 697, situační zpráva Krajské správy Veřejné bezpečnosti v Českých Budějovicích ze dne 4.června 1953 pod č.j.: VB – 885 – 20/01 – taj-1953, strojopis orig. signovaný.

10| Srov. SOA Třeboň, fond Jč KSČ, složka měnová reforma 1953, karton číslo 697, situační zpráva Krajské správy Veřejné bezpečnosti v Českých Budějovicích ze dne 4.června 1953 pod č.j.: VB – 885 – 20/01 – taj-1953, strojopis orig. signovaný.

11| Tamtéž.

12| Jako příklad uvádím zprávu, že např. v Trhových Svinech „podněcoval“ dělníky ke stávce Adolf Vojč, bývalý živnostník, nyní zaměstnán jako elektromontér. Výše zmínění zatčení ze Strakonice byli též všichni původně kulackého nebo buržoazního původu, a čteme hodnocení jako: pochází z kulacké rodiny, buržoazní živel, spolumajitelka pily a domu, svobodná nevalné pověsti s nemanželskými dětmi atd. SOA Třeboň, fond Jč KSČ, složka měnová reforma 1953, karton číslo 697, situační zpráva Krajské správy Veřejné bezpečnosti v Českých Budějovicích ze dne 4.června 1953 pod č.j.: VB – 885 – 20/01 – taj-1953, strojopis, orig., signovaný.

13| Srov. SOA Třeboň, fond Jč KSČ, složka měnová reforma 1953, karton číslo 697, situační zpráva Krajské správy Veřejné bezpečnosti v Českých Budějovicích ze dne 4.června 1953 pod č.j.: VB – 885 – 20/01 – taj-1953, strojopis orig. signovaný.

STATEČNÍ STUDENTI

Archivní materiál dokládá též i rozšíření projevů nesouhlasu s politikou KSČ v řadách studentstva jihočeského regionu. K nejmasovějšímu veřejnému vystoupení studentů v jihočeském regionu došlo ve Vimperku, kde na náměstí demonstrovali téměř všichni žáci z Vyšší hospodářské školy ve Vimperku. Z hlášení zaslání vedením školy ÚV KSČ 23. června 1953 se dozvídáme, jaký byl průběh této demonstrace i jaké padaly tvrdé tresty na nebohé hlavy studentů. Sebekriticky vedení školy v úvodu svého hlášení přiznává, že veliké procento mládeže při účasti na demonstracích je slabinou práce Svazu mládeže i pedagogického sboru.¹⁴

Ve škole byla provedena tzv. prověrka ustanovenou komisí, ve které byli: s. Reitinger, učitel a člen politbyra OV KSČ, s. Kříž, předseda OV ČSM, s. Koptová a další. Komise při prověrce postupovala tak, že nejdříve si přizvala k pohovoru ty studenty, kteří se nejaktivněji projeví při demonstraci. Materiály k jejich hodnocení a výběru byly získány od „soudruhů z OV KSČ, StB, SNB“ a jin. Přirozeně, že komise došla k závěru, že „mezi nejaktivnější patřili ti studenti, jejichž původ byl boržoasní aneb maloměšťácký. I celý jejich postoj při jednání byl typický pro jejich třídní původ. ironický a sebevědomý postoj a strohé odpovědi charakterisovaly jejich vnitřní přesvědčení.“¹⁵ Oproti tomu je samozřejmé, že u tzv. dělnických kádřů selhavší studenti projevili pocit vážného provinění a dle pisatele zprávy, uvědomili si jakého prohrěšení se dopustili proti straně, vládě i svým vlastním rodičům. To, že selhali bylo prý způsobeno nezdravou a falešnou solidaritou všech žáků, kteří nesprávně chápali pojem solidarity a kolektivnosti. Došlo i na opětovnou kritiku do vlastních řad, když byla kritizována špatná činnost KSČ na škole, profesorského sboru i ČSM.¹⁶ V rámci této kritiky je v hlášení zdůrazněno, že byl proveden už

14| SOA Třeboň, fond JČ KSČ, složka měnová reforma 1953, karton číslo 697, dopis ředitelství Vyšší hospodářské školy ve Vimperku ze dne 23.června 1953 pod č.j. 84/30 zasláný ÚV KSČ v Praze a Odboru školství KNV v Českých Budějovicích, strojopis – opis tzv.průklep sign. nečitelnou parafou.

15| SOA Třeboň, fond JČ KSČ, složka měnová reforma 1953, karton číslo 697, dopis ředitelství Vyšší hospodářské školy ve Vimperku ze dne 23.června 1953 pod č.j. 84/30 zasláný ÚV KSČ v Praze a Odboru školství KNV v Českých Budějovicích, strojopis – opis tzv.průklep sign. nečitelnou parafou.

16| „Příčiny, proč studenti se nechali dezorientovat a strhnout do protistátní demonstrace spočívají zejména v tom, že 1.)závodní organizace KSČ na Vyšší hospodářské škole se nezabývala otázkou usnesení strany a vlády o peněžní reformě a zrušení lístkového hospodářství, taktéž závodní rada ROH i školská skupina ČSM i profesorský sbor otázku neprojednali a neučinily vše pro objasnění tohoto usnesení posluchačům. 2.) Profesorský sbor neprojevili potřebnou aktivitu v rozhodném okamžiku, kdy provokatéři vtrhli do školy. jejich postoj byl pasivní, což si žáci vysvětlovali jako souhlas pro svoje počínání. Pasivita profesorského sboru u celé řady členů spočívá v maloměšťáckém stavovském jednání a v nemalé míře v poutech, která je přitahují k bývalé buržoasní kapitalistické republice. 3.) Školská skupina ČSM zklamala. Někteří členové výboru skupiny se aktivně zúčastnili protistátní demonstrace. Rovněž OV ČSM ve Vimperku zklamal. Čtyři členové OV ČSM byli aktivně účastni v protistátní demonstraci, mezi nimi i posluchačky Vyšší hospodářské školy...“ SOA Třeboň, fond JČ KSČ, složka měnová reforma 1953, karton číslo 697, dopis ředitelství Vyšší hospodářské školy ve Vimperku ze dne 23.června 1953 pod č.j. 84/30 zasláný ÚV

špatný kádrový výběr některých posluchačů při výběru ke studiu na Vyšší hospodářské škole ve Vimperku. Třídní původ těchto posluchačů byl z „řad maloměšťáckých a buržoasních elementů, lidí převedených do výroby, živnostníků, byrokratů apod., čímž byl zastřen jejich špatný původ posledním zaměstnáním ve výrobě...“¹⁷

Zpráva dále uvádí, že komise celkem vyloučila ze studia 15 posluchačů, z nichž 13 bylo „buržoasních a maloměšťáků“: „Upozorňovali provokatéry na stranické agitátory, vyvíjeli veškeré úsilí pro to, aby škola zůstala na protistátní demonstraci až do konce a byli z neaktivnějších organizátorů protistátních hesel v provolávání.“¹⁸ Padaly i další tresty, a to třetí stupeň v chování, třídní důtky, ředitelské důtky, odnětí stipendií a pod. Prakticky byli potrestáni nějakým způsobem všichni zúčastnění, oproti tomu 18 jedinců, kteří zůstali ve škole obdrželo soudružskou pochvalu za vzorné chování. Svým způsobem byl potrestán i profesorský sbor, který byť se zavázal k ostražitosti a aktivní činnosti, o několik let později důsledku „reorganizace“ byl přemístěn na jiné školy či taková místa, kde nemohl ovlivňovat formaci politického smýšlení „naděje národa“.

TRESTY STRANY

Téměř ve všech místech na území jihočeského regionu, kde došlo k projevům nespokojenosti s průběhem měnové reformy, docházelo ke schůzím stranických organizací, závodních okresních rad, které řešily, jak potrestat „mimosoudní cestou“ všechny zúčastněné na stávkách a demonstracích. V případě, že se jednalo o úřednický personál závodů, byli tito „nespokojenci“ ihned přeloženi tzv. do výroby či přeloženi na hůře placenou práci. Dalším trestem kromě propouštění bylo i odnětí závodních bytů a dotyčným navíc byly vydány umístěnky na nejdlejší místa zaměstnání v regionu. Tak např. ve zprávě OV KSČ ve Strakonících vypracované koncem června 1953 se uvádí, že k 23. červnu bylo: „ve vlnářských závodech propuštěno 7 lidí, v ČZ propuštěno asi 30 lidí a více než 50 jich bude propuštěno, 30-40 jich bude přeřazeno v rámci závodu podle možností, jaké závod má. V PMV bylo propuštěno 10 zaměstnanců převážně z vedoucích míst, 2 přeřazeni na horší práce. Z Kovohutí bylo propuštěno asi 6, z ČSAD asi 2 a 6 dalších případů řeší komise. Z OÚNZ bude propuštěno 54 zaměstnanců, v Energostavu propuštěno asi 6 zaměstnanců. Propuštěné živly budou zasazeny na manuální práce a s 5. referátem dohodnuto, aby vyplnily úzké profily v cihelnách, při kopání parovodu atd.“

KSČ v Praze a Odboru školství KNV v Českých Budějovicích, strojopis – opis tzv.průklep sign. nečitelnou parafou

17| SOA Třeboň, fond JČ KSČ, složka měnová reforma 1953, karton číslo 697, dopis ředitelství Vyšší hospodářské školy ve Vimperku ze dne 23.června 1953 pod č.j. 84/30 zasláný ÚV KSČ v Praze a Odboru školství KNV v Českých Budějovicích, strojopis – opis tzv.průklep sign. nečitelnou parafou

18| Tamtéž.

Soudružské komise v městě dnes vydaly 40 výměřů na vystěhování z bytů a přiděluje tyto byty poctivým dělníkům. I MNV dalších míst okresu řeší vystěhování z bytů u těch, kteří šli demonstrovat za převrat“.¹⁹

MĚNOVÁ REFORMA A KATOLICKÁ CÍRKEV

Jak nám dokládají četné archivní materiály, komunistický státní aparát, zneužil měnové reformy k politické propagandě a nenávistným útokům na členy církve, zejména katolického kléru. Jedná se ty případy, kdy duchovní na stanoveném výměnném místě, vyměňoval příliš velké finanční částky v hotovosti, přičemž bylo evidentní, že se oficiálně nejedná o peníze farnosti, nýbrž o tzv. úspory duchovního. Pokud se vyskytl případ vyměňované vyšší částky, okresní církevní tajemník, který byl informován tzv. důvěrníkem z farnosti či některým členem StB, nahlásil krajskému církevnímu tajemníkovi v Českých Budějovicích částku, duchovního, jeho politický profil i důvod, proč dochází k tak velké výměně peněz.²⁰ Z takto získaných hlášení pak sestavil krajský církevní tajemník hlášení, které zaslal Státnímu úřadu pro věci církevní v Praze. Je zajímavé, že mezi těmi, kteří vyměňovali velké částky peněz, byli i tzv. loajální duchovní, kteří byli státem protěžováni. Plně to v některých případech koresponduje s jejich kádrovými materiály, ve kterých se uvádí, že jsou „lačni peněz“.²¹

V ojedinělém případě, kdy vyměňovaná částka na hotovosti přesáhla i jeden milión korun a duchovního z měnové reformy údajně „ranila mrtvice“, toho bylo zneužito v místním komunistickém tisku. Duchovní byl obviněn, že je přítelem bývalého barona a že částku obdržel jako „jidášský groš“ za svou službu reakci: „...ve

19| SOA Třeboň, fond Jč KSČ, složka měnová reforma 1953, karton číslo 697, hlášení OV KSČ ve Strakonících z konce června 1953 pod názvem „Zpráva o zajištění usnesení strany a vlády o měnové reformě a zrušení přídělového systému, která vyústila v provokativní demonstraci ve Strakonících“, strojopis – opis, tzv. průklep, sign. nečitelnou parafou s kulatým razítkem OV KSČ Strakonice, bez data odeslání.

20| Síť tzv. důvěrníků vybudovali okresní církevní tajemníci již v průběhu roku 1949. Na základě jejich pravidelných hlášení a též i vlastním pozorováním získávali informace o náboženském dění ve svém okrese, které pak zpracovávali do situačních zpráv zasílaných v pravidelných intervalech krajskému církevnímu tajemníkovi. Ten na základě těchto materiálů vypracovával příslušná hlášení a sumáře pro krajskou ideologickou komisi KSČ a Státní úřad pro věci církevní v Praze.

21| V situační zprávě zasláné krajským církevním tajemníkem Státnímu úřadu pro věci církevní v Praze se uvádí doslova toto: „Nyní jim ještě přirostly starosti po provedené měnové reformě, poněvadž byli citelně postiženi tím, že měli peníze doma a při rozmlouvách s některými je vidět, že zájem o hmotnou stránku má přednost před zájmem náboženským (...) Z hlášení, která jsou k dispozici se vybírají některé příklady, kolik římskokatolíci duchovní vyměňovali peněz při měnové reformě: kanovník Gabriel z Českých Budějovic – 200000,- Kčs; děkan Záruba z Dubného – 140000,- Kčs,-; farář Mědílek z Lomce – 130000,- Kčs; preláta Příbek z Krumlova – 142000,- Kčs; farář Závada z Volyně 207000,- Kčs. (...) Z toho je vidět, jak věřili našemu režimu a vládě, když měli takové částky doma...“ SOA Třeboň, fond KNV České Budějovice, materiály odboru pro věci církevní, karton č. 366, sig. 290/3, situační zpráva ze dne 8. 6. 1953, rukopis – opis (průklep), nesignovaný.

veřejnosti je rozhorlení na faráře v Chotovinách, přítele bývalého barona Nádherného, o kterém se rozneslo, že měl na hotovosti 1000000,- Kčs a ranila ho z toho při měnové reformě mrtvice. Tato odezva byla pro nás příznivá. byly otázky: Kde to sluha boží vzal? Od koho to dostával? Ze zahraničí? Od reakce?²²

Pokud ale pohlédneme do Věstníku katolického duchovenstva vydávaného Státním úřadem pro věci církevní v Praze z doby měnové reformy, nalezneme zde patolízalské projevy jak např. dokumentuje článek Viktora Růžičky „*Dvojitý duch měnových reforem*“.²³ Aby „kladné“ důsledky měnové reformy byly v politické propagandě tohoto časopisu pro katolický klérus zdůrazněny, nalézáme zde i nepodepsaný článek „*Kořen zla je chtivost peněz*“, ve kterém se kritizuje přílišné bohatství olomouckého arcibiskupství a sociální tvrdost arcibiskupů. V článku se uvádí, že olomoucké arcibiskupství až do února 1948 vlastnilo řadu velkostatků, železárny, mlýny, hostince, činžovní domy, akcie rozličných společností atd. Pak pisatel položil řečnickou otázku - jak arcibiskupové naplňovali Kristovo učení o lásce k bližnímu ve skutečnosti? A uvádí smutné skutečnosti, že např. v r. 1933 hodinová sazba nádeníka na arcibiskupském statku v Kroměříži činila pouhých 0,40 hal. Oproti tomu arcibiskup Prečan, který vydal na tzv. vánoční almužny 556,40 Kčs, za likéry v tomtéž roce utratil 6.980,- Kčs, za neliturgické víno k hostinám 49.393,82 Kčs, za lahůdky od firmy Vaněk 1.619,40 Kčs a za jižní ovoce od firmy Colonia 2.488,90 Kčs. Autor článku zdůrazňuje, že např. v červenci 1938 za obojek pro psa arcibiskupa bylo dáno více peněz (88,- Kčs), než kolik dostali podle účetních dokladů na almužnách žebráci (58,-Kčs). Autor článku kriticky poukazuje též na skutečnost, že arcibiskup měl celkem 17 sloužících ku své vlastní osobní potřebě. S velkým pohoršením autor takto uzavírá článek: „*V době hospodářské krize, kdy dělníci na arcibiskupských statcích i se svými rodinami trpěli podvýživou si dr. Prečan stavěl přepychové letní sídlo na sv. Kopečku. Tolik přesná účetní čísla o vydání olomouckého arcibiskupa. Jsou otřásající, ale pravdivá. Svědčí o nezměrném vykořisťování pracujících. Až tam zavedla chtivost peněz vysoké církevní hodnostáře. I v tom náš lidově demokratický stát uvedl věci na pravou míru. Zákon o zajištění všech*

22| SOA Třeboň, fond KNV České Budějovice, materiály odboru pro věci církevní, karton č. 366, sig. 290/3, situační zpráva za červen 1953 zasláná OCT v Táboře dne 1. 7. 1953, originál, signovaný.

23| V tomto článku autor nejdříve píše o tom, jak prostý občan kapitalistické země kdykoli uslyší slova měnová reforma si řekne je zle: „*Je to také pravda, protože kapitalistický řád léčí své nevyléčitelné hospodářské neduhy vždy a důsledně jen na účet pracujících lidí, ať už nazývají buržoasní hospodáři svůj všelék devalvací, inflací nebo deflací, výsledek je vždy týž, ožebračení pracujících.*“ Oproti tomu autor článku zdůrazňuje, že naše vláda a Komunistická strana Československa spolu se všemi složkami Národní fronty usilují o to, aby pracující se měl lépe a byly maximálně uspokojeny jeho hmotné a kulturní potřeby: *Proto právem vidíme v naší peněžní reformě významný krok ke stále vyšší hmotné i kulturní úrovni lidu, z jehož práce už u nás nikdo kořistit nemůže.* Srov. Věstník katol. duchovenstva, ročník V., číslo 5-6 z 30.6.1953, s.4.

*církevních potřeb, přinesl ozdravení v církevním životě a stal se pravým dobrodínem pro skutečný duchovní a křesťanský život v církvi.*²⁴

Je samozřejmé, že v rámci úspěšnosti politické propagandy musely být vyzdviženy i kladné vzory z řad katolické církve. A tak v tomtéž čísle můžeme číst na straně 5 krátký článek, nazvaný „Vzorný čin katolického kněze“, ve kterém je chválen páter Oldřich Bartl, že věnoval 660.- Kčs ve prospěch dětí v Koreji: „Administrátor římsko-katolické fary v Jáchymově, P. Oldřich Bárta, se rozhodl věnovat každý měsíc 660.- Kčs ve prospěch dětí Korejské lidově demokratické republiky, trpících barbarickým americkým bombardováním. Ve svém průvodním listě provázejícím ušlechtilé rozhodnutí napsal, že tak učinil dobrovolně z křesťanské lásky k bližnímu.“²⁵

Komunistický státní režim musel samozřejmě pochválit i sám sebe a tak můžeme číst, že na opravy církevních budov věnoval v době průběhu měnové reformy statisícové částky. Dokumentuje to opět následující krátká zpráva ze stejného čísla Věstníku katolického duchovenstva, ve které se píše, že na chrám v Moříně byla poskytnuta částka 450.000.- Kčs, chrám v Hudlicích 380.000.- Kčs, chrám svatě Ludmily v Tetíně 150.000.- Kčs či že na opravu farních budov v Kamenici nad Lipou poskytl stát ze svých peněz 575.800.- Kčs.²⁶

ZÁVĚREM

Tato studie usilovala na základě nahlédnutí do dosud nezveřejněných archivních materiálů přiblížit ohlasy na průběh měnové reformy roku 1953 v jihočeském regionu. Můžeme konstatovat, že byť v jihočeském regionu „netekla krev“ při násilném potlačování projevů nesouhlasu, jako např. se stalo v Plzni, i zde došlo k masovým projevům nesouhlasu, které byly reprezentanty státní moci trestány. Krátkou sondou do dobového tisku i do materiálů církevních tajemníků se ve studii dokumentuje i politické zneužití dopadů měnové reformy na katolickou církev. Měnová reforma postihla skutečně téměř všechny obyvatele regionu, a to i včetně nižších kádrů KSČ. Dnes již s odstupem času působí humorně dokument, ve kterém je líčeno, jak řadový aparátčík byl přinucen věnovat „dobrovolně“ zakoupené stříbrné příbory „sovětskému lidu“, aby prokázal, že nezneužil přísně tajné informace o chystané měnové reformě či že členové místní organizace KSČ ve Lhenicích téměř všichni v důsledku měnové reformy vrátili stranické průkazy s tím, že

24| Sov. Věstník katolického duchovenstva, ročník V., číslo 3-4 z 30.5. 1953, s.7-8.

25| Tamtéž, s. 5.

26| Tamtéž, s. 4.

je strana zradila a ostentativně šli na bohoslužby do místního farního kostela.²⁷ Co ovšem nepůsobí humorně a nemělo by být nikdy zapomenuto, je nedemokratické potírání všech projevů nesouhlasu komunistickým režimem. Zveřejněním uvedených archivních materiálů tato studie k této skutečnosti přispěla skrovným dílem.²⁸

27] Srov. SOA Třeboň, fond JČ KV KSČ, fascikl 697, hlášení z OV KSČ v Prachaticích za červen 1953, strojopis – opis, nesignováno.

28] Autor této studie události měnové reformy připomenul i v italském časopise v rámci stati věnující se zločinným praktikám komunistického režimu v Československu viz WEIS, M., *Praktiken des kommunistischen Regimes in der Tschechoslowakei, Dike kai nomos. Quaderni di cultura guiridico-politica*, n.5, Falco editore Roma 2013, p. 47-61.

RŮZNÉ PODOBY ATEISMU KOLEM NÁS, V NÁS, V TEOLOGII A TEOLOGIE V TEORETIZUJÍCÍM ATEISMU

S HLUBOKOU ÚCTOU VĚNOVÁNO KOLEGOVI OTAKARU FUNDOVI

ČTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Various forms of Atheism around us, in us, and in Theology. Theology in Theorising Atheism

Abstract: In this study, the author follows up on a number of his previous publications which focused primarily on intellectualising atheism, and rather neglected its other forms. In its first part, the study presents an overview of the topic and postulates the basic assumptions underlying the subsequent reflection. The next part explores attitudes which are mostly based on emotions, such as vulgar atheism, practical atheism, anti-ecclesialism, and anti-religious attitudes. The only response to these challenges is, rather understandably, a more profound return to the message of the Gospel. The author stresses that clericalism, understood as a preference for personal interests and ambitions over the Gospel and common welfare, is something that believers in Christ must refuse. Finally, in the third part, the study discusses the way mature faith and theological reflection on the one hand and theorising atheism on the other hand somewhat overlap. Such a form of atheism is conceivable solely on the basis of the biblical image of God, who is in his relation to the world transcendental and free. The theologian and the follower of theorising atheism are certainly not enemies – they are partners in dialogue and fellow pilgrims on the way to the Inexpressible.

Keywords: Theism; Atheism; Philosophy of Religion; Theology; Dialogue

Theologická revue / Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 4: 455-472.

V titulu nastolená tematika je opravdu značně široká a vykazuje přepestrou škálu nejrůznějších souvislostí. Nelze zastírat, že následující reflexe bude pro mnohé vyznívat nejen překvapivě, nýbrž zřejmě i provokativně, ba pohoršlivě. Obsáhnout toto pole na poměrně sevřeném prostoru rozhodně není snadné. Mnohé tedy zůstane v náznaku a zájemce o hlubší vhled bude muset

sáhnout po literatuře, která je indikována v poznámkách pod čarou, jejichž počet je ovšem záměrně redukován na holé minimum.

Nejprve tedy nastíním, čeho všeho se problematika existence Boha týká a současně poukáži na předběžné předpoklady reflexe, která se obrací nejenom na věřící, nýbrž také na ty, kdo zastávají opačné mínění. Není tajemstvím, že kvalitní teoretizující ateismus je vlastně určitým teologickým výkonem na poli tak zvané apofatické – negativní teologie. Ve druhém bodu se chci věnovat spíše neracionálním motivacím ateistického postoje¹ spolu s indikací, jak by věřící na tyto výzvy měli reagovat nejenom ve vztahu k jiným, ale zejména na rovině sebezpytující introspekce. Konečně ve třetím oddílu se budeme zabývat problematikou teoretizujícího ateismu jako takovému a jeho přítomnosti v křesťanské víře. Zároveň si dovolím poukázat na přítomnost teologie v tomto teoretizujícím ateismu.

I. Vymezení šíře dané problematiky a základní předpoklady smysluplné reflexe nad otázkou Boží (ne)existence

Každý, kdo postavil svůj život na vztahu k jedinému Bohu či k jednotlivým osobám trojjediného Boha, se ve svém životě nevyhnutelně musí vyrovnávat s nevírou v nejvyššího Pána a s popíráním jeho jsočnosti.² Lze říci, že ateismus se meta-

1| Pokud se jedná o různé motivace ateistického postoje: srov. J. B. MONDIN, *Introduzione alla teologia*, Ed. Paoline: Milano 1991, s. 154-156; S. SUTHERLAND, „Ateismus, in A. E. MCGRATH, *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, Návrat domů: Praha 2001, s. 11-16. I pro nekatolíky je velmi zajímavým textem čl. 21 konstituce II. vat. koncilu *Lumen gentium*, in. *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří 2002, s. 197-199.

2| Jestliže se nyní k danému tématu opět vracím, zdá se být vhodné, abych hned v úvodu této studie připomněl své dřívější publikace tematicky spjaté s problematikou ateismu jednak proto, že na tomto místě lze některé věci jen naznačit, jednak proto, že je třeba obhájit určitou novost předkládané studie. Ta tkví zejména v první a druhé části, protože ve svých dosavadních studiích jsem se věnoval především teoretizujícímu ateismu a výrazně méně ateismu motivovanému spíše emotivně.

Je evidentní, že mluvení o trojjediném Bohu je nevyhnutelně zároveň rozpravou o ateismu, takže daná problematika propouje celou monografii: C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Praha – Kostelní Vydří, Krystal O.P. – Karmelitánské nakladatelství 2007; 2. vyd. 2010, zejména s. 21-124.

C. V. POSPÍŠIL, „Čestně o víře a ateismu,“ *Perspektivy 23/2008, příloha KT 46/2008*, s. I: Zralá víra je v zásadě ateismem otevřeným transcendenci, jakmile se však ateista otevře transcendenci, stává se více či méně anonymním věřícím. Naproti tomu ateismus uzavřený transcendenci je nevyhnutelně ideologický – idolatrický.

C. V. POSPÍŠIL, „Kde se bere tolik nenávisť? Dawkinsův ateismus z hlediska katolické teologie,“ *Perspektivy 4, příloha Katolický týdeník 7/2009*, s. I. Reakce na vulgární a ideologický ateismus zneužívající přírodní vědy. Je velmi podobný hrubému ateismu z dob komunismu, neboť předstírá existenci jakéhosi „vědeckého světového názoru“. Napětí však neleží mezi teologií a přírodními vědami, nýbrž mezi dvěma odlišnými filosofickými koncepcemi světa a člověka, které se přírodovědecky a empiricky nedají prokazovat, ani vyvracet.

C. V. POSPÍŠIL „Trojjediné proč,“ in P. ČERNUŠKA – C. V. POSPÍŠIL (eds.), *Vydávat počet ze své naděje. Sborník k 60. narozeninám Mons. Jana Graubnera, Velkého kancléře CMTF UP v Olomouci*, UP v Olomouci, Olomouc 2008, s. 52-73. Reflexe nad základními motivacemi autorovy víry v Boha vnímaného a zakoušeného jako poslední garance smysluplnosti, lásky a svobody.

foricky podobá stínu, který neustále provází toho, kdo se raduje ze světla, k němuž víra bývá v teologické a spirituální literatuře často přirovnávána. Naproti tomu každý, kdo je přesvědčen o neexistenci Boha a ve skutečnosti jen „věří“, a někdy dokonce i „doufá“, že Pán a Stvořitel je pouze mylnou představou věřících, by se zase měl poctivě vyrovnávat s opačným přesvědčením, pohledem na svět a lidský život, tedy s kompletně odlišným světonázorem. Dehonestace mínění druhého, které je prezentováno záměrně v jeho nejpokleslejší formě, přičemž se zároveň předstírá, že právě tak to platí obecně, není z intelektuálního hlediska právě povětivou hrou. Řečené pochopitelně platí jak pro zastánce teismu, tak ateismu.

Rozhodnutí pro Boha, nebo proti němu, je-li poctivě důsledně domyšleno, totiž nevyhnutelně poznamenává celý život dotyčného člověka. Již na tomto místě je tedy patrné, že vnímat tuto klíčovou záležitost výlučně intelektualisticky a odděleně od všeho ostatního by bylo hrubým metodologickým prohřeškem a nerespektováním skutečnosti vnímané nikoli pouze jako předmět bádání, nýbrž v její prosté danosti. Jelikož se jedná primárně o otázku teologickou – což platí i pro zamítavé řešení ze strany teoretického, či spíše teoretizujícího ateisty, jak uvidíme níže –, je třeba podtrhnout, že v daném tázání jde skutečně o celý náš život. Čistě teoretický teismus nebo ateismus je iluzí knihoven a pracoven, za nimiž sedí teologové nebo fundovaní teoretizující ateisté, neboť i v případě jejich vlastní osobní existence nikdy nevstupuje do hry výlučně teoretický rozum. Z uvedených důvodů je také

C. V. POSPÍŠIL, „Ateismus jako problém dogmatické teologie,“ in J. HOJDA – O. BOUMA – PETR POLEHLA (eds.), *Ateismus – teologická reflexe*, Typo Studio: Hradec Králové 2009, s. 33-44. Problematika zejména teoretického ateismu. Oddělování otázky po existenci Boha a obrazu Boha je zásadní chybou. Klasická škála tří kroků analogie entis dokládá, že víra v transcendentního Boha nevyhnutelně implikuje určitou formu relativního ateismu, neboť protože zmíněný životní postoj nevyhnutelně implikuje krok relativního popření všech stvořených obrazů a znázornění Nevýslovného.

C. V. POSPÍŠIL, „Glosa – humanističtí ateisté,“ *Perspektivy 25*, příloha *Katolický týdeník 50/2009*, s. II. Informace o současném uskupení militantních ateistu – antiteistů působících v naší zemi.

C. V. POSPÍŠIL, „D. D'Souza, Křesťanství a ateismus úplně jinak, Praha: Ideál, 2009, 313 stran, ISBN 978-8086995113,“ in *Studia Theologica XII*, 2010, č. 2, s. 107-109. Recenze knihy, jejíž autor polemizuje s ateismem, nicméně jeho teologická argumentace vykazuje rysy ideologie a celou řadu chyb na rovině systematické teologie i dějin filosofie.

C. V. POSPÍŠIL, „Dawkinsův ateismus z hlediska katolické dogmatické teologie,“ in C. V. POSPÍŠIL (ed.), *K výzvě jménem „Boží blud“*, Praha: Pastorační středisko Praha 2010, s. 17-27. Kritika systematicko-teologických neznalostí a filosofických (ideologických) nepřístojností v díle ateistického přírodovědce.

C. V. POSPÍŠIL, *Zápolení o naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850-1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*, Nakladatelství UP v Olomouci: Olomouc 2014. Na základě podrobného zkoumání pramenného materiálu autor dokládá, že očerňování teologie ze strany ateistů, stavějících na přírodních vědách, jako do sebe uzavřeného ideologického systému, který zejména v minulosti upíral přírodním vědám svobodu a vykazoval fundamentalistické – ideologické charakteristiky, je neopodstatněná. Problém tkví jednak v tom, že kritikové tohoto typu jednak neznají pravou tvář historické skutečnosti, jednak v tom, že ideologičnost jejich vlastního postoje vede k sebeprojekci, takže se uplatňuje princip souzení druhého dle sebe sama.

nemožné dobrat se jednoznačné a plně vyčerpávající definice ateismu.³ Vedle systematické teologie a určitého druhu filosofování se tudíž v konkrétním lidském rozhodování silně projevuje zkušenost, otevřenost či uzavřenost transcenci v jejích nejrůznějších podobách, emoce, vztahy k ostatním lidem, zkrátka a dobře určitá specifická forma duchovnosti čili spirituality. Koneckonců i teoretizující ateista zpravidla vyzdvihuje to, jak blahodárně se jeho postoj projevuje v životě. Nežřídka podtrhuje svou nezávislost a autenticitu, čistou nezištnost, neboť za vykonané dobro nečeká žádnou odměnu, leckdy také heroičnost, s níž odhodlaně kráčí v ústrety smrti pojímané jako brána propastné nicoty. Jak teoretizující ateista, tak teolog by ale měl dávat pozor, aby obdobné vychvalování vlastního zboží nakonec nebylo pouhou pózou, neboť lidská existence dokáže v určitých situacích zcela neúprosně obnažovat i ty nehlubší a často za normální situace neregistrované vrstvy naší vlastní bytosti.

Po výhradě vůči čiré intelektualizaci dané problematiky je třeba objasnit další, často nereflektovanou předpojatost. Někteří militantněji ladění ateisté předkládají danou konfrontaci jako nelítostný střet mezi racionalitou a iracionalitou. Ve skutečnosti se však v případě poctivě hledajícího a hlavně myslícího člověka vždy jedná o postoj podle jeho vlastního soudu racionální. To platí pro ateistu i věřícího. Nemravné na celé záležitosti je, že výše nastíněná prezentace apriorně znečtuje – dehonestuje toho, kdo stojí na opačné straně názorového spektra.

V souvislosti s tím, co byl řečeno, je zcela zřejmé, že do procesu rozhodování pro Boha nebo proti němu vstupují vedle rozumových argumentů rovněž další motivace více či méně iracionální povahy. Nepochybně existují lidé, jejichž víra či nevíra je motivována převážně nerozumově. V případě střetu se skutečně racionálně odůvodňovaným ateismem se ovšem rozumově vybavený věřící nemůže ubránit dojmu, že daná konfrontace z jeho strany je nikoli nesmiřitelným zápasem s nenáviděným protivníkem, nýbrž čímsi v řadě ohledů obohacujícím, co mu pomáhá hlouběji reflektovat jeho vlastní rozhodnutí pro Boha. Metaforicky řečeno, jedině potemnělá obloha nám umožňuje vidět i ty nejjzdálenější galaxie a zároveň oceňovat skutečnou hodnotu světla.

V debatě mezi o teismem a ateismem se jako teolog poměrně často setkávám také s řadou dalších nevyjasněností, a to i na rovině nejzákladnějších předpokladů pro jeho smysluplné vedení. Zmíněné omyly či intelektuální fauly mají buď

3| „Univerzálně platná definice ateismu není z mnoha důvodů možná.“ L. BOGLIOLO, „Ateo – ateismo,“ in L. BORIELLO (ed.), *Dizionario di Mistica*, LEV: Città del Vaticano 1998 s. 177-178, zde 177; Srov. M. J. BUCKLEY, „Ateismo I. Origini,“ in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (eds.), *Dizionario della teologia fondamentale*, Citadella editrice: Assisi 1990, s. 83-91.

povahu záměrné ideologické manipulace,⁴ anebo jsou projevem nedostatečné intelektuální průpravy. Po pravdě řečeno, nejedná se jen o chyby ze strany ateistů, protože s něčím podobným se setkáváme také v pokleslé náboženské literatuře fundamentalistického ražení, případně v problematických teologických dílech.⁵ Autoři elaborátů tohoto druhu by si měli jednou provždy uvědomit, že pokleslost jejich výkonu diskredituje především jimi zastávaný světonázor a probouzí v člověku chuť zaujmout opačné stanovisko, protože dekadentní ateismus v soudném člověku utužuje jeho víru, zatímco mentálně laciná a v některých ohledech k fundamentalismu inklinující náboženská literatura buď tuto víru oslabuje, anebo upevňuje ateistovo odhodlání zůstat věrný svému přesvědčení. V posledním důsledku se tudíž jedná o snahy výrazně kontraproduktivní.

Dlužno opět zdůraznit, že následující úvahy rozhodně nemají primárně apologetickou povahu. Analýza různých druhů ateismu a poukazy na chyby či omyly filosoficko-teologické povahy ve sporech o existenci Boha mohou být užitečné nejen pro věřícího, nýbrž bez stínu pochybnosti rovněž pro poctivě teoretizující ateisty v jejich úsilí korektně a na odpovídající úrovni prezentovat a zejména odvodňovat vlastní přesvědčení. Zralá víra totiž rozhodně nemíní vystupovat jako ideologická majitelka pravdy, nýbrž jako pokorná služebnice pravdy, jejíž plnost se před námi rozestře až v eschatologické plnosti. Toho, kdo je otevřený pravdě a třeba se v daném okamžiku jen mýlí, je třeba plně respektovat. V křesťanství by mělo platit, že individuální svědomí, byť by bylo mylné, je zásadní normou, před níž naše pouze lidské soudy pokorně ustupují do pozadí.⁶ Stejně jako má člověk právo na rozhodnutí pro Boha, musí mít rovněž plné právo svobodně se vyslovit, že existence Boha je pro něho nepřesvědčivá. Věřící musí dokonce zastávat názor, podle něhož ten, kdo by navenek přijímal víru v Boha proti soudu svého svědomí, by jednal v rozporu s Boží vůlí a prohřešoval by se nejen proti Bohu, nýbrž zejm-

4] Tento typ manipulační argumentace odhaluji ve studii: C. V. POSPÍŠIL, „Dawkinsův ateismus z hlediska katolické dogmatické teologie,“ in C. V. POSPÍŠIL (ed.), *K výzvě jménem „Boží blud“*, Praha: Pastorační středisko Praha 2010, 31 stran, s. 17-27. Máme-li se zabývat jevem ateismu z širšího hlediska, není pochopitelně možné podrobně zmíněnou monografii podrobně analyzovat, a proto čtenáře odkazujeme na uvedenou studii. Pokud se jedná o velmi komplexní významové pole slova „ideologie“, srov. P. ŠARADIN, *Historické proměny pojmu ideologie*, CDK: Brno 2001.

5] „Systematická teologie se může stát bezbožnou. K tomu dochází obzvláště tehdy, když se důraz klade především na dokazování nebo když vůdčím motivem zaujímaných pozic je individuální či skupinová pýcha.“ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, Queriniana: Brescia 1975, s. 368. Jako konkrétní příklad lze uvést: J. KORDAČ, „Bůh“, in J. TUMPACH – A. PODLAHA (eds.), *Český slovník bohovědný 2*, V. Kotrba: Praha 1916, s. 550-583. Pokud se jedná o kritiku uvedeného textu: srov. C. V. POSPÍŠIL, *Různé podoby české trinitární teologie a pneumatologie 1800-2010*, L. Marek: Brno 2011, s. 279-284.

6] V dané souvislosti lze uvést jako doklad tohoto principu 14. kapitolu listu Římanům, v níž Pavel, ač sám poučený o bezvýznamnosti předpisů o čistých a nečistých pokrmeh, projevuje velký ohled na slabé, jejichž svědomí je v dané věci úzkostlivé.

na proti sobě samotnému. Z uvedeného důvodu jakékoli donucování v oblasti víry nebo nevíry je třeba hodnotit jako cosi zhoubného, byť se toho v minulosti mnozí ve jménu církve dopouštěli.⁷ Podstatné je, abychom se v odlišnosti zmíněných klíčových existenciálních rozhodnutí respektovali a projevovali úctu k intelektu i svědomí toho druhého. I na tom pak v posledním důsledku závisí hloubka věrohodnosti toho, co prezentujeme a předkládáme buď jako věřící, anebo jako ateisté.

Na závěr těchto předběžných úvah si dovolím poznámku, která možná leckoho překvapí, ba vyvede z míry. Zaujetí stanoviska v oblasti světonázoru, existence Boha, obhajoby církve, nebo její kritiky určitě není výlučně záležitostí čistě našeho subjektu. Významnou složkou, která spoluurčuje náš postoj, je také momentální situace, naše místo v církvi a společnosti, případně role, kterou zastáváme. Každý, kdo zakusil proměnu pozice nebo sociální role, poměrně snadno zaregistroval, že v nové pozici nahlížel všechno ze zcela jiného zorného úhlu. Celá záležitost je přirovnatelná k tomu, jak tatáž osoba pojímá provoz na veřejných komunikacích jednou jako řidič motorového vozidla, jednou jako chodec, případně jako cyklista. Je evidentní, že právě zmíněná motivační složka nemá racionální povahu. Vědomí uvedené skutečnosti by nám mělo pomáhat, abychom svá vlastní momentální stanoviska neabsolutizovali a abychom dokázali s odpovídající mírou empatie chápat postoje toho druhého. Následující svědectví možná vyzní až drasticky, ve skutečnosti je odzbrojující svou neúprosnou sebekritičností a pokorou. Byl jsem osobně svědkem toho, jak jeden jinak v pastorační práci velmi horlivý katolický duchovní pokročilejšího věku se značnou mírou nadsázky ještě v dobách totalitních pravil, že kdyby nebyl knězem, asi by jako chlap do kostela „ani nepáchnul“. Porevoluční proměny společnosti a s tím spjaté změny rolí zřetelně vedly k tomu, že leckterý profesionální ateista mohl konečně naplno projevit svou vnitřní žízeň po sakralitě a náboženském prožitku. Právě uvedené proměny postoje by moudrého člověka rozhodně neměly překvapovat a už vůbec ne vyvádět z míry. Nemalejším problémem u uvěřivších ateistů však bývá, že si s sebou do církve mnohdy přenesou

7| Na tomto místě se zdá být nanejvýš žádoucí připomenout slavnou řeč: J. KARD. BERAN, *Svoboda svědomí*, proslavil ze dne 20. září na II. vatikánském koncilu, in C. V. POSPÍŠIL (ed. trsl.), *Druhý vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.*, Pražské arcibiskupství – Karmelitánské nakladatelství: Praha – Kostelní Vydří 2013, s. 219-220. Katolická církev se dnes s odvahou kajnicně staví k chybám, které se jejím jménem staly v minulosti, protože dobře ví, že daný postoj je nevyhnutelnou podmínkou věrohodnosti jejího svědectví o Trojjediném. Bylo by hrubým nedorozuměním, pokud by se tyto akty chápaly jako pouhá politická či pastorační strategie, neboť ve skutečnosti jde primárně o hluboce spirituální záležitost související s úsilím o autentičnost křesťanství. Srov. např. CTI, *Memoria e riconciliazione, la Chiesa e le colpe del passato* (7. 3. 2000). Česky: MTK, *Paměť a smíření: církev a viny minulosti*, T. BRICHTOVÁ – V. NOVOTNÝ – H. POHOŘALÁ (trsl.), Katolický týdeník: Praha 2000. Je pochopitelné, že pro ty, kdo se vymezují pomocí negace křesťanství v jeho upadlých podobách, případně popřením katolické církve v projevech její slabosti z minulých staletí, nebývá tato proměna mentality katolíků často po vůli, protože se tak vytrácí nevyhnutelný referenční bod, o který popřením opírají svou vlastní názorovou totožnost.

předchozí ideologický model pojmání světonázoru, a víru pak prezentují obdobným způsobem jako předtím ideovou linii politické strany s povinně nadiktovanou vůdčí úlohou v celé společnosti. Naproti tomu věřící, zvyklí na deideologizující funkci Boží transcendence a na záblesky čistého ideálu, nemůže zpravidla v ideologicky laděné organizaci dlouho vydržet.

II. Vulgární a praktický ateismus, antiteismus, antiěklesialismus a antináboženský afekt nejen kolem nás, nýbrž leckdy i v nás samotných

Již samo slovo „ateismus“ v sobě obsahuje negaci, konkrétně se jedná o popření „teismu“, na čemž nemůže změnit nic ani to, že některé formy ateismu se snaží prezentovat jako pozitivní obhajoba lidské důstojnosti a svobody. Není tajemstvím, že negovaný termín se vztahuje ke všem představám božství, které vykazují osobní rysy příslušného Boha – boha – bohů.

Striktně vzato by tedy mohly existovat ateistické religiozní formy, v nichž by nebyl negován jakýsi úctyhodný neosobní princip, který stojí za smyslově vnímatelným světem. Po pravdě řečeno, v evropském filosofickém myšlení se tato v jistém slova smyslu náboženská forma ateismu projevuje v podobě různých forem neosobního panteismu, případně agnosticismu, jehož zastánci tvrdí, že nelze dospět k poznání osobního božství. S uvedenými myšlenkovými směry se poměrně často setkáváme u autorů, kteří silně inklinují k přírodním vědám, potažmo vědomě či nevědomě k přetrvávajícím tendencím známým z dob tak zvané „naturfilosofie“ první poloviny 19. století.

Slovem „ateismus“ se nezdá označovat tak zvaný „vulgární ateismus“,⁸ který vykazuje vyhrcožený odpor vůči jakékoli sakralitě. Někdy by se dokonce mohlo dokonce hovořit o vyloženém antiteismu, o silné emotivní nenávisti vůči Bohu. Podle mne je takto laděný a vyjadřující se ateismus silně nevěrohodný, neboť v něm na první pohled postřehujeme hluboký vnitřní rozpor. Nevyhnutelně totiž vystává palčivá otázka: Proč nenávidět něco, co by vlastně vůbec nemělo být?⁹

8] Nemožnost dialogu s vulgárním ateismem dokládá skutečnost, že velký myslitel jako H. de Lubac ve své vynikající analýze daného jevu tuto jeho formu hned na počátku vylučuje z rámce svého studia. Hned vedle něj staví striktně kritický – negativistický ateismus: „Nepojednáváme o vulgárním ateismu, který se vyskytuje v zásadě v každé epoše a nenabízí nic významného. Nepojednáváme rovněž o striktně kritickém ateismu, jehož účinky jsou znatelné i v naší epoše, protože nepředstavuje životnou sílu, neboť je neschopný poskytnout jakoukoli náhradu za to, co chce zlikvidovat.“ H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Jaca Book: Miláno 1992, s. 11.

9] „Bůh ze Starého zákona je patrně ta nejprotivnější postava v celé beletrii: žárlivý, a ještě je na to pyšný; je malicherný, nespravedlivý, nemilosrdný tvor posedlý ovládnutím ostatních; pomstychtivý; krvežíznivý našeptávač etnických čistek; je to rozmarný, nenávidný tyran se zálibou v misogynii, homofobii, rasismu, infanticidě, fillicidě, šíření chorob, megalomanství a sadomasochismu.“ R. DAWKINS, *Boží blud*, Academia: Praha 2009, s. 50. Uvedená ideologicky motivovaná jednostrannost záměrně pomíjí Boží věrnost, velkodušnost, milosrdenství, ochotu ke smíření Dawkins dále vůbec nechápe, že výpovědi člověka o Bohu vznikají na základě meziosobního vztahu, kde

Zmíněný postoj lze popisovat také jako vyhraněné antináboženství, konkrétněji jako v zásadě ostrý antieklesialismus. Záměrně se vyhýbám slovu „antiklerikalismus“, protože zde hrozí celá řada nedorozumění. Definujeme-li klerikalismus jako nadřazování osobních ekonomických, společenských a kariérních ambicí věci Božího království,¹⁰ musíme konstatovat, že se jedná i z teologického hlediska o jev vyloženě negativní a církev diskreditující. Z uvedeného důvodu poctivý teolog vlastně nemůže nebýt antiklerikálem.¹¹ Není nesnadné uhodnout, že vyhraněný klerikalismus nezřídka plodí výše zmíněný antieklesialismus (eklesiofobie) a antináboženské afekty (religiofobie). Je evidentní, že uvedené postoje mívají zpravidla silné emotivní a ideologické pozadí, a proto se zastánci těchto nesmiřitelných, ba nenávistných stanovisek je velmi obtížné, spíše nemožné vést jakýkoli smysluplný dialog. Spíše jde o to, aby se církev úzkostlivě v dobrém slova smyslu očisťovala od diskreditujících forem klerikalismu.

Z druhé strany vzato se mi nejednou stalo, že v dialogu s lidmi, kteří nemají schopnost jasnějšího rozlišování, jsem se setkal se směřováním vlastního odporu k církvi a duchovním s popíráním existence Boha. Jakmile se tato distinkce vyjasnila a já projevil souznění s onou často oprávněnou kritikou církví a kléru, na otázku po existenci Boha dotyčný, který zakoušel, že je poctivě přijímán, najednou začal odpovídat mnohem méně rezolutně a jednoznačně. Zkrátka a dobře, v prostoru nastolené otevřenosti a svobody se najednou projevilo, že i pro zprvu deklarativního ateistu je existence Boha otevřenou otázkou, s níž si tak docela neví rady. Obava otevřít se víře v Boha bývá často způsobována strachem o vlastní svobodu, strachem z církevního chomoutu, neochotou přijmout autoritativní poučky, které

člověk jako partner dialogu hraje nesmírně důležitou roli, a proto jsou dané výroky zároveň výpovědí o člověku a jeho dobové podmíněné kulturní a náboženské úrovni. Právě zraní člověka v průběhu dějin spásy je hybnou pákou vyjasňování obrazu Boha v židokřesťanské bibli.

10| „Klerikalismus není jev omezený jen na katolickou církev. Je i v ostatních křesťanských konfesích, jen trochu jinak profilovaný ... Za dob Ježíšových byl v judaismu; zvláště v evangeliu Matoušově si lze přechyst, jak o něm Ježíš soudil (srov. Mt 23,1-36; 15,1-20) a jak své učedníky – a tedy i nás dnes – před ním varuje (srov. Mt 16,6-11; Mk 8,14-21). Jde totiž o obecný náboženský fenomén. ... Každý náboženský člověk je jím pokoušen, když jeho autentická služba Bohu se postupně vyprazdňuje, stávající se zástěrkou služby svým světským zájmům, kteroužto záměnu si zhusta ani neuvědomuje, jsa nadále přesvědčen o svatosti své služby... Lze proto vyslovit téměř sociologicko-eklesiologický zákon, že čím je církevní instituce obdařena větším podílem na světské moci hospodářsko-politické, tím trpí vyšším klerikálním tlakem, a naopak, čím nižší je tento podíl, tím klesá i nebezpečí klerikalismu, takže v dobách pronásledování mizí úplně. To zakusilo tolik našich kněží, kteří prošli »lidově-demokratickými« věznicemi a nápravnými zařízeními.“ K. SKALICKÝ, „Druhý vatikánský koncil půl století po svém zahájení v perspektivě revolucí druhého tisíciletí,“ *Teologické texty* 24, 2013, č. 1, s. 2-12, zde s. 10.

11| Daná problematika si nejen vzhledem k probíhajícímu šestistému výročí od tragického skonu Mistra Jana Husa zasluhuje, abychom důrazně podotkli, že celý zápas světoznámého českého reformátora je vlastně bojem s dobovým klerikalismem. Hus tím ovšem vzhledem k předchozí poznámce pod čarou neuvádí do krize pouze instituci katolické církve, nýbrž jakoukoli církevní a náboženskou a v jistém ohledu i světskou instituci, jejíž představitelé nadřazují své osobní kariérní a ekonomické zájmy obecnému dobru.

by člověku měly upírat právo na ono nikdy nekončící hledání. Ten, kdo je ve víře vzdělaný, dobře ví, že jsou to představy naprosto mylné, byť určité nezralé formy náboženského vzdělávání mohou takové zdání leckdy vyvolávat. Zralá víra totiž určitě nestaví na ideologických vyjádřeních toho, co je svou nejnvtřnější povahou nevýslovné. I ten nejvzdělanější teolog, a on možná mnohem více než kdokoli jiný, ví velmi dobře, jak nepatrná je cena našich slov, když stojíme před vše překračujícím a v posledním důsledku nepolapitelným tajemstvím, do něhož se noříme. Teologie se v mnohém podobá poezii, tedy snaze vměstnat do slov, co se do nich nikdy nemůže vejít.¹² Snad je vhodné doplnit, že bychom to měli činit s taktem, ba pokorně se uzardívajícím ostychem.

S antieklesialismem a antináboženským postojem kráčívá ruku v ruce také tak zvaný „praktický ateismus“. Dotyčný totiž odmítáním a někdy také neúměrným, nespravedlivým a ideologicky motivovaným antieklesialismem zároveň ospravedlňuje sám před sebou i navenek vlastní nechotu k zásadnímu požadavku víry, který tkví v obrácení, ve změně smýšlení. Daný nárok víry bývá často jednostranně v povědomí většiny lidí spojován s požadavky šestého, sedmého a devátého přikázání, což je ovšem výrazně zkreslené, protože nad tím vším ční nárok prvního přikázání. Úcta k jedinému a transcendentnímu Bohu s sebou nese odabsolutizování svého „já“ a vlastních mínění a názorů. Principiální je tedy deideologizace a pravdivé přijetí sebe, jako člověka slabého a hříšného, který potřebuje vykoupení. S tím je pak spjata snaha o naplnění ideálu i na dalších rovinách, přičemž víra počítá s lidskou slabostí a Nejvyšší má dostatek trpělivosti s lidskými bytostmi, o jejichž křehkosti a značné determinovanosti genetickou výbavou, výchovou, vzděláním a prostředím ví daleko lépe než kdokoli jiný. Podstatná je kajicnost v postoji k sobě, a nikoli okamžitá a tak často čistě lidsky téměř nedosažitelná dokonalost.

Další pohnutkou zmíněného postoje bývá obava, že víra a poddání se Bohu vlastně snižuje lidskou důstojnost, autenticitu a autonomii. Není tajemstvím, že určité obrazy Boha, které toho ve skutečnosti mají jen velmi málo společného s tím, jak nám Boha Abrahámová a Boha Ježíše Krista představuje Písmo, takové odpudivé asociace přímo navozují. Již nyní se profiluje zcela zásadní problém, jenž tkví v tom, že otázku ohledně existence Boha rozhodně nelze oddělovat od otázky, jaký tento popíraný nebo přijímaný Bůh vlastně je. Předestřeme-li pokud možno co nejméně nesprávně obraz trojjediného Boha, který rozhodně není absolutním a sebestředným držením moci, nýbrž přesně naopak totálním sebe-darováním, bezvýhradným vydáním se druhému, pak uvedené obavy a výhrady

12] Každý slušný teolog velmi dobře ví a na vlastní kůži zakouší, že o Bohu se adekvátně hovořit nedá, a přece je naší povinností to dělat. Srov. K. BARTH, *Boží božství a Boží lidství. Sedm kratších textů*, CDK: Brno 2005, s. 40.

(teofobie) ztrácejí hlubší opodstatnění.¹³ Již na existenciální rovině je tedy zřejmé, že poslední pádnou odpovědí ateismu ze strany křesťanské víry je právě trojiční obraz Boha.¹⁴ Základní otázka, která je nyní předmětem našeho zájmu, totiž neleží principiálně na rovině teoretického rozumu, tedy zda Bůh existuje, nýbrž zřejmě ještě mnohem naléhavěji na rovině existenciální – spirituální – introspektivně antropologické, tedy zda si člověk může přát, aby představovaný Bůh existoval, nebo dokonce aby po tom toužil. Jedině Bůh, který je dárce a garantem svobody a odpovědné autenticity člověka, může tuto přitažlivost vzbuzovat. Pomyslný jednoosobový a sebestředný diktátor v nebi zřejmě v nás tuto touhu probudí jen těžko. V souvislosti s pokřiveným obrazem Boha se pak setkáváme nejenom s tak zvaným prometheovským syndromem vzdoru, ale bohužel rovněž s psychickými poruchami osobnosti.¹⁵ Není pochyb o tom, že představa či definice Boha, kterého člověk vyznává, je zároveň jakýmsi vrcholně sakralizovaným sebereporozuměním a následnou cestou dialogické nebo monologické seberealizace člověka, cílovým ideálem jeho osobní spirituality. Zkrátka a dobře, teologie v úzkém slova smyslu jakožto naše mluvení o Bohu a antropologie jsou nevyhnutelně velmi úzce propojené nádoby.¹⁶ S řečeným pochopitelně souvisí také to, že bytostně vztahový Bůh se v tomto světě představuje ve vztahu ke svým ctitelům a vyznavačům. On je vskutku Bohem Abrahámovým, Izákovým a Jákobovým. Není tedy divu, že to, jak tohoto Boha jeho věřící ve světě zviditelňují nebo spíše zatemňují, pak nevyhnutelně čelí nebo přispívá rozvoji různých forem ateismu.

Má-li se teologie a křesťanská praxe vyrovnávat s praktickým ateismem, pak se zdá, že je třeba, aby z ní vyzařovala kristovská láska k hříšníkovi, Otcova trpělivost s chybujícími syny a dcerami, laskavost a porozumění jako plody Božího Ducha. Na druhé straně by se duchovní a věřící neměli prezentovat tak, jako by sami byli výkvětem dokonalosti a jako by měli právo každého soudit. Čelit těmto obavám

13| Mělo by být pochopitelné, že na tomto místě nelze prezentovat celou šíři dané problematiky, a proto nezbývá než odkázat na monografii, v níž se danou otázkou detailně zabývám: Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, 2. vyd., Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří, s. 21-92.

14| Srov. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Matthias-Grünwalüd-Verlag: Mainz 1982, s. 360.

15| Srov. K. FRIELINGS DORF, *Falešné představy o Bohu*, Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří 1995.

16| Na tomto místě si dovoluji podotknout, že trojičně pojímaná teologie dokáže být zároveň antropocentrická i teocentrická, protože v dialogickém konceptu se obě záležitosti nejen nevylučují, nýbrž vzájemně podmiňují. Otec klade do středu svého zájmu Syna a Syn ze své strany zase Otce. Otcovu antropocentrismu odpovídá náš teocentrismus. Teologie pak není ani jen o Bohu, ani jen o člověku, nýbrž o vztahu Boha Otce k nám a nás k Bohu Otci v Synu a Duchu svatém. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Inspirace obsažené v dokumentu MTK *Teologie dnes*,” *Studia theologica* XV, 2013/ 1, s. 74-90.

z církve a z nároků víry je třeba zejména autentickou lidskostí a pravdivostí, která nezastírá, že my všichni jsme věřící na titul milosti a naší vlastní kajícínosti.¹⁷

Praktický ateismus má ale bohužel také vnitrocírkevní podobu,¹⁸ což je srozmítnelné zejména v případě klerikalismu. Není tajemstvím, že slavný výrok z Dt 6, 4-6, lze vnímat i z druhé strany. Tvým Bohem nebo bohem je Ten nebo to, co ve svém srdci kladeš na první místo.¹⁹ Jakmile ambiciózní věřící staví na první místo svou kariéru, prospěch, ekonomický profit, vlastní jméno, nějakou ideologii, pak je v zásadě praktickým ateistou, který svým postojem popírá existenci Boha Abraháмова. Obecně vzato, i zde platí, že praktický ateismus znamená žít a smýšlet tak, jako by Bůh Abrahámov a Bůh Ježíše z Nazareta neexistoval. Lze tvrdit, že daný postoj se projevuje konkrétně jako nekajícnost a nechota ke změně smýšlení. Tato rafinovaná forma praktického ateismu je bohužel mnohem častější hrozbou, než se na první pohled zdá. Opět tu platí, že zdroje praktického ateismu a antieklesialismu se mnohdy nacházejí uvnitř církví samotných.

Z řečeného ovšem jasně vyplývá, že před Bohem – bohem nikdo neunikne, protože něco nebo někoho ve svém srdci nakonec nemůže neklást na první místo. Jedním z hlavních důvodů víry v Boha Abraháмова je pak –alespoň v případě mé osoby – srovnání, co nabízejí tito vnitrosvětští bohové a ideologie a co s člověkem činí otevřenost Transcendentnímu, Svobodnému, Nepodmíněnému. Z tohoto hlediska je pak zřejmé, že teoretizující ateismus je člověka opravdu důstojný jedině tehdy, je-li onen pomyslný trůn v jeho srdci ponechán prázdným coby projev touhy po pravdě v její plnosti. Zmíněný postoj se však podivuhodně podobá tomu,

17] „Čelit ateismu lze jednak přiměřeným podáním nauky, jednak bezúhonným životem církve a jejích členů. Je přece úkolem církve, aby zpřítomňovala a činila jakoby viditelným Boha Otce a jeho vtěleného Syna a aby se pod vedením Ducha svatého neustále obnovovala a očisťovala.“ LG, čl. 21, odst. 5; s. 198.

18] „Je-li hřích přerušením vztahu, který nás jako syny poutá k Bohu, uskutečňovaným s tím úmyslem, aby se život distancoval od povinné poslušnosti Bohu, znamená samotný hřích nejen tolik co popření Boha; hřešit je také totéž jako žít, jako by Bůh neexistoval, je totéž jako odstranění jej z každodenního života.“ JAN PAVEL II., *Reconciliatio et poenitentia*, čl. 18, posynodální adhortace ze dne 2. 12. 1984; český překlad – Zvon: Praha 1996, s. 45-46.

Mělo by být pochopitelné, že křesťan nemůže být aktuálně v každém ohledu dokonalý. Pakliže to od nich některý kritik zvenku i zevnitř požaduje, měl by si uvědomit, že na základě zlatého pravidla nemá právo od jiných požadovat, co sám neposkytuje. I on je totiž nevyhnutelně v mnoha ohledech jen slabým a chybným člověkem. Rozdíl tkví v tom, že si to nepřiznává, a proto nemůže žít v pravdě. Ježíšův výrok, že kamenem může po druhém hodit jen ten, kdo je sám bez hříchu (srov. Jan 8,7), si uchovává svou trvalou platnost. Konstatované však nemění nic na tom, že vyznavač Boha neustále čelí praktickému ateismu, vyplývajícímu z jeho vlastní slabosti. Jediným prostředkem, jak tento rozpor překlenovat, je kajícnost, tedy hluboce pravdivé přiznávání si vlastní nedokonalosti. Boží království je tudíž možno přijmout jedině prostřednictvím oné změny smýšlení, po níž volal Ježíš (srov. např. Mt 4,17par.). Ve světě, kde se každý snaží jevit lepší, než ve skutečnosti je, znamená daný postoj proměny smýšlení a hluboké pravdivosti radikálně opačnou mentalitu, která si razí cestu proti proudu.

19] Srov. M. LUTHER, *Grosser Katechismus*, in J. MÜLLER (ed.), *Die symbolischen Bücher der evangelischlutherischen Kirche*, Gütersloh 1900, 9. ed., s. 386. Česky: M. WERNISCH A KOL. (eds.), *Kniha svornosti*, Kalich: Praha 2006, s. 377, č. 560.

co zakoušejí praví mystikové ve stadiu kruté noci ducha, kdy se jim Hospodin jeví nepoznatelný, vzdálený, nekonečně transcendentní, absolutně nedosažitelný. V ostatních případech jsou všechny formy ateismu nevyhnutelně idolatrické a ideologické, takže lidskou důstojnost – alespoň podle mého skromného soudu – znečtují. Zároveň si však dokáží představit v jistém ohledu heroický teoretizující ateismus, který člověka transcenci neuzavírá. Být takovým ateistou je ovšem výkonem vpravdě nadlidským, který je podle mého teologického vědomí možný výlučně jako zcela paradoxní projev působení Boží milosti v srdci dotyčného.

Vraťme se ale z hlubin mystického ateismu tak trochu do běžné reality. Společně lze tedy konstatovat, že jedinou účinnou odpovědí na praktický ateismus, antieklesialismus, antináboženství ze strany víry a církvi je obrácení, upřímná kajícínost a nefalšovaná lidskost.²⁰ Dané, často vnitřně, tedy v rámci osobního duchovního zápolení, a zvenku zakoušené hluboké pokořování ze strany vlastního praktického ateismu a zvenku od těch, kdo jsou nositeli teofobie, eklesiofobie a religiofobie bychom neměli vnímat jen jako cosi negativního, nýbrž spíše jako stimul k vlastnímu hlubšímu přilnutí k evangeliu. Problém tkví v tom, že obrácení je výrazně osobní záležitostí a odehrává se ve veševatyni lidského srdce. Obrácení instituce, případně celých skupin lidí, je velmi problematickou záležitostí, již nelze apriorně očekávat jako něco, k čemu dojde ze dne na den. Má-li Hospodin trpělivost se mnou, musím ji mít i já ve vztahu k druhým. Každé lámání přes koleno a nucení je kontraproduktivní. Evangelium o milosrdném Otci, Synu a Duchu svatém lze prožívat a šířit jedině autenticky evangelijním způsobem. Pokud to nerespektujeme, dostáváme se do závažné kontradikce mezi obsahem zvěsti a její konkretizací v životě společnosti, což nakonec znevěrohodňuje zvěst samu a vypovídá to o latentní nevěře ve zvěstované i ze strany jejích nositelů. Není tajemství, že násilná rekatolizace v českém prostoru, případně určité formy pastorače v době monarchie jsou hlubinným kořenem praktického ateismu a antieklesialismu u mnoha našich současníků ještě dnes.

III. Teologie v teoretizujícím ateismu a relativní teoretizující ateismus v teologii

Jestliže dialog s vulgárním, čistě ideologickým ateismem, antieklesialismem, antináboženstvím a zejména s antiteismem je v zásadě nemožný, pak teoretizující ateismus, jehož nositel dodržuje pravidla hry, je pro teologa nikoli nepřitelem, nýbrž spíše intelektuálním soupeřem, jehož ctí a který ho stimuluje k lepším výkonům.

20] Tyto formy ateismu věřící musí důsledně vymýtit nejprve ze svého vlastního srdce, protože jedině na tomto základě pak může druhý vybězet k tomu, aby učinili totéž.

Zcela zásadním omylem, jemuž katolická teologie více nebo méně podléhala, je oddělování otázky, zda Bůh existuje, od otázky, jaký Bůh by to vlastně měl existovat. Jestliže o prvním problému pojednávala spíše filosofie, případně apologetika, pak druhá tematika spadala do kompetence dogmatické – systematické teologie. Pro mnohé pak z toho vyvstávala nemalá svízeľ, protože existence Boha či boha, která byla prokazována na poli apologetiky, tak docela neodpovídalo Bohu zjevení. Navíc dokazování striktně jednoosobového b/Boha bylo v určitém napětí s novozákonním zjevením Boha Otce, Syna a Ducha svatého. Jestliže v zásadě všichni teoretizující ateisté 19. i 20. století tvrdili, že takovýto b/Bůh vlastně neexistuje, je nutno konstatovat, že měli nemalý kus pravdy a vlastně nevědomky sloužili věci evangelia.

Po právě uvedených argumentech je třeba doplnit další, který je dnes ovšem plně srozumitelný spíše znalcům klasické metafyziky a filosofické teologie. Základní pravidlo, s nímž se studenti teologie seznamovali, říkalo, že v případě Boha nelze oddělovat jeho esenci (to jaký je) od jeho existence (jsoucnosti). Odtrhávání obou otázek, na něž jsme upozornili výše, tedy bylo zároveň nedodržováním principů analogie víry, která jednak postuluje logickou nerozpornost základních věroučných výpovědí, jednak stanoví, že hlubší poznání těchto principiálních tajemství víry dospíváme cestou ozřejmování jejich vzájemných vztahů. Jestliže stará apologetika nerespektovala tato základní pravidla, není divu, že nemohla být přesvědčivá a věrohodná, a proto namnoze působila kontraproduktivně. Řečeno jinak, moderní ateismus je mimo jiné také důsledkem nedomyšlené a nekvalitní teologické reflexe.

Řečeným se pochopitelně nepopírá, že přirozený rozum může (subjektivně vzato však rozhodně nemusí) dospět k určitému poznání Stvořitele (srov. Mdr 13,1-8; Řím 1,20).²¹ Toto poznání se však nesmí být nikdy nadřazováno biblickému zjevení. Navíc platí, že dané poznání má sapienciální povahu, a proto jej nelze předkládat jako poznání experimentální a přírodovědecké!²² Dané tvrzení jasně vyplývá rovněž z toho, že katolická teologie se v minulosti i dnes jasně vzpírala fundamentalistické koncepci, podle níž by Bible měla být směrodatná a závazná i v oblasti přírodních věd.²³ Teoretizující ateista tudíž může zůstat klidný, protože jeho právo

21| „Tatáž matka církev věří a učí, že Bůh, jenž je počátkem a cílem všech věcí, může být s jistotou poznáván prostřednictvím světla přirozeného poznání lidského rozumu ze stvořených věcí.“ I. vatikánský koncil, *Dei Filius*, dogmatická konstituce, ze dne 24. 4. 1870, kap. 2; in DSH, č. 3004.

22| Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Zápolení o naději a lidskou důstojnost*, s. 74-76.

23| „Jest na myslí míti, že bible účel má učiti o Bohu, nikoliv o přírodě. Bible není k tomu, aby odchovala přírodním vědám pěstitele, nýbrž Boha ctitele.“ J. PROCHÁZKA, „Styky věd přírodních s biblí,“ ČKD 1888/2, s. 87-94; 1888/3, s. 138-154; 1888/4, s. 215-225; 1888/5, s. 285-297; 1888/6, s. 331-343; 1888/7, s. 385-391, zde ČKD 1888/2, s. 89.

na svobodu názoru je zachováno. Zároveň by ale sám neměl předstírat, že jeho argumenty ve prospěch neexistence Boha mají povahu „přírodovědeckého světového názoru“.

Vraťme se k základní linii naší reflexe. Výše jsme konstatovali, že ateismus je negací teismu. V dané souvislosti je však třeba důrazně upozornit na jednu „pověru“, s níž se poměrně často setkávám v určitém typu odborné literatury, totiž s míněním, že existuje pouze jeden druh teismu. S tím ale nelze souhlasit, neboť různé antropomorfní, imanentistické, mytologické a ideologické koncepce božství se výrazně liší od nadpřirozeného biblického teismu.²⁴ Ta nejzákladnější diference mezi různými přirozenými teismy a biblickou koncepcí živého Boha tkví v tom, že náš Bůh je vůči světu i vůči nám samým transcendentní, tedy nezávislý a svobodný.²⁵ To ale zároveň znamená, že vstup do smlouvy s osobním Bohem, jak o něm hovoří Starý i Nový zákon, předpokládá rozchod s modlami, odmítnutí určitých forem přirozeného teismu, tedy jistou formu a-teismu. Není snad Bible plná výzev k odvržení model? Není v ní celá řada satirických scén, které dokládají neexistenci cizích božstev (srov. např. 1 Král 18; Dan 14)? Z určitého hlediska lze říci, že Bible je vlastně první ateistickou knihou světa. Nedivme se tedy, že zejména v prvokřesťanských dobách bývali křesťané, kteří se odmítali poklonit zejména politickým božstvům, označováni jako ateisté. Není i dnes naší povinností být ateisty ve vztahu k modlám ideologií a ve vztahu k politickým a ekonomickým božstvům? Určitá forma a-teismu je tedy nevyhnutelnou složkou naší teologie a naší křesťanské existence. V tomto případě se jedná o striktně teoretickou složku a-teismu, která věřícího otvírá pravé transcendenci. Tento ateismus je tudíž přítomen nejenom v teologii, ale dokonce již v samotném aktu víry v Boha Abrahámovu.

Existuje však ještě bytostnější propojení biblického zjevení s teoretizujícím ateismem, které lze uchopit na základě v teologii tolik diskutovaného a také často nesprávně chápaného principu analogie entis. Mluvíme-li o Bohu, pak vycházíme z pozitivního tvrzení o něm. Například: Bůh je spravedlivý (krok tvrzení). Zůstali-li bychom pouze na této rovině vypovídání, hrozila by nám ideologizace obrazu Boha, jeho stržení je do polohy vnitrosvětských entit, což by odporovalo biblickému zjevení transcendentního – vůči světu svobodného Boha. Musí proto násle-

24| Nesmíme zapomínat na skutečnost, že není pouze jeden „teismus“ či „monoteismus“. Starozákonní teismus je rozhodně velmi odlišný od teismu přirozeného, který vždy inklinuje k určitému imanentismu. „Přirozený teismus se nesmí zaměňovat s teismem – monoteismem Starého zákona, ani s historickými teismy, tedy s různými formami teismu, jak je vyznávají nekřesťané ve svých vlastních náboženstvích. Starozákonní monoteismus dluží svůj původ nadpřirozenému zjevení, a proto je v niterném sepětí s trinitárním zjevením.“ MTK, *Theologia – Christologia – Anthropologia*, I, B, 3; in EV 8, č. 420.

25| Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří – Praha 2007, s. 24-30; 148-157.

dovat druhý krok, který lze definovat jako relativní popření: Bůh není spravedlivý v tom smyslu jako člověk. Nyní otvíráme předchozí tvrzení transcendenci, zároveň však termín „spravedlivý“ ztrácí jednoznačnou vypovídací hodnotu. Máme-li poukázat na nějaký biblický příklad, zdá se být vhodné připomenout, že Ježíšovi odpůrci pojímali Boží spravedlnost výrazně na kroku tvrzení, zatímco nazaretský Mistr proti tomu stavěl její přesažný a tajemný ráz.

Uvedené otevření transcendenci na kroku popření souvisí s naší svobodou, protože jedině Bůh svobodný vůči světu je s to stvořit ke svému obrazu člověka, jenž je navzdory svým nesčetným podmíněnostem povolán ke svobodě. Zároveň se zde ale relativizují všechny naše výpovědi o Bohu, veškerá znázornění Boha a božských tajemství. Teologie si tedy v sobě od počátku nese jakýsi vnitřně anarchicko-prorocký prvek.²⁶ Lze dokonce říci, že přítomnost, respektive nepřítomnost tohoto neúprosně sebekritického postoje představuje jasné kritérium autentičnosti příslušného náboženství. V dané souvislosti stačí vzpomenout na ostré antikultické výroky starozákonních proroků a koneckonců i Ježíše samotného. Na cestě k transcendentnímu a nevýslovnému Bohu mohou mít teologické výpovědi pouze vektorickou pravdivostní hodnotu, ale nikoli hodnotu v plném slova smyslu definitivní. Lze tudíž říci, že analogie entis na kroku popření v zásadě implikuje určitou formu relativního ateismu vůči všem znázorněním Boha a jeho definicím. Relativní ateismus anarchicko-prorocké povahy je tedy implicitní dospělá víře i teologii. Teolog a každý zralý věřící je tudíž definovatelný také jako relativní ateista otevřený transcendenci.²⁷

V uvedené souvislosti je vhodné upozornit, že teoretizující ateismus není nic jiného než jednostranně negativní teologie. I teoretizující ateisté totiž popírají existenci b/Boha, který by jednoznačně odpovídal nějaké naší konkrétní představě o něm, případně naší definici b/Boha.²⁸ To se ale v zásadě neliší od kritického postoje, jenž je implicitní zralé víře a inteligentní teologii.²⁹ Teoretizující ateismus je

26] „K charakteru náboženského aktu patří specificky náboženská, radikální sebekritika. Kdy chybí, tam máme co činit s vadnými formami náboženskosti.“ R. SCHAEFFLER, *Filosofie náboženství*, Praha 2003, s. 191.

27] Srov. W. WEISCHDEL, *Il Dio dei Filosofi III*, Melangolo: Genova 1996, s. 208; originál – *Der Gott der Philosophen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1971.

28] „V druhém dílu jsme zkoumali platnost důvodů přinášených jednotlivými mysliteli, které ospravedlňují toto odmítnutí [boha - Boha]. Dospěli jsme k závěru, že uvedené argumentace jsou opravdu účinné, když se jedná o zpochybnění určité představy o Bohu, nejsou však s to jednoznačně prokázat neexistenci Boha.“ W. WEISCHDEL, *Il Dio dei Filosofi III*, Melangolo: Genova 1996, s. 208.

29] „Náboženství – donuceno extrémní asymetrií noese a noematu k radikální sebekritice – je s to i nepřátelsky vůči němu vystupující kritiku náboženství upozornit na její argumenty, které si může samo sebekriticky přivlastnit; naproti tomu tam, kde kritika náboženství spočívá na domněle samozřejmé sebejistotě vědeckotechnické racionality, bude náboženství odhalovat ideologický charakter takových sebejistot.“ R. SCHAEFFLER, *Filosofie náboženství*, Academia: Praha 2003, s. 192.

tedy negativní teologií a je kvalitní natolik, nakolik se jeho autor vyzná v teologii jako takové.³⁰ Zároveň je zřejmé, že není možné prokázat neexistenci transcendence jako takové. Jenomže mnozí teoretizující ateisté neprokázaný krok postulují, což má pochopitelně neblahé následky. Se ztrátou transcendence se totiž vytrácí poslední důvod skutečné svobody člověka a také opodstatnění jeho důstojnosti, čehož dokladem jsou totalitní společenské systémy postavené na tak zvaném „přírodo-vědeckém ateistickém světovém názoru“. Ti, kdo tento neopodstatněný krok odmítají, se projevují jako teoretizující ateisté v jistém ohledu bažící po pravé transcendenci. Otázkou však je, zda tito v zásadě negativní teologové vlastně již nejsou implicitně věřícími (anonymními věřícími, jak by řekl K. Rahner) a v určitém ohledu teology.³¹

Z druhé strany vzato by nás neměli příliš vyvádět z míry teologové a duchovní, kteří se prohlašují v jistém ohledu za ateisty. Jak to tak bývá, na první pohled šokující výrok vyvolávající zájem a prodej příslušných elaborátů ve skutečnosti není zase tak originální. Problémem je spíše to, jak kvalitní či nekvalitní teologie stojí za takovými prohlášeními. Někdy ale teologa poněkud uráží, jak nízce o něm a jeho snažení smýšlejí jak teoretizující ateisté, tak věřící, kteří se za ně bombasticky prohlašují. Snad by tito objevitelé již dávno známého mohli projevovat vůči teologům a jejich oboru činnosti alespoň tu míru respektu, kterou inteligentní teolog projevuje vůči nim. Prezentovat druhého jako intelektuální nedochůdče je přece jedním ze základních faulů, který velmi ztěžuje vzájemný dialog a skutečné obohacení. Není snad úcta k druhému a k jeho poctivě intelektuální snaze jedním z nejzákladnějších projevů nefalšované otevřenosti k transcendenci?

Dané konstatování o úzké propojenosti teologie a teoretizujícího ateismu lze doložit ještě jedním historickým argumentem. Zatímco různé formy vulgárního ateismu, antiteismu, antináboženství se vyskytují v dějinách napříč staletími a kulturami, kvalitní teoretizující ateismus se rozvinul výlučně v zemích s mnohasetletou předchozí židovsko-křesťanskou náboženskou tradicí. Jaký div, když jediné

30| Není tajemstvím, že jedna z nejkvalitnějších monografií teoretizujícího ateismu je v zásadě teologickou knihou. Stačí si totiž prolístovat dílo: L. FEUERBACH, *Podstata křesťanství*, Státní nakl. Politické lit.: Praha 1954, a věnovat pozornost dílům, které cituje, abychom seznali, že jsou to v naprosté většině případů díla církevních otců, Bible, spisy významných teologů. Tato kniha navíc inspirovala mnohé významné teology. Podle mého soudu celý slavný „antropologický obrat v katolické teologii“ má své kořeny hluboko zapuštěny v pozorné četbě Feuerbachova díla, o němž kdysi K. Barth prohlašuje, že „každý teolog musí projít ohnivým Potokem“. Sám jsem na sobě zakusil očistnou sílu tohoto díla, které je jakousi chemoterapií, odstraňující všechno, co je na teologové víře neotevřené skutečné transcendenci, již však Feuerbach sám v jistém ohledu proklamativně neguje.

31| V dané souvislosti si dovoluji upozornit na opravdu pozoruhodné dílo z dob tak zvaného obrodného procesu v šedesátých letech minulého století, které vyvolalo nemalý zájem nejen mezi věřícími u nás, ale i v odborných kruzích v zahraničí: srov. V. GARDAVSKÝ, *Bůh není zcela mrtev, úvaha o křesťanském teismu a marxistickém ateismu*, Čs. spisovatel: Praha 1967.

obraz skutečně transcendentního – vůči světu svobodného a na světě nezávislého Boha otvírá možnost onoho anarchisticko-prorockého kroku krok relativního popření. Takovýto inteligentní teoretizující ateismus je tudíž určitým důsledkem biblického obrazu světa, je to jev nikoli primárně antikřesťanský a antijudaistický, nýbrž ve své bytostné povaze vnitro-judaistický a vnitro-křesťanský. Určité prvky ateismu tedy nejsou pouze přítomny v teologii, ale také teologie je nevyhnutelně přítomna v teoretizujícím ateismu.

Dosavadní úvahy by však zůstaly nedokončené, pokud bychom po kroku tvrzení a relativní negace nepodstoupili krok absolutní míry. Bůh je spravedlivý, leč nikoli tak, jako člověk. On je mírou spravedlnosti. On je spravedlnost sama. Nad transcendentním Bohem prostě nejsou kategorie, a proto ho nelze poměřovat našimi stvořenými termíny a definicemi. Predikát „praská ve švech“ a pouze odkazuje nad sebe jako ukazatel na nekonečné cestě směrem k sebezpřekročení.

Má-li ale Bůh být opravdu transcendentní a garantovat možnost naší svobody, pak nemůže být pouhou věcí. Navíc plná transcendence vyžaduje svobodu, a tu lze přece oprávněně přisuzovat výlučně osobě. Zároveň je ale dodat krok popření: Bůh není osobou v tom samém smyslu jako člověk. On je mírou osobovosti, on je osobovost sama. Tato osobovost je však nemyslitelná nevztahově. Aby Bůh mohl být doopravdy tajemnou osobovostí nemůže být sám v sobě věčnou samotou. Potřeboval-li by totiž k tomu, aby byl osobou, svět mimo sebe, už by na něm nemohl být nezávislý, nemohl by být vůči světu svobodný – transcendentní. Pak by ale bylo veta po naší svobodě, která by byla jen chimérou ztřeštěných intelektuálů.

IV. Epilog

Předchozí reflexe by měla v první řadě posloužit k tomu, aby se zastánci teismu a teoretizujícího ateismu nestavěli k sobě navzájem jako úhlavní nepřátelé. Věřící i nevěřící tohoto typu by měli mít úzkostlivě na zřeteli, že zastávce opačného mínění, pokud dodržuje základní pravidla hry, má intelektuální důstojnost na úrovni té jeho vlastní, a proto si zasluhuje plný respekt. Hranice mezi teismem a teoretizujícím ateismem totiž prostupuje myslí každého z nás.

Věřící, který prožívá v určitých okamžicích zřetelněji přítomnost onoho relativního teoretizujícího ateismu ve své vlastní mysli, by se neměl znepokojovat, protože dané zkušenosti jsou příznakem živé a reflektované víry. Znepokojovat by se však měl spíše věřící, který tyto chvíle pomyslných temnot nezakouší, neboť se jedná o příznak, že jeho víra neroste a že ve skutečnosti je ohrožena zhoubnou ideologizací, která zaměňuje Transcendentního a Nevýslovného za jeho znázornění a pouhé lidské poučky, „nálezky“. Rovněž rozčarování s příznaků klerikalismu ve

vlastním církevním společenství, což v nás nezřídka probouzí anti-klesliální afekt, určitě není něčím abnormálním, nad čímž bychom měli lomit rukama.

V dané souvislosti je vhodné podtrhnout, že sám Ježíš z Nazareta se stavěl na sice nikoli jednostrannou, leč přece jen poměrně vyhraněnou antikultickou pozici starozákonních proroků. Jeho kritika dobové praxe nevyhnutelně implikovala výraznou inovaci dobových představ o Bohu Izraele. Ve jménu svého vztahu k transcendentnímu – nebeskému Otci byl tudíž nazaretský Rabi nositelem onoho relativního teoretizujícího a vzhledem ke svému okolí rovněž silně provokativního ateismu. Nebyl nakonec odsouzen náboženskými autoritami jako „rouhač“ a anachronicky vzato jako „heretik“? I tímto způsobem může křesťan rozumět jeho osvoboditelské – vykupitelské roli, neboť zakladatel křesťanství nás definitivně vymaňuje z poklonování všemu, co by rádo bylo na tomto světě považováno za božské, leč takovým rozhodně není. Zdá se, že právě v tomto smyslu Mistrovu poselství porozuměl zejména Pavel z Tarsu.

Celé drama oscilace mezi krokem tvrzení a krokem popření má mnoho co do činění s problematikou uctívání – likvidace posvátných obrazů. Jestliže zralá víra musí zamítnout primitivní a v určitých ohledech k idolatrii inklinující ikonolatrii či ikonodulii, pak ikonoklastická kritika se projevuje v pestré škále důrazů, přičemž vyhraněnou a jednoznačně nenávisťnou negaci sakrálních vyobrazení, vyjádření, definování je třeba opět odmítnout. V posledním důsledku by se jednalo o totální skepsi agnostického typu, která by likvidovala uchopitelnost jakéhokoli ideálu. V míře kritičnosti vyobrazení – definic se pochopitelně budeme mezi sebou lišit. Máme-li před sebou právě nastíněné paradigma, neměl by nás rozhodně pohoršovat více méně relativní a v posledním důsledku prorocký ikonoklasmus nejvýznačnějších představitelů českého reformního hnutí v letech 1350-1450. Úsilí o čistou a intelektuálně důstojnou víru totiž něco takového nevyhnutelně předpokládá. Vždy bychom měli usilovat o porozumění tomu druhému a varovat se absolutizace vlastního stanoviska. Budeme-li si počínat tímto způsobem, rozhodně nebudeme ohrožováni pokušením k černobílému vnímání skutečnosti, které by mohlo vést k různým formám násilností, a otevře se před námi široké pole plodného dialogu.

LZE VĚŘIT V BOHA, KTERÝ NEEEXISTUJE?

JIŘÍ VOGEL

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Can one believe in God that does not exist?

Abstract: This study summarises and analyses the main ideas of atheist theology from the background of Klaas Hendrikse's book *Believing in a God that does not exist* (2007, 2013). His theological ideas are related with similar movements of the 1960s and 1970s which also had a strong impact in Czech lands. The author does not believe that Hendrikse's sketch of the reform of Christianity significantly influenced traditional Churches and their life and believes that similar expressions will remain a mere marginal phenomenon in Christian communities.

Keywords: Christianity; Church; Atheism; Klaas Hendrikse

Theologická revue / *Theological Review*, 2014, Vol. 85, No. 4: 473 - 488.

„Představ si: Ještě nikdy jsi nebyl v kostele a jedné krásné neděle se odvážíš učinit tento krok. Sotva jsi usedl, přiběhne kdosi k mikrofonu, popřeje ti dobré ráno v tuto neděli ‚Exaudi‘ a ohlásí příslušný Žalm. Pak si vezme slovo farář a pronese k tobě: ‚Naše pomoc je v Pánu, který stvořil nebe a zemi‘ a ‚milost našeho Pána buď s tebou‘. Poté už budeš zase venku, že?“

(Klaas HENDRIKSE, 2013, 176)

Fenomén Klaas Hendrikse?

Lze se setkat s duchovními, kteří se během své služby stanou ateisty a ze služby odejdou. Existují spousty duchovních, kteří tvrdí, že dřív byli ateisté, pak uvěřili, zaslechli povolání a vstoupili do služby. A potom je tu holandský farář Klaas Hendrikse, který v boha nikdy nevěřil a ateismus neopustil ani poté, co se rozhodl stát farářem. Naopak jej již duchovenská formace a teologická příprava na farářskou službu, zejména studium dogmatiky, v jeho ateismu ještě více utvrdily. Jak se ale člověk takového ražení vůbec rozhodne přijmout jeho duchovenské služby? Ačkoli byl vychováván v ateistické rodině, již v mládí se jej podle vlastního svědectví dotkla víra venkovského obyvatelstva, které díky ní dokázalo brát život takový jaký je, nikoli jako něco samozřejmého, nýbrž jako dar, který jim byl svěřen do péče na vymezený čas. Již v této době si prý uvědomil, že víra v boha není soustavou zastaralých pravd odporujících současnému racionálnímu uvažování,

nýbrž pozitivním životním postojem, který nám pomáhá nalézt a pochopit sebe sama, druhého člověka i své místo ve světě a společnosti. Tak se u Hendrikseho zrodila víra v boha, který dle jeho slov „není“, respektive není nějakou bytostí obtěžkanou superlativy typu: všemohoucí, vševědoucí, všudypřítomný, ale který „je“ určitou antropologickou konstantou, která nám pomáhá brát život jako něco nesamozřejmého, jako něco, co nelze svázat racionálním systematizováním, co je stavěno před výzvy, co je nezaslouženě obdarovááno či před čím musíme někdy stát v němém úžasu.¹

Hendrikse určitě není první, kdo přišel s podobnými postoji. Tendence k překlenutí propasti mezi teistickou a ateistickou částí západní společnosti můžeme sledovat po celé dvacáté století. Zvláště významná byla v tomto ohledu šedesátá a sedmdesátá léta. Významný podnět k ne-teistickému chápání křesťanství dal demytologizační program Rudolfa Bultmanna dále rozvíjený jeho žáky. V šedesátých letech vzbudil velkou pozornost spis amerického teologa Paula van Burena (1924–1998) *The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of Its Language* (1963), ve kterém byl učiněn pozoruhodný pokus o sekulární výklad evangelia pro člověka, který se straní církevního společenství.² Další radikální američtí teologové Thomas Altizer (1927–) a William Hamilton (1924–2012), hlavní protagonisté teologického hnutí „smrti boha“, se krátce poté rozhodli žít jako křesťanští ateisté.³ Na Druhém vatikánském koncilu se zcela novým způsobem snažila vyrovnat s ateismem i katolická církev.⁴ V tomto období se světová pozornost obrátila dokonce i k naší zemi, ve které se někteří marxističtí ateisté „odvážili“ číst Bibli a začali se zabývat exegezí. Naší pozornosti by v této souvislosti neměla uniknout série článků od Vítězslava Gardavského (1923–1978), která vycházela na pokračování v *Literárních novinách* v letech 1966–1967 pod titulem „Bůh není zcela mrtev“, kde se její autor snažil ukázat, čím může být ateistovi Bible „blízká, srozumitelná

1| Klaas HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt. Manifest eines atheistischen Pfarrers*. Z holand. orig. *Geloven in een God die niet bestaat. Manifest van een atheïstische dominee*. přel. G. Zangger-Derron. Zürich: TVZ, 2013. 194 s. s. 13–15. Srov. rozhovory s Klaasem Hendriksem: Interview with atheist Dutch reverend. In: *The Richard Dawkins Foundation for Reason and Science* [online]. [cit. 2014-11-29]. Dostupné z: <http://old.richarddawkins.net/discussions/644331-interview-with-atheist-dutch-reverend>. *Dutch Church Retains Atheist Pastor* [online]. 2010 [cit. 2014-11-29]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=9eypysijQgw>. Dutch rethink Christianity for a doubtful world. *BBC News Europe* [online]. 2011 [cit. 2014-11-29]. Dostupné z: <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-14417362> atd.

2| Paul van BUREN. *The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of Its Language*. London: SCM, 1963. 205 s.

3| Srov. v této souvislosti s programovou knihou: Thomas ALTIZER, William HAMILTON. *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966. 202 s.

4| K otázce ateismu na Druhém vatikánském koncilu srov. Karel SKALICKÝ. *Radost a naděje*. 2. vyd. (1. vyd. 1968) Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. 303 s. s. 93–94, 97, 124–125, 145–161.

a podněcující“.⁵ To vedlo k pozoruhodnému sblížení marxistů a teologů a k zahájení dialogu nad otázkami náboženství.⁶ Jde o období, kdy se začíná hovořit o „ateistické teologii“.⁷ V následujících dvou desetiletích se však téma ateismu posunulo z centra pozornosti teologů na okraj. Pro řadu myslitelů jde v konceptu ateistické teologie v posledku přeci jen o nesourodé spojení, ve kterém se křesťané mohou ptát, k čemu vedeme svůj církevní život, když můžeme žít jako ateisté, a ateisté, jestli je pro ně biblická zvěst skutečnou inspirací. Na otázku, zda ateistická teologie vede člověka v církvi k hlubší víře nebo spíše k opuštění církve a ateismu, by dnes asi většina teologů odpověděla to druhé.⁸

Je ale ateistická teologie na půdě křesťanství skutečně už dávno mrtvou záležitostí? Pokud ano, jak je možné, že vzbudí tak mimořádnou pozornost veřejnosti prohlášení duchovního, že vždy byl, je a hodlá zůstat ateistou? Právě to se stalo v roce 2007, kdy vyšla kniha nizozemského duchovního Klaase Hendrikseho *Věřit v boha, který neexistuje: manifest ateistického faráře*. Do roku 2013, kdy vyšla v německém překladu, měla za sebou již 16. vydání a bez nadsázky se tak zařadila k bestsellerům domácí literatury. Kniha vyvolala řadu sporů v Hendrikseově domovské evangelické církvi⁹, jejíž představitelé odmítali jeho manifest tolerovat. Hendrikse by byl patrně zbaven i úřadu, kdyby se za něj nepostavila jeho nábo-

5] Vítězslav GARDAVSKÝ. Bůh není zcela mrtev. *Literární noviny*, 15/1966, č. 51, s. 12, č. 52, s. 16, 16/1967, č. 1, s. 16, č. 2, s. 12, č. 3, s. 12, č. 4, s. 12, č. 5, s. 12, č. 6, s. 12, č. 7, s. 12, č. 8, s. 12, č. 9, s. 12. Ústav pro českou literaturu AV ČR. [online]. [cit. 2014-09-03]. Dostupné z: <http://archiv.ucl.cas.cz/index.php?path=>. Série článků vyšla ještě v roce 1967 knižně a později byla přeložena do několika jazyků. V němčině vyšla s úvodem od Jürgena Moltmanna pod názvem: *Gott ist nicht ganz tot: Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus*. 3. Aufl. München: Kaiser Verlag, 1969. 236 s. Gardavský publikoval své úvahy i v teologických časopisech. Srov. např. Vítězslav GARDAVSKÝ. Cesty konfrontace. *Křesťanská revue*, 34/1967, č. 9, s. 199–207.

6] Například Milan Machovec, kterého lze považovat za hlavního protagonistu tohoto směru, pořádal na Filozofické fakultě dialogické semináře, do kterých zval různé významné teology, např. Karla Rahnera. Na začátku sedmdesátých let vydal velice úspěšnou knihu *Ježíš pro ateisty*, která vyšla hned v několika jazykových mutacích. Později vyšla s mírně pozměněným názvem: Milan MACHOVEC. *Ježíš pro moderního člověka*. Praha: Orbis, 1990. 230 s. V dubnu 1967 se v Mariánských Lázních konalo několikadenní symposium, na kterém diskutovali křesťané převážně ze západních zemí a marxisté z obou bloků tehdejšího rozděleného světa. Srov. Erika KADLECOVÁ. Die Gespräche in Marienbad. *Internationale Dialog Zeitschrift*, 1/1968, č. 1, s. 101–109. Jednu z etap dialogu sleduje publikace: Martin STÖHR (ed.). *Disputation zwischen Christen und Marxisten*. München: Kaiser, 1966. 271 s. apod.

7] Srov. např. Zdeněk TRTÍK. Zur Frage der atheistischen Theologie. *Internationale Dialog Zeitschrift*, 1/1968, č. 1, s. 28–37.

8] V tomto ohledu připomínám vynikající knihu Otakara A. FUNDY. *Mezi vírou a racionalitou*. Brno: L. Marek, 2003. 352 s. Funda přehledně prezentuje vývoj nenáboženské interpretace křesťanské víry. Nakonec ji ovšem hodnotí jako „fikci“ nebo „impozantní teologický sebeklam“. Člověk přeci jen chodí do kostela kvůli něčemu jinému, než aby se dozvěděl, že bůh nezasahuje do přirozeného dění či dokonce že neexistuje. s. 189–190, 303–305.

9] Protestantse Kerk in Nederland (PKN)

ženské obce Middelburg a Zierikzee.¹⁰ Rostoucí popularita vedla k zvýšenému zájmu o bohoslužby, protože lidé chtěli vědět, jak vypadá bohoslužba ateistického duchovního. Ve své zemi i v zahraničí se stal účastníkem řady debat o náboženství, poskytl desítky interview, jeho výroky se staly předmětem diskuzí teistů i ateistů, našel si mnoho následovníků a obdivovatelů, ale i zarytých odpůrců.¹¹ Před třemi lety vydal druhý svazek svých úvah s titulem: *Bůh neexistuje a Ježíš je jeho syn*.¹²

Proč je lepší říkat, že bůh „není“?

Ve své knize se Hendrikse nejprve snaží vysvětlit, proč je lepší říkat, že bůh není. Poukazuje, že křesťanská tradice byla v tomto směru vždy dvojznačná. Na jednu stranu zdůrazňovala nezbytnost víry v boží existenci,¹³ na druhou stranu odmítala boha¹⁴ klást do jakékoli souvislosti s jevy, o nichž lze smysluplně říct, že existují. Teologické myšlení se tak polarizovalo do podoby pozitivní a negativní teologie. Hendrikse se nijak netají svými sympatiemi k negativní teologii, přesto sám sebe za teologa tohoto typu nepovažuje. Na negativní teologii se mu líbí tvrzení, že bůh není zachytitelný v pojmech, neboť pojmy odrážejí skutečnosti, které bezprostředně známe, proto je lepší říkat, co bůh není. A vůbec sama přítomnost negativní teologie je mu důkazem, že člověk nikdy nedokázal jasně vyjádřit, o čem se mluví, když se řekne slovo bůh.¹⁵ Hendrikse se tak sice ztotožňuje s tvrzením většiny teologů, že bůh neexistuje takovým způsobem jako jiné věci ve světě. Zároveň je však pro něj zcela nepřijatelné tvrzení, že „bůh existuje jinak“. Pochtivější je říct, že „bůh není“. Jinak podle něj vznikají paradoxní a pro normálního člověka nepochopitelné výroky typu: „Bůh neexistuje, bůh je.“ „Bůh je tak veliký, že nepotřebuje existovat“ atp. Víra v boha nemusí být podle něj bezprostředně spojena s nějakými představami osobního boha nebo náboženskými úkony. Jde spíše

10| Srov. Dutch Church Decides Not To Discipline Atheist Pastor. Gensio [online]. 2013 [cit. 2014-12-07]. Dostupné z: <http://gnesiolutheran.com/dutch-church-probe-decides-not-to-discipline-atheist-pastor/>

11| HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 11.

12| Klaas HENDRIKSE. *God bestaat niet en Jezus is zijn zoon*. Amsterdam: Nieuw Amsterdam, 2011. 208 s. Srov. vyjádření holandské reformované církve k Hendrikseově knize: Comment on time: Rev. Hendrikse: 'God does not exist en Jezus is his son'. *Protestantse Kerk in Nederland* [online]. 2011 [cit. 2014-12-07]. Dostupné z: <http://www.pkn.nl/actueel/Nieuws/nieuwsoverzicht/Paginas/Comment-on-time-Rev-Hendrikse-God-does-not-exist-and-Jesus-is-his-son.aspx>

13| „Bez víry však není možné zalíbit se Bohu. Kdo k němu přistupuje, musí věřit, že Bůh jest a že se odměňuje těm, kdo ho hledají. (Žd 11,6)“

14| V Hendrikseově pojetí je slovo bůh zvláštním rozměrem lidské existence, proto jej v textu označujeme počátečním malým písmenem.

15| HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 141–142.

o určitou polohu života, ve které je slovo bůh výrazem určité zkušenosti. Víra je v původním smyslu důvěra. Věřením je tedy spíše určitým stylem života, ve kterém této zkušenosti důvěřujeme. Proto bychom podle Hendrikseho měli říkat, že bůh není, ale že se děje a to v životním příběhu konkrétního člověka. Mimo tuto osobní zkušenost „člověka na cestě“ bychom ale o bohu raději vůbec mluvit neměli.¹⁶

Kdo je ateista?

Představuje si ovšem ateismus boha jako výraz určité zkušenosti? Podle Hendrikseho v naprosté většině nikoli. Ateista obvykle pracuje s karikovanou představou „boha ala středověk“, kterou se snaží věřícím podsunout, aby je mohl odsoudit. Tuto představu lze charakterizovat v následujících výrocích: *Věřící si boha představuje jako vznešenou a všemocnou podstatu, která stvořila nebe a zemi v šesti dnech. Ačkoli bůh prohlásil, že je jeho stvoření dobré, vše se vyvinulo jinak, než si přál, proto poslal svého syna, aby to napravil. Ježíš byl ovšem zavražděn a vše skončilo fiaskem. Aby se společenství jeho učedníků mohlo dále rozvíjet, vymyslelo si legendu o vzkříšení a jeho smrt na kříži vyložilo jako centrální moment spásy. Díky tomu trvá až do dnešní doby církev, která věří v „osobního, dokonalého, prozřetelného, všudypřítomného, věčného, neproměnného, příležitostně se hněvajícího, spravedlivě soudícího a veskrze milosrdného boha“ a v Ježíše jako pána a spasitele.* Podle ateisty je zjevné, že víra v boha je pouhou hrou rozumu, iluzí, kolektivním blouzněním, krásným výmyslem, berličkou apod.¹⁷ Podle Hendrikseho se v kritických postojích k náboženství u velké části ateistické intelektuální elity odrážejí pouhé emoce. Je to zjevné z jejich obvyklého hodnocení věřících. Víra je kvalifikována jako hloupost nebo opoždění ve vývoji. Věřící jsou označováni různými pejorativními výrazy. Řada ateistů své postoje zdůvodňuje také nějakým příběhem z dětství, při kterém došlo k rozpadu jejich iluze o bohu.¹⁸ Hendrikse nazývá tento emocionální ateismus „fundamentalismem naruby“, ve kterém je věřící odsunut do jakéhosi „ortodoxního kouta“, aby mohl být prohlášen za hlupáka.¹⁹

16] HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 21–22, 28–30.

17] Na tomto základě podle Hendrikseho stává i známá kniha evolučního biologa Richarda DAWKINSE. *Boží blud. Přináší náboženství útěchu, nebo bolest?* Přel. Z. Gabajová. 1. vyd. Praha: Academia, 2009. 480 s.

18] V tomto bodě je podle Hendrikseho zkušenost ateistů v podstatě totožná se zkušeností věřících, neboť i oni jsou vystaveni rozkladu dětských představ o bohu, případně i o církvi. Srov. např. DAWKINS. *Boží blud*. s. 340 nn.

19] HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 37–42.

Ateismus podle Hendrikseho není „původním světonázorem“, jak tvrdí např. Herman Philipse ve svém *Ateistickém manifestu*.²⁰ Ateismus existuje jen díky teismu, neboť ateismus popírá to, co teista tvrdí. A-teismus je ne-přesvědčením, negací teismu, má „bastardskou“ povahu. Ateisté podle Hendrikseho s touto definicí asi nebudou spokojeni, neboť se rádi vidí jako myslitelé, kteří ke svým názorům dospěli vlastním uvažováním bez jakýchkoli vazeb na náboženství. Růst a pevnost ateistických pozic je závislá na růstu a projevech teismu.²¹ Ateismus i teismus nabývají různých silnějších i slabších, vulgárnějších i humánnějších forem, variabilitu postojů k náboženství ovšem podle Hendrikseho nelze vyčerpávat ani jejich podrobným roztržiděním a charakteristikou. Například v Nizozemí jsou tyto postoje k náboženství reprezentativním vzorkem pouhých dvou pětin společnosti. Počty teistů (přibližně dvacet procent obyvatelstva) se v současnosti takřka rovnají počtům ateistů. Zbýlých šedesát procent jsou spíše agnostici a tzv. „něčisté“. Agnostik se podle Hendrikseho zřídka otázky, zda bůh je nebo není. Ateista agnostika většinou pokládá za nedůsledného či nerozhodného teistu či ateistu, který odsouvá položenou otázku boží existence do budoucnosti.²² Hendrikse tuto charakteristiku odmítá. Agnostik si podle něj spíše neuvědomuje, že byla nějaká otázka položena nebo jej prostě jen nezajímá a nehodlá ji nijak řešit. Vedle agnostiků jsou zde ještě „něčisté“ – lidé, kteří nedokáží říct, jestli či jak věří, spíše věří v „něco“ nebo že „něco je“.²³ Hendrikse podle dosavadních společenských trendů soudí, že s úbytkem tradičních teistů bude ubývat i ateistů a přibývat agnostiků a něčistů.²⁴

20] Herman PHILIPSE. *Atheïstisch manifest: Drie wijsgerige opstellen over godsdiens en moraal*. Amsterdam: Prometheus, 1995. 127 s. Tento známý holandský filozof ovšem ve své poslední knize prohlásil svůj manifest za příliš povrchní a pokusil se načrtnout, proč je nutné odmítnout jakoukoli podobu víry v boha. Herman PHILIPSE. *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason*. Oxford: Oxford UP, 2012. 400 s.

21] HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 33–34. Tomu by odpovídal i rozvoj tzv. novoateismu, silně protinábožensky zaměřenému hnutí západní intelektuální elity, jehož vznik a prudké rozšíření úzce souvisí s útoky islámských radikálů 11. září 2001 v USA. Srov. Balázs SZAMARANSZKÝ. *Radikální kritika náboženstva v novoateizme z pohledu současnej teologie*. Praha: UK HTF, 2013. 74 s. (Diplomová práce.)

22] Srov. DAWKINS. *Boží blud*. s. 67–75.

23] Hendrikse např. na základě sledování růstu prodeje nejrůznější esoterní literatury soudí, že zejména skupina něčistů bude i nadále sílit.

24] HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 36–37. S podobnými rozděleními se lze setkat v řadě teologických i filozofických pracích. Například Karl Jaspers vedle teistů a ateistů hovoří o pasivních a aktivních agnostících. Jde o přiměřenější rozdělení, neboť agnostik byl vždy chápán jako člověk, který si s otázkou boha neví rady, nikoli jako ten, komu je všechno jedno. Pasivní agnostik je potom v Jaspersově pojetí člověk, který neví a otázka po bohu jej nechává chladným, aktivní agnostik také neví, ale otázky transcendence mu nedají spát. Karl JASPERS. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad, 2000. 144 s. s. 39–51.

A-teistické základy biblické víry?

Na vlastní kritické pojetí základních postojů k náboženství Hendrikse navazuje historickým exkurzem k základům biblické víry. Starozákonní biblická víra je podle něj charakteristická bojem proti modlářství. Nespekuluje o boží existenci, spíše poukazuje, co bůh není. Bůh není jako jiní bohové. Bůh je spojován s konkrétní historickou zkušeností vysvobození z egyptského otroctví. Bůh ovšem nevysvobozuje Izraelce bezprostředně. Na jeho místě jedná Mojžíš. Mojžíš jde k faraónovi, koná zázraky, vede lid pouští, předává *Desatero* apod. Bible se nijak netají tím, že vysvobození je v rukou člověka Mojžíše, nikoli nějaké boží osoby. Slovo „bůh“ je označením pro Mojžíšovu zkušenost. Není to bůh, kdo vysvobozuje, nýbrž Mojžíš, který to činí v božím jménu. Této zkušenosti odpovídá i tajemné boží jméno, které je Mojžíšovi sděleno při setkání s bohem v hořícím keři – „ehjé ašer ehjé“. Hendrikse jej nepřekládá obvyklým způsobem („jsem, který jsem“, „stávám se, kým se stávám“), ale používá volnější překlad – „jděte, a já půjdu s vámi“. Samotné boží jméno je tak třeba chápat jako výzvu a nikoli jako nějakou osobu. V tomto smyslu je pro Hendrikseho zajímavá zejména kniha *Exodus*, ve které bůh nedělá nic jiného, než že potvrzuje svoje jméno. V *Exodu* se nemluví o nějakém počátku, o bohu stvořiteli, o posmrtném životě s bohem, protože boží jméno je zatím jen výrazem řešení konkrétního života mezi narozením a smrtí.²⁵

K proměně této praktické víry Izraele, která se zformovala někdy ve 13. století př. n. l., došlo podle Hendrikseho až po sedmi stech letech v babylónském zajetí. Teprve při konfrontaci s babylónskými dějinami stvoření přišli židé s vlastním pojetím boha stvořitele a dějin stvoření. K původní otázce: „jak naložím se svým životem mezi narozením a smrtí“ připojili jako dodatek novou otázku: „odkud člověk pochází a kam směřuje“. S novou otázkou vstoupila na scénu tradičního praktického náboženství nová konfrontačně–spekulativní teologie ve stylu „pokud–pak“. Například biblický příběh o stvoření bychom měli číst jako reakci na konfrontaci s pohanským Babylónem zahalenou do mytopoetické řeči: „pokud nějaký bůh stvořil tento svět, pak je to ten náš“. Neměli bychom v ní hledat hypotézu o vzniku světa či dokonce šifrovanou boží zprávu o vývoji kosmu a člověka srovnatelnou s moderními kosmologickými a evolučně–biologickými teoriemi. Pokud by byli pisatelé prvních kapitol *Genesis* konfrontováni s Darwinem, bezpochyby by jejich vyprávění vypadalo jinak.²⁶ Diskuzi teologie s přírodními vědami na téma stvoření

25| HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 46–49.

26| Ke konfrontaci s babylónským pojetím dějin stvoření srov. Ulrich LÜKE. *Schöpfung und Evolution: Wider den naturalistischen Kreationismus und den metaphysischen Evolutionismus*. In P. Becker, U. Diewald (Hg.) *Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog*. Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, 2011. 431 s. s. 21–36.

proto Hendrikse považuje za „míchání božích jablek s vědeckými hruškami“ a apologetické pokusy zastánců inteligentního designu za vrchol nebiblické trapnosti.²⁷ Nebiblickou se mu jeví i výpověď o tom, že bůh stvořil svět z ničeho. Autoři biblického vyprávění by si podle něj „rvali vlasy“, kdyby věděli, že jejich popis bude někdy vykládán doslovně.²⁸

Konfrontačně pojaté náboženství nepřineslo podle Hendrikseho lidstvu nic dobrého. Bůh v tomto pojetí přestal být výrazem zkušenosti konkrétního člověka, získal lidské rysy, najednou se mohl stát i zlým, žárlivým a měnit svoje mínění. Časem se stal společenskou ideou, osobní podstatou s tváří pastýře, krále a vůdce, čili „bohem, který existuje“. Boj proti slabším bohům nakonec vedl k monoteismu, ve kterém se slabší bohové mění na modly. Jméno „bůh“ se najednou začalo „psát“ velkými písmeny, už to nebylo jen jméno druhové. Je jenom jeden bůh: Bůh. Modly nemohou být trpěny, musí být zničeny a stejně tak jejich následovníci. Monotheismus proto nelze podle Hendrikseho chápat jako výraz náboženského pokroku, naopak jde o krok zpátky, o deformaci původní víry Izraele, o specifickou formu náboženské a duchovní diktatury.²⁹

Nebyli to jen Babylóňané, kdo zanechali v podobě víry ve stvořitele výrazný otisk v původním židovském náboženství.³⁰ Podobný vliv měla i konfrontace s kulturou a náboženstvím Peršanů, Egypťanů, Řeků a Římanů. Pod jejich vlivem se zrodilo i křesťanství jako nová samostatná odnož biblické víry. V křesťanství se výrazným způsobem projevil zejména duch řeckého filozofického myšlení. Již v rané církvi byl bůh pochopen jako nadpřirozená podstata. Přestal být bohem osobní zkušenosti, byl degradován na pouhý abstraktní pojem, „kopací míč pro teologu“. Slova biblických vyprávění byla vytrhána z kontextu, aby mohla posloužit jako materiál pro teologické konstrukce. Jako typický příklad Hendrikse uvádí překlad výrazu *El šaddai* – „bůh všemocný“. Výraz *šaddai* v původním kontextu znamená pouze „mocný“ (tímto způsobem jej překládá Martin Buber). Výraz „mocný“ odráží určitou osobní nezevšeobecněnou zkušenost. Oproti tomu výraz „všemocný“

27] K výpovědím obhájců i odpůrců teorie inteligentního designu srov. Hans SCHWARZ. *400 Jahre Streit um die Wahrheit – Theologie und Naturwissenschaft*. Göttingen: Vandhoeck & Ruprecht, 2013. 211 s. s. 187–195. V tomto duchu Hendrikse provádí několik kratších sond do historie konfrontace teologie a přírodních věd. Ačkoli nemá rád teologii Karla Bartha, oceňuje jeho výrok, že biblická zpráva o stvoření a přírodovědecká teorie mají společného asi tolik jako varhany s vysavačem. HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 64–82. Některá zobecňující či zjednodušující tvrzení z oblasti konfrontace teologie a přírodních věd vyvrací ve své nové knize Ctirad Václav POSPÍŠIL. *Zápolení o naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*. Olomouc: Nakladatelství UP, 2014. 281 s.

28] HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 49–52.

29] HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 52–56.

30] Nejvýrazněji se jejich vliv podle Hendrikseho odráží v knize *Genesis*, za reprezentanta původní víry Izraele považuje knihu *Exodus*.

opouští prostor osobního svědectví a činí z boha předmět abstraktní spekulace. Tak je tomu i s dalšími superlativními výroky, z nichž se některé neobjevují v Bibli ani náznakem (např. nezměnitelný či nekonečný). S abstraktní představou boží všemoci se zrodila i představa krutého boha, který sice může na základě své všemoci zabránit zlu, ale neudělá to. Podle Hendrikseho bůh nemůže být zároveň dobrý a všemocný. Jde o dvě nekompatibilní vlastnosti. Není divu, že se někteří raně křesťanští myslitelé (Markion) na základě takového pochopení boha pokusili zbavit celého Starého zákona. Všemocný bůh je podle Hendrikseho sadista. Ve snaze vyřešit nepřekonatelný rozpor mezi všemocným a dobrým bohem zplodila křesťanská teologie řadu nesmyslných paradoxních vět, jako je třeba Augustinovo vysvětlení, podle kterého se zlo děje proti boží vůli, avšak ne mimo boží vůli. Podle Hendrikseho není divu, že před tímto bohem lidé z církve utíkají a je to tak i správné. Církev po staletí strašila svět všemocným bohem, lidé ho již mají dost a nechtějí svůj život trávit v jeho blízkosti. Všemocný bůh je představa nebiblická. Pokud se jí církev nezabaví a nenaučí se žít bez ní, pak již brzy její působení ve světě skončí.³¹

Jak věřit v boha, který není všemocný?

Mohu vůbec, a pokud ano, tak jakým způsobem lze věřit v boha, který není všemocný, případně jen který „není“? Podle Hendrikseho je třeba vyjít od správného porozumění pojmu „víra“. Víra je v původním smyslu důvěra, nikoli nějaký názor, který může člověk vlastnit, případně o něm diskutovat. Kvůli nepochopení spojeným se slovem víra by asi bylo nejlepší opustit užívání tohoto výrazu v podobě substantiva a nahradit jej slovesným tvarem „věřit“. Otázka po víře by neměla mít podobu: „Jaké představy spojuješ s bohem?, nýbrž: „Jak vycházíš s tím, co tě potkává? Z jakého přesvědčení jednáš? Jak žiješ?“ Skutečný rozdíl mezi věřícím a nevěřícím se odvíjí od odpovědí na tyto otázky. Víra je výrazem určitého životního stylu, v němž důvěřujeme zkušenosti, kterou vyjadřujeme slovem bůh. Hendrikse tuto zkušenost označuje také výrazem „dospělá závislost“. Člověk v biblickém slova smyslu věří teprve tehdy, pokud si uvědomuje, že vše, co se v životě skutečně počítá, mu může být vposledku jen darováno, jinými slovy je závislý na skutečnostech, které nemá ve své moci. Nejde o slovo bůh, nýbrž o zkušenost, která za slovem bůh stojí. Bůh není někde mimo nás, bůh se děje v naší zkušenosti.³²

31| HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 58–63, 81.

32| HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 85–90.

Zkušenost víry je zcela osobní a jedinečná. Žádný člověk nevěří stejným způsobem jako druhý. Proto se podle Hendrikseho v Bibli nejprve hovoří o bohu Abrahamově, Izákově, Jákobově či Mojžíšově, nikoli o bohu s jasně popsatelnými rysy, který je v každé zkušenosti stejný. Víra v boha se podobá lásce. „Nikdo nevidí člověka, kterého miluješ, tak jako ty. Nikdo nevidí, co je na něm zvláštního.“ Věřit znamená být dotčen, být pohnut, být schopen divit se něčemu, co mi až dosud přišlo samozřejmé, být si vědom, že nemohu sám sebe učinit šťastným. Právě na tomto poli je podle Hendrikseho nutné hledat zásadní překážky víry. Věřit je dnes obzvláště těžké, protože duch doby představuje člověka jako nezávislé, autonomní individuum, které je ve svém životě zodpovědné za vše, za cestu, kterou si zvolí i za to, jak se mu život daří. Ideál svobodného člověka, pána nad životem, je podle Hendrikseho výrazem nevíry, nebo též „nedospělé nezávislosti“. Výrazem nedospělé nezávislosti je ovšem i víra v boha, který plní naše přání a který nás ochraňuje před utrpením a nešikovností. V dospělé závislosti si člověk naproti tomu uvědomuje, že ve svých životech nemáme velké možnosti volby a jsme nuceni přijímat to, co se nabízí. Víra není návod na štěstí, nejde o životní pojistku a neučiní život jednodušším. Kdo si myslí, že má svůj život plně ve svých rukou, nebere jej příliš vážně. Dospělá závislost znamená přijmout své povolání, žít takový život, jaký mi byl dán. V Bibli se zkušenost přijetí povolání vyjadřuje slovy: „bůh promluvil“. Ve slovech „bůh promluvil“ nejde o nějaký slyšitelný zvuk. Boží hlas je symbolem pro výzvu či podnět k nějakému činu, který mě zasahuje skrze druhého člověka, knihu či přírodu.³³ Je zcela oprávněné chápat v tomto smyslu praotce Abrahama jako archetyp víry: „I řekl Hospodin Abramovi: ‚Odejdi ze své země, ze svého rodiště a z domu svého otce do země, kterou ti ukážu‘“ (Gn 12,1). „Uvěřil Abraham Bohu, a bylo mu to počítáno za spravedlnost“ (Ř 4,3).

Víru nelze oddělit od individuální zkušenosti, kterou jsme během svého života postupně nashromáždili. Zpočátku ji získáváme prostřednictvím vyprávění ze zkušenosti druhých nebo z tradovaných příběhů. Během dospívání předané zkušenosti ověřujeme a některé přirozeně opouštíme, neboť nesouhlasí s naší osobní zkušeností. Zbavujeme se svých dětských představ, abychom se nestali neurotickými. Bývá to bolestivá cesta, na které se zřikáme předem hotových odpovědí, ovšem otázky zůstávají. Musíme se zabavit „santaklausovského boha“ dětství, abychom mohli věřit. Víra podobnými představami začíná a je to tak správné, neboť je těžké ji prezentovat jinak, než jako tajemství. Pokud však církev na takových představách boha trvá, není divu, že z ní lidé dříve či později utečou. Útěk lze v tomto smyslu chápat spíše jako projev víry než nevěry. Věřit znamená důvěřovat a důvěra se upevňuje zkušeností. Právě zde se ovšem skrývá bludný kruh víry.

33 | HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 91–96.

Abych mohl druhému důvěřovat, musím jej znát, ale poznám jej pouze tak, že mu důvěřuji. Proto důvěra znamená též odvahu vydat se sama všanc bez záruk a garancí. Na cestě víry může dojít i k osudovým zklamáním.³⁴ Věřit proto znamená dát přednost dobrým zkušenostem navzdory předešlým zklamáním. Víra je přirozenou součástí lidského života. Nemusí souviset s nějakým konkrétním rozhodnutím. Lidé se spíše rozhodují nevěřit než věřit. Odmítají důvěřovat druhým kvůli špatným zkušenostem. Víru v boha lze chápat jako víru v pozitivní síly tohoto světa. Proto je tak těžké diskutovat o víře. Ateista se mýlí, pokud si myslí, že člověk potřebuje ve víře zastávat nějaké ideje, které lze potvrdit nebo popřít. Proti víře se nedá racionálně argumentovat. Pokud by bylo možné nalézt důkaz pro či proti důvěře, pak už by nešlo o důvěru.³⁵

Slovo bůh Hendrikse chápe jako zvláštní zkušenost, která zakládá a upevňuje moji zkušenost. Slovo bůh stejně jako řada jiných slov slouží především ke sdílení osobních zkušeností. Jinak řečeno, slovem bůh vyprávím druhým své osobní dějiny. V biblické tradici má podle Hendrikseho pro toto chápání boha zvláštní cit zejména Starý zákon, který mluví o bohu Abrahamově, Izákově, Jákobově, čili o skutečné osobní zkušenosti, nikoli o nějakém obecném bohu všech. Slovo bůh o bohu nic neříká. Význam tohoto slova se stále mění s naší zkušeností, v dětství jej vnímáme jinak než v dospělosti. Naše osobní dějiny však nepocházejí jen od nás, ale jsou spoluutvářeny lidmi, kteří na nás hovoří, kteří nás hodnotí nebo nám radí. Jestliže mě druzí oslovují jako ty, stávám se já. Z dějin objevujeme, kdo jsme a co se od nás očekává. Abychom navzájem rozuměli svým zkušenostem, potřebujeme si vyprávět své dějiny společnou řečí. Ve vyprávěních si v různé míře přivlastňujeme zkušenosti druhých. To platí i o biblických vyprávěních. Když se jimi cítíme být osloveni, mohou se pro nás stát božím slovem.³⁶

Jestliže je slovo bůh výrazem pro specifickou zkušenost člověka, je podle Hendrikseho lepší říkat, že bůh se děje, než že existuje. Bůh se děje jenom tam, kde jsou lidé. Tím ale není míněn nějaký bůh v lidském nitru, kterého by bylo možné objevit a uctívat. Zkušenost boha má blízko ke zkušenosti lásky, není divu, že se mezi těmito zkušenostmi často vytvářela analogie. Láska vychází z konkrétního člověka, je mezi konkrétními lidmi, člověk cítí, že jej přesahuje, ale bez něj není. I bůh je větší než my, ale bez nás není. S bohem se setkávám vždy, když je na mě vložen nepodmíněný apel nebo když je mi darována nezasloužená milost. Víra v boha proto nemůže být – a pro většinu věřících to tak skutečně není – balíkem

34| V této souvislosti bývá často citována 11. kapitola *Listu Židům*, která dává řadu příkladů o víře, díky které praotcové, soudci či proroci dosáhli značných úspěchů, ovšem nesmlčuje ani totální prohry.

35| HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 99–108.

36| HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 109–117.

jistot nebo systémem pravd. Bůh není odpovědí na nějaké otázky. Člověk může věřit teprve tehdy, když se rozloučí s odpověďmi. Věřit v boha znamená naslouchat znamením a číst je, přijímat nepodmíněné výzvy i nezasloužená obdarování.³⁷

Jak vypadá duchovní život v reformované a-teistické církvi?

Co má dělat farář, který si uvědomuje, že slovo bůh je výrazem pro specifickou zkušenost? Podle Hendrikseho by se měl předně vyvarovat jakékoli řeči shora, čili neměl by začínat svou řeč bohem a upadat tak do přílišných abstrakcí. Taková řeč se většinou chytí do pasti, ze které není úniku. Obklopí se spoustou nesrozumitelných pojmů (nestvořený, věčný, pramen bytí, všudypřítomný, všemocný), které se vymykají běžné zkušenosti. Podle Hendrikseho jde o nebiblickou teologii, která hovoří o bohu způsobem, který je v Bibli zakázán příkázáním: „Nezobrazíš si boha zpodobením ničeho,“ (Ex 20,4). V Bibli se o bohu hovoří ze zkušenosti, je nazýván osvoboditelem nebo přirovnán ke skále či štítu. To znamená, přípustná je pouze taková představa, která vyplývá z mé vlastní osobní zkušenosti, naopak společné představy neboli obrazy jsou zakázány. V Bibli začíná řeč o bohu zdola, od zkušenosti člověka osloveného bohem. Farař by měl vycházet tedy zejména z konkrétní zkušenosti. Ukazovat, že slova „bůh promluvil“ je třeba chápat tak, jako by se děla právě teď. „Bůh promluvil“ znamená, že se cítím být něčím dotčen a osloven, něčím, co mě vede k zaujetí určitého postoje. Nejde o akustický zvuk, nejsem oslovován nějakým velkým člověkem. Bůh není osoba, ale často děje se v setkání s druhým člověkem a tak tato oslovení získávají osobní rysy. Farař, který pouze exegetuje biblické příběhy, brzy začne svoji obec nudit. Farař musí pomáhat lidem odkrývat, že k nim bůh stále hovoří. Měl by jim pomáhat číst znamení a výzvy v jejich životech a měl by je dovést k pochopení, že si svou cestu musí šlapat sami. Pomáhá jim teprve tehdy, připustí-li, že na cestě k bohu nemůže pro druhého člověka nic udělat.³⁸

Jestliže ovšem bůh není osoba, nýbrž pouhé slovo, jímž nazýváme specifickou zkušenost, má cenu se například modlit? Nedorpívá Hendrikse ke stejnému závěru jako kdysi Ludwig Feuerbach, který tvrdil, že modlitba je rozhovor se sebou samým oklikou přes imaginárního Boha? Svým způsobem to tak skutečně je. Modlitba je pro Hendrikseho rozhovorem se sebou samým, a pokud nám přijde divné chápat tímto způsobem modlitbu, pak je podle něj poctivější nahradit slovo modlitba jiným výrazem. Hendrikse sám začíná modlitbu mlčením a nechává

37| HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 118–130. S podobnou interpretací víry se lze setkat i v knize Gerharda EBELINGA. *Podstata křesťanské víry*. Přel. O. A. Funda. Praha: Oikúmené, 1996. 159 s.

38| HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 133, 139–155.

modlit se lidi, jak sami chtějí. Při modlitbě boha neoslovuje, protože se nechce cítit spoluvinný za to, že se můžeme v modlitbě obracet k nějakému Ty. Spíše slovuje určitá přání, tradičně řečeno „před boží tváří“. Společně se takovou řečí stavíme za to, co považujeme za důležité. V podstatě jde o adresování našich pocitů, čili o jednu ze základních lidských potřeb. Bůh však není žádná adresa, proto se Hendrikse snaží během modlitby namísto adresování tyto pocity pojmenovávat (vděčnost, starost, bezmoc). Podle Hendrikseho je smutné, že zejména prosby mají často charakter magických rituálů, ve kterých se člověk snaží boha přesvědčit, aby něco v jeho životě změnil. Vzorem pro každou modlitbu by měl být Otčenáš, ve kterém je podle Hendrikseho obsaženo všechno podstatné, co lze o modlitbě říct nebo na co se lze v souvislosti s modlitbou ptát.³⁹

V jaké podobě nebo jak by měla tedy fungovat církev? Podle Hendrikseho by si předně měla být vědoma myšlenkových posunů moderní globalizované společnosti, které přijde křesťanská víra příliš úzkoprsá, nikoli však spiritualita nebo náboženství obecně. Je to zjevné z toho, jak si lidé vytvářejí své vlastní náboženské směsi z „křesťanství, reinkarnace, telepatie, spiritismu, jógy, holistických filozofií, teosofie či tarotu“. Spirituální otázky jsou zjevně stále středem zájmu, řadu lidí i do kostela přivedou. Jde ovšem spíše o návštěvu, která plyne ze zvědavosti nebo ze zaujetí pro kulturní dědictví. Zájem ještě neznamena přírůstek počtu členů církve. Duchovní by tento zájem měli brát vážně a neoznačovat jej pejorativními výrazy jako „náboženský turismus“ nebo „náboženský mišmaš“. K podobnému posunu akcentů by mělo dojít ve všech důležitých oblastech církevního života – od společenství k individuu, od odpovědí k otázkám, od zvěstování k zamyšlení, od pravdy k otázkám po smyslu, od kázání k rozhovoru. Dnešní člověk si své odpovědi potřebuje najít sám a jeho pochybnosti je třeba respektovat jako výraz náboženského postoje. Církev musí vzít vážně všechny otázky a ptát se, co ještě zbývá z víry, jestliže bůh není. Musí vzít vážně všechny otázky týkající se drsné povahy jejích vyprávění. Musí se zbavit středověké terminologie a vypustit ze svého života výrazy typu „bratři a sestry, zvěstování, vizitace, pisatel, pastýř a učitel, ordinace“. Měla by zvážít, jak naložit s liturgií, která je pro nezaujatého pozorovatele často jen jakýmsi divadélkem s Kašpárkem v hlavní roli. Církev by měla se svou tradicí pracovat selektivně a přivlastňovat si pouze to, co je v souladu se zkušeností současného člověka. Církev by si měla předně začít vážít ateismu, který odstraňuje nepotřebné mýty a umožňuje současnému člověku žít život víry bez „sacrificium intellectus“.⁴⁰ Církev by měla fungovat jako spirituální instituce, která nabízí

39| HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 156–161.

40| V této souvislosti bych rád zmínil článek Karla SKALICKÉHO. Tvářnost dnešního filozofického ateismu. *Teologické texty*, 1996/4, s. 127–131, který svým způsobem hodnotí službu, kterou různé formy zejména tzv. „slabé-

bohatý kulturní program: přednášky, diskuze, kurzy, hudbu, meditaci, rozhovory o umění, knihách a filmech, příběhy pro malé i velké, poesii apod.⁴¹

Dozvuky nebo probuzení ateistické teologie?

Navzdory zájmu, ke kterému dala podnět Hendrikseova kniha, bych na v nadpisu položenou otázku rovnou odpověděl, že jde spíše o dozvuky snahy o smíření křesťanství a ateistické společnosti, snahy, která byla živá zvláště v šedesátých a na počátku sedmdesátých let minulého století, kdy ateismus tvořil ideový základ tehdejšího východního mocenského bloku. Pod Hendrikseovým vlivem se sice několik duchovních otevřeně přihlásilo k ateismu,⁴² z globální perspektivy však jde spíše o marginální projevy křesťanské spirituality. Zvýšený zájem o „ateistické“ bohoslužby či o Hendrikseovy knihy lze jistě přičítat snaze o prohloubení vlastní spirituality, ale i přirozené lidské zvědavosti či touze po hledání náboženských alternativ. Pozdvižení způsobené ateistickým duchovním je též způsobeno tím, že o ateistické teologii druhé poloviny dvacátého století již dnes mnoho lidí vůbec nic neví. Nemyslím si, že by Hendrikseovy a jiné podobné knihy či reformy v místních náboženských obcích mohly vyvolat nějaké větší hnutí. Důkazem je druhá polovina 20. století, kde byly podobné představy tematizovány mnohem častěji, aniž by vyvolaly nějakou zásadní reakci v církvích či v necírkevně smýšlejících částech společnosti. Předloňský odchod Klaase Hendrikseho do důchodu tak symbolizuje spíše trvalou okrajovost tohoto pozoruhodného duchovního směru.

Znamená to snad, že postoje, které Hendrikse prezentuje ve svých knihách, rozhovorech a veřejných vystoupeních, nemají pro nás žádnou výpovědní hodnotu? To v žádném případě. Jeho přístup k náboženství obsahuje celou škálu užitečných postřehů, které dokáže vyjádřit jedinečným způsobem jen člověk, který zaujímá v tradiční církvi tuto zvláštní hraniční pozici. Zvláště zajímavé jsou jeho antiklerikalistické postoje, tolerance k různým duchovním hnutím ve společnosti, kritika náboženského exkluzivismu, analýza duchovního stavu společnosti apod. Zvláštní pozornost budí též jeho mimořádný důraz na jedinečnost výzvy a milosti, kterou člověk zakouší v oslovení bohem. Boha jednotlivých lidských zkušeností podle něj nelze sumarizovat pod jakési velké abstraktní Jedno, o kterém lze následně vytvářet nejrůznější spekulativní výpovědi, které by se pak měly stát jakýmsi mustrem naší vlastní duchovní zkušenosti. Duchovní či teolog by měl spíše upozorňovat na

ho ateismu“ vykonaly pro lepší chápání křesťanské zvěsti.

41| HENDRIKSE. *Glauben an einen Gott, den es nicht gibt*. s. 174–190.

42| Srov. Pfarrerin aus der Schweiz glaubt nicht an Gott. *Evangelisch.de* [online]. 2013 [cit. 2014-12-07]. Dostupné z: <http://aktuell.evangelisch.de/artikel/86401/pfarrerin-aus-der-schweiz-glaubt-nicht-gott>

nebezpečí podobných vzorů a pouze ukazovat, že z hlediska své profese nemůže pro věřícího na jeho duchovní cestě učinit vůbec nic, neboť oslovení bohem je v každé zkušenosti zcela jedinečné a nesrovnatelné. Tento zvláštní způsob výchovy ke svobodě, která vyplývá ze zvěsti evangelia, čili ke svobodě svědomí by si mohl najít inspiraci v nejedné církvi.⁴³ Hendrikse je také přesvědčen o duchovním, kulturním, pedagogickém i mravním potenciálu církví, které mají člověku co dát navzdory trvalému úbytku jejich členů. Hendrikse usiluje o reformu církve, protože se obává jejího konce. Domnívám se též, že k jeho náčrtu proměny církve ve spirituální instituci s bohatým programem dospěly mnohé církve již dlouho před Hendriksem, aniž by se zřekly jím tolik kritizovaného osobního vztahu s bohem.

Na závěr bych rád zodpověděl otázku, kterou jsem pojmenoval tuto studii. Lze věřit v Boha, který neexistuje? Klaas Hendrikse svým životem prokazuje, že to zjevně možné je. Celý život sloužil jako duchovní, jeho zaměstnání jej těšilo a jeho okolí jeho práci oceňovalo. To je jistě hodno obdivu. V jeho úvahách bychom mohli nalézt celou řadu momentů, které by se daly podrobit kritické analýze. Soustředím se pouze na dva aspekty, které považuji za zvláště důležité. V první řadě Hendrikse hovoří o transcendenci jako o součásti našeho vnitřního života. Jinak řečeno, slovem bůh označuje způsob, jak hovoříme sami se sebou ve vrcholných okamžicích svého života. Z toho pak vyplývají i ostatní jeho výpovědi: bůh není nikde mimo tento osobní sebezohovor nebo mimo vztahy s druhými, kteří vytvářejí společenský rámec, v němž rozhovor probíhá, bůh není subjekt, bůh není stvořitel světa či otec Ježíše z Nazareta, zázraky se nedějí, po smrti nic není apod. Všechny tyto výpovědi kladou pevné hranice a budí důvěru v možnosti našeho poznání a jednání. Tyto hranice ovšem také vytvářejí uzavřený systém, ve kterém nám je vše jasné a nic nás nepřekvapí, jinými slovy chybí zde ona radikální kritika našeho poznání a jednání, která úzce souvisí s připuštěním transcendentní dimenze. Tím je škrtnuta radikální pochybnost o správnosti našeho vědění a jednání, která bývá s vírou bezprostředně spojena. V druhé řadě si nedokážu představit, že by mohl být v křesťanství jen tak škrtnut rozměr osobního otcovského Ty, které se nám dává poznat v Ježíši Kristu a zpřítomňuje se nám v Duchu svatém. Biblické náboženství je bez tohoto intimního osobního vztahu vposledku neuskutečnitelné. Bůh se dává poznat v osobě Ježíše – „Kdo vidí mne, vidí Otce“ (J 14,9) – tím se vytváří základní archetyp vnímání Boha. Nemohu se zbavit dojmu, že ona neosobně pochopená výzva a milost pouze parazituje na osobním vztahu k božímu Ty. Onu

43] O „výchově ke svobodě vědomí“ jako o základním smyslu existence křesťanského společenství hovoří v řadě studií např. Zdeněk Trtík. Srov. Jiří VOGEL. Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze. In *Víra a služba. Společenství Církve československé husitské v myšlení a praxi*. Chomutov: L. Marek, 2012. 143 s.

výzvu a milost, o které Hendrikse tolik hovoří, vnímáme tak intenzivně, protože boha vnímáme jako osobu. I tyto neosobním způsobem pochopené výzvy tak čerpají vposledku svou energii z osobního vnímání boha křesťanské většiny. Právě díky tomu jsou podobné ateistické projevy odsouzeny zůstat na okraji církevních společenství a nabízet pouhou alternativu, budit údiv či dávat inspiraci.

Tento článek vychází v rámci řešení programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK P01, na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

ČLOVĚK MEZI ATEISMEM A NEKONEČNEM. K LÉVINASOVĚ ESEJI TOTALITA A NEKONEČNO V KONTEXTU DISKUSE O ATEISMU¹

DALIBOR VIK

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Man between Atheism and Infinity

On Lévinas' Essay *Totality and Infinity* in the context of discussion about Atheism

Abstract: This study is a contribution to the discussion about atheism in the field of systematic theology. It attempts to understand this term not as a phenomenon of decay, but as a non-reduced phenomenon of human existence. Using the basis of an anthropological interpretation of the essay *Totality and Infinity* by the philosopher Emmanuel Lévinas, it shows how it is possible to think of atheism as an essential notion and, accordingly, how it can be put into the context of notions of the religious and the sacred.

Keywords: Atheism; Totality; Infinity; The Same; The Other; Love

Theologická revue / Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 4: 489 - 514.

„Vztahovat se k absolutnu jakožto bez-božný znamená přijímat absolutno, očištěné od násilí posvátného. V rozměru výše, v němž se zpřítomňuje jeho svatost – to jest jeho oddělení – nekonečno nespaluje oči, jež se k němu upírají.“

Emmanuel Lévinas, *Totalita a nekonečno*.

Chceme-li dnes plodně hovořit o ateismu, musíme hned zpočátku provést jasnou distinkci tohoto pojmu a oddělit jej od všeho, s čím by *neměl* být ztotožňován. Neboť samotný pojem pro nás není nikterak novým, alespoň pokud lze soudit dle četnosti jeho užívání v průměrném, každodenním porozumě-

1| Studie vyšla pod názvem „Člověk jako Stejně toužící po Jiném“ jako kapitola monografie Dalibor VIK. *Slovo, na kterém záleží. Člověk a etika u Emmanuela Lévinase*. Brno : Luboš Marek, 2014. s. 94-130. Zde došla jistého přepracování, aby obstála i mimo kontext knihy.

ní. Pojem je mluven a slyšen, to znamená: obydlen významem, zabydlen. Avšak každé zabydlení slova v jazyce, každé zdomácnění, evokující samozřejmost užití, v sobě také nese rovinu určitého zapomenutí, odsunutí určité části významu do roviny nevědomí. Nakolik je slovo vždy tvůrčím činem, není toto zdomácnění slova libovolným, nahodilým procesem, nýbrž je neoddělitelně svázáno se zdomácněním určité skutečnosti, již volá jménem a probouzí k životu – což ovšem není totéž jako přivádět na světlo. Neboť k pozitivnímu obsahu, který má označovat, se zároveň jaksi přivtěluje i všechny jeho temné, nevyřčené či neprosvětlené obsahy. Tam, kde se slovo nenavrací k transcendenci, přestává lézat a přimyká se k zemi, zbytnuje v ustálená, avšak vágní mínění a spolu-mínění: invokuje demony.

Každá diskuse o ateismu proto musí započít nepsaným závazkem toho, kdo hovoří, že pojem vyprostí ze zajetí vulgárního užití a bude se jej snažit navrátit k jeho podstatě. Jediné legitimní zkoumání ateismu by se tedy mělo řídit předběžnou otázkou, zda tento pojem může označovat fenomén, přináležející k bytostné skladbě lidského života – a pokud ano, jak. Nemá vůbec valného smyslu hovořit o ateismu jakožto o formě jakéhokoli *popírání* či *odmítání*, pakliže předmětem našeho zkoumání nemá být přímo tento odvozený, úpadkový modus existence. Měli bychom proto hledat takovou významovou rovinu fenoménu, na které ateismus nefiguruje ani jako zastřešující obecný termín či rodový název pro anti-teismus, anti-eklesialismus, anti-klerikalismus, anti-sakralismus, anti-katolicismus atd., ani jako ideologická zástěrka k přikrytí nejrůznějších atavismů a fobií, hýbajících naší společností, nakolik by tyto patřily spíše do oblasti psychologie a psychiatrie. Naopak, má-li být ateismu zjednána jakási důstojnost na půdě systematické teologické vědy, musíme jeho význam hledat v samé originalitě původní nedělitelné skutečnosti, již označuje.

Že ateismus je v jisté své formě nezbytnou složkou vnitřního dialogu náboženství, která jej chrání před ideologizací – to je myšlenka stará jako samo Písmo. Bible samotná je v celku, dynamice a řazení svého kánonu, přísně anti-idolatrcká, anti-modlářská. Snaží se nás vést nikoli k ideologii či učení, nýbrž k Pravdě. Proto se již více než dvě tisíciletí nikomu doopravdy nepodařilo systematizovat její *teologii*. Ve svém jádru totiž není souborem daných pravd a pravidel, ale progresivním a vysoce moderním příběhem, zrcadlícím celý kaleidoskop lidských selhání a omylů na cestě k transcendenci, aby se tak mohla stát očistným ohněm našich náboženských představ, očekávání a předsudků. Všimněme si, že biblickými hrdiny nikdy nejsou fanatičtí následovníci kultu či náboženské ideologie – ba naopak jde vesměs o osoby, které bychom dle měřítek obecné morálky tehdejší i dnešní označili přinejmenším za *problematické*. Ve svém vztahu k Hospodinu procházejí nezřídka poměrně krkolomným a turbulentním vnitřním vývojem, který je na

hony vzdálen schématům „obrácení“, malovaným misijními pracovníky mnohých církví. Jejich životy se ani za mák nepodobají oněm „success stories“, popisovaným všemožnými stoupenci teologie prosperity a jejich odnoží, které se v různých podobách maskují snad uvnitř každé křesťanské denominace. Jakmile jednotlivec či celý národ ustrne na úrovni ideologie a formálního kultu, stane se příliš sebejistým a pyšným, je velice razantně vykázán do patřičných mezí. Bible je tedy z hlediska mnohých nebiblických náboženství spíše knihou anti-náboženskou v tom smyslu, že odvrací naši pozornost od „náhražek“ a „model“ a ukazuje nám naopak destruktivní vliv, který má jejich následování a uctívání na člověka. Samozřejmě nalezneme v Písmu přítomny i prvky či vrstvy institucionalizovaného náboženství – vždy jsme však znovu a znovu ujištěni, že zákonický systém a kult jsou zde zapojeny do služby člověku, aby mu jaksi podpůrně pomohly realizovat nejvyšší příkázání lásky a žít „program života“. Každá ideologie je kráčením v kruhu, protože vposled odkazuje opět jen sama na sebe a na své vlastní mocenské struktury. Bible v pravém slova smyslu uvádí na scénu myšlení de-ideologizace, neboť v posled ukazuje mimo sebe a nad sebe, k Neviditelnému, které můžeme prožít jako lásku a život. Nesměřuje k sebe-potvrzení, ale k proměně lidského myšlení a jednání, k etice.

Ateismus jako předmět systematické teologie tedy nemůže a nesmí být týž jako ateismus, kterým se ve svých statistikách zabývá sociologie či psychologie. Ateismus jakožto deklarovaný „životní postoj“ v historii lidstva totiž nikdy nedospěl dál než jen zas k jiné formě modlářství a *hybris*. Chceme-li tedy zachytit ateismus jako svého druhu původní fenomén, který se může stát objektem systematicko-teologického zkoumání, měli bychom se jej snažit vykázat na rovině lidské existence, a tedy se tázat, zda jsou v naší bytostné skladbě inherentně přítomny takové struktury, které bychom mohli popsat – zatím v širokém slova smyslu – jako „ateistické“. A pokud takové struktury nalezneme, je třeba je zcela analogicky uvést do patřičného vztahu k tomu, co bychom v člověku naopak mohli nazvat „náboženským“. Teologicky správně kladená otázka po ateismu nemůže být jen otázkou řečnickou, na níž by si teologie cvičila svůj apologetický arzenál, nýbrž musí vždy zároveň rozvířit otázky po smyslu teologie a náboženství vůbec.

V předkládané studii budeme sledovat pojmy ateismu a náboženství v myšlení Emmanuela Lévinase. Budeme si především všimnout, jak tento filosof a náboženský myslitel doby po holocaustu uvádí do praxe výše naznačené hledání smyslu „ateistického“ a „náboženského“. Vybrali jsme si k tomu dnes již poměrně širokému publiku známý a do češtiny přeložený esej *Totalita a nekonečno* (1961) – především proto, že jeho vnitřní výstavba a argumentace sama o sobě tvoří poměrně koherentní myšlenkový systém, tvořený navzájem provázanými pojmy, na kterém se dá poměrně transparentně vykázat to, oč nám zde běží. Lévinas nevykládá

ateismus jako prostou dialektickou protivu či komplement náboženství, tedy způsobem, jakým se k sobě staví pochybnost a víra, které by se střídaly v čase, navzájem vyvažovaly a spěly k hegeliánské syntéze. Tvrdí naopak, že ateismus je vždy přítomen jako určitá bazální vrstva lidské situace na zemi, tvořící samu podstatu lidské subjektivity, ze které se teprve můžeme vztahovat k transcendenci, ba ze které teprve jakékoli vztahování k transcendenci dává nějaký smysl. Abychom pochopili význam Lévinasových výroků, že *lidská situace je přirozeně bezbožná*, a že *bezbožnost teprve zakládá opravdový vztah k opravdovému Bohu*, musíme společně absolvovat výklad Lévinasovy antropologie, na jehož pozadí dostávají pojmy ateismu a náboženství barvitě a osobitě konotace. Věříme též, že předznačují směr, kterým by se budoucí systematicko-teologická diskuse o ateismu mohla ubírat.

I. Idea totality: svět Stejného a problém bytí

To, co Lévinas ve svých raných dílech sleduje jako *neosobní a univerzální* bytí, které je vždy uzurpací jednotlivého a jedinečného jsoucího, dostává v knize *Totalita a nekonečno* – zřejmě v reakci na velké dílo *Hvězda vykoupení* vlivného židovského myslitele Franze Rosenzweiga – název *totalita (totalité)*.² Pojem *totality* má dle našeho mínění především ochránit Lévinasovu koncepci před kritikou, jejíž možnost se otevírá na základě jeho zacházení s pojmem bytí mimo tradiční ontologický rámec. Hovoří-li Lévinas dříve o *úniku z bytí*, dostává se tím do sporu s pojmem samým, neboť z ontologického hlediska jde o zjevný protimluv. Z bytí nemůžeme uniknout, protože stále *jsme*. Evropská filosofie počínaje Parmenidem určuje bytí vůči nebytí. Dokonce i Heidegger jako by setrval v tomto rozlišení. Konstatovat, že základním stavebním kamenem *Dasein* je strach o bytí (tedy strach, že by člověk mohl nebyt), znamená implicitně tvrdit, že bytí je určováno nebytím neboli nicotou, byť se tak děje v existenciálním kontextu. Lévinas se snaží tuto dialektiku bytí-nebytí, život-smrt myslet společně a zavádí pojem bytí jako *ono je (il y a)*, neosobní a univerzální kolotání bytí a nebytí, které je vůči otázce „být či nebyt“ lhostejné právě proto, že je obsahuje vždy *zároveň* jako vznikání a zanikání. Bytí, jak je pojímá evropská tradice, má podle Lévinase právě tu povahu, kterou poprvé vyslovuje ve své slavné definici Anaximandros: „A z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu

2| „Odpor vůči ideji totality nás překvapil v knize Franze Rosenzweiga *Stern der Erlösung*; ta je v naší knize přítomna příliš často, než bychom ji mohli citovat.“ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. Praha : OIKOYMENH, 1997. ss. 16.

a trest podle určení času.³ Jedinečnému a osobnímu se v bytí vždy děje nutně a nevyhnutelně násilí a příkoří, *bytí* (obecné) vládne nad *jsoucnem* (jedinečné). Pojem *totality* tak představuje vlastně ekvivalent tohoto neosobního bytí, ale zahrnuje v sobě také poznatek, že toto pojetí bytí není nějakou okrajovou záležitostí, která by se týkala jen světa filosofů, ale že prosakuje napříč našimi životy, dějinami, civilizací, lidskou společností se všemi jejími výtobytky, kulturní a myšlenkovou tradicí – utváří náš přístup ke světu jakožto celku.

Od okamžiku, kdy Parmenidés vyslovuje svou tezi o ztotožnění bytí a myšlení,⁴ bude evropská tradice znát jen takový přístup ke světu, který na vše, co je v tomto světě temného a neznámého, vrhá světlo pocházející z racionálního myšlení, čímž je činí přístupným a poznatelným. Začíná budovat *vědění*. Teoretickému postoji, který se takto zmocňuje světa, nic nezůstává rezistentní. Nejprve nechává věc vystoupit jako to, co je, v její jinakosti, ale vzápětí jí imputuje vlastní smysl tím, že ji „logifikuje“: skrze vy-slovování (*legein*) ji převádí na „jakýsi třetí – neutrální – člen“,⁵ čímž ji připravuje o její *jinakost*. Někteří myslitelé poukazují na to, že možnost zrodu racionálního myšlení v antickém Řecku se objevila ruku v ruce s existencí středního rodu (*neutra*) jako gramatické kategorie v řeckém jazyce.⁶ Dítě je vždy dívka či chlapec, ale střední rod o něm dovoluje hovořit jako o „to“, či „ono“, a tak subsumovat jedinečné pod obecné. Jistě není bez zajímavosti, že hebrejšтина střední rod nezná a francouzština, v níž se ve druhé polovině 20. století nejplodněji rozvíjí kritika *logocentrismu*, také ne. Vědění, založené v ideji racionality jako osvětlujícího rozumu, je podle Lévinase budováním světa Stejného (*Même*), v němž je vše nové, neznámé, vnější či jiné převedeno na staré, známé, imanentní a stejné. Protože se při tomto převádění jsoucna na obecné kategorie děje *jinému* vždy násilí, lze popsat svět Stejného jako neutuchající, skrytou tyranii války, jíž je válka jako historická událost vnější a viditelnou manifestací. Problém vyvstává nejkřiklavěji především tam, kde osvětlující rozum zaměříme na člověka a jeho individualitu: „existující individuum se (...) vzdává do myšlené obecnosti“⁷ lidé jsou redukováni na „nositele sil, jež jim poroučejí bez jejich vědomí“⁸ stávají se potravou válečné mašinerie pod záštitou anonymních hesel, statistickými a sociologickými součty,

3| PARMENIDÉS. Zl. B1 podle Theofrasta. Viz Karel SVOBODA (ed.). *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: SPN, 1989.

4| „(...) vždyť myslet a býtí je totéž.“ PARMENIDÉS. Zl. B2 a B3 z Prokla, Klementa aj. Tamt.

5| LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 28.

6| Viz např. Wolfgang SCHADEWALDT. Ontologická adekvátnost řečtiny. In Petr REZEK a Miroslav PETŘÍČEK (eds.). *Mýtus, epos a logos*. Praha: OIKOYMENH, 1991.

7| LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 28.

8| Tamt., s. 10.

jejich životy jsou uchopovány jakožto obsahy, výsledky, díla, data. Spolu s Lévinsem tedy můžeme uzavřít, že myšlení je v evropské onto-theo-logické zpředmětňující tradici vždy především ovládním myšleného předmětu suspendováním jeho jinakosti a že „ontologie jako první filosofie je filosofií moci“.⁹ Moderní člověk „trvá ve svém bytí svrchovaně jen tím způsobem, že se stará pouze o zabezpečení moci, která mu tuto svrchovanost (*souveraineté*) umožňuje.“¹⁰ Ontologie se tak vlastně podobá politice, jež je „uměním předvídat a všemi prostředky vyhrát válku“. Toto umění se však neomezuje jen na „politiky“, ale týká se každého člověka zapleteného v takto chápaném bytí, „prosazuje se jako samotný výkon rozumu.“¹¹

Jak můžeme nyní zřetelně vidět, pojem *totality* u Lévinase není zdaleka jen pojmenováním agresivního uplatňování geopolitické moci, *totalitarismu*, ale spadá do jisté míry vjedno s určením bytí jakožto nezrušitelného závazku existujícího, které evropská tradice chápe jako substrát, skrze nějž můžeme ovládat a uchopovat každé jsoucí. Totalita je především monotónním světem Stejného, protože předem eliminuje a vylučuje každou jinakost, která by mu byla vnější. Zdá se tedy, že politický totalitarismus je jakoby extrémním a nejhrušším výrazem tendence, která je v evropské tradici od počátku přítomna.

II. Idea nekonečna: Jiné, exteriorita, transcendence

Idea *nekonečna* (*infini*) se u Lévinase nestaví jako protiklad k ideji totality, neboť být protikladem by znamenalo tvořit protiváhu a tím pádem klást se do nějakého vztahu, být ve významu symetrických protiv. Pojem nekonečna nemá tyto ambice, neboť jeho idea přichází z jiného řádu. Ideou nekonečna je právě proto, že pojem totality v každém ohledu nekonečně překračuje, převyšuje, překypuje nad ním. Nemůže s ideou totality vstoupit do vztahu v tom smyslu, že by s ní tvořila nějaký zvnějšku pozorovatelný, objektivní, jednotný „systém“. Idea nekonečna má podobný statut jako platónská idea Dobra, stojící mimo bytí. Její role „osvětlovače“, který podává ontologické zvýznamnění jsoucna, zde však ustupuje do pozadí. Nekonečno nevystupuje vůči ideji totality jako kauzální příčina. V jistém smyslu totalitě předchází, nikoli však v režimu ontologické fundace. Vlamuje se do světa totality, ale neruší jeho platnost, nesoupeří s ním. Naopak můžeme říci, že se nekonečno – právě proto, že je nekonečnem, které vše obsahuje a zároveň přesahuje – manifestuje *také* ve světě totality, ale zároveň od něj zůstává odděleno.

9| Tamt., s. 31.

10| Emmanuel LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première : préfacé et annoté par Jacques Rolland*. Paříž : Rivages Poche / Petite Bibliothèque, 1998. s. 74.

11| LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 9.

Lévinas uvádí, že k ideji nekonečna nachází inspiraci v Descartově *ideji Boha*, kterou filosof vypracoval zejména ve třetí meditaci svých *Meditací o první filosofii*. Idea Boha je zde zapojena do služeb podání důkazu Boží existence. Vycházeje z axiomu, že účinek je vždy podobný příčině,¹² Descartes dovozuje, že je-li ve mně něco takového jako idea Boha jakožto absolutní a nekonečné bytosti, pak tato absolutní a nekonečná bytost také skutečně existuje, protože její idea ve mně musí pocházet právě a jen od ní samé. „Vždyť i kdyby ve mně byla idea substance už jen díky tomu, že já jsem substance, přesto ve mně ještě proto nebude idea nekonečné substance, když jsem konečný, leda že by pocházela od nějaké substance, která by byla nekonečná doopravdy“.¹³ Ideu nekonečné bytosti podle Descarta nelze přitom získat „negativně“, tj. jako představu opaku konečného. „Rovněž bych se neměl domnívat, že nekonečné nevnímám pravdivou idejí, ale popřením konečného (...) právě naopak, zjevně chápu, že v nekonečné substancí je více reality než v konečné, a proto je ve mně vnímání nekonečného nějak prvotnější než vnímání konečného, to jest, vnímání Boha je ve mně nějak prvotnější než vnímání mne samého. Vždyť jak bych chápal, že pochybuji, že po něčem toužím, to jest, že mi něco schází a nejsem naprosto dokonalý, kdyby ve mně nebyla žádná idea dokonalejšího jsoucna, než ze srovnání, s nímž bych uznal své nedostatky?“ Descartes tedy dochází k závěru, že „idea Boha, která je v nás, nemůže nemít za příčinu samotného Boha“.¹⁴ Lévinas se samozřejmě již nedrží tohoto argumentačního postupu, ale interpretuje Descartův pojem s akcentem na neuchopitelnost nekonečna pro myšlení. „(...) vztah k nekonečnu (...) přesahuje myšlení v docela jiném smyslu než mínění. Mínění totiž vyvane jako vítr, jakmile se ho dotkne myšlenka, nebo se ukáže být něčím, co je v té myšlence už obsaženo. V ideji nekonečna myslíme to, co zůstává vždy mimo myšlenku (...) neboť nekonečno přesahuje myšlenku, jež je myslí“.¹⁵ Právě tento výklad ideje nekonečna mu potom umožňuje ustoupit od chápání nekonečna jako substance či *quidditas*, která by pocházela z nějaké transcendentní říše idejí, ale chápe je dynamicky jako neustálé dění, nadbývání, překračování. „Dění nekonečného jsoucna nelze oddělit od ideje nekonečna, neboť toto překračování mezi se děje právě v nepoměru mezi ideou nekonečna a nekonečnem, jehož je ideou.“¹⁶ Idea nekonečna představuje zcela zvláštní ideu, jejíž *ideatum* nemůžeme nikdy vyplnit. Nezpůsobuje tedy – jako u Descarta – naši

12| René DESCARTES. *Meditace o první filosofii / Meditationes de prima philosophia*. Praha : OIKOYMENH, 2010. s. 74, pozn. 43.

13| Tamt., s. 67.

14| Tamt., s. 25.

15| LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 13.

16| Tamt., s. 14.

iniciaci do „nazírání božské vznešenosti“, produkující „nejvyšší slast, které můžeme dosáhnout v tomto životě,“¹⁷ ale popisuje způsob bytí nekonečna samého, je „*děním nekonečna z nekonečna*“, jehož „nekonečnost se děje pozitivně jako zjevení, jako vložení jeho ideje do mne“.¹⁸

Nekonečno se projevuje tak, že do mne vkládá ideu, která v každém okamžiku nekonečně převyšuje vše, co jsem rozumem, smysly a vnímáním schopen pojmut. Lévinas ji proto označuje jako *Jiné (Autre)* v nejsilnějším slova smyslu – *zcela a absolutně jiné*, neboť nekonečno se nikdy nemůže stát součástí totality, světa Stejného. Nemůže být zredukováno, sečteno a nelze s ním nijak operovat. K totalitě, ve které žijeme, je Jiné vždy vnější a můžeme jej také nazvat *exterioritou (extériorité)*. *Exteriorita* neboli vnějšnost je zároveň toho druhu, že se světem totality nikterak nesousedí, neprolíná se s ním a netvoří s ním žádný logický celek, *další totalitu*. Nekonečno neboli Jiné je od světa totality odděleno intervalem transcendence. Lévinas proto užívá pro nekonečno též synonyma *transcendence (transcendance)* a míní tím právě absolutnost jeho transcendování nad vším, co jest. Nekonečno je totalitě „nekonečně vzdáleno“, přichází z „dimenze výšky“,¹⁹ avšak tato vzdálenost či výška mohou fungovat pouze jako metafory, neboť jakékoli prostorové představy jsou zde nepřesné a zavádějící. Jinakost Jiného spočívá především a právě v tom že Jiné je „Neviditelné“.²⁰

III. Touha po nekonečnu jako smysl oddělení

Idea totality a idea nekonečna byly dosud vykládány pouze jako formální pojmy, které by mohly být prakticky zaměnitelné za koncepce, které nacházíme i u jiných myslitelů. V dalším výkladu je třeba ukázat, proč a v čem se idea nekonečna liší od uskutečňování Hegelova *Ducha*, Nietzscheovy *vůle k moci* či heideggerovského *bytí*. Nekonečno jakožto radikální transcendence, která předem vylučuje možnost jakéhokoli „poznání“ a která se děje tak, že je vždy více než *toto-zde*, nekonečně překračuje každou formu a vzpírá se tak vlastní definici, je u Lévinase pojmem klíčovým.

Člověk je u Lévinase určen jako sebe-vztah, jako objev, že já existuje jakoby „dvakrát“: existující, který se vztahuje k faktu své existence. Tento sebe-vztah se může realizovat „v sobě“, a tak založit svůj počátek v anonymním bytí se všemi fenomény a konotacemi, které k tomu přísluší. Realizuje se však přirozeně vždy

17| DESCARTES. *Meditace*. s. 75.

18| LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 14.

19| Tamt., s. 20.

20| Tamt., s. 21.

také „ve světě“, ve kterém se sama k sobě vztahuje prostřednictvím jsoucen, a tak se opět zakládá jako radostné těšení se z danosti věcí nebo jako odložení této radosti v úsilí a práci. Ve všech těchto situacích se sebevztah neděje jako čistá tautologie, neboť toto vztahování se k sobě proměňuje nějakým způsobem jeho strukturu, určuje jeho specifický tvar a průběh. Člověk však v těchto vztazích nenaráží zásadně na nic, co by mu mohlo zůstat vnější. Svět sice zůstává odlišný od mého Já, avšak nikoli jako předmět kladoucí se *proti* mně, ale tak, že jej v intenci mohu kdykoli připojit k sobě samému, učinit z něj část sebe sama. Tato intencionalita, v níž každé *myslím* znamená zároveň *mohu*, je jádrem člověka jakožto sebevztahu, který všude a ve všem objevuje jen sebe sama, naráží na fakt své zapletenosti do bytí, na nezrušitelnost své identity – rýsuje osnovu *totality*, světa Stejného. Tento typ sebevztahu je – můžeme-li to tak říci – vztahem narcistním.

Avšak pakliže já existuje jako toto neutuchající hypostazování či excedence, která je zakuklenou potřebou uniknout z bytí a vzdát se sebe sama, pak musí existovat „něco“, co toto bytí překračuje v radikálním slova smyslu – *nekonečno*, *Jiné*, *exteriorita*, *transcendence*. Jinak by Já mohlo zůstat čistou pasivitou vězící ve Stejném, smířenou se svým údělem a opakující tautologii svého bytí na světě jako věčný návrat téhož. Lévinas proto přichází z konceptem ideje nekonečna, která je ve mně od počátku přítomná. To však v žádném případě neznamena rekurz k nějaké „vrozené“, „přirozené“ teologii: idea nekonečna se vůči nekonečnu samému má jako zcela neadekvátní, není vyplnitelná „myšlením“, neustále si uniká. Lévinas proto může říci, že způsob, jakým se k ní vztahuji, není intencionalita, ale Touha (*Désir*) nebo též metafysická touha (*désir métaphysique*). „Touha je touhou po absolutně Jiném. (...) Ten Jiný, po němž metafysicky toužíme, není ‚jiný‘ jako chleba, který jím, země, kde žiji, krajina, kterou obývám (...). Z těchto skutečností se mohu nasytit a do značné míry uspokojit, jako kdyby mi předtím prostě chyběly“.²¹ Touha po tom, co je naprosto Jiné, má tedy radikálně odlišnou strukturu než prostá potřeba. Nemůže být nikdy naplněna. Byla-li by naplněna, musela by zrušit *jinakost* Jiného a tím by zrušila svůj předmět jako takový. Touha tedy nejen touží po Jiném, ale zároveň je vyžaduje jakožto Jiné, trvá na jeho jinakosti, takže „vytoužené ji nenaplnuje, nýbrž prohlubuje“.²² „Metafyzická touha je myšlena jako paradox: čím víc se blížíme k tomu, po čem prahne, tím zřetelněji pociťujeme nepřekonatelnou vzdálenost.“²³

21| LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 19.

22| Tamt., s. 20.

23| Catherine CHALIEROVÁ. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha : Ježek, 1995. s. 37.

Za veškerým hypostazováním Já vězí nezrušitelná a neutišitelná touha po Jiném, která určuje jeho dynamiku. Není přitom nějakou substancí, podstatou já, která by mohla být abstrahována, ale je *touto dynamikou, tímto lidským pohybem, tímto životem samým*. Lévinasův neoriginálnější náhled dle našeho názoru spočívá právě v tom, že Jiné vůči člověku nevystupuje jako substančně-kausační „entita“, neboť je od něj odděleno, nedotýká se jej, není vůči němu ontologicky fundující příčinou jako Bůh scholastické teologie, ale sama nepřekročitelná vzdálenost Jiného jakožto neviditelného v něm probouzí Touhu. A protože interval, kterým je Jiné odděleno, není nějakou vzdáleností, kterou bychom mohli projít, cestou, kterou bychom mohli vykonat, ani výškou, jíž bychom mohli zlézt, má transcendence Jiného tu vlastnost, že „*vzdálenost, jíž vyjadřuje – narozdíl od všech vzdáleností – vchází do způsobu existence vnější bytosti*“.²⁴ Zpráva o Boží neuchopitelnosti a nevystižitelnosti není výzvou k tomu, abychom si zoufali či propadli skepsi, která by byla jak zavržením Boha, tak odmítnutím světa a vposled i sebe sama. Protože pouze takový Bůh, který je absolutně Jiný, může ve světě, kterému vládne totalita a totožnost, vůbec něco znamenat. Probouzí v nás neutišitelnou touhu, jež – právě proto, že nelze jednoduše uspokojit v nějakém „poznání“, „mystickém vytržení“, „bezúhonné morálce“ – vytváří v našem existování dynamický pohyb. A protože tento pohyb, jakkoli by se vzpínal daleko či vysoko, nemůže Jiného svépomocí dosíci, natož aby je pak vlastnil či asimiloval, stává se transcendence samým způsobem jeho života. Můžeme tak konstatovat, že *nežijeme nahodile, ale náš život je tvarován tak, že odpovídá Jinému jakožto transcendentnímu – lidský život jako takový je celým svým tvarem již očekáváním Boha v nekonečné Touze*. Skutečnost, že člověk touží po Jiném, nachází tedy u Lévinase své konkrétní vyjádření v lidském životě a jeho každodenních fenoménech. Jakýkoli formalismus či idealismus je mu cizí. Dále musíme vyložit, jak se tato touha realizuje, a identifikovat a popsat hlavní uzly této zápletky.

IV. Oddělení subjektu: identita, egoismus, interiorita, paměť, atheismus

Být stvořen k Božímu obrazu: sledování našeho zkoumání člověka je určováno právě tímto formálním rámcem, avšak zároveň potřebou zbavit jej všech konotací, které by nás mohly svádět na cestu *imago Dei*, jež by končila v idealistické participaci na božském. Zdá se totiž, že není nic vzdálenějšího starozákonnímu pojetí Boha než idea participace či syn-ergie. Nekonečno je nekonečné právě svou transcendencí, jako radikální jinakost a absolutní exteriorita. Lze soudit, že výraz, který dnes překládáme jako *svatý* (שקד), v sobě skrývá právě tyto konotace *oddělení* či

24 | LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 21.

vyčlenění.²⁵ Protože toužím po tomto Jiném jakožto Jiném, beru interval transcendence jakoby „na sebe“, na svůj život a promítám jej do světa Stejného, který je světem mého života. Silný vztah k metafyzické exterioritě, vystávající jako touha, se propisuje do mne jakožto do sebevztahu a rýsuje tak ve Stejném takové struktury a vztahy, které jsou analogické k mému vztahu k transcendenci. Protože hlavním rysem transcendence je její oddělenost a smyslem bytí člověka je tuto oddělenost uchovat, pak se i Já konstituuje primárně jako *oddělení (séparation)*.

Oddělení je termínem, který Lévinas užívá pro subjekt vzdorující totalitě a totalizaci a který jsme analyzovali již dříve jako potřebu úniku či jako hypostazi existujícího v existenci, nyní ovšem nabývá nového smyslu jako analogie k oddělení transcendence. Oddělení Já jakožto subjektivity je tedy primárně pohyb či dynamika, která umožňuje uchovat Jiné jakožto Jiné a Já jako toužící po tomto Jiném. Pokud Jiné má zůstat Jiným, Já-subjekt musí zůstat Stejným. Oddělení má tedy především charakter identity (*identité*) subjektu, který musí být „totožný (...) ne relativně, nýbrž absolutně“. Podstatou člověka v přítomnosti nekonečna je trvat ve své identitě, ve ztotožnění se sebou samým. „Být Já – to znamená mít svým obsahem identitu – mimo všechny možné individuace, jichž můžeme nabýt v nějakém systému vztahů“. Identita je tedy první podmínkou usebrání subjektivity ve světě a jejího oddělení. Tato identita se ovšem „neděje jako monotonní tautologie: ‚Já jsem Já‘“, není to pouhý „formalismus, že A je A“. Trvání Já v identitě má svůj průběh a své „dějiny“, protože se realizuje konkrétně ve vztahu ke světu. Já ve světě *panuje*: žije v něm, pobývá, vlastní a disponuje, zároveň však jinakost světa nijak nenarušuje identitu Já, ale Já naopak jinakost světa mění v totožnost sebe sama. Já se nedokáže odcizit sobě samému. Lévinas proto popisuje oddělení také jako *egoismus (egoïsme)*: „ztotožňování Stejného není prázdná tautologie, ani dialektický protiklad k Jinému, nýbrž konkrétní egoismus“,²⁶ který člověk realizuje v několika klíčových momentech svého bytí na světě. Svět je světem Stejného, protože nijak nevzdoruje nebo je jeho vzdorování z filosofického hlediska pouze formální. „Nepřátelská příroda“, která v rámci „boje se živly“ nebo šelmami pozře jednotlivého člověka, nikterak nenarušuje svrchovanost identity subjektu. Ve struktuře konkrétního egoismu je mi svět vždy již dán a podlehl mé moci ještě dříve, než jsem po něm vztáhl ruku.

Oddělení subjektu, jehož smyslem je zachování exteriority, však neprobíhá jako dialektický pohyb, který by vyústil v nějakou budoucí syntézu, ani jako prostá zrcadlová inverze či korelát, který by měl zobrazovat exterioritu prostou nápo-

25] *Strong's Bible Lexicon*. [online]. Dostupný z [www: http://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/lexicon.cfm?t=KJV&strongs=H6942](http://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/lexicon.cfm?t=KJV&strongs=H6942) (cit. 1. 3. 2014).

26] LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 21.

dobou. Aby bylo oddělení skutečným oddělením, musí se manifestovat pozitivně jako nezrušitelná vnitřní dimenze subjektu – *interiorita* (*intériorité*).²⁷ Pokud jsme řekli, že toto oddělení není jen formálním aktem, máme tím na mysli skutečnost, kterou teologie vyjadřuje metaforou: Bůh netvoří člověka jako svou kopii, která by jej byla stoprocentně poslušná, protože v takovém stvoření by chyběla láska, ale dává mu něco jako „svobodnou vůli“, aby se mohl sám rozhodnout pro svůj vzestup či pád. Svobodnou vůli zde dáváme do uvozovek, neboť byl tento pojem zatížen především celou reformační diskusí nad tím, nakolik tato vůle mohla „po pádu“ zůstat svobodnou, pakliže nás zjevně stále vodí v kruhu špatných voleb. Lévinas toto nahlédnutí pozitivně interpretuje: člověk na světě nežije v Boží náruči, ve stavu, který mystika popisuje pojmem *dvekut* (přilnutí či přísátí), avšak z Boží lásky je mu dána možnost žít pod Boží mocí právě v tom, že může existovat jako oddělená bytost a *vstupovat tak do vztahu k Jinému*. Sama paradoxní skutečnost, že idea nekonečna sídlí v konečné bytosti, skrývá další paradox – konečná bytost se díky oddělení může sama klást jako ne-konstituovaná, jsoucí ze sebe, jako *cogito sui generis*. Ačkoli *cogito* není schopno faktické sebe-konstituce, možnost oddělení spočívá právě v tom, že – ještě dříve, než samo sebe shledá jako ideou nekonečna podmíněné – může dlít samo v sobě jako svrchované. Lévinas tvrdí, že tento moment není nějakou anomálií, ale pečetí skutečného oddělení, která je nezbytná, „aby se já *cogito* zachytilo absolutna“.²⁸

Lévinas si všímá, že právě tento podstatný aspekt Descartes sice formuluje, ale uniká mu jeho pravý význam. *Cogito* je vždy již tu jako nějaký následek či účinek, který teprve potom, v dalším kroku, přichází ke své příčině – ideji nekonečna. „Do té doby“ žije, jako by „bez příčiny“. Oddělení jakožto *interiorita* vzniká v myšlení: „*Následné* čili *Účinek* tu podněcuje *Předchozí* čili *Příčinu*: předchozí se *ukazuje* a je pouze přijato. (...) přítomnost *cogito*, přes oporu, kterou *dodatečně* nachází v absolutnu, jež ji přesahuje, se podporuje úplně sama – byť jen na okamžik, na okamžik *cogito*. Že může nastat tento okamžik plného mládí, který se nestará, že sklouzne do minulosti a že se znovu zachytí v budoucím (...), že je tu vůbec řád nebo sám odstup času – to všechno vyjadřuje ontologické oddělení metafysika od metafysického.“²⁹ Lévinas proto určuje, že hlavním rysem oddělení, které se pozitivně naplňuje jako *interiorita*, je *paměť* (*mémoire*), která ruší historický čas lineárních dějin, protože díky paměti jsem schopen *dodatečně* se založit a přijmout na sebe svůj počátek, kdy jsem ještě neměl subjekt: „Paměť uskutečňuje nemožné:

27| Tamt., s. 38-39.

28| Tamt., s. 39.

29| Tamt., s. 39-40.

bere na sebe dodatečně pasivitu minulého a zvládá ji. Paměť jako inverze historického času je samou podstatou interiority.³⁰

Právě interiorita, vnitřní život, je podle Lévinase tím, co umožňuje skutečnou pluralitu. Člověk se díky ní stává *osobou*, je doslova *o sobě*, je ryzí subjektivitou, která takto vzdoruje své totalizaci a jakoby dovršuje to, co v ní přítomnost ideje nekonečna *započala*. „Diskontinuita niterného života přerušuje historický čas. Pokud jde o porozumění bytí, je teze o primátu dějin volbou, v níž je niternost obětována. Tato kniha předkládá jinou volbu. Reálné nemá být určeno jen ve své historické objektivitě, nýbrž rovněž tak i na základě *tajemství* (...) na základě niterných intencí. Pluralismus společnosti je možný jen na základě tohoto tajemství.“³¹ Můžeme tedy také říci, že nekonečno se realizuje jako vložení ideje nekonečna do subjektu, který ji dále rozvíjí tím, že se interiorizuje, vytváří svou vlastní dimenzi, a tím vlastně stvrzuje nekonečno jako nekonečné.

Pakliže existuje takový okamžik, ve kterém Já neví o své příčině a který dovoluje člověku existovat tak, jako kdyby byl zcela svrchovaný a nezávislý, ba pakliže je tato nezávislost dokonce podmínkou jeho oddělení a tedy též způsobem, kterým „oslavuje“ nekonečno, znamená to, že lidská existence je zcela „přirozeně bez-božná (*naturellement athée*). (...) Člověk žije vně Boha, u sebe doma, je to já, egoismus.“ Svou příčinu, nebo to, že je účinkem nějaké příčiny, objevuje až *a posteriori*. A právě v tom tkví podle Lévinase celá velkolepost Božího stvoření: „Je velkou slávou stvořitele, že postavil na nohy bytost schopnou ateismu (*athéisme*), (...) aniž by byla *causa sui*.“³² Idea nekonečna se tedy završuje právě v interioritě, která dovoluje člověku myslet a žít svou existenci jako radikálně oddělenou, a tedy atheistickou. Pouze skutečně a plně oddělená bytost – čili bytost, jejíž oddělení není jen zdánlivé či formální, ale je konkrétním egoismem jakožto setrvávání v identitě Stejného – je pak schopna vstoupit do plnohodnotného vztahu s Jiným. Lévinas to na jednom místě vyjadřuje velice radikálně: „Bezbožnost je podmínkou opravdového vztahu k opravdovému Bohu (...). Vztahovat se k absolutnu jakožto bez-božný znamená přijímat absolutno, očištěné od násilí posvátného. V rozměru výše, v němž se zpřítomňuje jeho svatost – to jest jeho oddělení – nekonečno nespaluje oči, jež se k němu upírají. Promlouvá, nemá mytický formát toho, čemu nelze čelit a co já drží na svých neviditelných nitkách. Není numinózní: já, jež k němu přistupuje, není ani zničeno v tomto styku, ani vytrženo ze sebe, nýbrž zů-

30| Tamt., s. 41.

31| Tamt., s. 42.

32| Tamt., s. 43.

stává oddělené a zachovává si své o sobě.³³ Vyžralost našich náboženských představ a pojmů, našich *teologií*, tkví právě v tom, nakolik jsme schopni reflektovat tuto skutečnost ateismu, aniž bychom přitom upouštěli od svatosti posvátného.³⁴ Posvátné završuje svou svatost právě ve skutečnosti oddělení a ateismu, jehož možnost nejen připouští, ale v jistém smyslu také vyžaduje – neboť pouze skutečné oddělení otevírá prostor pro skutečný vztah a dává smysl pojmům jako rozmluva, dobrota, štědrost a pohostinnost. Dává nám také pochopit, proč situace ateismu není k Boží hanbě, ale naopak *ad maior Dei gloriam*.

V. Oddělení ve světě: slast, živel, dům, práce, ekonomie, ženství

V předchozí kapitole jsme se snažili ukázat, v jakých konotacích a pojmech se realizuje oddělení subjektu vůči nekonečnu, stále jsme však – kvůli metodickému zjednodušení – setrvali u „čistého“ subjektu, který jakoby nebyl nikde umístěn. Lévinasův velký přínos spočívá ovšem právě v tom, že nesetrvává u formálních koncepcí, ale dává jim žitý a konkrétní obsah.

Já bylo popsáno jako pozitivní oddělení, nadané možností být „bez Boha“, žít jako svrchovaná a soběstačná osoba, trvajíc ve své identitě a uskutečňující tuto identitu jako egoismus. Nyní je potřeba dovysvětlit, co je vlastním obsahem tohoto egoismu, pokud jej zasadíme „do světa“. Svět je pro Lévinase především „dobrým stvořením“: je o-svět-len, a tedy člověku originálně přístupný. Tato přístupnost nepramení jako u Heideggera z danosti věcí po způsobu *Zuhandenheit* či *Zeug*, kde se mi smysl partikulárního jsoucna odemyká jako potřebnost pro mé bytí. Lévinasův svět není primárně a ponejprv horizontem, ze kterého pro mne vystupují věci prostřednictvím poukazů „aby...“, „kvůli...“, „za účelem...“. Dříve než se strachuji o své bytí a uchopuji věci jako náčiní či stroje, v jejich ú-stroj-nosti, dávají se mi věci jako objekty *slasti* (*jouissance*). V knize *Totalita a nekonečno* Lévinas toto určení dále rozvíjí a nachází pro ně pojem *žití z...* (*vivre de...*). Pokud subjekt existuje především jako egoistický čili potvrzující svou identitu tak, že jinakost světa obrací v totožnost sebe sama, pak způsobem jeho bytí ve světě je *žití z...*, které je rovno slastnému prožívání obsahů života neboli *živin* (*nourritures*). Pojem slasti je zde obzvláště důležitý. V Lévinasově analýze nefiguruje jen jako nějaký „doprovodný“ či psychologický jev, ale charakterizuje naše bytí ve světě samo, způsob,

33| Tamt., s. 61.

34| Na otázku, jak by co nejjednodušeji definoval etiku, odpovídá Lévinas v jednom rozhovoru: „[Etika je uznáním ‚svatosti‘. (...) Rostliny, zvířata, celek života závisí na své existenci. Každý z nich bojuje o život. (...) A hle – v člověku se může objevit ontologická absurdita: starost o bližního vítězí nad starostí o sebe sama. Právě v tom spočívá to, co nazývám ‚svatostí‘. Naše lidskost spočívá v možnosti přiznat bližnímu tuto prioritu.“ Emmanuel LÉVINAS. *Les Imprévus de l'histoire*. Paříž: Fata Morgana, 2008. s. 178-179. (zde přel. D. V.)

jakým je prvotně a původně prožíváme. Bytí ve světě jako *žítí z...* je bezstarostným a radostným *živením* se slastí. Slast na tomto místě jakoby zahlazuje brutální fakt nahé existence vystavené do světa, existence, která je biologicky plně závislá na svém okolí. Ve slasti se tupí hrot biologické danosti a faktické závislosti, protože slast umožňuje navázat vztah k biologickým podmínkám existence a prožívat je právě jako slast. *Žítí z...* proto Lévinas popisuje též jako nezávislost v závislosti, „závislost proměňující se ve svrchovanost, v bytostně egoistické štěstí“, spočívající v prostém faktu, že „to, z čeho žijeme, nás nezotročuje, neboť to vše slastně prožíváme“.³⁵ Není tomu tak, že by slast byla nějakým případkem, který by subjekt, reflektující svou nuznou situaci závislého Já, dodatečně připisoval existenci jako záplatu a útěchu. Slast je existováním samým a právě proto již překračuje bytí: „Štěstí není případek bytí, protože pro štěstí riskujeme život.“³⁶

Pakliže jsme vyloučili, že by se okolní svět pro Já, jak je ustaveno ve slasti, jevil jako horizont zjevování daného utilitárním schematismem starosti (*Sorge*), je třeba nyní zodpovědět otázku, jakým způsobem se mi tedy ve slasti svět dává. Lévinas na tomto místě zapojuje pojem *živlu* (*élément*), který představuje jakousi analogii nahého faktu bytí jako *ono je*, ovšem již na rovině „světa“, kde je můžeme slastně prožívat. „Slast (...) totiž nezastihuje [věci] jakožto věci. Věci přicházejí k představování z pozadí, z něhož se vynořují a do něhož se ve slasti, již nám mohou dát, navracejí“.³⁷ Tímto pozadím je právě živel, který Lévinas popisuje jako „obsah bez formy“, který se rozvíjí „ve svém vlastním rozměru – v hloubce“, je místem, kde „nic nekončí, nic nezačíná“, je podobně jako *ono je* neurčitý a anonymní, nepředmětný. Pokud můžeme užít metafory, živel je podoben říši našeho dětství nebo, řečeno „ontogeneticky“, mytickému dětství lidstva. Předchází jakékoli reflexi, která by jej chtěla uchopit jakožto předmět či „svět“, a člověk v něm proto neproblematicky a radostně prodlívá. Lévinas říká, že „v živlu se koupeme (*on y baigne*)“,³⁸ „těšíme se bez užitku“, věci k nám z něj přicházejí jako objekty slasti a všechny naše potřeby jsou již předem uspokojeny: Já je v tomto živlu plně egoistické, „bez uší jako hladový žaludek“.³⁹ Nelze si nevěšmout, že život v živlu, jak jej Lévinas popisuje, vykazuje společné rysy s tím, co Patočka nazývá prvním pohybem existence čili instinktivně-afektivním životem Já, ve kterém o sobě Já ještě tematicky neví, neuvědomuje si sebe sama, neboť je primárně elánem, proudem

35| LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 96.

36| Tamt., s. 94.

37| Tamt., s. 112.

38| Tamt., s. 113.

39| Tamt., s. 116.

„centrifugální energie“, který nežije „v sobě“, nýbrž „u věcí“.⁴⁰ Zdá se, že tato zvláštní sféra prožívání, ve které nemíží jen subjekt a objekt, ale také veškeré kontury, jež se běžně vykazují „na světě“, a která tak dlouho unikala pozornosti fenomenologické analýzy, není jen nějakým překonaným modelem, ze kterého by člověk prostě „vyrostl“ tím, že dospěje, opustí mateřské lůno, nebo že překoná mýtus racionální úvahou. Živel se jeví naopak jako určitá rovina našeho přístupu ke světu, která je v našem životě stále přítomná a ke které se můžeme v určitých chvílích opět obracet. Možná, že ono koupání se není jen metaforou, ale konkrétním příkladem, kde se Já může každodenně navracet do světa jakožto živlu. Živel jako by stále dotíral na náš známý a osvětlený svět, jenž na svých okrajích pomalu bytní a mění se opět v živel. Věci, které ztratily svůj účel, které se rozbily, znehodnotily či spotřebovaly, putují zpět do živlu – a to nikoli v momentu, kdy je vracíme zemi, ale již tehdy, když se například mění v „odpadky“ a stávají se „masou“. To, čím nás primitivní národy děsí, je právě neosobnost živlu, ve které žijí a která se zračí jako tvář bez mimiky, *bez výrazu*. Jako by u nich ještě nedošlo k dalšímu stupni oddělení, kterým je, jak dále uvidíme, *pobývání*.

Vnímáme-li svět jako živel, Já ustupuje do pozadí, protože se živlem téměř splývá, rozpouští se v něm na základě slasti a uspokojení, které pociťuje. Nejedná se o reflektovaný vztah „souznění“ s přírodou, glorifikovaný v romantické literatuře. Avizovaná harmonie zde neprobíhá jako nějaké přitakání, ale je možná jen na základě potlačení Já. Živel v sobě však také obsahuje určitou *jinakost*,⁴¹ která způsobuje, že se v něm Já nemůže cele rozplynout. Je zajato *slastí* živlu, ale jeho *jinakost* je zneklidňuje. Živiny, objekty slasti, ke mně přicházejí ze živlu jakoby samy a ustavičně – ale odkud vlastně přicházejí? A budou přicházet i nadále? Já v živlu začíná pociťovat *nezajištěnost*. Nevnímá ji jako ohrožení svého bytí, a tedy strach o toto bytí, ale jako strach o své *šťěstí*, o uchování slasti a její budoucí zajištění: „nejjistá slast se v křeči mění na starost“.⁴² To je podle Lévinase klíčový moment, kdy probíhá první oddělení Já od živlu, usebrání v živlu, jehož konkrétní artikulací je obydlí – Dům (*Maison*). „Privilegovaná úloha domu nezáleží v tom, že je účelem lidské činnosti, nýbrž v tom, že je její podmínkou a v tomto smyslu i začátkem. Je to soustředění k sobě, které je nezbytné k tomu, aby příroda mohla být představována a zpracovávána, právě k tomu, aby se rýsovala jako svět a byla završena jako dům.“⁴³ Dům-obydlí je východiskem jakékoli lidské činnosti jakožto činnosti.

40| Jan PATOČKA. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : OIKOYMENH, 1995. s. 31.

41| LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 118.

42| Tamt., s. 136.

43| Tamt., s. 132.

Kromě toho, že je samozřejmě také nějakým objektivním účelem (úkryt před nepřízní počasí, před nezvanými hosty, místem, kde shromažďuji své věci atd.), má dům primárně charakter podmínky, počátku, východiska. Právě vůči svému domu určuji nějaké *uvnitř* a *venku*, přičemž toto *venku* zároveň přestává být anonymním živlem, ze kterého se jen těším, ale *přírodou*, tedy živlem, který díky mému usazení v domě nabyl potenciál *nechat se přeměnit na svět, oikúmené*. Usebrání v živlu, jež se uskutečňuje jako bydlení, je zaujetím odstupem od živlu, který pro mě byl neustálým přicházením slasti. Usebrání v živlu s sebou tedy nese také *odložení slasti*, které spouští čas *práce (travail)* a *úsilí (effort)* a umožňuje pojem *vlastnictví (possession)*. Dům mě odděluje od živlu. Není to ještě plné oddělení, avšak má v záplectce existujícího fundamentální význam, protože je podmínkou, aby se oddělení mohlo dále rozvíjet. Mění mou optiku: v zabydlenosti již vnímám živel jako něco, s čím mohu „pracovat“ a co mohu „zvládat“. Práce je podle Lévinase pohybem *ruký*, která suspenduje jinakost a nezávislost živlu a mění je na vlastnictví. V odložení bezprostřední slasti „ovládá nepředvídatelnou budoucnost živlu (...) ruší ji a odročuje ji.“⁴⁴

Když se zblízka zaměříme na analýzu okamžiku, v němž se člověk odděluje od živlu a začíná pobývat v obydlí (*demeurer*), můžeme v tomto bodě spatřit jistý problém. Dosud byl vyložen pouze jeho negativní „motiv“ – Já, na které naléhá *jinakost* živlu, začíná svou situaci pociťovat jako nezajištěnost, *nejistotu*. Tato nezajištěnost, strach o uchování slasti, však sama o sobě nestačí, aby člověku dovolila usadit se v obydlí, které se stane později středem jeho světa a dovolí mu odložit slast a zvládnout živel skrze práci a vlastnictví. Pokud by totiž byla motivem pouze nezajištěnost jako strach o zítřek, znamenalo by to, že bydlení jako další krok oddělení bylo na člověku vlastně dialekticky vynuceno. Sama možnost pobývání v domě má však také svou pozitivní podmínku, kterou je podle Lévinase Druhý (*Autrui*). Druhý, jak ke mně přichází ze živlu, z této říše primordiální afektivity a slasti, není ještě Druhým v silném slova smyslu, takovým, s nímž bych se mohl setkávat tváří v tvář a který by problematizoval můj egoismus. Živel mi nedovoluje setkat se s Druhým jakožto radikálně Jiným, neboť ani Já v živlu není ještě plně odděleno, nedokončilo svůj pohyb *separace*. Druhý v živlu tedy není ještě manifestací výše exteriority, ale děje se „v mírnosti (*douceur*) a vřelosti (*chaleur*) intimity (...), v mírnosti ženské tváře (...). Idea nekonečna, zakládající intimitu domu, nepůsobí oddělení nějakou situací protikladu či dialektické výzvy, nýbrž ženským půvabem svého vyzarování“.⁴⁵

44| Tamt., s. 138.

45| Tamt., s. 131.

Lévinas fenomén *ženskosti (féminin)* určuje nikoli jako empirickou druhovou diferenciaci, ale vyvozuje jej z původní danosti živlu. Já se hrouží (*plonge*) do živlu a živel je obklopuje, naplňuje a vyživuje ve slasti. Já je proto s tímto živlem vždy již ve stavu *důvěrné obeznámenosti (familiarité intime)*. Tato obeznámenost však nemůže ještě pocházet z nějaké „znalosti“ světa, neboť jsme řekli, že na této rovině ještě nereflektujeme, ale ze samého faktu danosti světa pro mě, která není jen abstraktním pojmem či dogmatem získaným z biblické zprávy o dobrém stvoření, ale děje se jako „přívětivost (*douceur*), která se rozlévá po tváři věcí“. Lévinas však dovozuje, že pokud je tu primárně nějaký fenomén známosti jakožto přívětivosti, který produkuje a zakládá intimitu, nemůže pocházet jen z přírody samé – musí to být již „*intimita spolu s někým*“. Přívětivost, kterou věci vyzaují, je sama ženského rodu a je jádrem původního fenoménu ženskosti. „Žena je podmínkou usebrání, interiority Domu a bydlení.“ Druhý jakožto Žena není ještě vztahem Já k Jinému prostřednictvím Tváře, ale představuje první jinakost (*altérité*), kterou je Já v živlu schopno zahlédnout jaksi „koutkem oka“ a která umožňuje jeho usebrání v domě. Žena jako samo vstřícné přijetí v intimitě domu neimplikuje vztah rozmluvy a vyučování, jak o něm bude řeč dále, ale je něčím, co Lévinas nazývá „*familiární ty (le tu de la familiarité)*: řeč bez vyučování, mlčenlivá řeč, srozumění beze slov, výraz ve skrytu“. Žena je jinakost, které můžeme *tykat*, a vztah k ženství na úrovni živlu má proto charakter, podobný Buberově vztahu Já-Ty.⁴⁶

Oddělení Já od Jiného se ve světě manifestuje jako slast, která mu umožňuje zůstat stvrchovaným i přes objektivní závislost na podmínkách života. Svět se tomuto Já slasti neukazuje ještě jako svět, ale jako mytický živel, který je obsahem bez formy, a jako takový je ustavičným přicházením živin „odnikud“. Právě toto *odnikud* působí v já znepokojení, které ústí ve starost, jež není starostí o bytí, ale starostí o zítřek slasti. Zároveň se živel jeví jako přívětivost či důvěrná obeznámenost, plodící vztah intimity, který je vztahem k ženství. Žena jako první jinakost, na níž narážím v živlu, nese rys familiarity: neústí v řeč a rozmluvu, ale ve vstřícné přijímání (*accueil*), jež je zároveň podmínkou obydlí.⁴⁷ V momentu, kdy se já usazuje v domě, začne teprve chápat živel jako *svět* – právě v protikladu k intimitě domu. Tehdy může začít jeho život jakožto *ekonomie (économie)* – práce a vlastnictví, v nichž odkládá bezprostřednost slasti a dokáže tak suspendovat jinakost živlu. Jak již bylo naznačeno, tato zápletko se neděje jako realizace neosobního, vyššího bytí, na kterém by já jakýmkoli způsobem participovalo. Netvrdí se, že „život je jinde“. Není ani pokusem vymanit se z nehostinného bytí na světě či zlepšit své životní podmínky. Smysl toho, proč Já realizuje své oddělení, bytí stále artikulovanějšími

46| Tamt., s. 134-135.

47| Tamt., s. 137.

způsoby, zůstává stále týž: musí zůstat odděleno, aby mohlo vstoupit do vztahu k Jinému. Jeho život je adekvátně lidskou odpovědí na výši transcendence, ze které Jiné přichází. Jiné přitom není prvním hybatelem či první příčinou ve scholastickém slova smyslu, neboť já nevykonává svůj pohyb oddělení dialekticky, nýbrž z nekonečné touhy. Protože tato touha není potřebou, ale Touhou po Jiném jakožto neviditelném, Já neulpívá ve světě na nějakých definitivách, ale hledá pro svou touhu nové životní výrazy.

VI. Jiné: Druhý, Tvář, řeč, pohostinnost, smrt

Bylo řečeno, že nekonečno představuje v Lévinasově filosofii jen jiný výraz pro Boha, jehož hlavním rysem je radikální jinakost. Není žádnou „entitou“, o které bychom mohli objektivně vypovídat nebo ji zahrnovat do nějakého spekulativně-teologického systému, neboť to by již znamenalo činit jí násilí. Způsobem bytí nekonečna je idea nekonečna, kterou myšlení není s to jakkoli pojmout. Proto se k ní nevztahujeme po způsobu myšlení, ale realizuje se pozitivně jako Touha. Protože Já, toužící po Jiném, je zároveň vyžaduje jako Jiné, drží se od něj v odstupu, který konkrétně naplňuje tím, že se usazuje a zabydluje ve světě, čímž se vůči Jinému uchovává jako oddělené Já. Vztah k transcendenci se tak nabízí právě jen oddělenému, zabydlenému, a tedy ateistickému a egoistickému Já, které je „u sebe doma“, jehož potřeby jsou uspokojeny a jemuž vlastně „nic nechybí“. Během procesu své individuace, který jsme pojednali v předchozích kapitolách, však nenachází nic, co by utišilo jeho Touhu po Jiném. Postupme tedy nyní k bodu, k němuž celý náš výklad směřoval.

S Jiným se nelze setkat „o sobě“. Jiné (*Autre*) se zjevuje pouze prostřednictvím Druhého (*Autrui*). „Nějaké ‚poznávání‘ Boha, oddělené od vztahu k lidem, neexistuje. Druhý je (...) pro můj vztah k Bohu (...) nepostradatelný.“⁴⁸ Tato jeho nepostradatelnost se však neuskutečňuje jako *mediace*. Druhý není *prostředníkem* mého vztahu k Bohu, ale jeho manifestací, zjevením (*révélation*) či epifanií (*épiphane*). Druhý je Bohem obývajícím já.⁴⁹ Druhý, který ke mně přichází, vykazuje všechny rysy Jiného: je jiný než já sám, nic mě s ním nespojuje, je svobodný, nepředvídatelný a nevypočitatelný. Protože má vlastní dimenzi interiority, která vylučuje, abychom se integrovali na základě společného rodu či pokrevního bratrství, nikdy jej nemohu ovládnout, obsáhnout myšlením či vlastnit. Je pro mne v pravém slova smyslu nekonečnem. Lévinas proto Druhého nazývá též Cizincem (*Étranger*). Setkání s Druhým jakožto Cizincem zpochybňuje mou svobodu zaby-

48| Tamt., s. 63.

49| Tamt., s. 202.

dleného já, můj egoismus bytí ve světě. Není to ovšem tak, že by na sebe naše svobody nějak „narážely“ a že by tedy zpochybnění mé svobody ve Druhém přicházelo s jeho „silou“, která by se vymezovala vůči té mojí. Druhý nepřichází, aby si na mně vymohl nějaká práva nebo aby si nárokoval část mé svobody. Má svoboda jakožto egoismus je zpochybněna už samotnou jeho přítomností – *tím, že Druhý je zde* – a toto zpochybnění má charakter jakési nabídky či pozvání, abych svůj egoismus překročil.⁵⁰

Způsob, kterým se mi Druhý ukazuje, je jeho Tvář (*Visage*). Původní setkání s Druhým, který se vyznačuje respektem k jeho jinakosti, nazývá proto Lévinas setkáním *tváří v tvář (face-à-face)*.⁵¹ Právě tvář druhého člověka vykazuje specifické rysy, v nichž se může zjevovat jako Jiný, jako nekonečné nadbývání nad svým obsahem, jako nekonečné překračování jakéhokoli „obrazu“, který bych si o něm mohl učinit. Setkání s Tváří probíhá v jisté bezprostřednosti, dané její nahotou, která vylučuje, abych Druhého myslel zprostředkovaně jako „jiné Já“ či Husserlovo *alter ego*, jak je vypracovává ve své páté meditaci.⁵² Tvář je pro mě též místem *Pravdy (Vérité)*, protože se v ní vyjadřované „kryje s tím, kdo vyjadřuje“. Neskrývá se za svou výpověď, ale je touto výpovědí samou, čímž zaručuje její pravdivost ještě před rozlišením objektivního určení pravdy a nepravdy jakožto adekvace a neadekvace, shody myšleného s myšleným.⁵³ Tvář spatřuji vždy jako obnaženost, vystavenost do světa. Druhý se zjevuje v paradoxu „vznešeného žebráka“: na jedné straně je tím, kdo žádá mou pomoc a mou účast. Prosba jako by byla vepsána přímo v jeho Tváři, je jeho základním výrazem. Přesto však vůči mně není v ponížené pozici. Přichází z výše transcendence a je tak samou manifestací této výše. Dává mi možnost, abych v jeho Tváři zahlédl Boha a abych jeho prosbu vyslyšel.

Tvář Druhého mě oslovuje bezbranností svého výrazu. Jejím prvním slovem je volání o pomoc. Mohu se od ní odvrátit, mohu ji nevyslyšet. Pokud se však rozhodnu odpovědět, jedinou legitimní odpovědí je setkání *tváří v tvář*, které ústí ve *vlídném přijetí* Druhého. Toto setkání se sice vždy odehrává ve světě a v bytí, nese však rysy, které bytí ve smyslu ekonomické existence překračují. Prvním impulsem, kterého se Já dostává při setkání s Druhým, je *zahanbenost*. Apriorní bezbrannost, nahota a vystavenost Tváře jaksi „napospas“ světu mě přivádí ke studu: stydím se za svůj *egoismus*, jehož genezi jsme popsali v předchozích dvou kapitolách. Se studem zároveň přichází potřeba ospravedlnění, *apologie*. Ta se však neděje jako

50| Tamt., s. 35.

51| Tamt., s. 25.

52| Tamt., s. 36-37. Viz též HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha : Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993. s. 87-150.

53| LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 50 a 178.

nějaké „omlouvání“ či „vymlouvání se“, ale má charakter *řeči*, jejíž smysl je jen jeden jediný: *otevřít druhému svůj svět a nabídnout mu jej k obývání*.⁵⁴ Setkání s Druhým tváří v tvář je tak dokonce původní sférou, ze které řeč čerpá svůj význam. Pozvání Druhého do *mého* světa, do *mého* domu a k *mému* stolu je momentem, kde dochází k podstatné změně pohybu Já, který byl až dosud egocentrický, v pohyb *ke Druhému*. Nyní již můžeme dobře vidět, proč musíme vůči Jinému zůstat odděleni: „(...) k žádné tváři není možné přistupovat s prázdnými rukama a uzavřeným domem; usebrání v domě, jenž je otevřen druhému, pohostinnost, je konkrétní a prvotní fakt lidského usebrání a oddělení, je vjedno s touhou po absolutně transcendentním Druhém“.⁵⁵

Setkání s Druhým tváří v tvář se u Lévinase odehrává právě v těchto konkrétních souřadnicích. Nikdy nemá ryze kontemplativní či platonický charakter, který by se vyznačoval nějakým společným nazíráním, srozuměním. Není tím křišťálově průhledným splynutím, jež Buber popisuje jako vztah Já-Ty. Není recipročním vztahem, ve kterém by docházelo k rovnocennému sdílení sobě rovných partnerů, kteří si *tykají*.⁵⁶ Setkání tváří v tvář se děje vždy jako *pohostinnost (hospitalité)* a *štedrost (générosité)* a musí se tak nutně vykazovat na fenoménech našeho ekonomického života, ať již je v sázce jídlo, předměty, činy nebo „znalosti“ a „ideje“. Integrita a oddělenost Já se v pohostinnosti nijak neruší, nabízí mi však možnost transcendovat svět, který jsem si vydobyl „v potu tváře“, tím že jej daruji Druhému.⁵⁷ Já v tomto setkání s Druhým neprochází žádnou změnou, jež by je snad sobě samému odcizila. Setkání nemá charakter nápravy, polepšení, odčinění zla či utišení špatného svědomí. Je však v pravém slova smyslu *pokáním*, změnou optiky, kterou se díváme na svět: v jeho zápletky sledáváme Druhého jako manifestaci ideje nekonečna, ke které směřujeme v nekonečné Touze, a jež nás v setkání tváří v tvář oslovuje, abychom Touhu uskutečnili jediným možným způsobem – jako *službu*. Touha je nevyčerpatelná, protože se upíná k nekonečnu, jehož ideu, jak bylo řečeno, nemůžeme nikdy intencionálně vyplnit. Volá v nás nikoli po „myšlení“, ale po *etickém jednání*, jehož míra se odvíjí právě od toho, kolik je v nás lásky a dobroty. V tomto jednání se zásadně proměňuje i mé vnímání světa. Poslední smysl věcí v něm krystalizuje nikoli jako *vlastnictví* či *užitečnost* pro obstarávání

54| Tamt., s. 35.

55| Tamt., s. 152.

56| Lévinas si také všímá toho, že „vztah Já-Ty má u Buberu stále formální ráz: Může spojovat člověka s věcmi stejně jako člověka s člověkem. Formální struktura Já-Ty nevymezuje žádnou konkrétní strukturu. Já-Ty je událost (...) – ale nedovoluje vyložit (...) jiný život než přátelství: stranou je ekonomie, hledání štěstí, představující vztah k věcem. Ty jsou v tomto povzneseném spiritualismu neprobádané a nevysvětlené“. Tamt., s. 53.

57| Tamt., s. 152-153.

mého bytí, ale jako možnost tento svět *darovat* Druhému v řeči, v níž jej slabikuji, vyslovuji a dávám „k dispozici“. Je patrné, že konstituce světa jakožto „objektivní reality“, homogenního prostoru, který můžeme pronikat rozumem a získávat v něm univerzální a všemi opakovatelné evidence, je konstruována vůči této původní sféře smyslu až sekundárně – tedy až když byl svět objeven jako *vlastnictví*, jež mohu proměnit v *dar*.⁵⁸

Pokud jsme výše hovořili o aspektu vznešenosti Druhého, i když k nám přichází s prázdnýma rukama, měli jsme na mysli právě skutečnost, že Druhý pro mě odkrývá tento etický základ existence. Je zde však ještě něco více. Nekonečná výše jeho Tváře, která v každém okamžiku překračuje svůj tvar daný mému vidění a chápání, též znamená, že pro mne setkání tváří v tvář nabývá významu *magistrace*, *vyučování*. „Přistoupit ke Druhému v rozmluvě znamená přijmout jeho výraz, který v každém okamžiku překračuje představu, jakou by si o něm udělalo myšlení. Znamená to tedy přijímat od druhého nad kapacitou Já: což přesně znamená mít ideu nekonečna. Ale to také znamená být vyučován. Poměr ke Druhému, čili Promluva (*Discours*), je poměr ne-alergický (*non-allergique*), poměr etický, ale tato přijímající promluva je naučením (*enseignement*).“⁵⁹ Druhý tedy nepřichází do mého svrchovaného panství a zabydlenosti ve světě jako problém či nemá výčitka, aby zpochybnil mou svobodu a připomněl mi můj egoismus. Jako Tvář, sestupující ke mně z řádu zjevení, představuje samou možnost nechat se oslovit a vyučován: nikoli ve znalostech, nýbrž v dobrotě a lásce. Jestliže jsme uvedli, že ateismus, separace Já ve světě, je „podmínkou opravdového vztahu k opravdovému Bohu“,⁶⁰ je pak *situace, ve které stojím tváří v tvář Druhému, podmínkou a jádrem opravdového náboženství*. Oddělení je nezbytné a nepostradatelné. Interval, který dělí mne a Druhého, není jen požadavkem vynuceným formální logikou, ale samotným místem, kde se otevírá prostor pro etiku a její imanentní temporalitu. Spouští čas jako čas dobroty, čas lásky, čas naděje.

Setkání s Druhým tváří v tvář s sebou přináší však ještě jeden podstatný aspekt. Je jím téma *smrti* (*mort*). Není jistě třeba upozorňovat, že Lévinasova analýza smrti se zcela vymyká existenciální interpretaci, která v ní vidí omezení bytosti a její

58| Tamt., s. 185. Domníváme se, že na tomto místě lze vyslovit hypotézu, že právě tato skutečnost *danosti světa pro všechny* stojí možná i za Husserlovou ideou univerzální, apodiktické vědy, o něž by měla každá věda vždy implicitně usilovat. Jako by *věda* či *vědeckost* vůbec byla ve svém jádru pokusem o přeslabikování světa, dějícím se před tváří Druhého s ohledem na Třetího. Univerzálnost a objektivita by se pak jevila jako extrémní výraz *obdarování*. Věda však historicky vyloučila vztah k Druhému a primátu nabyt pouze ohled na třetího, který však bez Druhého fungovat nemůže a ustavuje tak objektivismus jako totalitu. Tato teze by si však žádala podrobného epistemologického rozpracování.

59| Tamt., s. 35.

60| Tamt., s. 61.

konec v nějaké „nicotě“, jež vede buď k nihilismu a pocitu marnosti, proti kterému máme camusovsky revoltovat, nebo k úzkosti ze smrti, již máme překonat útěchou z autentické existence, možnosti prožít život jako celistvý příběh.⁶¹ Osudovost smrti nemohu nikdy přijmout a smířit se s ní, neboť se mi nedává jako fakticita, ale přichází ze stejného řádu transcendence jako Druhý. Smrt nemohu porazit, neboť vždy stojí „proti mně“.⁶² Nese v sobě všechny podstatné rysy *jinakosti*: nelze ji objektivovat, uchopit ani „promyslet“. Lévinas souhlasí s Heideggerem, že k smrti se původně vztahují se strachem či obavami, avšak odmítá tento strach interpretovat jako strach z nicoty, *nebytí*. Smrti se obávám z důvodu její *jinakosti*, jež implikuje nepoznatelnost. Nejen, že „neznáme dne, ani hodiny“, ale také nevíme, „jak“. A to ani z objektivní, ani ze subjektivní perspektivy. Lévinas proto říká, že každá smrt je zároveň *vraždou* (*meurtre*): „Ve smrti jsem vystaven absolutnímu násilí, vraždě v temné noci (...) jako by vražda nebyla jen jedním případem umírání, nýbrž byla neoddělitelná od podstaty smrti (...).“⁶³ Na smrti se tedy neobávám přechodu do nebytí, který ukončí mé možnosti nitrosvětského pobývání, ale jinakosti jakožto *násilí* (*violence*), krutosti, vraždy. Zdá se, že musíme dát zapravdu vulgárnímu ontickému faktu, že lidé se v souvislosti se smrtí zpravidla nejvíce bojí možné *bolesti a momentu překvapení*, což má rozhodně blíže právě ke strachu z neznámého, jímž nevládnou, spíše než z toho, že „již nebudu“. Smrtí *nevládnou*: okamžik smrti láme mou vůli, mou svobodu, a ruší ji. Smrt sama se stane „beze mě“. V tom je ukryta také její specifická temporalita. Protože jednak nevím, kdy tento okamžik přijde, a jednak až skutečně přijde, „vykoná se“ jako na mně nezávislý, nemohu se k němu blížit lineárně, nýbrž limitně. Přicházení smrti má charakter nekonečného, infinitesimálního blížení. To ovšem také znamená, že zde na světě mám vlastně *nekonečné množství času*. Ač je hrozba smrti nevyhnutelná, její milost spočívá v tom, že „dává čas“, ve kterém máme možnost nalézt smysl času jako bytí s *Druhým* a *pro Druhého*.⁶⁴

VII. Láska a plodnost

Skutečná možnost vymknout se z objektivního řádu smrti se podle Lévinase nabízí právě skrze Druhého. Pokud učiníme Druhého svým středem, náš egocentrický postoj se láme a mění směr. Subjekt se cele stává touhou, naplňovanou v dobrotě,

61| Lévinasova analýza smrti je polemikou s Heideggerovým konceptem *bytí k smrti*. Srov. zejm. HEIDEGGER. *Bytí a čas*. Praha : OIKOYMENH, 2002. s. 272-303.

62| LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 209.

63| Tamt., s. 209-210.

64| Tamt., s. 211.

čímž nad ní smrt jakožto vražda ztrácí svou moc.⁶⁵ Tato možnost však, říká Lévinas, leží již za hranicemi setkání s Druhým, které jsme vyložili jako tváří v tvář, leží „za hranicemi Tváře“ (*au-delà du Visage*).⁶⁶ Realizuje se jako *láska (amour)* a *plodnost (fécondité)*. Láska v Lévinasově pojetí není, jak jsme již předestřeli, hledáním nějaké chybějící části duše. Tím bychom celý zázrak lásky redukovali na deficienci já, vyplnitelnou intencionální strukturou potřeby, čímž by se já opět navracelo k sobě samému a ke svému egoismu. Láska není totožná ani se slastí. Pokud trváme na tom, že láska nás může osvobodit od návratu k sobě samému a zbavit nás břemena sebe sama, musí vykazovat strukturu, která je odlišná od dosud popsáných vztahů. Musí podstatným způsobem překračovat pojem narcistního sebevztahu, který se vždy podobá incestu.

Lévinas charakterizuje lásku jako něco, co se vykazuje bytostnou dvojznačností (*ambiguïté*).⁶⁷ V určitém smyslu je totiž prohloubením a *překročením* vztahu k Druhému, který jsme popsali jako setkání tváří v tvář, a v určitém smyslu naopak jeho *profanací*. Láska má ambici překročit slova a řeč, míří za ně, avšak v momentu, kdy je překročí, se vykazuje jakožto *potřeba*. V lásce se toto *před* i *za* děje zároveň. „Původnost erotiky, která je v tomto smyslu *dvojznačností* par excellence, záleží v tom, že Druhý má možnost se jevit jako objekt potřeby, a přitom podržovat svou jinakost, záleží v možnosti slastně se těšit Druhým, stát současně uvnitř rozmluvy i mimo ni, v tomto postavení vzhledem k partneru rozmluvy, kdy jej současně dosahují i překračují, záleží v této současnosti potřeby a touhy, žádosti a transcendence, v doteku toho, co lze vyznat, s tím, co vyznat nelze.“⁶⁸

Lévinas tuto dvojznačnost uchopuje analyticky v momentu, kde se naplno vyjevuje: vztah k ženě jakožto *Milované (Aimée)*. Milovaná původně vystupuje jako *slabost (faiblesse)*, *krajní křehkost (fragilité extrême)* a *zranitelnost (vulnérabilité)*, jež dohromady tvoří *vládu něžnosti (régime de tendre)*.⁶⁹ Ve své slabosti a obnaženosti je jakoby vydána do světa, její nahota ji profanuje, zároveň však v sobě skrývá jistou nedosažitelnost, protože její slabost a zranitelnost leží na jakémsi rozhraní, pomezí bytí a nebytí. „Milovaná, které se lze zmocnit, avšak jež je ve své nahotě nedotknutelná (*intacte*), mimo oblast objektů a za tváří, tedy i za jsoucím, setrvává ve své panenskosti (*virginité*). Ženství jako bytostně znásilnitelné

65| Tamt., s. 215.

66| Tamt., s. 223.

67| Tamt., s. 226.

68| Tamt., s. 227.

69| Tamt., s. 228.

(*violable*) i neznásilnitelné (*inviolable*) (...).⁷⁰ Korelátém této dvojznačnosti je intencionální struktura, jíž Lévinas popisuje jako *laskání* (*caresse*). Laskání bychom sice mohli přiřadit ke smyslovým vjemům, tedy na stranu *profanace* lásky, avšak zároveň na tomto smyslovém neulpívá a míří za ně. Neuspokojuje se svými doteky, ale naopak stále živí svůj hlad, jako by uspokojení nalézalo právě ve stupňování svého hladu. Nehledá něco konkrétního, ale pouze hledá a v tomto hledání je tápáním. „Není to intencionalita odhalování, nýbrž zkoumání: cesta k neviditelnému. V jistém smyslu vyjadřuje lásku, avšak trpí tím, že to nedokáže říci. Hladoví po tomto výrazu a jeho hlad neustále roste. Jde tedy dále, než je jeho mez, směřuje za jsoucno, dokonce i budoucí, jež právě jako jsoucí již klepe na bránu bytí.“⁷¹ Tato touha podle Lévinase neplodí rozkoš (*volupté*), ale je rozkoší samou. Jejím cílem není *splynutí* dvou bytostí v jednu – já a Jiné musí stále zůstat odděleno, protože „rozkoš by ve vlastnění vyhasla“⁷² – avšak je to již oddělení ve společenství rozkoše, jež se projevuje jako určitá „symetrie lásky“: *miluji lásku, která je zároveň láskou toho druhého*. „Rozkoš není zaměřena na druhého, nýbrž na jeho rozkoš, je to rozkoš z rozkoše, láska k lásce jiného. (...) Plně miluji, jen pokud druhý miluje mne, a to nikoli proto, že mám zapotřebí uznání druhého, nýbrž proto, že moje rozkoš se těší z jeho rozkoše a že (...) v této *trans-substanciaci* Stejně a Jiné nesplývají, nýbrž za hranicemi jakéhokoli možného rozvrhu, jakékoli smysluplné a inteligentní schopnosti, plodí dítě.“⁷³ V rozkoši se Já setkává se sebou samým, jako by si však již nepatřilo – jako by bylo Já toho druhého. A právě tato zvláštní dvojznačnost lásky je iniciací *plodnosti*.

Plodnost a její neredukovatelná kvalita představuje ve filosofii přehlížené téma.⁷⁴ Nelze ji vykládat jako štěpení nějaké pra-jednoty, která by byla zároveň upadáním, a nelze ji odvozovat od obecné ideje druhu, v rámci kterého dochází k individuaci jako k nějakému anonmynímu „hemžení“. To, co je na plodnosti význačného, je právě skutečnost, že láska nevede k zániku Jiného, který by byl asimilován

70| Tamt., s. 230.

71| Tamt., s. 229-230.

72| Tamt., s. 237.

73| Tamt.

74| „Největší záhadou je ovšem to, že téma plodnosti, tak důležité pro celou filosofii člověka, mohlo upadnout do téměř úplného zapomnění na více než dvě tisíciletí. U Aristotela a jeho středověkých žáků samozřejmě nacházíme různé výklady reprodukce živočichů, nevyvozují se z nich však žádné důsledky. Kromě velké výjimky u Henri Bergsona se s ním v moderní filosofii, od Descarta a Spinozy až po Heideggera a Sartra nesetkáme; ani antropologie 20. století (...) se o toto téma příliš nezajímá. (...) Je velkou zásluhou Emmanuela Lévinase, že přerušil toto podivné a ve svých důsledcích neblahé mlčení, nikoli pouze pro filosofii.“ Jan SOKOL. Plodnost jako přehlížené téma. In *Lidé města* 7, 2005, 2. [online]. Dostupný z [www: http://lidemesta.cz/archiv/cisla/7-2005-2/plodnost-jako-prehlizene-tema.html](http://lidemesta.cz/archiv/cisla/7-2005-2/plodnost-jako-prehlizene-tema.html) (cit. 16. 3. 2014).

Stejným, ale ani k rozplynutí Stejného v Jiném, ke ztrátě jeho identity. Láska je možná jen mezi oddělenými bytostmi a plodnost jakožto zplození další oddělené bytosti je jejím naplněním. Na rozhraní mezi bytím a ne-bytím realizuje něco, co je z pohledu teorie nemožné: předjímá budoucnost, která ještě nenastala, překračuje sebe sama směrem do budoucnosti, odkud se vlamuje sama *jinakost*. Synovství (*filiální*) spočívá právě v tomto: otec se v něm setkává jakoby se sebou samým, ale zároveň s Jiným – dítě je „cizinec“, „který *jest* mnou. Jsem to já sám sobě cizí“.⁷⁵ Prodlužuje možnosti otce, které však jsou také jeho vlastními, jedinečnými možnostmi. Vztah otce k synovi je tak vztahem k absolutní budoucnosti, k nekonečnému času a zároveň jediným možným pramenem plurality, bratrství (*fraternité*):

„Otcovství se děje jako nespočetná budoucnost, zplozené já existuje současně jako jediné na světě i jako bratr mezi bratry. Jsem já a jsem vyvolený (*élu*), avšak kde mohu být vyvolený, ne-li právě mezi jinými vyvolenými, mezi sobě rovnými? (...) Vyvolení já (...) se ukazuje jako privilegium a jako podřízení – poněvadž já tu není situováno mezi vyvolené, nýbrž právě tváří v tvář jim, aby jim sloužilo a aby je nikdo nemohl nahradit (...) erotika a rodina, která je její artikulací, zajišťuje tomuto životu, v němž já nemizí, nýbrž je zaslíbeno a povoláno k dobrotě, nekonečný čas triumfu, bez něž by dobrota byla subjektivitou a bláznovstvím.“⁷⁶ Láska, která se děje vždy jako plodnost, otevírá nekonečný čas stvoření, který v mesiášské naději zaslubuje vítězství dobra.

Tato odborná studie vychází v rámci řešení projektu Otázka po člověku u Emmanuela Lévinase, číslo projektu GAUK č. 419011 a projektu SVV č. 260002 řešených na UK HTF.

75| LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 238.

76| Tamt., s. 250-251. Jistě by nebylo bez zajímavosti pokusit se na Lévinasovy analýzy plodnosti, patriace a filiace uvést do souvislosti s tím, co Zdeněk Kučera uvedl jako teologické téma ve svém konceptu *teologie prostého života*. Je nábledni, že i vysoká teologie ve formě trojiční systematiky, musí obsahy svých pojmů čerpat z těch nejběžnějších zkušeností, které máme denně zcela samozřejmě před očima.

O TEOLOGII SMRTI BOHA PO PADESÁTI LETECH

JIŘÍ LUKEŠ

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Death of God theology, fifty years later

Abstract: The study explores the „Death of God“ theology, in particular T. Altizer. Theology after Bonhöffer entered a new era of questioning. In this post-Tillich era, burning questions relating to the secularisation of the society emerge and their impact extends to the Church. Due to political, cultural and scientific developments, the society in the West reaches a stage where it no longer perceives the manifestations of a transcendent God; four American theologians (G. Vahanian, W. Hamilton, P. van Buren and T. Altizer) view it as an irreplaceable loss of transcendence and speak about the “death of God”. In their radical questioning, they refuse to separate God from culture and scrutinize the entirety of Christian tradition and dogmatics. They prefer a kenotic Christology, speaking about God’s kenosis, their theology often collapses into ethics and anthropology. However, their description of the state of the society and the solutions they propose are fair. Still, this is not the case for atheism, but rather one of the radical Christian quest of 1960s which fits into the context of its time.

Keywords: T. Altizer; P. van Buren; G. Vahanian; W. Hamilton; Hegel; Death of God theology; Culture; Deconstruction; Process theology; Radical theology

Theologická revue | Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 4: 515 - 536.

1. Nazrávání a doba „teologie smrti Boha“

Mezi teologické proudy, jež mohou dnes být řazeny do oblasti sekulární teologie,¹ patří i „teologie smrti Boha“, ač v čase vzniku byl tento proud svými zastánci vnímán jako „radikální teologické hnutí“² a tak byl označován i u nás.³ Zaměříme-li se na vlivy a příčiny, které při vzniku tohoto proudu sehrály svou roli, vyjeví se nám dnes možná pestřeji než před padesáti lety tehdy ještě velmi rigorózním Spojeným států 60. let, kdy 75% americké populace chodi-

1 | MACEK, Petr. *Novější angloamerická teologie*. Praha: Kalich, 2008, s. 103-111, zvl. 103-105 řadí „teologii smrti Boha“ mezi proudy spjaté se „sekulární teologií dekonstrukce“.

2 | ALTIZER, Thomas J. J.; HAMILTON, William. *Radical Theology and The Death of God*. New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1966, s. 5. O „radikální teologii“ hovoří také OGLETREE, Thomas W. *The 'Death of God' Controversy*. London: SCM Press, 1966, s. 13-25.

3 | SMOLÍK, Josef. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 86-96.

lo alespoň jednou za měsíc do kostela, modlitebny či synagogy a 96% Američanů mělo svou jasně danou náboženskou příslušnost.⁴

Co v 60. letech 20. století rozvířilo značnou pozornost a bylo hlavním tématem dne,⁵ dnes, ve druhé dekádě 21. století vyvolává jen historickou vzpomínku na proud, který postupně zanikl se svými představiteli. Z pohledu dalšího teologického, společenského i kulturního vývoje (postmoderny) se jeví radikální tázání amerických teologů Thomase Altizera, Gabriela Vahaniana, Williama Hamiltona a Paula van Burena jako zapadající do dobové atmosféry a vývoje společnosti. Za nepřímého pokračovatele tohoto proudu „radikální teologie“ by se dal dnes označit britský filosof náboženství a teolog Don Cupitt (r. 1934), který je analýzami náboženského jazyka nejbližší P. van Burenovi a svými úvahami se blíží také procesuální teologii.

V 60. letech postupuje západní společnost rozmach moderní vědy, průmyslu a vzdělání, což zasahuje i oblast kultury, hudby a literatury. Časy, kdy svět člověka nedával smysl, pokud nebyl vztažen k supranaturálnímu či transcendentnímu protějšku, pominuly a člověk staví realitu svého života na vlastním vzmachu, psychologii, exaktní vědě a kritickém myšlení, jež jsou v napětí s řadou tradičně interpretovaných biblických výpovědí a dogmatických konceptů. Světem však prošly také dvě světové války a způsob křesťanského uvažování o Bohu byl prožitými hrůzami, holokaustem a svržením atomových bomb vážně otřesen.⁶ V této atmosféře je připomínán především Dietrich Bonhöffer, který nepokrytě odhalil povahu sekularizace a nahlédl za horizont až do časů dnešní postmoderny.⁷ Jeho kritické postřehy i pochopení situace se stávají symbolem či katalyzátorem nového pohledu na svět a dobu. Bonhöffer vztahuje biblickou víru především ke světu zde a Bůh je pro něj transcendentní v podmínkách našeho života. Mění se vnímání církve, která nereaguje na potřeby doby, je zakořeněná ve své instituční podobě a je neochot-

4| OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 7.

5| Řada amerických intelektuálů vnímalo „teologii smrti Boha“ jako problematický podnik a americké specifikum, které se více od doby Jonathana Edwardse. „Klasičtí“ teologové zpochybňovali zejména interpretaci kenotické christologie, jakož i způsob užívání analytické filosofie teology „smrti Boha“. Viz HOLBROOK, Clyde A. *The „Death of God,“ American Style*. In: *Journal of the American Academy of Religion* 2/1968, vol. XXXVI, s. 123-125.

6| Problematiku „Bezmocného Boha“ a „Pojmu Boha po Osvětimí“ předložil Hans Jonas, otázku „Metafyziky a transcendence“ Emmanuel Lévinas. Blíže CHALIEROVÁ, Catherine. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1995. Vztah židovského lidu a holokaustu, jakož i podíl křesťanství a jeho teologie na této události, řešil Jürgen Moltmann a pokusil se formulovat „post-holokaustovou teologii“. Blíže k problému: ECKHARDT, Roy A. J. Moltmann, the Jewish People, and the Holocaust. In: *Journal of the American Academy of Religion* 4/1976, vol. XLIV, s. 675-691.

7| FUNDA, Otakar. Nenáboženská interpretace křesťanské víry v německé protestantské teologii 20. století. In: FUNDA, Otakar. *De profundis*. Praha: Pedagogická fakulta UK, 1997, s. 142-173, zvl. 163-164.

ná obětovat sebe sama. Za takových okolností nemůže být schopná nést poselství smíření a vykoupení světu.⁸ „Čtvrtý člověk“ se navíc hodlá vyrovnat se skutečností života a světa bez Boha, a svět církevní tradice je mu daleko od reality, ve které žije. Bonhöffer považuje tohoto sekulárního člověka za tolik nenáboženského, že mu jeho náboženské představy obraz Boha ani nezatemňují a díky tomu je vlastně jistým způsobem otevřen pro Boha Bible. Bible sama však člověka jen tak nechlácholí a odkáže ho na Boží bezmocnost a utrpení, z čehož vyplývá, že pomoci může jen Bůh, který je trpící. V trpícím Ježíši je pak možné setkat se s Bohem, avšak základem pochopení tohoto vztahu je Ježíšovo „bytí pro druhé“. Nový život a náš poměr k Bohu se proto utvářejí v „bytí pro druhé“. To ale „čtvrtý člověk“ může pochopit jen díky „nenáboženské interpretaci“ biblických pojmů, neboť tradičně formulované křesťanské zvěsti a pojmům nerozumí. „Čtvrtý člověk“ tak již není závislý na křesťanské tradici a jednota Západu vytvořená Kristem je vážně otřesena. Pozice „třetího člověka“ je ztracená, Západ stojí před hrozbou nicoty a stává se v důsledku nepřátelský vůči Kristu, čímž nazrává doba skutečného úpadku.⁹ Bonhöffer své úvahy neprezentuje z pozice ateisty, ale ústy křesťanského teologa, který si uvědomuje stav věcí a podobu přicházejícího světa, v němž už křesťanství nemůže „poručníkovat v oblasti vědy, ekonomiky, politiky a stáhlo se do ghetta takzvaných posledních otázek“.¹⁰

Kromě díla D. Bonhöffera jsou připomínány publikace a postoje Johna Robinsona, F. R. Barryho, Lesslieho Newbigina, jakož i Teilharda de Chardin, Harveyho Coxe, Rudolfa Bultmanna,¹¹ a z jeho žáků pak zvláště Herberta Brauna, který publikoval programatický esej o teologii bez Boha, v němž hovoří o zvláštním způsobu křesťanské existence, kdy pojem Bůh dochází naplnění mezi lidmi, kteří „následují“ a „Bůh“ je typem vztahu mezi nimi.¹² Nepočítáme-li již dřívější christologické úvahy o „smrti Boha“ v rámci christologie G. W. F. Hegela,¹³ obdobně se

8| Přesto však D. Bonhöffer nepředpokládá, že církev jako instituce patří minulosti a budoucnost „evangelia“ je spjata s oblastmi mimo církev a v opuštění kontinuity tradice. Viz SMOLÍK, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, s. 37.

9| BONHÖFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě. Listy z vězení*. Praha: Vyšehrad, 1991. BONHÖFFER, Dietrich. *Act and Being*. New York: Harper & Row, 1961, s. 179-185. BONHÖFFER, Dietrich. *Ethics*. London: SCM Press, 1955, s. 40-45. SMOLÍK, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, s. 36-47.

10| FUNDA. Nenáboženská interpretace křesťanské víry v německé protestantské teologii 20. století, s. 142-173, zvl. 163.

11| OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 8-9.

12| BRAUN, Herbert. Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments. In: BRAUN, Herbert. *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1962, s. 325-341, zvl. 340-341. (Prezentováno původně na setkání „Starých Marburčanů“ dne 18.10.1960.)

13| Ke „smrti Boha“ v rámci christologie G. W. F. Hegela blíže JÜNGEL, Eberhard. *Gott als Geheimnis der Welt*.

v Německu táže také Dorothee Sölleová, která přemítá o „Boží absenci“, přehodnocuje význam kříže a zodpovědnost přenáší na sekularizovaného člověka soudobého věku.¹⁴ Dalším teologem, který nabídl podnětnou analýzu sekularizace a desakralizace, byl Friedrich Gogarten, který poukázal na fakt, že moderní člověk se pohybuje směrem k seberealizaci a sebe-formaci skrze kulturu. Vnímá se jako nezávislé individuum a nepociťuje vnímavost vůči transcendentnímu protějšku.¹⁵ Je tedy patrné, že radikální teologické tázání, které probíhá v USA pod vyzývacím poutačem s nápisem „smrt Boha“, není jen americkou záležitostí, ale již déle běží hlavně v Německu pod hlavičkou nenáboženské interpretace křesťanské víry, jakož i v rámci diskuse nad teologií R. Bultmanna, který dle některých nezašel se svou (existenciální) demytologizací příliš daleko, ale příliš blízko.¹⁶ Hovoří se o „post-tillichovské éře“ a řeší se,¹⁷ zda lidé věří v Boha či náboženství.¹⁸ Zastánci teologie „smrti Boha“ nehodlají kráčet ve šlépějích Karla Bartha a vyčleňovat teologii od kultury, ale navazují na P. Tillicha, který se snaží překlenout mezeru mezi křesťanskou vírou a současnou kulturou, což se mu daří ve spisu *Odvaha být*, kde hovoří o „Bohu nad Bohem“.¹⁹ Tento „Bůh nad Bohem“ je přítomen v každém setkání člověka s Bohem, není subjektem ani objektem a nachází se nad schéma-

Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen: J. C. B. Mohr, 2001; 7. Aufl., s. 83-132. K témuž tématu velmi zdařile LANDA, Ivan. Smrt Boha – smrt smrti. In: *Teologická reflexe* 1/2010, s. 76-92.

14] SÖLLE, Dorothee. *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes.* Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1965. www.der-schwache-glaube.de/?p=556; www.dober.de/religionskritik/soelle.html. K problematice také OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 20-24.

15] SHINER, Larry. Gogarten and the Task of a Theology of Secularization. In: *Journal of the American Academy of Religion* 2/1968, s. 99-108, zvl. 101. Ke Gogartenovu neteistickému tázání a „fragendes Nichtwissen“, jakož i k jeho vnímání Boha a člověka blíže HOFFMANN, Manfred. Luther, the Protestant Tradition and the Death of God. In: *Journal of the American Academy of Religion* 2/1972, vol. XL, s. 164-175, zvl. 172-173. O post-sekulární společnosti hovoří Ingolf U. DALFERTH. Post-secular Society: Christianity and the Dialectics of the Secular. In: *Journal of the American Academy of Religion* 2/2010, vol. 78, s. 317-345, zvl. 329-337. Dalferth dochází k závěru, že „křesťanská teologie nemá žádný zájem v definování nebo návratu pre-moderní společnosti, která je závislá na náboženství nebo náboženských institucích“. (DALFERTH. Post-secular Society, s. 339).

16] Specificky je neopakovatelnou atmosférou šedesátých let zasaženo i tehdejší socialistické Československo. GARDAVSKÝ, Vítězslav. *Bůh není zcela mrtev.* Praha: Československý spisovatel, 1967. GARDAVSKÝ, Vítězslav. *Naděje ze skepse.* Praha: Svoboda, 1968. MACHOVEC, Milan. *Ježíš pro moderního člověka.* Praha: Akropolis, 2003. FUNDA. *De profundis*, s. 104-109, 142-173. HEJDÁNEK, Ladislav. *Filosofie a víra* (Praha: OIKOYMENH, 1990, s. 3-12, zvl. 3.

17] Blíže k charakteristice této epochy VAHANIAN, Gabriel. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era.* New York: Georgie Braziller, 1961, s. 11-13, 60-78, 208-209, 215.

18] O náboženství bez náboženství uvažuje SCHILLBRACK, Kevin. Religions: Are There Any? In: *Journal of the American Academy of Religion* 4/2010, vol. 78, s. 1112-1138, zvl. 1121-1135.

19] TILlich, Paul. *Odvaha být.* Brno: CDK, 2004, s. 119-124. OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 17.

tem, do kterého jej vehnal teismus.²⁰ Pro americké radikály to znamená hovořit o víře tváří v tvář „smrti Boha“, tedy navzdory ztrátě Boha. Tímto se snaží vytvořit protiváhu Barthovy „teologie zjevení“, která začíná i končí aktualitou Božího zjevení potvrzeného v Písmu. Dochází k rozvoji „sekulární teologie“, k odklonu od teologie K. Bartha, k setkání se sekulárním, velkoměstským a industriálním světem, jehož jsme přirozenou částí. V době, kdy jsou filosofie, etika a kultura Západu silně sekulární a církve nestojí vně světa, nelze teologii zcela izolovat a učinit z ní protipól moderní společnosti. Před teologem stojí otázka, zda přijmout stav světa a žít „smrt Boha“, anebo ustoupit od kultury, techniky, industrializace a chránit tradiční víru od korodujících vlivů moderního světa a společnosti? Teolog, který se neodděluje od moderní společnosti, musí vzít vážně „volání teologů smrti Boha“, kterým tato čtveřice radikálních myslitelů na položenou otázku odpovídá.

Skutečností rovněž je, že teologie vstoupila do extrémně sekulární fáze svého vývoje, kdy je víra transformována do racionální jistoty, a i její historické naplnění je dáno zásadami logiky a vědy.²¹

2. Jednotliví představitelé – stručná charakteristika

U T. Altizera, P. van Burena, W. Hamiltona i G. Vahaniana je patrné,²² že všichni ve svém uvažování o „Boží smrti“ přikládají normativní význam současné kultuře a jejich dílo spojují přinejmenším následující tvrzení:

- nereálnost Boží přítomnosti v našem věku
- trvání na sepětí se současnou kulturou jako nezbytným rysem teologické práce
- sdílejí rozličné stupně a formy odcizení od církve, jak je nyní ustanovena
- rozpoznávají centrálnost osoby Ježíše Krista v teologické reflexi, ač každý jiným způsobem.²³

Poslední ze zmiňovaných bodů je v reflexi všech čtyř protagonistů bezesporu nejzajímavější a dá se říci, že pro W. Hamiltona a P. van Burena centrálnost Ježíše Krista znamená, že člověk Ježíš, zejména jeho život, může být znám a rekonstruován

20| TILLICH. *Odvaha být*, s. 122.

21| O konci teologie ve vazbě na M. Heideggera a krizi západního myšlení jako celku hovoří RASCHKE, Carl A., *The End of Theology*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 2/1978, vol. XLVI, str. 159-180, zvl. str. 160. V křesťanské éře se teologie rozvíjela jako „věda o Bohu“, což značně determinuje její výpověď i principy práce a vyjádření (RASCHKE. *The End of Theology*, s. 163-165).

22| V době teologie „smrti Boha“ působil T. J. J. Altizer na Emory University, Paul M. van Buren na Temple University, W. Hamilton na Colgate-Rochester Theological Seminary a G. Vahanian na Syracuse University.

23| OGLETTREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 24.

kriticky, historicky a vědecky, přičemž důraz na Ježíše historie je zdravou reakcí na úsilí předchozích teologických generací, které zacházely s osobou Ježíš Nazaretského způsobem, jenž je za dosahem práce kritického teologa-historika. Podobně je tomu s G. Vahanienem, který klade důraz na „člověka Ježíše“, jehož lidská přirozenost znamená, že když hovoříme o Bohu, musíme mluvit o „člověku Ježíši“. V kontrastu k předešlým protagonistům není T. Altizer zaujat tolik Ježíšem jako historickou osobou, ale soustředí se na význam inkarnovaného slova jako teologický motiv, který vystihuje přítomnost „Slova“ v samém středu profánní existence.

Paul van Buren (r. 1924 – 1998) postupuje ze zmiňované čtveřice nejméně dramaticky a od tematiky „smrti Boha“ se ve své další teologické dráze postupně odklání k otázkám vztahu křesťanství a judaismu. Centrální je pro něj otázka, jak může křesťan, který je sám sekulárním člověkem, rozumět své víře jinak, než sekulárním způsobem? Odpověď zní: Autentické porozumění sekulárního křesťana křesťanskému poselství musí být sekulární! Z toho plyne, že termín Bůh je vlastně bezobsažný. Ke svým závěrům dochází za použití metod analytické filosofie,²⁴ což ho vede k prohlášení, že v empiricky orientovaném světě je tradiční koncept Boha neobhajtelný.²⁵ Přesto o Bohu hovoří teologicky, nikoliv „kulturně“, avšak s vědomím, že člověk žije v post-křesťanské éře. Jeho úvahy se týkají christologie před koncilem v Chalcedonu (r. 451) a po něm, problematiky rozdílu biblických a patristických kategorií, problému jazyka, metod rekonstrukce, historického Ježíše, funkční christologie a významu teologie. Navazuje na D. Bonhöffera, polemizuje s R. Bultmannem, G. Ebelingem, K. Barthem, S. M. Ogdenem i M. Heideggerem a poukazuje na fakt, že křesťané stále vykazují příliš mnoho loajality ke starým vyjádřením jdoucím od církevních otců až do dneška. Opakují je, ač stará vyjádření vytvářejí řadu neporozumění a interpretačních problémů. Nosná interpretace pro něj začíná u historického Ježíše a užitého jazyka, přičemž oponovat je nutné neo-ortodoxii a pouhé rétorice, která maskuje bezobsažnost slov. Rizikem van Burenova přístupu je, že zcela vytěsňuje osobní dimenzi náboženské zkušenosti a jeho tázání se spíše týká smyslu jazyka křesťanské teologie, než relevance vlastních představ a obsahu. Je si jistý, že specifický jazyk křesťanské víry funguje způsobem analogickým jinému jazyku.²⁶ Jeho projekt je tak spíše projektem „víry

24| Van BUREN, Paul. *The Secular Meaning of the Gospel*. London: SCM Press, 1965, s. 13-20, zvl. 14, 148-149.

25| OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 42.

26| Van BUREN. *The Secular Meaning of the Gospel*, zvl. s. 38-47, 117-134, 168-171, 193-200. „A further asset of our method is that it has produced a secular interpretation of Christianity which is not sectarian. The analysis of the language of classical Christology and of some of the major doctrines of Christian faith connects our interpretation with the long history of Christian theology. It is a temptation in a secular age to discard that tradition as so much meaningless metaphysics, but to do so jeopardizes the possibility of a fair interpretation of the full Gospel. The path which we have described for the secular Christian in the secular world is clear and wide enough

hledající porozumění“, jímž by rád zasáhl moderního člověka, který je křesťan. Být křesťanem nevyklučuje účast v moderním sekulárním světě a v jeho způsobu myšlení.²⁷ Jeho pokus rozeznat sekulární význam evangelia je pokusem interpretovat křesťanskou víru způsobem, který je slučitelný s empirickou povahou současné kultury.²⁸ Moderní člověk je ve své mysli sám, je to jeho žitá zkušenost umocněná soudobou kulturou a přístup k evangelium mu musí někdo zprostředkovat. Může to být křesťanská tradice, ale také analytická filosofie, která metodicky analyzuje křesťanský jazyk.²⁹

K ilustraci problému slouží van Burenovi lidské utrpení. Bůh byl nahlížen jako ochránce svého stvoření, který chrání před neštěstím. Avšak zkušenost moderního křesťana je taková, že trpí, aniž by neštěstí vzniklo jeho nedbalostí či zapříčiněním. Jak může tedy křesťan hovořit o lásce Boží tváří v tvář takovéto realitě? Zdůvodnění je fádni; ne v plnosti rozumíme Božím záměrům a péči o svět. Problémem je, že zde vlastně prohlášení o člověku převádíme na výpověď o Bohu.³⁰ Z toho van Buren vyvozuje, že esenciální poselství křesťanského evangelia se obejde bez termínů, jako je slovo „Bůh“ a jeho ekvivalenty.³¹ Analýza užití slova ve větách mu umožňuje popsat, jak přesně a jakým způsobem zmiňované slovo funguje ve výpovědích či v jazyce křesťanské víry. Z tohoto úhlu pohledu přináší van Buren deskripci jazyka, výroky člení na „kognitivní“ a „nekognitivní“, vyhodnocuje jejich druh, subjektivní pohled řečníka a druh chování, o němž hovoří. Kognitivní prohlášení jsou verifikovatelná objektivní analýzou empirických dat, nekognitivní jsou verifikovatelná pouze ve smyslu, zda je lidské jednání vyjádřeno přiměřeně ve vztahu k životu, jak je ve výpovědi tvrzeno. Ve finále se tedy autor zaměřuje toliko na to, zda člověk praktikuje, co káže, ale o Bohu přímo nevpovídá.³² Význam Ježíš

to carry the whole Gospel along it. Although we have admitted that our interpretation represents a reduction of Christian faith to its historical and ethical dimensions, we would also claim that we have left nothing essential behind. This claim stands or falls with our interpretation of the language connected with Easter.” (Van BUREN. *The Secular Meaning of the Gospel*, s. 199-200). Stručná charakteristika přístupu P. van Burena viz ERICKSON, Millard J. *Christian Theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 1996, s. 114-116, 309-310. Hodnocení P. van Burena viz HAMILTON, William. *American Theology, Radicalism and the Death of God*. In: ALTIZER; HAMILTON. *Radical Theology and The Death of God*, s. 31-34. OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 39-59.

27| Van BUREN. *The Secular Meaning of the Gospel*, s. 20.

28| OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 40.

29| Van BUREN. *The Secular Meaning of the Gospel*, s. 14-17. OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 54, 56.

30| Van BUREN. *The Secular Meaning of the Gospel*, s. 85-101, 105.

31| P. van Buren se zde inspiroval L. Wittgensteinem. OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 50.

32| Van BUREN. *The Secular Meaning of the Gospel*, s. 84, 87, 90-91, 100-106, 141-150. OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 46-47.

je potom takový, že křesťané rozumí sobě, svému životu, světu, historii i dalším skutečnostem v perspektivě, které je normou „nakažlivá svoboda Ježíše“.³³ Svoboda tedy přichází od Ježíše a analyzován musí být i jazyk christologických vyjádření a funkce christologie.³⁴ Jeho vyjádření jsou ale více kulturní než eklesiologická, a spíše než „očistit“ tradiční církevní vyznání usiluje o pragmatické zhodnocení židovsko-křesťanské tradice v životě současného člověka.³⁵ Teologie a teologická prohlášení, jež hovoří o Bohu, nemají věčnou formu či věčně srozumitelný obsah, ale jsou časově podmíněná a kulturní kontext musí být vzat do úvahy a náležitě interpretován. Problémem pak je nahlédnout reálně soudobou kulturu a kriticky ji ve světle evangelia ohodnotit. Křesťanská víra je neverifikovatelná empirickými daty, ale mnohé vypovídá o lidské situaci, což je startovací bod, ze kterého se dá vypovídat o realitě jako takové.³⁶ Osobu Ježíše vnímá van Buren jako odlišnou od všech jiných osob a událostí v tomtéž čase, což může osvětlit totalitu naší zkušenosti. Ježíšova osoba je příkladem jedinečnosti zjevení, absolutního závazku či rozhodujícího zájmu, avšak vztah ke slovu „Bůh“ osvětluje jen nepřímo.³⁷

Teologie **William Hamiltona** (r. 1924 - 2012) se dá charakterizovat slovy „otevřenost“ a „čestnost“. Hamilton se snaží být „intelektuálně čestný“ a je přesvědčen, že právě v této oblasti křesťané takoví nejsou. „Smrt Boha“ vnímá jako metaforu, která popisuje zkušenost určité skupiny západního křesťanstva, již je ztráta Boha, a to nenahraditelným způsobem.³⁸ Intelektuálně čestný křesťan toto zakouší a musí daný stav reflektovat. Smrt Boha zde není jen smrtí model či boha teismu, ale jedná se o ztrátu opravdové transcendence, která je daná a zásadně limituje práci teologa.

V roce 1961 prezentoval W. Hamilton metodu „myšlení ve fragmentech“,³⁹ pomocí níž se pokouší vytvořit prostor pro nové uvažování o Bohu. Fragmenty jsou skládány a vysvětlovány bez precizního vztahu jednoho k druhému a pozor-

33| Van BUREN. *The Secular Meaning of the Gospel*, s. 159-168. OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 52-53.

34| Van BUREN. *The Secular Meaning of the Gospel*, s. 157-168, 168-171.

35| Van BUREN. *The Secular Meaning of the Gospel*, s. 195-198. OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 55.

36| Van BUREN. *The Secular Meaning of the Gospel*, s. 198-200. OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 57.

37| Van BUREN. *The Secular Meaning of the Gospel*, s. 162-163. OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 58-59.

38| HAMILTON. *American Theology, Radicalism and the Death of God*, s. 3-7, zvl. 6. OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 26-27.

39| OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 26-38.

nost je zaměřena na ta tvrzení křesťanské víry, která se mu zdají být nepochybně nosná. Teologie fragmentů nedává sama celistvou odpověď, je to druh teologické redukce, již si je autor dobře vědom, ale užívá ji záměrně, aby očistil jednotlivé elementy křesťanské víry, z nichž časem může vzniknout nová, pestrá mozaika. Myslíme-li ve fragmentech, význam toho, co říkáme, je nutné teprve domýšlet a věc ještě nemá zcela finální podobu. To znamená, že bude nutné se věci ještě zabývat a později bude vyjádřena konkrétněji a systematičtěji. Tento způsob práce umožňuje Hamiltonovi testovat radikální možnosti interpretace na malých kusech látky a ve svých esejích se takto zaobírá hlavně třemi motivy: smrtí Boha, centralitou osoby Ježíše Krista, a etikou, která cítí odpovědnost za svět. Ač je to do určité míry paradoxní, Hamilton tvrdí, že člověk dneška může být opravdovým křesťanem a věří ve významuplnost či užitečnost mluvení o Bohu. Sám konstatuje, že člověk nemůže žít dlouho s tím, že Bůh „odešel“. Celá záležitost radikality W. Hamiltona se tím redukuje do otázky, zda odmítnout či potvrdit tradiční obraz Boha a tomu odpovídající řeč o něm.⁴⁰

V esejí *Čtvrteční dítě. Teolog dnes a zítra* ukazuje teologa dneška, který reálně nevěří v Boha, avšak Bůh kdesi je, nebo alespoň „existuje“.⁴¹ Je třeba na něj čekat v mlčení, tichém čekání, v jakési vnitřní modlitbě či meditaci. Tímto Hamilton vyvrací podezření z klasického ateismu a jeho pozici lze vystihnout spíše slovy „absence Boha“ než „smrt Boha“.⁴² Sekulární člověk západního světa již nevnímá Boha jako někoho, kdo mu zajisté pomůže v nelehké situaci. Bůh jako naplnitel potřeb a řešitel problémů zmizel. Není to hotelový poslíček, který čeká na příležitost vyplnit každou naši potřebu. Lidská zkušenost tohoto věku je zcela jiná. Přes všechna tato tvrzení se chce Hamilton prezentovat jako křesťanský teolog. Čestně vyznává ztrátu posvátného, ztrátu Boha, a to Boha naplnitele našich potřeb a řešitele problémů.⁴³ Hodlá dělat „teologii pro dospělé“, neboť křesťanská víra je více, než úsilí nalézt soukromý a osobně ospravedlňující pohled na svět. To však neznamená, že osobní vyznání není důležité, a zvláště pro teologa. Idea Boha je

40| HAMILTON. *American Theology, Radicalism and the Death of God*, s. 26-27. OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 28-31.

41| HAMILTON, William. Thursday's Child: The Theologian Today and Tomorrow. In: *Theology Today*, vol. XX., 2/1964, s. 487-495.

42| HAMILTON. *American Theology, Radicalism and the Death of God*, s. 28.

43| „Oedipal theology today asks such questions as these: 'Who is my Father? Is rebellion against the Father permissible, or must I submit? What can I love in the loveless world? Where is the true locus of authority? Is there any Father for me to love?' And it is a theology based on a sense of sin: 'I am a sinner, I love my mother and I desire to kill my Father.' The Oedipal believer is a man standing still and alone in a desolate place. He is looking up to the heavens, he has no eyes of flesh, only eyes of faith, and he is crying out his questions to the heavens.“ (HAMILTON. *American Theology, Radicalism and the Death of God*, s. 43).

Hamiltonovi vlastní, neboť mnohé věci by bez ní byly nesrozumitelné a centrální místo je možné připsat Ježíši Kristu. Historické postavě Ježíše však nemůže být projevená nepodmíněná oddanost.

Ve svém díle nehovoří Hamilton přímo k církvi nebo pro církev. Spíše zamýšlí táhnout spojnicí od církve ke světu a nastiňuje „sekulární teologii“, která hledá místo radikálními a zažitými vyjádřeními. Nemá zájem řešit otázky eklesiologické, a je toho názoru, že těm, kdo se ještě identifikují s církví, jeho názory nepřinesou užitek. Radikální teologii vidí jako optimistickou a její význam je v tom, že křesťan odkrývá autentický význam svého života. Těžiště nalézá ve faktu, že člověk může přinést cosi lepšího spravedlivějším sociálním řádem, ke kterému může křesťanství přispět. Jde mu o nefalšované lidské hodnoty, kdy finálním akcentem je spojit křesťanské volání po světové odpovědnosti s osobou Ježíše Krista. Ten pak Hamiltonovi není především předmětem víry, ale „place to be“, tedy „výchozím bodem“. Být poslušný Ježíše znamená být s bližním v jeho potřebách a být k němu pozorný jako k člověku. Přesně takový obraz Ježíše budují evangelia. Hamilton předkládá obrazy a metafory Ježíše, který se jimi nemaskuje, ale do jisté míry skrývá.⁴⁴ Jeho poznání i rozpoznání, o co mu šlo, vyžaduje naši pozornost i ochotu k poslušnosti. Takto rozpoznáný a v našem životě „stávající se“ Ježíš zaujímá naše místo, což vyžaduje a přináší identifikaci s bližním v bitvách a utrpeních našeho světa.⁴⁵ Hamilton také hovoří o křesťanově svobodě být „hlupákem“, tedy tím, kdo se ve svém životě a tomto světě nemaskuje a koná, jak je to nutné, neboť „stávající se“ Ježíš to tak požaduje.

Křesťanské učení o Bohu vyrůstá dle Hamiltona nejpravděpodobněji z konkrétních událostí v lidské historii, které byly proměněny a položeny stranou od všech ostatních zkušeností. Pochopení a rozestření významu těchto rozhodujících setkání v lidské existenci vyžaduje kritickou reflexi a zkoumání historického materiálu, jenž slouží jako médium, skrze které byl náš vztah k „nepodmíněné dimenzi“ realizován. Láska, kříž, vzkříšení Ježíše Nazaretského, víra rozpoznávající Boží čin sebezničení lidského života, to vše přináší osvobození pro novou kvalitu existence. Hamilton hovoří o křesťanovi jako o člověku, který dává sebe sama v lásce a svobodě pro své bližní ve středu bitev tohoto světa. Místo takového osobnosti je však nalézán sekulární člověk našich dní s vlastními zájmy, který vytváří hodnoty především či jen pro sebe. Je takový člověk schopen odloučit se od života a nežít ho pro sebe jako Ježíš? Jak má nalézt bližního v lásce a žít novou kvalitu existence?

44| HAMILTON. *American Theology, Radicalism and the Death of God*, s. 49, 50.

45| HAMILTON. *American Theology, Radicalism and the Death of God*, s. 50. OGLETREE. *The 'Death of God'-Controversy*, s. 37.

Hamilton se pokouší svou teologickou kritikou přezkoumat teologickou výpověď své doby a vychází z bodu křesťanovy přítomnosti ve světě. Bezesporu by mohl hlavní body svých úvah vyjádřit z pozice psychologické či sociologické,⁴⁶ avšak kategorie myšlení těchto oborů by nemohly osvětlit asociace s dílem spasení a osobou Ježíše Krista. Ač je Hamiltonova teologie redukována především na výpověď etickou a mnohdy se stává „jen“ antropologií, i při veškeré snaze oprostit se od konstatování Boží přítomnosti ve světě, potvrzuje jeho dílo nepostradatelnost role mluvení o Bohu v křesťanském myšlení a centrální místo Ježíše Krista při formování životních postojů a jednání křesťana.

Gabriel Vahanian (r. 1927 - 2012) začíná svou stěžejní práci *No Other God* otázkou, zda se jedná o téhož Boha, jako u F. Nietzscheho a J.-P. Sartra, který je „tak hlasitě ohledáván“ (*so loudly autopsied*).⁴⁷ Následně odpovídá, že pokud se „smrt Boha“ opravdu odehrála, příčinou je radikální imanentismus kultury, který je kostrou myšlení soudobého křesťanství.⁴⁸ Sám by své úvahy nazval „atheosofické“ či „christosofické“, nikoliv teologické, neboť jsme zdědili koncept Boha, jenž ztratil konkrétní významy. Realitu „smrti Boha“ nelze zastřít prezentací moderních soteriologických konstrukcí, které mají rozpustit dávno vzniklé problémy. „Smrt Boha“ je proto možné vnímat jako osvobozující událost, pokud je vnímána jako kulturní fenomén a křesťanská víra je radikální pouze tehdy, když je ikonoklastická a nyní jí ani nic jiného nezbyvá. „Smrt Boha“ pečeti přechod křesťanství do postkřesťanské éry, a je otázkou, co je radikálnější, zda toto rozpoznat, anebo se vrátit ke klasickým soteriologickým premisám. Je rozpoznání bezbožnosti dnes alternativou k víře v Boha, který je zcela skrytý – „mrtvý“?⁴⁹

Problém teologie je, že je velmi zranitelná, a to i díky nesporně vědeckému obsahu. Smrt Boha se stává odražitěm pro novou náboženskou výpověď a sekularismus může být úspěšný právě tam, kde staré padlo.⁵⁰ Když jsme ztratili smysl posvátného a sakrální dimenzi, nezbyvá než psát nové evangelium, neboť nejsme schopni kráčet podle rozmělněného starého. Křesťanství nesekularizovalo, ale desakralizovalo svět.⁵¹ Bible dle Vahaniana tvrdí, že pravá sekularita je pouze náboženský způsob bytí, neboť Bůh je stvořitel, ale jeho stvoření božské není. Svět sám božský není, ale je divadlem Boží slávy. Biblický pohled na stvoře-

46| OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 38.

47| VAHANIAN, Gabriel. *No Other God*. New York: George Braziller, 1966, s. 3. Záměrně volí mluvu pitevnou.

48| VAHANIAN. *No Other God*, s. 13, 70. VAHANIAN. *The Death of God*, s. 211-214, 216-227.

49| VAHANIAN. *The Death of God*, s. 139-144.

50| VAHANIAN. *The Death of God*, s. 146-162.

51| VAHANIAN. *No Other God*, s. 18. VAHANIAN. *The Death of God*, s. 185.

ní a svět je dle Bible transcendentní, ale ten náš je imanentní a lidská existence nemá jiný kontext, než tento svět. Autorita Bible je fenoménem víry. To, co dává význam slovu, je sakramentální síla Slova. Toto Slovo je ale i sférou lidského činu, lidské řeči a nyní je uzurpováno sekulární ideologií. Teologie má sekulární způsob řeči a literatura mívá naopak často teologickou dimenzi. Aby Bůh nebyl v tomto věku atavizmem a Slovo Boží archeologickým nálezem, musí teolog hovořit jazykem svých současníků, což se daří lépe literatuře.⁵² Dilema zde není spirituální či eklesiologické, ono je sekulární. Slovo Boží leží v lidském slově a zjevení je událostí, nikoliv odhalením supertajných znalostí. Slovo jako slovo kázané či zvěstované pak nedává přímou garanci, že se jedná o Slovo Boží, slovo důležité, a nejde o padělek.⁵³ Bůh sám se stává metaforou, dokonce nejvyšší metaforou a Bůh či jeho metafora je v našem věku mrtev.⁵⁴ Během své křesťanské éry víra zápasila s transcendentalismem a svou degenerací do nezemskosti. Dnešní víra zápasí se sekularismem a jeho popíráním, nikoli transcendencí, ale imanencí Boha.⁵⁵ Fundamentálně ateistická mentalita 20. století se však zdá být úplně odcizená křesťanským premisám. Tradiční vzorce křesťanského myšlení zaostávaly za moderním světem a křesťanství hrozilo, že bude rozpuštěno do ideologie, jedné mezi jinými, což by znamenalo negaci teologie samé. Odpověď na otázku už není v dnešním světě jen jedna – teologická, ale také náboženská a kulturní.⁵⁶ Právě skrze toto dvojí odcizení křesťanství – náboženské i kulturní, žije dnešní člověk život pod znamením „smrti Boha“. Ateismus přestal být intelektuálním podváděním, záležitostí jen rétorickou, ale stal se praktickým. To ovšem neznamená, že Bůh je tím vyloučen. Ateismus je produktem člověka bez Boha a je nevyhnutelný, neboť je výsledkem desakralizace světa.⁵⁷ Křesťanství se vždy snažilo domestifikovat kulturně i intelektuálně své prostředí, zároveň však bylo domestifikováno jím. Ocitalo se ve světě, kde víra musela prosazovat svou sekularitu a církev svou eschatologickou realitu. Už apoštol Pavel razil, že evangelium musí být dejudaizováno a musí být i pro pohany. Synkretismus řecko-římského světa však působil dojmem, že jde o nebývalý risk a vznikne cosi méněhodnotného, jakési modlářství. Nakonec se z tohoto hlásání zrodila nová křesťanská civilizace a podobně to vnímal Vahanian

52| VAHANIAN. *No Other God*, s. 60-62, 68. VAHANIAN. *The Death of God*, s. 70-74.

53| VAHANIAN. *No Other God*, s. 37-40, 44, 62-63.

54| VAHANIAN. *No Other God*, s. 59-60.

55| VAHANIAN. *The Death of God*, s. 180-183.

56| VAHANIAN. *The Death of God*, s. 131, 137-144.

57| Otázku „desakralizace“ a „sekularizace“ řešila v 60. letech řada teologů v Evropě i USA. Nebyla to jen záležitost teologů „smrti Boha“.

v 60. letech minulého století.⁵⁸ Došlo k evoluci, kterou podpořil technický empirismus a nová křesťanská civilizace je opět ve stavu zrodu.⁵⁹

Je opravdu utopické tvrdit, že víru je možné uchovat ve světě světem nepotřísňenou. Spiritualizující a supranaturalistické tendence katolicismu a moralizující důrazy protestantismu přinášely separaci od světa.⁶⁰ Křesťan však musí stát ke světu čelem. Víra nemůže sloužit k sociální segregaci na věřící - nevěřící. V Bibli je profánní stejně tak reálné jako sakrální a „smrt Boha“ je kulturním odkazem společnosti. Mizení nosné christologie odhaluje zastarávající křesťanství. Škrtnutím Boha, vše co zůstane, je Ježíš – historická, lidská postava, která žije a pracuje životem a prací pouhého člověka pro jiné.⁶¹ Svým tělem a krví však Ježíš může být maximálně ideálním člověkem, sotva symbolem nejvyšší autority a mnohem méně víry. Bez Boha se Ježíš stává pouhou modlou a přestává být i skutečným člověkem. V Kristu však Bůh zůstává bez obrazu. Lidské je přístupné božskému, avšak Ježíš není druhem náhražky Boha, a není ani Bůh. Kdyby byl, dalo by se říci: „Bůh je tu nebo tam“ a byl by pouhým objektem, byl by zpředměněn.⁶² Teologie musí být principiálně christologická a reflektovat korelaci mezi otázkou Boha a člověka. Bible hovoří o transcendenci Boží, ačkoli to vždy byl empirický fenomén. Bůh v nečinnosti a perfektnosti je tím, co zabíjí každé náboženství. Teologie není posvátná věda, ale jejím úkolem je klást si otázky, a to kritické otázky víry, kterým rozumí církev i svět.⁶³

Člověk je náboženský tvor a jeho fundamentální religiozita nepotřebuje být vyjádřena pomocí kánonu tradičních historických náboženství. Uzavření biblického kánonu neznamená, že Bůh ukončil zjevení. Moderní svět je v konfliktu s mytologickým a každá civilizace a každá kultura je vlastně věží Babelu. Křesťanství přemohlo pohanství antiky, ale postupem času si vypěstovalo pohanství vlastní.⁶⁴ Úkolem teologa je artikulovat víru navzdory minulým krédo­vým nebo dogmatickým prohlášením.⁶⁵ Kulturní triumf křesťanství se neodvíjí od zděděných institucí a víry, která je včerejší. Křesťanství musí být přizpůsobeno politickým, sociálním, intelektuálním a kulturním strukturám našeho času. Nelze zobrazit křesťanskou

58| VAHANIAN. *No Other God*, s. 14-15.

59| VAHANIAN. *No Other God*, s. 16-17. VAHANIAN. *The Death of God*, s. 79-83.

60| VAHANIAN. *No Other God*, s. 20.

61| VAHANIAN. *No Other God*, s. 27.

62| VAHANIAN. *No Other God*, s. 28-30, 33. Podobně van BUREN. *The Secular Meaning of the Gospel*, s. 104.

63| VAHANIAN. *No Other God*, s. 67-68. VAHANIAN. *The Death of God*, s. 228-231.

64| VAHANIAN. *No Other God*, s. 92-93.

65| VAHANIAN. *No Other God*, s. 84.

víru bez kulturní dimenze, nelze realizovat *communio sanctorum* bez sociální a politické dimenze. Realita církve je tedy stejně sekulární jako spirituální. Literatura a náboženství jsou v podstatě pokusem formulovat obraz nezobrazitelné reality a obojí je kulturně podmíněno.⁶⁶

Teologicky a filosoficky se Vahanian vyrovnává s M. Heideggerem, Aristotelem, L. Feuerbachem, S. Kierkegaardem, J.-P. Sartrem, ale zejména J. Calvinem a jeho *Institucí*, kterému věnuje celou kapitolu a považuje jej za zakladatele nové civilizace.⁶⁷

Thomas J. J. Altizer (r. 1927) je bezesporu nejvýraznější osobností z celé čtveřice a dnes jediný žijící z teologů „smrti Boha“. Tématu se držel celý život, o čemž svědčí jeho dosud poslední práce *Godhead and the Nothing*.⁶⁸ Svě myšlenky vždy prezentoval velmi provokativně, čímž se snažil navodit patřičné teologické klima. Sebe považuje za radikálního teologa s radikálním poselstvím. Položené otázky řeší s pronikavou ostrovní, nevolí kompromisy, které by zamlžovaly jeho postoje a vychází z přesvědčení, že pokud rozpoznáme „smrt Boha“, nemůžeme uniknout před skutečností, že se jedná o Boha křesťanského, což ohlašovalo již „profetické volání“ 19. století.⁶⁹ Altizer byl vnímán jako „profánní mystik“ či „apokalyptický prorok“ a jeho spisy byly s nadsázkou označovány za „čistou poezii“, „krásnou, ale nesrozumitelnou“.⁷⁰ Pro ilustraci kontrastů pracuje často s nadsázkou a vyhrocením odpovědí. Jeho radikalismus pramení ze setkání se současnou kulturou a klade si otázku, zda je křesťanské poselství jeho doby adekvátní situaci současného člověka. Dochází k závěru, že problém je nejen v tom, že teologie je konfrontována s rozpadem křesťanské éry, ale také s uvědoměním si „smrti Boha“ a ztrátou transcendence, což potvrzuje žitá lidská zkušenost, která se projevuje neutišitel-

66| VAHANIAN. *No Other God*, s. 92-94, 97-102. VAHANIAN. *The Death of God*, s. 167-171.

67| VAHANIAN. *No Other God*, s. 67-84, zvl. 72.

68| ALTIZER, Thomas J. J. *Godhead and the Nothing*. New York: State University of New York, 2003. K problematice Altizerovy teologie více LUKEŠ, Jiří. Radikální odmítnutí nebo radikální hledání? Úvaha nad teologií Thomase Altizera. In: *Křesťanská revue* 10/2002, roč. LXIX, s. 257-265.

69| ALTIZER, Thomas J. J. *The Gospel of Christian Atheism*. London: Collins, 1967, s. 20. K prorokům 19. století neřadí Altizer jen filosofy, ale také Alberta Schweitzera (viz Altizerova recenze knihy LEE ICE Jackson. *Schweitzer: Prophet of Radical Theology*. Louisville: Westminster Press, 1971. In: *Journal of the American Academy of Religion* 2/1973, vol. XLI, s. 269-271). Sám Altizer se věnoval A. Schweitzerovi ve spise *The Contemporary Jesus*. New York: State University of New York, 1997, kde se přiklání k vidění Ježíše jako apokalyptika, jehož cílem je království Boží a nemá nic společného s křesťanskou tradicí.

70| HAMILTON. *The Death of God Theologies Today*. In: ALTIZER; HAMILTON. *Radical Theology and The Death of God*, s. 23-50, zvl. 33-35. OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 60. Bezesporu tak působí T. Altizerovo dílo *The Genesis of God: A Theological Genealogy*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993, které nevyniká radikalitou, jako raná díla autora, ale poetičností obrazů a diskusí s osobnostmi literatury a filosofie.

nými ateistickými touhami v realitě naší existence.⁷¹ Dalším z projevů je chybění Krista v přítomném světě, jeho všudypřítomnost již není rozpoznávána. Existence v našem světě přináší odříznutí od předchozích forem víry a znamená život bez či vně církve a stranou od jistoty biblické autority. Riziko ztráty víry je v takové společnosti a kultuře enormní.⁷² Pravá, autentická víra je vždy spjata s rizikem zničení, a to kvůli přítomné, žité realitě. V našem světě zakouší člověk odloučení nejen od Boha, ale hlavně od sebe sama i jiných lidských bytostí, a nalezení této ztracené jednoty je formou záchrany.⁷³ Altizer nepřijímá automaticky rovnici „církev = tělo Kristovo“, spíše se zaměřuje na komunity víry, ve kterých vzniká nová forma Slova, čímž směřuje k vysoce eklektické formě křesťanské víry, a nelze jinak, neboť „smrt Boha“ se objevila v našem světě a v naší době.⁷⁴ Křesťanství ztratilo své starobylé tělo, již déle nemůže žít v tradiční formě a používat jazyk, který je prázdný a mlčící. Víra musí nalézt „trans-křesťanský jazyk“, který je podstatně, ale ne cele odlišný od předchozí řeči.⁷⁵ Přes všechna tato specifika je inkarnované Slovo Altizerovi centrálním pojmem křesťanské víry. Právě Slovo nás tlačí do akce, procesu a změny.⁷⁶ Volá nás do účasti na hnutí historie, sune nás směrem ke konci, ve kterém je profánní svět potvrzen a vykoupen. Čekání na Boha poznamenává celou naši existenci. Bůh anihiluje sám sebe jako čisté bytí za účelem vyprázdnit sebe sama do aktuality světa. Ve světle této Hegelovy myšlenky prezentuje Altizer smrt Boha jako vlastní Boží čin „sebenegace“ či „sebeanihilace“.⁷⁷ V Ježíši Kristu vyprázdnil Bůh sama sebe do pomíjivosti lidského těla, a to se vši dvojznačností a nečistotou. Inkarnace odcizuje Boha od transcendence a abstraktnosti jeho preinkarnač-

71| ALTIZER. *The Gospel of Christian Atheism*, s. 23.

72| ALTIZER. *The Gospel of Christian Atheism*, s. 134, 145-146.

73| ALTIZER, Thomas J. J. *Total Presence: The Language of Jesus and The Language of Today*. New York: The Seabury Press, 1980, s. 19-20.

74| ALTIZER. *The Gospel of Christian Atheism*, s. 31. OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 62-63.

75| ALTIZER. *The Gospel of Christian Atheism*, s. 31. OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 63.

76| ALTIZER. *Total Presence*, s. 15. Určitým způsobem je Altizer blízko procesuální filosofii. „V době svého rozkvětu dobývá každý systém triumfální úspěch, v době svého úpadku je obtížnou překážkou. Přechod k novému poznání přinášejícímu své plody je dosažen opětovným návratem k nehlubší intuici, jež probouzí svěží představivost. Nakonec, ačkoli tento proces nikdy nekončí, je dosaženo širšího hlediska, jež poskytuje větší možnosti. Možnosti však mohou vést k zvestupu i úpadku.“ WHITEHEAD, Alfred N. *Dobrodružství idejí*. Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 160.

„Nevertheless, even as the Christian must now look upon the collapse of the ancient world as the inevitable historical consequence of the birth of Christianity, so, too, the Christian must now look upon the collapse of our past as the way to an apocalyptic and eschatological future. Christianity, even as all religious ways, knows death as the way to life, and an actual passage through death as the way to an actual realization of life.“ ALTIZER. *Total Presence*, s. 92.

77| ALTIZER. *The Gospel of Christian Atheism*, s. 102-131.

ní formy. Inkarnace znamená vstoupení do víru procesu. Ježíš Kristus je místem plné manifestace posvátného v těle profánní existence. Čas dozrál pro nefalšovanou kenotickou christologii, v níž se Bůh cele vyprazdňuje do svého Slova.⁷⁸ Altizer vyznává, že Slovo se stalo tělem, ale vzápětí dodává, že tělem to není podmíněno, čímž do jisté míry anuluje sílu inkarnace a oslavuje Kristovo vzkříšení a výstup jako návrat k transcendentní svrchovanosti a slávě. Inkarnované Slovo je tak centrálním pojmem křesťanské víry, avšak tlačí nás přímo opačným směrem – k orientálnímu mysticismu, který je Altizerovi nejčistší formou víry a radikálním způsobem negace světa.⁷⁹ Stěžejním bodem při úvahách o vztahu křesťanství a orientálního mysticismu je Altizerovi „shoda protikladů“ (*coincidence of opposites*), což přebírá od M. Eliadeho.⁸⁰ Eliade to považuje za archetyp náboženského vědomí, vyjadřující dialektický vztah mezi posvátným a profánním. Křesťanství je duální – je zde tělo a duch. Původní posvátné musí sestoupit a stát se tělem, padlé tělo musí vystoupit a stát se duchem. Je zde transfigurace obou do realizace nové jednoty. Toto schéma umožňuje Altizerovi vyjádřit smrt Boha ve spojení s inkarnací Slova v Ježíši a jeho smrtí na kříži.⁸¹ Smrt Boha je v této optice Boží sebeobětování kvůli stvoření, které je vnímáno jako manifest finální eschatologické události. Smrt Boha vlastně může potvrdit jen křesťan a jedná se o fundamentálně vykupitelskou událost.⁸² Ač může být absence Boha v naší kultuře pozorovatelným faktem, pouze křesťan může pochopit její pozitivní význam jako něco zakořeněného v Boží oběti sebe sama ve prospěch stvoření. Inkarnace je mu eschatologickou událostí, Bůh je při

78| ALTIZER. *The Gospel of Christian Atheism*, s. 62-69. Svou představu kenotické teologie a vazbu na Hegelovu filosofii ukazuje T. J. J. ALTIZER v článku *Hegel and the Christian God*. In: *Journal of the American Academy of Religion* 1/1991, vol. LIX, s. 71-91, zvl. 73-75. Altizer navazuje na D. Bonhöffera i v oblasti kenotické christologie. Viz CARSON, Ronald A., *The Motifs of Kenosis and Imitatio in the Work of Dietrich Bonhoeffer, With an Excursus on the Communicatio Idiomatum*. In: *Journal of the American Academy of Religion* 3/1975, vol. XLIII, s. 542-553. „For the contours of Altizer’s Christology it is necessary to move from Hegel’s philosophical themes to Blake’s poetic images. ‘Blake’s Jesus,’ Altizer reminds us, ‘is not the historical Jesus remembered by Christendom nor the cultic Christ worshipped by the Church, but rather the epiphany of a universal divine Humanity.’“ ... „For Altizer, as for Hegel and Blake before him, it is not the particular man, Jesus of Nazareth, that Christians must focus on or follow. Central instead is a vision of Christ as an expanding and dialectically forward-moving process of salvation. Just as God died in his eternal aseity to live in the flesh, so Jesus of Nazareth must die in historical and imaginative particularity in order to live as the ‘Universal Humanity.’ This is, as John Cobb has reminded us, ‘Christology from above,’ however unorthodox, or what might best be called ‘spiritual’ kenoticism.“ CARSON. *The Motifs of Kenosis*, s. 552.

79| ALTIZER, Thomas J. J. *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*. Philadelphia: The Westminster Press, 1963, s. 81-104.

80| ALTIZER. *The Gospel of Christian Atheism*, s. 38-39, 47.

81| ALTIZER, Thomas J. J. *Paul and the Birth of Self-Consciousness*. In: *Journal of the American Academy of Religion* 3/1983, vol. LI, s. 359-370, zvl. 363, 365.

82| ALTIZER. *The Gospel of Christian Atheism*, s. 63-67. ALTIZER. *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, s. 85-97.

ní zcela jiný a vyprazdňuje se do běhu historie. V tomto smyslu je Altizerova teologie christocentrická. Otázka po Bohu a jeho Božství je pro Altizera zcela zásadní a veškerý jeho zájem se soustředí na to, jak o Bohu hovořit adekvátně, čistě a z pozice epochy, ze které Bůh zmizel jako objekt kulturního vědomí. Altizerův pokus hovořit o povaze Kristovy přítomnosti ve světě je vlastně Nietzscheho koncept „věčného návratu“. Všechny věci se budou periodicky vracet v nekonečném cyklu existence, která nemá směr, význam ani účel. V takové vizi je vše redukováno k (ne)konečnosti a celý světový proces se stává prázdným, iluzorním. Takováto idea „věčného návratu“ opatřuje základ pro „NE výroky“ ke světu.⁸³ Vše směřuje k primordiální totalitě, věčný návrat chce všechny věci zpět. Na straně druhé věří Altizer ve finální vítězství ducha nad tmou, chaosem a strachem.⁸⁴ V Novém zákoně je události inkarnace, kříže a vzkříšení rozuměno jako té, která se odehrává v apokalyptickém horizontu, a jejíž význam přináší také konec světa jako světa lidí a Boha jako Boha. Tento apokalyptický konec poukazuje k rozdělenému vědomí, v němž stojí osoba rozštěpená mezi dva věky „před“ a „po“, mezi tělo a ducha, jakož i vědomí následku sebeanihilace božského. V pozdní moderně se historické i démonické stávají plně imanentní v historické realitě a uvolňují nejen apokalyptickou naději, ale také plnou hrůzu naší historie.⁸⁵ V našem věku již není místo pro církev, ohraničenou instituci, ale místem zjevení a tělem Krista je nyní celý svět.

Pozornost věnuje Altizer také parabolickému jazyku evangelií, který je nejbližší původnímu jazyku Ježíše. Ač jsou podobenství jen fragmenty Ježíšova aktuálního jazyka, i tyto útržky mají značnou sílu. Podobenství soustředí pozornost na přítomnost, a zvláště na tu, která je velmi bezprostřední. Tato bezprostřednost je časem rozhodnutí. Ježíšova podobenství jsou podobenstvími království Božího a stávají se tak výrazem a nástrojem Ježíšových eschatologických prohlášení. Samo království Boží pak není subjektem těchto parabol, neboť paraboly jsou bez subjektu, který by mohl být čistě vykreslen. Jejich aktualita je pro nás otupena časovým odstupem, zředěna metaforickým významem a mnohdy ztracena v alegorii. Konec podobenství pro nás proto není šokem či alespoň překvapením, ale hledáme v nich vlastní identitu. V podobenství jde naše identita pod soud a je přepadena parabolou samou. Pochopení paraboly evokuje aktualitu, která je nepochybná, je to negace všech horizontů a plánů, které leží vně či za čistou bezprostředností řeči.

83| Blíže ALTIZER, Thomas J. J. The Dialectic of Ancient and Modern Apocalypticism. In: *Journal of the American Academy of Religion* 3/1971, vol. XXXIX, str. 312-320, zvl. 314, 316-317.

84| ALTIZER. *The Genesis of God*, str. 156-159. Blíže LUKEŠ, Radikální odmítnutí nebo radikální hledání?, s. 258-262. OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 76-77. OGLETREE. *The 'Death of God' Controversy*, s. 81.

85| ALTIZER. *Total Presence*, s. 73-80.

Království Boží zde hovoří plně aktualitou svého hlasu, a v kontextu světa i hlasu parabolické řeči je možné hovořit o negaci mytické vize.⁸⁶

Za nejlepší Altizerovo dílo bývá považována kniha *The Descent Into Hell* (a zvláště její poslední kapitola „The New Jerusalem“), která je manifestem autora a vyhlášením jeho tezí.⁸⁷ Zajímavé jsou především Altizerovy soteriologické teze, v nichž dochází k závěru, že křesťanství je podporováno buddhismem, který učí, že stavem spasení je nirvána (konečný stav osvícení a naprostého smíření), která je prakticky identická s královstvím Božím, a pro oboje je typické rozpuštění všeho, co je známé a ceněné vědomím. Odlišnost je v tom, že buddhismus vnímá nirvánu jako návrat k původní nediferencované totalitě, kdežto křesťanství jako transformaci světa, jako cestu vpřed do království Božího. Altizer je pevně zakořeněn v západní teologické tradici a o buddhismu nehovoří pouze z těch důvodů, že se jedná o téma dne, ale zamýšlí především ukázat radikalitu evangelia. Altizer je Budhou zaujat díky jeho odstupu od požadavků tohoto světa, což zaznívá i v Ježíšově proklamaci království Božího a v případě Ježíše se potvrzuje smrtí na kříži. Následné vzkříšení do Boží blízkosti je jako nirvána – spočinutí v nezrušitelném klidu.⁸⁸ Peklo je naopak místo, které není místem. Je stavem rozpuštění veškeré vnímavosti spořádané existence. Peklo je pro Altizera nepořádek a chaos, avšak chaos je předpokladem kreativity. Chaos není smrt, ani podmínka smrti, je to spíše výchozí stav pro budoucí uspořádání a život. Vztah chaosu a struktury je reciproční. Kristus sestupuje do chaosu, aby vykonal své dílo. Díky němu to není konec, ale regenerace, není to věčná smrt, ale věčný život a peklo je finálním jménem Ducha.⁸⁹

3. Reflexe z pohledu dnešní doby a soudobá situace společnosti

Systematický teolog Petr Macek řadí teologii „smrti Boha“ mezi proudy, jež se dají vnímat jako „pokusy teologické ´dekonstrukce“.⁹⁰ Sami teologové „smrti Boha“ se na J. Derridu neodvolávají, inspiruje je spíše Hegel, Nietzsche, Schelling, Kant, Marx, Kierkegaard, Sartre, Heidegger, Spinoza, ale také Augustin, Jakob Böhm, Eckhart, Luther, Calvin, Bonhöffer, Tillich či Bultmann, jakož i řada osobností z řad

86| ALTIZER. *Total Presence*, s. 1-18, zvl. 10-11.

87| ALTIZER, Thomas J. J. *The Descent Into Hell*. Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1970.

88| ALTIZER. *Godhead and the Nothing*, s. 79-81.

89| ALTIZER. *The Descent Into Hell*, s. 130-133, 143-145. K interpretaci Altizerovy práce *The Descent Into Hell* blíže DRIVER, Tom F. From Death Into Life: Altizer Challenged. In: *Journal of the American Academy of Religion* 2/1973, vol. XLI, s. 229-237.

90| MACEK. *Novější angloamerická teologie*, s. 103. Charakteristiku založenou na popisu teologií jednotlivých představitelů nabízí ERICKSON. *Christian Theology*, s. 114-116, 309-310, nepřímě také 898-901.

prozaiků, básníků a malířů, např. Rembrandt, Picasso, Dante, Milton, Kafka, Dostojevský, Beckett, ale hlavně J. Joyce a Blake. Právě literatura a umění ohlásily jako první příchod nového věku. Derridova filosofie jako kritika klasického či metafyzického pojetí znaku, spolu s dekonstrukcí a zájmem o to „jiné“, skryté,⁹¹ otevírá řadě teologů radikálně nové možnosti interpretace transcendence a metafyziky (avšak Altizera, Vahaniana, van Burena a Hamiltona se dekonstrukce dle Derridova vzoru bezprostředně netýká). Dosavadní dogmatické výpovědi jsou dekonstruovány a pojmy jako „Boží absence“, „Boží anihilace“, „křesťanský ateismus“ apod. hledají nový, pozitivní obsah, což se týká i kenotické christologie.⁹² V tomto je teologie „smrti Boha“ velmi blízko dalším interpretům, např. zmiňovanému C. Raschkemu, M. C. Taylorovi či Ch. Winquistovi.⁹³

Z teologů „smrti Boha“ je pro dnešek zajímavý především T. Altizer, který byl zpočátku ovlivněn K. Barthem, postupně se inspiruje D. Bonhöfferem a jeho nenáboženskou interpretací, až přechází k radikální polemice s křesťanskou tradicí, kterou shledává v podmínkách světa soudobé kultury vyprázdněnou a je nutné začít interpretovat nově, ve světle vývoje dějin a stavu světa, ve kterém se Bůh jeví jako separovaná a k mluvení neochotná transcendence.⁹⁴ Jeho brilantní myšlenkové konstrukce, v nichž nakonec dochází ke smíření člověka s Bohem, jsou ovlivněny rozhovorem se světovou literaturou, reflexí světové historie, politiky i hudby. Ač se celý život drží programu formulovaného ve svém nejradikálnějším období v 60. letech 20. století, dochází nakonec k závěru, že stěžejním posláním křesťanské teologie je „myslet Boha v Kristu“, vyznává víru v triumf království Božího,⁹⁵ formuluje své „apokalyptické krédo“ a věří v Boha, který je „volný a absolutně volný“.⁹⁶ Jeho rozpoznání, že veškeré umění nese svědectví mizení lidské tváře a niternosti, síla nicoty se rozprostírá všude v představivosti a dochází k nahromadění neurčitosti, jsou dána Altizerovým vztahem k mysticismu, který z něj nikdy nevyprchal.

91| DERRIDA, Jacques. Diferance. In: *Reflexe. Filosofický časopis* 4/1990, s. 1-25, zvl. 4, 8-13. K aplikaci dekonstrukce do světa teologie a postmoderny blíže: OLSON, Alan M. Postmodernity and Faith. In: *Journal of the American Academy of Religion* 1/1990, vol. LVIII, s. 37-53, zvl. 37-38, 42. MACEK. *Novější angloamerická teologie*, s. 104.

92| MACEK. *Novější angloamerická teologie*, s. 105. GALL, Robert S. Of/From Theology and Deconstruction. In: *Journal of the American Academy of Religion* 3/1990, vol. LVIII, s. 413-437. Mackova charakteristika je podložena i stanoviskem R. Galla.

93| MACEK. *Novější angloamerická teologie*, s. 105.

94| ALTIZER, Thomas J. J. Creative Negation in Theology. In: *The Christian Century* 7/1965, vol. LXXXI, s. 864-867, zvl. 866.

95| Altizer svou víru vyjadřuje specificky. Ten, kdo věří v transcendentního Boha Stvořitele „will be totally unprepared for a Kingdom dawning at the center of life and the world.“ ALTIZER. *The Descent Into Hell*, s. 189.

96| ALTIZER. *The Genesis of God*, s. 185.

Svět z Altizerova pohledu se nachází ve fázi ztráty vědomí, nevnímá ani nereflektuje sebe sama, a co se nabízí, je jen jakási nediferencovaná identita celku.⁹⁷ Důležitost naděje pro takový svět je zásadní, avšak její podoba leží cele v možnostech a senzibilitě interpreta křesťanského a biblického poselství.

Altizer je viděn jako ten, kdo musí být vnímán jinak než radikální sekulární teologové, kteří odmítají filosofickou teologii. Akceptuje hegelovskou metafyziku a snaží se o rozvoj dialektické ontologie, což je patrné hlavně v jeho díle *The Descent Into Hell*. Striktně odmítá ty, kdo by chtěli zmírnit jeho prohlášení o „Boží smrti“ na Boží absenci či skrytost. Odmítá i ty, kdo hovoří o tom, že Bůh je za možnostmi vyjádření lidské zkušenosti, anebo že moderní člověk není schopen víry v Boha. Nic z toho dle Altizera nejde k podstatě věci a patří jen do škatulky různých liberálních interpretací. I Heideggerova prohlášení o Boží absenci jsou ve zřejmém protikladu proti Altizerově prohlášení „Bůh je mrtev“.⁹⁸ Altizer kompletně odmítá předchozí formy posvátného a v jeho optice se Heideggerovo vyjádření o „skryté plnosti“ jeví jen jako nostalgická touha po prapůvodní totalitě, která nikdy moderním křesťanem nebyla zakoušena.⁹⁹ Altizerovi tudy cesta zpět do zahrady Eden nevede. Jediná cesta je pro něj cesta vpřed, a to skrze všechna hnutí historie, ve kterých byla transcendentní realita zničena.¹⁰⁰

V některých aspektech byla teologie T. Altizera srovnávána s „procesuální teologií“.¹⁰¹ Altizer i „procesuální teologie“ mají tendence hovořit v metaforách a procesuální teologie se rovněž zaměřila na „ty dimenze zkušenosti, o nichž svědčí náboženství a kultura“.¹⁰² Oba směry upírají zrak k moderní kultuře i na (post) moderní svět, a stejně tak k neadekvátnímu způsobu porozumění světu. Oba směry napadají empirismus, newtonovskou vědu, ale i honbu za senzací, což svírá mysl moderního člověka.¹⁰³ Avšak v dalších aspektech se oba směry podstatně liší. Právě termín „zastínění Boží“ by byl nejspíše nejpřiměřenější pro „procesuální teologii“. Skutečností je, že nežijeme v totálním relativismu, neboť ještě existují odkazy transcendence, jakož i fakta, která chrání náš svět před kolapsem do cha-

97| ALTIZER. *Godhead and the Nothing*, s. 43-45, 58. ALTIZER. *The Genesis of God*, s. 114-138. MACEK. *Novější angloamerická teologie*, s. 105.

98| HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: G. Neske, 1954, s. 183-184.

99| ALTIZER. *Godhead and the Nothing*, s. 111-112. ALTIZER. *Creative Negation in Theology*, s. 866.

100| BROCK. Ted and Winnie, *The Theology of Altizer: Critique and Response* by John B. Cobb, Jr., Chapter 10: *Process Theology and the Death of God* by Nicholas Gier. In: <http://www.webpages.uidaho.edu/ngier/altizer2.htm>, s. 1-11, zvl. 2.

101| MACEK. *Novější angloamerická teologie*, s. 38-48.

102| MACEK. *Novější angloamerická teologie*, s. 43.

103| BROCK. *The Theology of Altizer: Critique and Response* by John B. Cobb, Jr., s. 2.

osu totálního relativismu. Je pravdou, že zkušenost odcizení moderního člověka je daleko větší, než u jeho předchůdců, avšak v pohledu J. B. Cobbovy¹⁰⁴ procesuální teologie je dnešní člověk ještě schopen, byť slabě, orientovat se k onomu „Většimu“ ve své nalomené existenci.¹⁰⁵ Edward Farley popisuje pohled Charlese Hartshorna na transcendenci slovy jako „nesrovnatelná nadřazenost“ (*unrivaled superiority*). Transcendence pro Hartshorna, dalšího myslitele procesuální teologie, tedy nepředstavuje „tajemství“, či zásvětnost, ale „nadřazenost“ nebo „svrchovanost“.¹⁰⁶ V procesuální teologii „Bůh působí nejen tím, že vznikající entitě nabízí její ‚subjektivní cíl‘, ale i tím, že jí k ‚osvojení‘ nabízí také sám sebe“.¹⁰⁷ V procesuální teologii je navíc lidská zkušenost zásadní pro získání základní orientace ve světě, avšak vhléd do reality není skrze ni vyčerpávající a není klíčem k odemčení všech záhad.¹⁰⁸ Těmito stanovisky se oba směry výrazně liší. Teologové smrti Boha konstatují ztrátu předchozích metafyzických i náboženských jistot, a to nezvratně i nenahraditelně a lidská zkušenost zde sehrává klíčovou roli. Rozdíl mezi „radikálním pohledem“ a „procesuálním pohledem“ je proto markantní a Altizer by rozhodně odmítl i „svět formovaný minulostí“, který je pro procesuální teologii důležitý.

4. Závěr

Teologie „smrti Boha“ dnes patří do dějin církve 20. století a její přínos v kontextu doby i dalšího teologického vývoje bude zřejmě teprve vyhodnocen. Dá se předpokládat, že se zvláště dílo Thomase Altizera stane v budoucnu předmětem disertačních prací a některé z jeho titulů (především *The Descent Into Hell*) budou dále oslovovat podobně se tázající čtenáře ostrostí i originalitou úvah. Výpovědi a dílo teologů „smrti Boha“ jsou však také svědectvím o kultuře a člověku, který v tomto světě nedávno žil a žije. Absence Boha v naší kultuře trvá a ateismus, jehož pozice byla po pádu „železné opony“ na chvíli otřesena, se opět zabydluje jako princip v myšlení, kultuře, ekonomii, politice i běžném životě. Otázka, kterou v roce 1967 položil v jednom ze svých programových děl T. Altizer: „... je víra vyslovitelná slovy nebo žitelná v aktualitě naší přítomnosti?“, stále zní a odpověď na ni ani dnes není

104| John B. Cobb je řazen k představitelům spekulativní větve procesuální teologie. Viz MACEK. *Novější angloamerická teologie*, s. 44.

105| BROCK. *The Theology of Altizer: Critique and Response* by John B. Cobb, Jr., s. 2.

106| BROCK. *The Theology of Altizer: Critique and Response* by John B. Cobb, Jr., s. 3-4.

107| MACEK. *Novější angloamerická teologie*, s. 41.

108| MACEK. *Novější angloamerická teologie*, s. 40.

jednoznačná.¹⁰⁹ Bude mít vyspělá západní společnost 21. století ochotu a odvahu tázat se po Bohu, a potýkat se s důsledky jeho „mlčení“ s takovým úsilím, jak to činila zmiňovaná čtveřice „radikálů“ a Thomas Altizer zvláště?¹¹⁰ Věřme, že ano!

Tento článek vychází v rámci řešení programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK P01, na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

109 | ALTIZER. *The Gospel of Christian Atheism*, s. 134.

110 | Skutečnost, že soudobý západní člověk zcela jasně ztrácí důvěru v instituce, které jsou pro něj neprůhledné a neovlivnitelné, je nezpochybnitelná a na seznamu těchto institucí, jak ukazují statistiky, se dlouhodobě zabydli i církve. Odliv i vymírání členstva zasáhly a dále zasahují převážně tradiční církve v Západní i Střední Evropě, a ani sebevědomě se tvářící denominace s misijním programem již nevykazují růst. Globální střední třída se dnes cítí zcela soběstačná a své představy upírá jiným směrem, než ke složitým dogmatickým konstrukcím a postulátům, či k soustředění vyžadující liturgii. Přesto nelze říci, že by dnes svět žil „smrt Boha“ a církve ztratila svou funkci.

V RÁSKY LETITÝCH PARADIGMAT - REFLEXE SOUČASNÝCH POHLEDŮ NA NÁBOŽENSKOU KONVERZI

EVA MAŠKOVÁ

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Established paradigms and their wrinkles of age:
Reflection of current views on religious conversion**

Abstract: This article deals with religious conversion and the application of psychological methods and interpretive frameworks to this classic paradigm. One of the common assumptions about religious conversion is that new recruits are largely young people whose commitment could be explained as a consequence of their youth. The second stereotype mentioned in this article is the social network theory. In recent years, it appears that social contacts are not always the primary kind of first contact with the newly chosen religion. The final part focuses on the heterogeneity of a group of converts and intrapsychic differences among them.

Keywords: Religious Conversion; Adolescent Phenomenon; Social Networks; The Paradigm of Conversion

Theologická revue | Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 4: 537 - 550.

Náboženská konverze je fascinujícím jevem, který přitahuje pozornost zejména pro svoji nejednoznačnost a tajemství, které si dokázala uchovat. A to i přes skutečnost, že je živě diskutovaným tématem takřka dvě stě let. Na základě akademické diskuse, které je obrácení podrobováno, vznikla ustálená přesvědčení, která se k náboženské konverzi neodmyslitelně pojí. Tato přesvědčení, která se stala téměř paradigmaty, jsou většinou založena na tvrdých empirických datech. Často jde však o údaje, které jsou téměř sto let staré, a tak v dnešní době ztrácejí na své přesvědčivosti.

Záměrem této studie je čtenáře seznámit se třemi výraznými „stereotypy“, které se často v diskusi o náboženské konverzi objevují a zároveň poukázat na současný vývoj, který tyto tradiční prvky náboženského obrácení zpochybňuje. Trojici témat, která budou blíže vyložena, otevírá domněnka o obvyklém věku konvertitů.

Řada studií tradičně mluví o důležité roli správného načasování konverze, která přichází nejčastěji v období adolescence. Tuto skutečnost podtrhují daty získanými od tisícovek dotazovaných, která ovšem v dnešní době ztrácejí na své aktuálnosti. Ovšem nejen věk, ale i sociální působení náboženské skupiny na konvertitu hraje roli při změně či získávání nového náboženského vyznání. Právě společnosti, ať již aktivní, které se snaží vzbudit zájem misionářskou činností, či pasivní, které nové konvertity nevyhledávají; bylo dlouhou dobu pokládáno za jednu ze zásadních složek při rozhodování konvertity. Posledním a poněkud kontroverzním společným jmenovatelem konvertitů je skutečnost, že žádného společného jmenovatele nemají. Badatelé a výzkumníci se totiž vzájemně ujišťují o rozrůzněnosti a takové míře osobitosti každého jednotlivého konvertity, že nenalézají, a snad ani nechtějí nalézt, žádné společné rysy.

Téma adolescence

Výzkumníci se tradičně domnívají, že náboženská konverze přichází nejčastěji v mládí a adolescenci. Což má různé příčiny a jednou z nich je například vývojová krize spojována právě s obdobím adolescence. Následující tabulka¹ (Tab. č. 1) ilustruje nejznámější výzkumy, které podporovaly tento dlouhodobý trend. Uveden je vždy autor výzkumu, rok, ve kterém byl výzkum proveden, počet respondentů, kteří byli podrobeni testování a průměrný věk, ve kterém došlo u dotazovaných ke konverzi.

Tabulka č. 1 Vybraný seznam studií zkoumajících průměrný věk konvertitů

Autor studie	Rok	Počet respondentů	Věk
Starbuck	1899	1265	16,4
Coe	1900	1784	16,4
Hall	1904	4054	16,6
Atheam	1922	6194	14,6
Clark	1929	2174	12,7
Argyle	1959	Rešerše literatury	15,7

Z předkládaného seznamu je jasně patrné, že minimálně po šedesát let byl potvrzován trend změny náboženského vyznání převážně v pubescenci a adoles-

1| GILLESPIE, Bailey. *The Dynamics of religious conversion. Identity and transformation*. Birmingham: Religious Education Press, 1990. str. 98.

cenci.² Hledání identity, které je tak typické pro období dospívání, mívá často náboženskou povahu. Vytváří se prostor pro nové prožitky a člověk v tomto věku velmi ochotně přijímá srozumitelnou ideologii, pokud je mu správně nabídnuta. Pro toto období je v současné době charakteristické samostatné hledání identity, které je v mnoha kulturách doprovázeno rituály navozujícími intenzivní prožitky. V dnešní společnosti se však potýkáme s absencí těchto přechodových rituálů, které jasně určují hranici mezi dětstvím a dospělostí. To může souviset s řadou spontánních psychospirituálních krizí.³

Velmi aktuální je pro dnešní výzkumy náboženského obrácení dílo Carla Gustava Junga, který ve své práci upozorňoval na důležitost druhé poloviny lidského života a proces individuace, zrání osobnosti a cesty k sobě samému.⁴ Autor jedné z prvních studií,⁵ zaměřující se na mapování náboženské konverze jako fenoménu týkajícího se nejen období adolescence, spolupracoval se sedmdesáti Brity, kteří konvertovali k islámu. Na základě rozhovorů, které s konvertity vedl, dospěl k průměrnému věku 29,7 let. Nejranější konverzi popisuje v 15ti a nejpozdější v 61 letech, přičemž dvě třetiny z dotazovaných prožili svoje náboženské obrácení ve věkovém rozmezí mezi 23 a 45 lety života. Autor zmiňované studie dochází k závěru, že náboženská konverze je více, než jen vyvrcholením spirituální a morální krize adolescence a je třeba se tomuto tématu nadále věnovat.⁶

Nejnovější studie zpochybňují vědeckou konvenci vztahující se k období adolescence a prožitku náboženské konverze na základě výsledků z dalších empirických měření. Američan James Lewis z univerzity v Tromsø, odborník na téma náboženské konverze a nových náboženských hnutí, podrobil svému zkoumání členy sedmi různých náboženských uskupení. Mladistvost, jako jednu z hlavních charakteristik konvertitů, vidí Lewis jako nedostatečně podloženou čerstvým empirickým zkoumáním.⁷ Svými výsledky dokazuje, že se stále zvyšuje věková hranice nových konvertitů.

2] Jako pubescenci obvykle označujeme věk mezi 11ti a 16ti lety a za adolescenci je zpravidla označován věk mezi 15ti a 20ti lety. Jednotlivé zdroje především vývojových psychologů se však mohou lišit a věkové hranice jsou velmi individuální.

3] ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. str. 247

4] Více na toto téma například: JUNG, G. Carl. *Modern Man in Search of a Soul*. London: Kegan Paul Trench Trubner, 1933.

5] KÖSE, Ali. Religious Conversion: Is It an Adolescent Phenomenon? The Case of Native British Converts to Islam. *International Journal for the Psychology of Religion*. 1996, roč. 6, č. 4, s. 253 – 262.

6] Tamtéž str. 262.

7] LEWIS, R. James. The Youth-Crisis Model of Conversion: An Idea Whose Time Has Passed? *Numen: International Review for the History of Religions*. 2014, roč. 61, č. 5/6, 594-618. str. 594.

První náboženskou skupinou, na které tuto skutečnost ilustruje jsou „Adidamité“.⁸ Toto hnutí bylo založeno v sedmdesátých letech kolem guru Adi Da Samraje, vlastním jménem Franklina Alberta Jonese. Filosofie byla založena na východním náboženství a své prvky čerpala i ze životního stylu hnutí hippie.⁹ Následující tabulka¹⁰ (Tab. č. 2) ilustruje zvyšující se věk nových konvertitů v hnutí Adidamitů.

Tabulka č. 2 Věkové rozložení konvertitů k náboženskému hnutí Adidamitů

Pětileté periody	Průměrný věk	Počet dotazovaných
2005 - 2010	49,2	15
2000 - 2004	37,3	20
1995 - 1999	39,2	22
1990 - 1994	35,6	26
1985 - 1989	35,1	32
1980 - 1984	32,8	33
1975 - 1979	28,1	27
1970 - 1974	26,9	10

Dalším příkladem, na kterém Lewis ilustruje tuto tendenci, je hnutí novopohanů. Opět přehledně znázorněno v tabulce (Tab. č. 3).¹¹ Toto hnutí zastřešuje různé náboženské aktivity, díky kterým chtějí věřící znovu objevit a interpretovat starověké mýty, symboly a obrazy božstev.¹² Novopohanství navazuje na historické kořeny Keltů a Germánů a v současnosti nabývá rozličných podob od čarodějnictví, přes neo-šamanismus až k New Age. Sami badatelé se neshodují na jasně definovaných hranicích mezi těmito jednotlivými směry.¹³

8| V anglickém originále „Adidam“, v České republice nepříliš rozšířené hnutí.

9| GALLAGHER, V. Eugene; ASHCRAFT, W. Michael. *Introduction to New and Alternative Religions in America*, Vol.IV. Westport, CT: Greenwood Press, 2006. str. 85 – 109.

10| LEWIS, R. James. The Youth-Crisis Model of Conversion: An Idea Whose Time Has Passed? *Numen: International Review for the History of Religions*. 2014, roč. 61, č. 5/6, 594-618. str. 604.

11| Tamtéž, str. 601.

12| MATTHEWS, Carol, Neo-Paganism and Witchcraft. in: MILLER, Timothy, *America's Alternative Religions*. New York: State University of New York Press, 1995. str. 339.

13| Více na toto téma například: VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Praha: Portál, 2004.

Tabulka č. 3 Věkové rozložení konvertitů k náboženskému hnutí novopohanů

Pětileté periody	Průměrný věk	Počet dotazovaných
2005 - 2010	30,5	1049
2000 - 2004	27,3	1235
1995 - 1999	24,3	1339
1990 - 1994	23,0	917
1985 - 1989	21,9	773
1980 - 1984	19,8	484
1975 - 1979	18,2	301

Ačkoliv autor studie očekával, že se věk konvertitů stále zvyšuje, byl ve výsledku sám překvapen téměř dokonalou korelací mezi časovou periodou a průměrným věkem, ve kterém u dotazovaných ke konverzi došlo. Což potvrzuje skutečnost, že charakterizování konvertitů k novým náboženským hnutím jako mladistvých, již dávno neplatí.¹⁴ Data z Lewisova výzkumu jasně ilustrují, že akademické spoléhání se na kvantitativní práce, starší čtvrt století, již není příliš v kontaktu s realitou a je potřeba vybudovat novou empirickou základnu pro případná zobecnění.¹⁵

Téma sociálních sítí

Celá generace výzkumníků, kteří se orientovali na téma konverze k novým náboženským hnutím, opakovala názor o rekrutování nových konvertitů prostřednictvím sociálních sítí. Ty výzkumníci rozlišují na první typ sítí, kterými jsou konvertité obklopeni před svým náboženským obrácením a na druhý typ sociálních sítí, ve kterých jsou aktivně zapojeni po svém obrácení.¹⁶ V každém případě jsou mezilidské vazby považovány za zásadní pro pochopení průběhu náboženské konverze. Neboť v praxi tomu bývá často tak, že přátelé rekrutují za nové členy náboženské skupiny své stávající přátele, sousedé sousedy a rodinní příslušníci ostatní členy rodiny.¹⁷

14| Na toto téma byl například prosloven konferenční příspěvek Eileen Barker s názvem "Twenty Years After: Ageing of and Ageing In the New Religions." na konferenci „Twenty Years After: Secularization and Desecularization in Central And Eastern“ konané v Brně v termínu 16. - 18. prosince v roce 2010.

15| LEWIS, R. James. The Youth-Crisis Model of Conversion: An Idea Whose Time Has Passed? *Numen: International Review for the History of Religions*. 2014, roč. 61, č. 5/6, 594 – 618. str. 603.

16| LEWIS, R. James. Cracks in the Network Conversion Paradigm. *International Journal for the Study of New Religions*. 2012, roč. 3, č. 2, str. 143 – 162.

17| DAWSON, L. Lorne. "Who Joins New Religions and Why: Twenty Years of Research and What Have We

Najdeme několik přístupů k náboženské konverzi, které kladou důraz na sociální aspekty tohoto procesu a na problematiku nahlíží ze sociologického pohledu. Sociální ovlivňování a společenský tlak hrají důležitou roli v těch teoriích, které kladou důraz na přesvědčování a tzv. brainwashing, kdy je konvertita vystaven intenzivní sociální manipulaci.¹⁸ Tento model předpokládá náboženskou konverzi bez spolupráce konvertujícího, významně se rozvinul zejména v 50. a 60. letech 20. století a v současné době je již vědecky překonán. Ovšem když se rodina snaží vysvětlit zdánlivě nepochopitelný důvod ke konverzi jednoho ze svých členů, nabízí se metoda „brainwashingu“ stále jako poměrně atraktivní vysvětlení.¹⁹ Model sociálního posunu poukazuje, na rozdíl od sociálního tlaku, na postupnou a převážně neuvědomovanou konverzi. Náboženské obrácení zde probíhá na základě sociálních vazeb, které mají konvertité se členy náboženských skupin.²⁰ V těchto vazbách jsou rozlišovány a analyzovány různé typy aktivit, které vedou k přirozeně probíhajícímu začlenění. Tyto aktivity se odehrávají mezi kmenovými členy a nováčky, kteří jsou formováni a uváděni do náboženského společenství.²¹

Ze sociálně psychologického přístupu vychází i tzv. „teorie rolí“. Ta o konverzi mluví jako o převzetí nové role, pokud to okolnosti vyžadují, například během náročné životní situace. Člověk hledá nové možnosti fungování a chování. A pokud má ve svém okolí k dispozici určité náboženské tradice a vzory, může převzít roli, která je v souvislosti se vztahem ke transcendentnu. Přijetí těchto rolí, například role „Boha“, neznamená „stávání se Bohem“, ale spíše získání nové perspektivy pro vlastní situaci, ve které se dotýčný nalézá. Konvertita se ocitá v roli lidské bytosti a božské stvoření funguje jako interakční systém pro momentální či trvalé změny.²² Posledním zde uvedeným sociologickým přístupem je tzv. „teorie napětí“, která vysvětluje náboženskou konverzi jako způsob vyrovnání se s určitým typem deprivace, například i tou sociální. Pociťovaný nedostatek v mezilidských vztazích může způsobit touhu po změně. V důsledku toho člověk přebírá náboženské přesvědčení, které jej tohoto nedostatku zbaví. Tato teorie však není vždy vztažena

Learned?” In *Cults and New Religions: A Reader*. ed. DAWSON, L. Lorne. 116–130. Oxford: Blackwell. 2003.

18| HALAMA, Peter. Psychologické aspekty náboženskej konverzie. *Československá psychologie*, 2005, roč. 49, č. 1, s. 34-52.

19| MCGUIRE, B. Meredith. *Religion: The social context. Fourth Edition*. USA: Wadsworth Publishing Company, 1997.

20| LONG, Theodore E., HADDEN, Jeffrey K. Religious conversion and the concept of socialization: Integrating the brainwashing and drift models. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1983, roč. 22, č. 1. str. 1-14.

21| GOOREN, Henri. *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Faith Practices*. New York: Palgrave MacMillan, 2010. str. 30.

22| KÁLLSTAD, Thorvald. The application of the religio-psychological role theory. *Journal for the Scientific Study of Religion*. United Kingdom, 1987, roč. 26, č. 3, str. 367-374. str. 368.

pouze k sociálnímu okolí, ale motivuje konvertity k náboženskému obrácení například i v případě těžké nemoci a tím způsobeného nedostatku.²³

Názor založený na teorii sociálních sítí mimo jiné předpokládá, že všichni členové těchto hnutí jsou víceméně sociologicky všichni stejní a u všech se projevují v podstatě tytéž procesy. Je však pravdou, že nová náboženská hnutí se mění a neměla by být studována jako statické entity. V 90. letech 20. století však přichází odmítání externích sociálních tlaků a jsou navrhovány modely aktivního a smysl hledajícího člověka. Navíc se v průběhu času mění způsoby náboru či misie a stávají se dominantními jiné faktory, než dříve. Současně se mění i sociologické profily členů různých náboženských uskupení.²⁴ Celkovou změnu je možné ilustrovat na příkladu konvertitů k novopohanství, kteří byli v nedávném výzkumu z roku 2012 osloveni dotazníkem čítajícím 82 položek. Dotazníkového šetření se zúčastnilo přes 8000 osob a značná část z nich prožila svůj první kontakt s novopohanstvím prostřednictvím knih a webových stránek, jak je patrné z následující tabulky (Tab. č. 4).²⁵

Tabulka č. 4 Způsob uvedení k náboženskému hnutí novopohanů.²⁶

Druh prvního kontaktu	%	Počet jedinců	Druh prvního kontaktu	%	Počet jedinců
Přátelé	30,0	2352	Televize či film	2,7	215
Kolegové	2,1	166	Letáky, plakáty	1,7	135
Partner	4,7	370	Studentské skupiny	2,4	191
Příbuzní	8,0	623	Ve vězení	0,3	22
Webové stránky	17,3	1352	Ostatní	21,6	1694
Knihy	36,8	2880	Bez odpovědi	3,1	248

Dalším zde uvedeným příkladem budou výsledky z testování 40ti položkovým dotazníkem, který byl předložen 260ti osobám, hlásícím se k satanismu. Autor

23| RAMBO, R. Lewis, FARHADIAN, E. Charles. *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford: Oxford University Press, 2014. str. 142.

24| LEWIS, R. James. Cracks in the Network Conversion Paradigm. *International Journal for the Study of New Religions*. 2012, roč.3, č. 2, str. 143–162.

25| Tamtéž, str. 148.

26| Dotazník umožňoval dotazovaným odpovídat na více odpovědí zároveň, proto je celkový procentuální součet vyšší než 100%.

výzkumu hovoří o jistém akademickém vzduchoprázdnu, pokud jde o míru probádanosti této specifické skupiny. Sám autor teoreticky čerpá pouze z několika kapitol již méně aktuálních knih.²⁷ Právě malé množství demografických dat o příslušnících tohoto náboženského hnutí jej přimělo věnovat mu větší pozornost. Výsledky testování prováděného v roce 2009 a publikovaného v roce 2012 jsou znázorněny v tabulce (Tab. č. 5).²⁸

Tabulka č. 5 Způsob uvedení k náboženskému hnutí satanistů.²⁹

Druh prvního kontaktu	%	Počet jedinců
Přátelé	18	45
Kolegové	2	4
Příbuzní	2	5
Webové stránky	34	86
Knihy	45	113
Hudba	12	31
Ostatní	22	56
Bez odpovědi	4	9

Výše uvedená data ukazují na poměrně malých vzorcích členů dvou různých náboženských hnutí, že první kontakt probíhá u nových konvertitů v nadpoloviční většině individuálním hledáním a nalézáním. A to především cestou literatury či webových stránek. V tabulce (Tab. č. 4) je také dobře postřehnutelné, že trend konverzí a prvního kontaktu s nově zvoleným náboženstvím prostřednictvím partnera se v tomto případě nepotvrzuje.³⁰ Pro lepší pochopení toho, jak se náboženské skupiny jako dynamické organizace vyvíjejí v čase, je vhodné komparovat studie, které

27] Např. MOODY E. J. *Magical therapy: An Anthropological Investigation of Contemporary Satanism*. In *Religious Movements in Contemporary America*. edited by ZARETSKY, I. Irving and LEONE, P. Mark, 355–382. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1974.

28] LEWIS, R. James. *Cracks in the Network Conversion Paradigm*. *International Journal for the Study of New Religions*. 2012, roč.3, č. 2, str. 143–162. str. 147.

29] Tento dotazník také umožňoval dotazovaným odpovídat na více odpovědí zároveň, proto je celkový procentuální součet opět vyšší než 100%.

30] Čerstvou a zajímavou prací na toto téma z prostředí křesťanů a muslimů obývajících Jávu je studie od Myengkjo Seo: *SEO, Myengkjo. Falling in love and changing gods. Indonesia & the Malay World*. 2013. roč. 41, č. 119, str. 76-96.

sledují jednotlivá hnutí po mnoho let.³¹ Také kvantitativní a kvalitativní výzkumy se samotnými konvertity mohou ukázat nové trendy tohoto fenoménu. Dobrým příkladem nově vyvíjených nástrojů pro empirické zkoumání prožitku náboženské konverze v dospělosti je například testová baterie „Adult Religious Conversion Experiences Questionnaire“, která na své skutečné uplatnění teprve čeká.³²

Téma heterogenity

Skutečností, která sjednocuje konvertity, je nově nabytá náboženská identita. Vědci a výzkumníci na poli teologie, religionistiky a psychologie náboženství se však zdráhají konvertity charakterizovat dalšími společnými jmenovateli a tak kladou důraz především na individualitu každého z nich. Ať již jde u aktuálních autorů například o motivaci k náboženskému obrácení, jako je tomu například u profesora Paula Wexlera z Tel Avivu, který zdůrazňuje rozdílné motivace konverze židů ke křesťanství³³. Či zavedené modely náboženské konverze, kterým se brání i Holanďanka Karin van Nieuwkerk. Ta hned v úvodu své knihy, při reflexi jednotlivých typologií náboženské konverze, dochází k závěru, že konvertitky k islámu jsou zkrátka tak heterogenní skupinou, že na ně nelze tyto typologie aplikovat.³⁴ Stejně zavrhuje modely náboženských konverzí i antropolog Henri Gooren z univerzity v Oaklandu, konkrétně na příkladu protestantů v Latinské Americe. A to opět z důvodu přílišné rozdílnosti jednotlivých obrácených.³⁵

Popis společných znaků konvertitů může vyvolat kontroverzní reakce a ty nejsou pro většinu badatelů žádoucí. Přílišná zobecnění či charakteristiky, které lze uplatnit na většinu populace zase nejsou vědecky relevantní. A tak na dlouhá desetiletí ustrnula tato oblast výzkumu na tvrzení, že konvertité jsou jako osobnosti velmi individuální. Proto nevznikala potřeba hledání společných osobnostních charakteristik, či jednotné dynamiky. I přes to se však někteří badatelé tímto směrem vydali a jejich výzkumy jsou zaměřeny na osobnost konvertity a její charakteristiky.

31| LEWIS, R. James. Cracks in the Network Conversion Paradigm. *International Journal for the Study of New Religions*. 2012, roč.3, č. 2, str. 143–162. str. 159.

32| Tento test byl vytvořen za účelem lepšího pochopení transformace identity v období dospělosti. Více: KAHN, J. Peter. *Modeling Religious Conversion In Adulthood*. Dissertation Abstracts International, 2000. PsycINFO, EBSCOhost.

33| WEXLER, Paul. *The Non-Jewish Origins of The Sephardic Jews*. New York: State University of New York Press, 1996. str. 58.

34| NIEUWKERK, Karin. *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. USA: University of Texas Press, 2006. str. 3.

35| GOOREN, Henri. *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. New York: Palgrave-Macmillan, 2010. str. 44.

Pohledem na osobnost konvertity se dostáváme z pole psychologie náboženství do teoretického rámce psychologie osobnosti. Tento obor vymezuje pojem osobnost jako teoretický konstrukt, který není objektivně pozorovatelný. Co však pozorovatelné je, jsou projevy osobnosti, které určují rysy charakteristické pro poznávání okolního světa, chování a jednání.³⁶ Tato studie bude nadále používat pojmu „osobnost“ ve smyslu vyjádření souhrnu typických způsobů, jak daný jedinec vnímá, poznává a interpretuje věci, lidi a děje. Jak přistupuje k sobě i k jiným, jak cítí a emočně reaguje, myslí, vztahuje se k okolí, jak ovládá své pohnutky a uspokojuje své potřeby.³⁷ Strukturou osobnosti, o které bude také řeč, mají psychologové na mysli to, co je v osobnosti stálé a trvalé, odolávající případným změnám. Neboť popisuje osobnostní výstavbu a její základní elementy. Proti struktuře osobnosti stojí v pomyslné opozici dynamika osobnosti, která postihuje faktory určující pohyb osobnosti v sociálních interakcích.³⁸ Stěžejními jsou v následujícím textu tedy tři pojmy: osobnost, struktura osobnosti a dynamika osobnosti.

Zaměříme-li se na osobnost konvertity, můžeme načrtnout dva různé aspekty. Prvním je popis osobnosti jako takové, která inklinuje k prožitku náboženské konverze. Mají konvertité nějaké společné osobnostní rysy, které je předurčují ke spirituálnímu prožitku obrácení? Druhým aspektem je proměna osobnosti a jejich struktur po prožité konverzi. Dochází u konvertitů k nějakým společným dočasným či trvalým změnám osobnostní struktury? Tyto otázky mohou být některými vědci vnímány jako kontroverzní. A to ze samotné charakteristiky osobnosti, vyjadřující v první řadě individualitu, tedy jedinečnost osoby v porovnání s osobami jinými. Ovšem osobnost označuje i funkční architekturu člověka, jejíž pomocí lze popsat jednotlivé části lidského psychického celku.³⁹ A v této studii budou uváděny empirické výzkumy, které se zaměřovaly přímo na společné stavební prvky osobností obrácených.

Neboť autoři empirických studií dospěli k výsledkům, které naznačují, že lidé, kteří prožili náboženskou konverzi, mají určité společné rysy osobnosti. Jedna z prvních prací na toto téma, konkrétně disertační práce, byla publikována již

36| ŠNÝDROVÁ, Ivana. *Psychodiagnostika*. Praha: Grada, 2008.

37| DUŠEK, Karel., VEČEŘOVÁ - PROCHÁZKOVÁ, Alena. *Diagnostika a terapie duševních poruch*. Praha: Grada Publishing, 2010. str. 272.

38| MATOUŠKOVÁ, Ingrid. *Aplikovaná forenzní psychologie*. Praha: Grada, 2013. str. 178

39| ŘÍČAN, Pavel. Spiritualita v centru struktury osobnosti. In BLATNÝ, Marek a kol. *Psychologie osobnosti: hlavní témata, současné přístupy*. Praha: Grada, 2010. str. 232.

v roce 1987⁴⁰. U konvertitů, kteří byli podrobena testování,⁴¹ se objevuje například dogmatické uplatňování pravidel či hodnot, které se v podobné míře vyskytuje i u kompulsivních osob.⁴² Stejně tak se u konvertitů objevují tendence preferovat dobře strukturovaný opakující se životní styl, plně ovládat své emoce a striktně dodržovat společenské konvence. Autor studie, který dospěl k těmto výsledkům, však považuje za nepravděpodobné, aby se u konvertitů toto chování projevilo v patologické míře.

Představa toho, že se lpění na náboženských konvencích příliš neslučuje s duševním zdravím, inspirovala jiné autory k dalšímu výzkumu.⁴³ V něm se dvojice výzkumníků z univerzity v Illinois rozhodla empiricky testovat, zda určité osobnostní charakteristiky nalézají vyjádření v náboženských postojích a vyznávání. Výsledky tohoto výzkumu naznačují, že míra sebeaktualizace⁴⁴ a religiosity jsou vůči sobě v inverzním vztahu. To znamená, že náboženští jedinci mají slabší potřebu se rozvíjet, vykazují nižší úroveň sebepřijetí⁴⁵ a menší projevy spontánnosti. Další poznatky vypovídají o tom, že konvertité mají též tendenci být úzkostní, kritičtí vůči sobě i druhým a vykazují nižší sebevědomí.⁴⁶

S rozvojem a přístupem ke své osobnosti pracovali i autoři dalšího výzkumu, který se zaměřil na faktory ovlivňující počáteční volbu u náboženského povolání.⁴⁷ Ačkoliv se nejedná o obrácené, je tento výzkum uveden v řadě ostatních, jelikož jde o osoby povolání ke službě Kristu. Cílem výzkumu bylo určit stupeň a obsah změny struktury osobnosti následující volbu mnišského způsobu života. V této studii byly výsledky získané od 283 katolických žen, které se připravovaly na službu

40] JOHNSEN, W. Michael. *Personality change resulting from a religious conversion experience*. Dissertation Abstracts International, 1987. PsycINFO, EBSCOhost.

41] Respondenty zkoumané skupiny tvořilo dvacet pět konvertitů křesťanského charismatického hnutí „Life in the Spirit Seminars“.

42] Osoby, jejichž jednání či pohyby se nutkavě opakují. Toto nutkání, kterému se osoba nedokáže efektivně bránit, se může vztahovat k rituálům, které zbavují dotyčného úzkosti. Ve většině případů jde o rituály očišťující, či kontrolující, které mohou výrazně komplikovat každodenní fungování daného jedince. Například z odchodu z bytu se stane dlouho trvající smyčka kontrolování vypnutých spotřebičů, světel a zamčených oken i dveří.

43] GRAFF, W. Robert, LADD, E. Clayton. POI correlates of a religious commitment inventory. *Journal of Clinical Psychology*. roč. 27, č. 4, str. 502-504.

44] Pojem, kterým v psychologii označujeme motivovanost k rozvoji všech osobních předpokladů.

45] Sebeřijetím označujeme schopnost zaujmout střizlivý pohled na svoji osobnost a schopnosti se všemi pozitivními i negativními aspekty.

46] SIMMONDS, B. Robert, RICHARDSON, T. James, HARDER W. Mary. A Jesus movement group: An adjective checklist assessment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1976, roč. 15, č. 4, str. 323-337.

47] MADDI, R. Salvatore, RULLA, M. Luigi. Personality and the Catholic religious vocation: I. Self and conflict in female entrants. *Journal of Personality*. 1972, roč. 40, č. 1, str. 104-122.

řádových sester, srovnávány s odpověďmi 152 žen z kontrolní skupiny.⁴⁸ U zkoumané skupiny budoucích řádových sester byl zaznamenán výrazný nesoulad mezi popisem vlastní osoby a ideálního Já. Autoři interpretují výsledky svého testování tak, že náboženské povolání nemusí být jen prostředkem k realizaci vlastního ideálního Já, ale také výrazem obranné reakce proti nevědomým konfliktům.⁴⁹ Povolání ke službě oceňují jako zdravý prostředek k řešení nalezených psychologických problémů a vyzdvihují disciplínu a starost o druhé jako náhradu za sebekritiku a sobectví, které tvořily na prvním místě základ vnitřního konfliktu.⁵⁰

Vedle popisu trvalých vlastností osobnosti, která se rozhodne konvertovat, je na místě popsat i změny, které po náboženské konverzi mohou v osobnostním nastavení proběhnout. Konvertité sami popisují vzrůst pozitivních emocí v době krátce po konverzi, mezi kterými lze uvést například pocity štěstí, klidu a úlevy.⁵¹ Výsledky publikované ve studii, která byla již zmíněna výše,⁵² ukazují na skutečnost, že u konvertitů dochází k intenzifikaci potenciálně dysfunkčních osobnostních charakteristik, zejména těch, které jsou spojené s charismatickým vyznáváním. Na druhou stranu však může docházet i ke snížení úzkostnosti, což má pozitivní vliv na psychické zdraví.⁵³ Jako negativní důsledek náboženské konverze vidí sami konvertité pochybnosti a konflikty, které jsou spojené se změnou původního chování a hledání souladu s nově získaným systémem víry. Tato změna může být pro konvertity stresující. V některých případech dochází s novou náboženskou identitou k prohloubení dřívějších psychopatologických rysů osobnosti.⁵⁴

48| Ženy z kontrolní skupiny byly také osloveny na katolické škole. S testovanou skupinou žen měly společný průměrný věk pozdní adolescence, socioekonomické podmínky a stupeň vzdělání. Ovšem na rozdíl od testované skupiny se nerozhodly pro mnišský způsob života.

49| Důležité je podotknout, že autoři inklinují k hlubinné koncepci náboženské konverze. Tento proud přistupuje ke konverzi, encyklopedicky řečeno, jako ke zvnitřnění otce jako objektu lásky a tehdy, pokud otec není přítomen, či je zdrojem mnoha konfliktů, je formována oddanost k novému objektu. Více na toto téma například Argyle, M. (2000). *Psychology and Religion: An Introduction*. London: Routledge.

50| MADDI, R. Salvatore, RULLA, M. Luigi. Personality and the Catholic religious vocation: I. Self and conflict in female entrants. *Journal of Personality*. 1972, roč. 40, č. 1, str. 104-122.

51| HALAMA, Peter, LAČNÁ, Mária. Personality change following religious conversion: Perceptions of converts and their close acquaintances. *Mental Health, Religion & Culture*. 2011, roč. 14, č. 8, str. 757-768.

52| JOHNSEN, W. Michael. *Personality change resulting from a religious conversion experience*. Dissertation Abstracts International, 1987. PsycINFO, EBSCOhost.

53| Tamtéž.

54| MEADOW, J. Mary & KAHOE, D. Richard. Psychology of religion. New York: Harper & Row. 1984 In HALAMA, Peter, LAČNÁ, Mária. Personality change following religious conversion: Perceptions of converts and their close acquaintances. *Mental Health, Religion & Culture*. 2011, roč. 14, č. 8, str. 757-768.

Závěrem

Nízký věk, sociální kontakty a vysoká heterogenita skupiny náboženských konvertitů, to jsou dlouhodobé trendy vztahující se k bádání o náboženské konverzi, které byly v této studii představeny. V případě adolescence byly uvedeny studie, které se snaží empiricky dokázat, že věkový průměr konvertitů se postupem času zvyšuje a změna vyznání již není primárně otázkou krize vztahující se k období dospívání. Je však otázkou, jestli jde o nový fenomén, či o přirozený proces. Je totiž pochopitelné, že jak kmenoví členové náboženských skupin zrají,⁵⁵ oslovují tak tím spíše i své vrstevníky.

Změna způsobů komunikace, nové cesty k získávání informací a celková individualizace společnosti mohou stát za dalším popsaným trendem, ustupujícím vlivem sociálních sítí. 21. století je charakteristické svými novými technologiemi, které značně proměnily mezilidské vztahy, jejich kvalitu a také přístup a práci jedince s velkým množstvím informací. Zasadíme-li proces náboženské konverze do tohoto kontextu, je individuální hledání odpovědí na spirituální otázky pouze logickým důsledkem.

Úzkostnost, sebekritičnost, nízké sebedůvěry, malé projevy spontánnosti a nekompromisní ovládání emocí nejsou vlastnosti, na které lze být bezvýhradně pyšný. Tím méně to jsou vlastnosti, kterými bychom chtěli jako vědci označit vybranou skupinu osob. Ovšem jsou to charakteristiky, ke kterým dospěli autoři empirických studií zaměřených na osobnost konvertitů. A to naprosto obvyklou cestou za použití standardizovaných metod. Snad právě tato skutečnost, že nejde ve většině případů o pozitivně hodnocené vlastnosti osobnosti, vede k velké opatrnosti pokud jde o zobecnění. A zároveň tak lze vysvětlit velký důraz kladený výzkumníky na individualitu a specifičnost každého konvertity. Osobně však tuto oblast bádání hodnotím jako velmi přínosnou a přirozený ostych vědců jako překážku, která stojí v cestě ke komplexnímu poznávání osobnosti konvertity.

Předkládaná studie konfrontovala ustálené stereotypy s nejnovějšími přístupy k náboženskému obrácení. Přesto, že by bylo vhodné komparovat data⁵⁶ získaná od konvertitů ke křesťanství, nebylo možné tomuto požadavku vyhovět. A to především proto, že se výzkumníci obrátili od skupin křesťanů spíše k novým náboženským hnutím. A tak vznikají práce mapující skupiny čítající často pouze desítky lidí a seriózní studie věnované křesťanům scházejí. Tuto skutečnost lze ilustrovat

55| Dobrým příkladem jsou například již zmínění Adidamité, kteří v šedesátých letech dvacátého století byli adolescenty.

56| Například v Tabulce č. 1 jsou uvedeny počty konvertitů ke křesťanství, na rozdíl od tabulek č. 2 a 3, které svoji pozornost zaměřují na skupiny nových náboženských hnutí.

i na novém souborném díle, které spatřilo světlo světa v květnu roku 2014.⁵⁷ Přední odborníci na téma náboženské konverze skládají své příspěvky do přehledných kapitol čítajících bez mála osm set stran, z nichž pouze třicet čtyři tvoří kapitolu „Conversion to Christianity“. I tato aktuální publikace přináší svědectví o tom, že se nyní myšlenky předních badatelů na poli náboženské konverze ubírají především k mnoha nově vznikajícím náboženským hnutím a také k islámu, který v posledních letech poutá pozornost. Proto je důležité přinášet nová data a nové informace i od konvertitů ke křesťanství, neboť mají svá neopomenutelná specifika.

Tato odborná studie vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260002 řešeného na UK HTF.

57| RAMBO, R. Lewis, FARHADIAN, E. Charles. *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

ŽIDOVSKÁ OTÁZKA JAKO OTÁZKA ČESKÁ A EVROPSKÁ. K MYŠLENKOVÉMU ODKAZU JINDŘICHA KOHNA

WENDY DROZENOVÁ

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

The Jewish Question as a Czech and European Question. The heritage of ideas of Jindrich Kohn

Abstract: This article explores the main ideas of Jindrich Kohn, a prominent representative of the Czech Jewish assimilation movement, who was active in politics, raising public awareness and journalism. Kohn's ideas are placed into the context of the ideas of T. G. Masaryk who strongly influenced him. To the extent the "Czech Question" is understood in its European and universal dimension, Kohn understands the "Jewish Question" to be a part of it. For Kohn, assimilation does not mean the disappearance of Jewishness in the Czech nation; it means its integration into the whole of society, striving to the ideal of humanity in accordance with the Masaryk's project. Humanity is not something given; it has to be built up – otherwise a catastrophe will follow. The figure of J. A. Comenius has a special place in Kohn's idea of the Czech nation as in his work he sees the fruits of the Jewish Christianity, which he deems to be vital for Europe.

Keywords: Czech Jew assimilation movement; Jindrich Kohn; T. G. Masaryk; Jewish foundations of Europe

Theologická revue / Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 4: 551 - 564.

Úvod

Na letošní rok připadlo 140. výročí od narození Jindřich Kohna, významného představitele asimilačního hnutí českých Židů, v příštím roce vzpomene 80. výročí jeho úmrtí. Jindřich Kohn (7. 3. 1874 Příbram - 12. 3. 1935 Praha) byl rozhodným stoupencem Masarykova humanismu a ve své rozsáhlé publicistické i přednáškové činnosti se k němu důsledně hlásí. Ve své publikační činnosti se věnoval aktuálním problémům, v Plzni vedl časopis Směr, přispíval i do řady dalších časopisů (zvl. do Času, Nové doby, Tribuny, Rozvoje), angažoval se i v sociálních otázkách. Tato studie si klade za cíl upozornit na některé souvislosti a problémy spojené s koncepcí národa T. G. Masaryka a úsilím části židovstva o asimilaci s českým národem, tak jak je prezentuje Jindřich Kohn ve svých hlav-

ních statích k tomuto tématu; zároveň se soustředíme na ty ideje, které můžeme pokládat za Kohnův myšlenkový odkaz pro naši dobu.

Jindřich Kohn již v roce 1899 reagoval v tisku na Hilsnerův proces a tato angažovanost ho přivedla do židovského hnutí a zároveň i do blízkosti T. G. Masaryka. Patřil mezi stoupence samostatného státu, před válkou se věnoval i politické činnosti (kandidoval do říšského sněmu) a za války se účastnil odbojového hnutí. Široký kulturní rozhled, znalost právního prostředí i soudobé české kultury s jejími přednostmi i slabinami mu umožnily reflektovat postavení židovské minority v české společnosti originálním a velmi přínosným způsobem, na němž je stále citelný vliv T. G. Masaryka. Výklad Masarykových myšlenek, jeho pojetí národa, dějin a humanity, tvoří jeden z přínosů Kohnova díla, které však nelze pokládat za pouhé epigonství, neboť ve světle Masarykových idejí řeší problémy vlastní židovské identity, jež – podobně jako češství u T. G. Masaryka – není Kohnovi pouhým faktem, ale zároveň a především úkolem. Dospívá přitom k odlišnému postoji než sionisté, jejichž snahy, jak známo, byly Masarykovi bližší než židovské asimilační hnutí, ke kterému se Kohn přikláněl. Ve světle těchto skutečností, ve kterých se zrcadlí jistý nepopiratelný rozpor, je možné také nahlédnout mimořádný cit pro demokracii, který Masarykovi umožnil spravedlivé řešení zdánlivě neslučitelných požadavků, kladených na Československý stát ze strany židovských skupin, usilujících o vzájemně dosti protikladné cíle. Možnost vzájemného srozumění byla přitom dána nejen demokratickým přístupem ze strany státu, ale nepochybně i Masarykovou osobní autoritou v židovských kruzích, získanou v průběhu hilsneriády, i jeho celoživotním bojem proti „rituální pověře“, z níž se sám musel vymanit v průběhu dospívání¹.

Otázka asimilace jakožto otázka politická se vynořila před českými Židy v 90. letech 19. století, kdy před nimi vyvstalo dilema, zda řešit postavení židovské diaspory národním židovstvím či asimilací.² Aktuálnost této otázky vyvstala v souvislosti se vznikem a šířením sionistického hnutí, vůči němuž představovaly asimilační snahy alternativu. Přesto však asimilanty i sionisty spojoval zájem na vhodném řešení židovské otázky v dané historické situaci. Je třeba připomenout, že od druhé poloviny 19. století byl jedním z nejvýznamnějších zdrojů českého antisemitismu příklon mnoha Židů v rámci česko-německého konfliktu na německou stranu,

1| Srov. ČAPEK, Karel: *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha: Československý spisovatel, 1990, s. 21-22.

2| Srov. Předmluva vydavatele v: RYCHNOVSKY, E. - DONATH, O. - THIEBERGER, F.: *Masaryk a židovství*. Praha: Mars, 1931.

Židé byli v českém tisku konce 19. století často představováni jako hlavní původci a obránci poněmčení národnostně smíšených oblastí a měst.³

Masarykův názor na sionismus a asimilaci

Masaryk se jednoznačně vyjádřil ve prospěch sionismu za svého druhého amerického pobytu v roce 1907, při rozhovoru o židovské otázce s duchovním Brilem. Tento rozhovor, který se týkal také Masarykovy snahy o revizi Hilsnerova procesu v roce 1906, byl uveřejněn 23. 8. 1907 v *Hebrew Standard*. Masaryk v něm zároveň „vyslovil své sympatie sionismu a chladně se vyjádřil o asimilantství“.⁴ To byla nepříjemná situace pro ty z nejbližších Masarykových stoupenců, kteří byli zároveň jednoznačnými stoupenci asimilace, jako například dr. Vohryzek a dr. Lederer. V důsledku toho dr. Vohryzek a Max Pleschner napsali Masarykovi o tomto interview za Svaz pokrokových Židů pro Čechy a Moravu, že „ze strany sionistické užito ho jako vítaného agitačního prostředku; mezi Židy v Čechách, kteří se hlásí k české národnosti, vzbudil rozruch a bolestné rozladění“; žádají proto Masaryka o vysvětlení, neboť židovští přívrženci realismu se takto ocitli v trapné situaci.⁵ Masarykova odpověď se nezachovala, je však známo, že v uvedeném rozhovoru neřekl nic podstatně nového, neboť byl ve shodě s jeho dříve vyjádřenými názory. Jan Patočka upozorňuje na to, že Židé usilující o asimilaci zřejmě dostatečně nevážili důsledky formulace, která byla uvedena již roku 1900 v programu strany lidové (Masaryk nevypracoval celý program strany, ale jistě jím byl redigován oddíl o vztahu k ostatním stranám, který obsahuje i devátý paragraf vyjadřující vztah „lidové strany“ k antisemitismu⁶); „sympatické jim bylo, že je (tato strana – pozn. W. D.) proti antisemitství, ale její kritický postoj k liberalismu nechápali nebo nechápali dost.“⁷

Sionisté se snažili Masaryka prezentovat jednostranně jako obhájce svých snah. Velký rozruch vzbudil sionisticky orientovaný polský časopis *Wschód* vycházející ve Lvově, když v roce 1909 přinesl rozhovor svého dopisovatele ve Vídni dr. Löwenherze s poslancem Masarykem, z něhož byly převzaty pražským sionistickým periodikem *Selbstwehr* pasáže, snižující snahy asimilantů. Masaryk se zde

3| Srov. FRANKL, Michal: „*Emancipace od židů*“. *Český antisemitismus na konci 19. století*. Praha – Litomyšl: Paseka, 2007, s. 38.

4| Viz PATOČKA, Jan: Masaryk v boji proti antisemitismu. In PATOČKA, Jan: *Češi II*. Praha, Oikúmené – Filosofía, 2006, s. 106.

5| Tamtéž.

6| Viz PATOČKA, Jan: Masaryk v boji proti antisemitismu. In PATOČKA, Jan: *Češi II*. Praha, Oikúmené – Filosofía, 2006, s. 75.

7| Tamtéž, s. 106.

měl vyjádřit jednoznačně ve prospěch sionismu slovy: „...vítám co nejradostněji každé hnutí, které chce Židy organizovat a tím způsobit jejich obrodu. Za takové hnutí považuji sionismus. Nejsympatičtější je mi na sionistickém hnutí jako hnutí lidovém otevřenost, s kterou přistupuje ke všem židovským otázkám. Mužnost, s kterou se vůdcové sionistů dožadují, aby byly uskutečněny židovské požadavky, mi imponovala... Přiznávám se, že asimilace jako lidové hnutí je přímo nemožné a směšné; ostatně poslední desetiletí dokázala definitivně, že asimilace přes všechno úsilí nedobyla žádných reálných úspěchů“.⁸

Takto ostré formulace proti asimilačnímu hnutí ze strany osobnosti Masarykova významu (připomeňme, že v té době již deset let byl Masaryk známým aktérem bojujícím proti pověře o krevním ritualismu v souvislosti s Hilsnerovým procesem) nemohly zůstat v bez odezvy. Svaz pokrokových Židů pro Čechy a Moravu v Praze se obrací opět na Masaryka dopisem a táže se na autentičnost přeloženého úryvku. Zároveň se v dopise připomíná, že pro asimilační židovské hnutí, které má za sebou již desítky let práce a dosahuje jistých výsledků, je takový výrok pohromou. Svaz pokrokových Židů pro Čechy a Moravu v Praze se staví proti sionismu jakožto hnutí, které je „nezdravé a škodlivé“.⁹ Masaryk uvedl v dalším interview reprodukované citáty na pravou míru a věnoval se této otázce i v části přednášky „O programu strany pokrokové“ (13. listopadu 1900), na kterou navázala diskuse s některými stoupenci asimilačního hnutí, kteří byli zároveň členy realistické strany.¹⁰

Nejúplnějším Masarykovo vyjádření k židovské otázce se nalézá v IX. kapitole programu České strany lidové¹¹ a má tyto části¹²:

1. Židé a jejich postavení v dnešní evropské společnosti;
2. antisemitismus, jeho druhy a chyby;
3. asimilace;
4. sionismus;
5. požadavek tolerance a odsouzení rituální pověry.

V prvé části je vyjádřen pohled na Židy jako vnitřně rozpornou skupinu Evropanů, kteří svým náboženstvím, které je „starší a nedokonalejší“, tkví zčásti v konzervativní setrvačnosti a zčásti prostřednictvím zakořenění v nejmodernějším

8| Viz PATOČKA, Jan: Masaryk v boji proti antisemitismu. In PATOČKA, Jan: *Češi III.* Praha, Oikúmené – Filosofía, 2006, s. 107.

9| Cit. v.: tamtéž, s. 107.

10| Srov. tamtéž, s. 108.

11| Česká strana lidová byla založena roku 1900, později se transformovala v Českou stranu pokrokovou (realistickou).

12| Srov. tamtéž, s. 84 – 85.

ší kultuře mají sklon k negaci. Přestože historie útlaku zanechala na nich stopu v pocitu křivdy, který se jim dosud nepodařilo překonat, nejsou Židé horší než křesťané, a proto antisemitismus není opodstatněný. Ve druhém bodě jsou rozlišeny dva hlavní typy antisemitismu, a to Rohlingův krevní ritualismus, rozšířený hlavně v katolických a pravoslavných zemích¹³, zatímco v zemích protestantských má antisemitismus ráz více filosofický, národnostní a rasový. Antisemitismus je zavrženíhodný ve všech formách jako zlo pramenící z nevzdělanosti. K sionismu se program staví kladně jakožto k hnutí, které má za cíl sebeuvědomění Židů směřující k otevřenému řešení jejich vlastních problémů, ale kolonizační hnutí je zde pokládáno za utopické. Později, v roce 1927, ovšem Masaryk navštívil Palestinu (v roce 1930, zde byl na jeho počest vysazen tzv. „Masarykův les“ a roku 1938 byla založena osada „Kfar Masaryk“)¹⁴. V letech 1918-1919 byl Masaryk v kontaktu se sionisty zvláště prostřednictvím Maxe Broda, který byl členem Židovské národní rady a zároveň Masarykovým poradcem pro otázky spjaté s židovským obyvatelstvem v Československu.¹⁵

Pokud jde o asimilační hnutí, Masaryk se k němu staví velmi zdrženlivě, což je dáno jeho kritickým vztahem vůči liberalismu. Již ve svém spise o sebevraždě si Masaryk povšiml nápadně nízké sebevražednosti osob židovského vyznání a přičítá tuto skutečnost jejich hlubší náboženské zakotvenosti. Masaryk tedy vyvozuje, že pokud se Židé více přiblíží moderní liberální společnosti a budou sdílet její světonázorovou dezorientaci, nemohou tím prospět ani sami sobě ani této společnosti. Jan Patočka formuluje Masarykův postoj k asimilačnímu hnutí takto: „Je-li základ krize Židovstva v rozporu světonázorovém, který je sice ostřejší nežli

13] August Rohling (nar. 1839) byl autorem publikace *Der Talmudjude*, šířící předsudky proti židům zejména v katolickém a pravoslavném prostředí mezi méně vzdělaným publikem (které mu přičítalo věrohodnost na základě toho, že byl profesorem pražské teologické fakulty a vysvěcen na kněze; nicméně představoval problémovou osobnost i v rámci university, odkud např. bez upozornění náhle zmizel a v průběhu let 1874-1875 působil údajně v kněžském semináři St. Francis of Sales v Milwaukee). Česky vyšla jeho publikace pod názvem *Židé podle Talmudu. Na uváženou křesťanům a židům všech stavů v 70. letech 19. století*, další vydání následovala. Obsahovala mnoho lživých obvinění proti židům, z nichž nejzávažnější jsou v poslední kapitole nazvané *Naše století*, kde se vyskytuje také obvinění z rituální vraždy. Právě rituální pověra byla zdrojem strachu před židy a vedla i k vážným falešným obviněním (včetně polenského procesu s Leopoldem Hilsnerem a následně v Rusku s Mendlem Bejlisem, který však skončil osvobozením). Podle Rohlinga se žid nikdy nemůže asimilovat, neboť touží jen dosáhnout panství nad křesťanskými národy. Židé jsou nositeli revoluce, jsou ve spojení se svobodnými zednáři a usilují o svržení vlády a církve pod heslem rovnosti lidí. Židé stojí za socialistickou internacionálou a revolučními trendy, Alliance israélite universelle organizuje celosvětové židovské spiknutí. Srov. FRANKL, Michal: „*Emancipace od židů*“. *Český antisemitismus na konci 19. století*. Praha – Litomyšl: Paseka, 2007.

14] RYCHNOVSKÝ, E. - DONATH, O. - THIEBERGER, F.: *Masaryk a židovství*. Praha: Mars, 1931.

15] SOTONIAKOVÁ, Eva: T. G. Masaryk – příklad tolerance. In DOLISTA, J. - PÁNA, L. - SKOŘEPA, L. (eds.): *Tomáš Garrigue Masaryk: dílo a odkaz pro naši dobu*. České Budějovice: Vysoká škola evropských a regionálních studií, 2006, s. 208 – 213.

rozpor naší křesťanské společnosti, ale přece jen posléze s ním stejné povahy, pak přiblížení k moderní liberální společnosti věc nespraví. Takový liberalismus otázky neřeší, nýbrž tváří se jen, jako by neexistovaly. Jak patrně, židovství asimilanti mnoho sympatií Masarykových nemají.¹⁶

Je zřejmé, že Masaryk nikdy židovské asimilační hnutí nepodporoval ani nepovzbuzoval, příležitostně se o něm dokonce vyjadřoval dosti kriticky. Může se proto zdát zvláštní, že měl v tomto táboře přesvědčené stoupence, kteří se oddaně stavěli jak za jeho politickou linii, tak nadšeně přijímali i jeho humanitní filosofii včetně ideje češství. To je možné pochopit jen na základě skutečnosti, že u Masaryka měla přednost etická stránka filosofie, směřující k praktickému rozhodování a uskutečňování dobra „zde a nyní“ (která byla tak blízká spisovateli Karlu Čapkovi) – a s ní související dobře promyšlená a procítěná idea demokracie - před snahou o vytváření uzavřeného filosofického systému, jehož by se dogmaticky do důsledků držel. K. Kramář hovoří ve své vzpomínce o Masarykově tendenci problémy jen nadhodit, nedomyšlet je do konce, jako o podstatném rysu jeho povahy; dokonce se s tímto dojmem Masarykovi jedenkrát svědčil, a Masaryk mu dal za pravdu.¹⁷ Byl to zřejmě tento rys Masarykovy povahy, který mu umožňoval nepokládat otázky za uzavřené, nemít na věc hotový názor, ale přistupovat k problémům v proměnlivém světě vždy nově, být v každém okamžiku otevřen vůči novým možnostem a řešením. Vedle toho respekt k jedinečnosti individua a k jeho svobodě ho vedl k tomu, aby nepředepisoval řešení, ale nechával tvůrčím způsobem spolupracovat v politice i ty, jejichž názory nesdílel.

Masarykovo pojetí demokracie jako otevřené společnosti, z níž není nikdo vyloučen, jako pružného politického systému, který je schopen vývoje v souladu s potřebami rychle se rozvíjející industriální společnosti včetně potřeby sociálních reforem, dosud neztratilo na své aktuálnosti. Podle Karla R. Poppera „Masarykovo Československo bylo zřejmě jedním z nejlepších a nejdemokratičtějších států, které kdy existovaly. Navzdory tomu bylo vybudováno na principu národního státu, na principu, který je v tomto světě nepoužitelný. Mnohonárodní federace v dunajské pánvi by byla mohla mnohému předejít.“¹⁸ Jak známo, Masaryk ve spise Světová revoluce skutečně předpokládal, že Němci, tvořící zhruba třetinu obyvatel, v novém státě budou mít jistou formu samosprávy, což se mu však nepodařilo prosadit v důsledku konkrétního průběhu historických událostí podzimu 1918, za situace, kdy Němci odmítali spolupráci a trvali na odtržení částí s převa-

16| PATOČKA, Jan: Masaryk v boji proti antisemitismu. In PATOČKA, Jan: *Češi II*. Praha, Oikúmené – Filosofía, 2006, s. 84-85.

17| Viz OPAT, Jaroslav: *Filozof a politik T.G. Masaryk.1882 – 1893*. Praha: Melantrich, 1990, s. 404.

18| POPPER, Karl: *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. Praha: Oikúmené, 1994, s. 276 (pozn. 53).

žujícím počtem německých obyvatel od historických českých zemí a jejich přičlenění k Rakousku, odvolávající se na Wilsonovu zásadu o sebeurčení, na jejímž základě vznikl i samotný Československý stát. Tento paradox objasňuje podrobně Ferdinand Peroutka v prvním díle *Budování státu*, kde také cituje Masarykův telegrafický pokyn Benešovi z října 1918: „Musí se vyjednávat s našimi Němci, aby přijali náš stát, který nebude výtvozem nacionalistickým, ale moderní, pokrokovou demokracií.“¹⁹ Tuto zásadu Masaryk prosazoval, nakolik to bylo v jeho silách. Masarykovo pojetí národa a demokracie jakožto způsobu života a vztahů mezi lidmi není proto adekvátní označovat jako program „nacionalismu s lidskou tvář“, jak činí Roman Szporluk.²⁰ Jak objasňuje Lubomír Nový, Masarykova filosofie národa překračovala hranice osvíceného, jen humanizovaného nacionalismu: byla jedním z důležitých základů jeho dějinně filosofické konstrukce o smyslu českých i světových dějin, přispěla k rozvoji národního vědomí i konstituování samostatného státu. Vnitřní rozpory vývoje, které vyústily v rozpad první republiky, „nebyly prostým důsledkem chybné koncepce, nýbrž součástí celkové krize uspořádání Evropy jako souboru národních států, které se nedokázaly vypracovat k vítězství (nebo aspoň převaze) občansko-demokratických principů nad nacionálně totalitními, k úspěšnému řešení otázky výstavby občanského státu v mnohonárodnostním společenství.“²¹

Nově vzniklé Československo zaručilo Židům úplnou rovnoprávnost. Československý stát jako jediný v Evropě navíc umožnil svým občanům přihlásit se při sčítání lidu k židovské národnosti, aniž by přitom museli dokazovat znalost jednoho z židovských jazyků (jidiš nebo hebrejštiny) a podmínkou nebylo ani členství v židovské náboženské obci (teoreticky se tedy mohl přihlásit k židovské národnosti kdokoli, kdo si přál si tuto národnost zvolit).²² V Ústavě z roku 1920 není uveden výčet národnostních menšin. Důvodová zpráva to v paragrafu 128 vysvětluje tím, že pojem národa není dostatečně ujasněn a přesně definován: „Sporna je např. otázka, jsou-li Židé národem. Ústavní listina přijímajíc obrat 'bez ohledu na rasu, jazyk nebo náboženství' ponechává každému, aby se rozhodl, v čem znak národnosti spatřuje a podle toho se svobodně rozhodl. Pokládá-li tudíž někdo Židy

19] PEROUTKA, F.: *Budování státu I.: 1918 – 1919*. Praha: Lidové noviny, 1991, s. 120.

20] SZPORLUK, Roman: *The political thought of Thomas G. Masaryk*. New York 1981 (East European Monographs 85), cit. v. NOVÝ, Lubomír. *Filosof T. G. Masaryk. Problémové skici*. Brno: Doplněk, 1994, s. 60.

21] NOVÝ, Lubomír: *Filosofie národa*. In NOVÝ, L.: *Filosof T. G. Masaryk. Problémové skici*. Brno: Doplněk, 1994, s. 74.

22] Viz SOTONIAKOVÁ, Eva: T. G. Masaryk – příklad tolerance. In DOLISTA, J. - PÁNA, L. - SKOŘEPA, L. (eds.): *Tomáš Garrigue Masaryk: dílo a odkaz pro naši dobu*. České Budějovice: Vysoká škola evropských a regionálních studií, 2006, s. 209–210.

za zvláštní národ, je oprávněn prohlásiti se národnostně za Žida, třebaš by např. nábožensky byl bez vyznání a mateřského jazyka českého, německého atd. Židé nejsou tedy nuceni přiznávat se při sčítání lidu, volbách atd. k jiné etnické národnostní menšině nežli židovské.“²³

Tímto způsobem, respektujícím svobodné rozhodnutí jednotlivce, byla řešena citlivá otázka poměru podpory sionistů a ohledu na asimilanty na základě pokynu samotného Masaryka, který navrhl vynechat výčet národních minorit, aby v něm nemuseli být Židé uvedeni - s ohledem na zájmy asimilantů, kteří se chtěli pokládat za Čechy,- avšak podle téhož pokynu důvodová zpráva zajistila, aby se jako Židé mohli přihlásit ti, kdo si to přejí, a to bez ohledu na jazyk, který užívají.²⁴

Toto objasnění Masarykovy politické linie umožňuje pochopit, proč mohli liberálně smýšlející Židé, kteří si přáli asimilaci, být Masarykovými stoupenci, třebaže Masaryk sám se od liberalismu často distancoval a záchranu z krize viděl ve vzniku a rozvoji nového náboženství, které ovšem chápe nekonfesijně.²⁵

Židovská otázka jako otázka česká a evropská v myšlení Jindřicha Kohna

Jindřich Kohn patřil k poslední generaci českožidovského hnutí, jeho život se uzavírá v roce 1935, jeho manželka i dcera zahynuly v koncentračním táboře v Osvětimi. Jindřich Kohn pocházel z bohaté židovské rodiny v Příbrami, vystudoval českou právnickou fakultu v Praze (kterou dokončil roku 1896), v roce 1901 získal titul doktor práv. Kohn patřil mezi zakladatele Realistické strany, byl členem Masarykovy sociologické společnosti a Mezinárodního sociologického institutu v Ženevě a jedním z propagátorů panevropanismu. Stal se předsedou československé sekce Panevropské unie.

Kohnovy vize demokratické společnosti směřující k evropské integraci se sice na desítky let ocitly v troskách, přesto nelze říci, že by byly jen planými iluzemi. Kohn nikdy nehovořil o vývoji společnosti směrem k demokracii jako o procesu, který by v sobě obsahoval jakousi „historickou nutnost“, uskutečňující se automaticky, mimo pracné úsilí mnoha lidí. Měl proto také smysl pro Masarykův koncept humanity a s ním propojené pojetí češství, které představuje spíše jako projekt nežli jako hotový fakt, spíše jako směřování za ideálem nabídnutým Prozřetelností

23] www.psp.cz/eknih/1918ns/ps/tisky/t2421_03htm

24] Srov. SOTONIAKOVÁ, Eva: T. G. Masaryk – příklad tolerance. In DOLISTA, J. - PÁNA, L. - SKOŘEPA, L. (eds.): *Tomáš Garrigue Masaryk: dílo a odkaz pro naši dobu*. České Budějovice: Vysoká škola evropských a regionálních studií, 2006, s. 211–212.

25] Ch. von Ehrenfels Masaryka vyzval k tomu, aby sám založil takové nové náboženské společenství („reálný katolicismus“), což Masaryk odmítl s tím, že nevypracoval žádné nové „Credo“. Srov. NOVÝ, Lubomír: *Filosofie náboženství ve vztahu k filosofii demokracie*. In NOVÝ, L.: *Filosof T. G. Masaryk. Problémové skici*. Brno: Doplněk, 1994, s. 98-110.

než jako sekulárně pojatý zákon vývoje společnosti. Tak musíme také chápat Kohnův projekt „demosofie“, učení o proměnách lidstva v průběhu dějin, které směřují k větší humanizaci: nikoli jako historické proroctví, ale jako záměrně zvolený cíl. Masarykem zdůrazňovaná „krizovost“ současné doby má být impulsem pro vytváření podmínek mírového soužití různých kultur a směřování k „třetímu věku“, v němž bude lidstvo uvědoměle tvořit své dějiny.

Soubor klíčových studií Jindřicha Kohna, které se vztahují k tématu asimilace, vyšel pod názvem *Asimilace a věky I – II* v roce 1936, a to ve třech svazcích.²⁶ Kohnův literární styl je občas nejasný a komplikovaný řadou asociací či dobových narážek a spíše než komentář k Masarykovi podává Kohn svou vlastní interpretaci, při níž některé otázky domýšlí do důsledků, kam u Masaryka samotného dovedeny nebyly. Kohn věří, že každý má právo na „svého Masaryka“, na využití jeho idejí pro rozvoj myšlení vlastního. Proto píše: „Nezapomínejme, chtějíce vzpomínati dnes Masaryka, že náleží všem. Budme si vědomi toho, že při nejlepší vůli vykládati, vkládáme cosi do myšlenek, ve které vnikáme.“²⁷

Poměrně významné místo v Kohnově myšlení a meziválečné publicistice zaujímá vyrovnání s marxismem a s Marxem samotným, z něhož čerpá inspirace korigované Masarykem: zatímco Marx hlásá humanismus jedné třídy, Masaryk hlásá humanismus všech tříd. Tam, kde Masaryk hlásá soužití všech tříd malého národa, staví Marx dělnickou třídu jako příčinu dějinné změny. Podle Kohna je Marxova filosofie filosofí velkého – německého - národa (zmiňuje se ovšem, že „naši měšťáci jdou dokonce tak daleko, že mluví u Marxe o ‚židovství‘“, tuto námitku však pokládá za tak irelevantní, že není třeba se jí zabývat²⁸). Filosofové velkého národa hledají příčinu, aby mohli měnit dějiny, a tou je u Marxe třída, dokonce „proletáři“ všech zemí světa. Naproti tomu filosofie malého národa se táže po účelu, smyslu, a tím je u Masaryka soužití všech tříd malého národa.²⁹ Masarykovo pojetí českého národa zároveň však směřuje k cílům všelidským.

Podle Kohna plyne zvláštní Masarykův humanismus z jeho „katastrofální teorie lidství“: Masaryk začal před válkou studiem katastrofy jednotlivce, skončil zkoumáním „sebevraždnosti sociální“, jak nazývá Kohn Masarykovy ruské studie. Domýšlením této „katastrofální teorie“ dospíváme k tomu, že „jdouce za svými zájmy a idejemi, dospějeme k společnému chaosu. V něm rozhostí se apatie, nevíra, dráždivost ke všemu, za čím každý šel... bez společných cílů lidských nemůže

26| KOHN, Jindřich: *Asimilace a věky I., II.* Praha: Kapper, 1936.

27| KOHN, Jindřich: Masaryk. Politický profil. In KOHN, Jindřich: *Asimilace a věky II.* Praha: Kapper, 1936. s. 5

28| KOHN, Jindřich: Poměr Masaryka k Marxovi. In *Asimilace a Věky II.* Praha: Kapper, 1936, s. 96.

29| KOHN, Jindřich: Poměr Masaryka k Marxovi. In *Asimilace a Věky II.* Praha: Kapper, 1936, s. 96-98.

vzniknouti společný řád, bez něhož živoří vše, oč lidé bojují: národnost, stát, povolání, osobnost.³⁰ Z teorie katastrof vykládá Kohn i důvod, proč je česká otázka ve zvláštním smyslu otázkou náboženskou – formulace, která otevírá zároveň „bránu nedorozumění“. Avšak právě tam, kde Masaryk mluví o náboženské povaze české otázky, nejvíce zdůrazňuje konkrétnost všech životních úkolů. V tom „pásmu katastrofálnosti, v němž žije národ český“ je vyšší solidarita lidství otázkou bytí a nebytí.³¹ Kohnovo domýšlení Masaryka ve stati o „katastrofální teorii lidství“ jako by již předjímal některé motivy Patočkových myšlenek o „solidaritě otrěsených“ a nutnosti nové reflexe světových válek, která by přesahovala interpretační výbavu 19. století.³²

Kohn zdůrazňuje, že ani po světové válce není svět jiný než v době, která k ní vedla. „I náš nový stát je městem na sypkém svahu, který tu musí býti upevněn úsilím o vyšší konsolidaci... Pochopme však konečně, že mluví-li Masaryk o humanitě, nemyslí tím, že lidství je bezpečný fundament, ale chce, aby konečně společným úsilím se stal méně sypkou pravdou.“³³ Masaryk nás vede k pochopení dilematu: buď – anebo! „Buď vyšší solidarita lidství nebo hlubší propadání katastrofám a rozkladu!“³⁴ Chaos nebo solidarita, katastrofy nebo práva. Je jen jedna cesta k vyšší solidaritě. Každá reálná moc se jednou stává utopíí, proto Masaryk vychovává k právu, „ježto všechna moc jest bezmocna, aby stvořila řád. A mytus vyššího práva musí se dnes státi skutkem, protože bez vyšší solidarity lidstvo nadále by neušlo plnému rozkladu.“³⁵ Právě oním „buď – anebo“ se stává česká otázka otázkou náboženskou, neboť se vztahuje k bytí a nebytí. Není jen otázkou větší či menší moci – pak by byla jen otázkou politickou, ani jen horšího či lepšího řádu – pak by byla otázkou etickou.³⁶

Česká otázka se musí stát otázkou světovou z toho důvodu, že musí být položena jako otázka nové reformace lidstva, které je postaveno před realitu svého

30| KOHN, Jindřich: Masaryk. Politický profil. In *Asimilace a Věky II*. Praha: Kapper, 1936, s. 19.

31| Tamtéž, s. 18.

32| PATOČKA, Jan: Války 20. století a 20. století jako válka. In PATOČKA, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990, s. 127-143. V závěru studie, kde Patočka varuje před sebelibivějšími hesly, jako je národ, stát, beztrýdnost, světová jednota, hovoří o solidaritě otrěsených v boji proti Síle; „aby každý, kdo je schopen porozumění, pocítil vnitřně nepohodlí své pohodlné pozice, je smysl, jehož nad onen lidský vrchol resistance vůči Síle, jejího překonání, může být dosaženo.“ (s. 142). Otázka „neodbytného smyslu dějin západního lidstva“, v závěru na s. 143.

33| KOHN, Jindřich: Masaryk. Politický profil. In KOHN, Jindřich: *Asimilace a Věky II*. Praha: Kapper, 1936, s. 26.

34| Tamtéž, s. 30.

35| Tamtéž, s. 30.

36| Srov. tamtéž, s. 31.

rozkladu. Masaryk spojuje národní a nadnárodní cíle lidství. Má za to, že český národ prožil dost katastrof, aby mohl ukazovat cestu z „labyrintu světa“.³⁷

Jindřich Kohn se při různých příležitostech zabývá otázkou Masarykova pojetí češství, které je pro něj důležité z hlediska asimilace. Všímá si zejména Masarykovy role vychovatelské, která souvisí s problémem pěstitelnosti lidství, a z níž vychází i Masarykův projekt češství. Kohn charakterizuje Masarykův antihistorismus jako kritiku paměti, která si nevybírání, pouze shromažďuje. Naproti tomu „česká otázka znamená vlastně češství na základě historické selekce. Tak jsem Masarykovi rozuměl,“ říká Kohn ve spise „Masaryk: politický profil“, „proto mi *byla asimilace česká češtvím na základě nutnosti a židovstvím na základě selekce toho, co v židovství jest přiměřeno nutnosti české.*“ (podtrhl J. K.)³⁸ Stejným způsobem chápal problém asimilace i Vohryzek (o němž byla řeč výše v souvislosti s námitkami Masarykových stoupenců vůči jeho vyjádřením ve prospěch sionismu). Podle Kohna měl však Vohryzek na mysli zejména psychologickou selekci těch vlastností, které český národ sám postrádá, a byly by tedy pro něj přínosem; židovství mu přitom není zdrojem romantických plánů, ale realitou, kterou je třeba studovat z hlediska pěstitelnosti lidství.³⁹ Naproti tomu Kohn hovoří o selekci „sociologické“. Židé v různých národech jsou ve skutečnosti variací svého okolí, v tom se právě uplatňuje „asimilační zákon“. Avšak ani historické typy židovství nejsou prostě typy židovské, jsou to lidské typy v židovském biologickém materiálu, a některé z těchto typických charakterů se uplatňují také v různých jiných národech.

Také židovská otázka je otázkou evropskou. Masaryk kázal humanismus a humanismus znamená vůli k Nové Evropě. Diaspora se může stát jedním ze zárodků této nové Evropy, této myšlenky lze sloužit na konfesionálním i nekonfesionálním základě, přičemž jde zároveň o službu humanitní i národní. Kohn chápe židovství jako společenství rodové, nikoli nacionální, a mohli bychom říci, spíše jako jakési souručenství osudu než homogenní kulturní jednotu. Právě malé Československo je příkladem státu, kde se setkávají nejrozmanitější tradice židovství, navzájem velmi rozrůzněné: „Nikdy a nikde nebyly patrné tak hluboké rozdíly dějinného svědomí, životních zvyků, kulturních stupňů v židovské diaspoře, jako v naší republice. Chasidská mystika, pravověrný tradicionalismus, všechny téměř odstíny sionismu od východního exotismu až k literarismu západnického exotismu, asimilace různých prostředí, asimilace hromadná i tvůrčí...“⁴⁰ V Československé republice tak

37| Tamtéž, s. 19.

38| KOHN, Jindřich: Masaryk. Politický profil. In KOHN, Jindřich: *Asimilace a Věky II*. Praha: Kapper, 1936, s. 10.

39| Vit tamtéž, s. 9 -11.

40| KOHN, Jindřich: Otázka židovská v Československu. In *Asimilace a Věky I*. Praha: Kapper, 1936, s. 235.

vzniká cosi nového. Za liberální vídeňské periody vzniká nezřízené hnutí asimilační, jehož projevem bylo, že se Židé hromadně hrnuli do Vídně: to byla asimilace k moci. V naší republice je tomu zcela jinak, zde je asimilace osudovým vyznáním, které je patrné zvláště v krajích národnostně smíšených. Republika uznala možnosti vyznat židovskou národnost, a tím zaručila, že k české či německé národnosti se lidé židovského původu hlásí na základě vnitřního přesvědčení. Stať „Otázka židovská v Československu“ směřuje v závěru, podobně jako mnoho Kohnových úvah o Evropě a smyslu směřování židovské diaspory v ní, k nutnosti „odpovědné revise“ problému „židé a evangelium“.⁴¹

Kohn vysoce oceňuje, že Masaryk pomohl uskutečnit největší cíl česko-židovského hnutí -aby se čeští Židé stali přímými subjekty dějin. Odkazuje přitom na účast českých židovských legionářů v boji za novou republiku. Kohn se snaží vůči sionistickému hnutí zaujímat nekonfrontační postoj, nicméně poukazuje, že „hnutí obnovovací musí se v první řadě ptáti, odkud obnova dějin přijde a nepřijde“. Pro budoucnost je důležité, že nemusí být žádná část sebeuvědomění potlačována, „u jedněch jinak bude převládati český, židovský či evropský bod sebevědomí než u jiných“.⁴²

Židé z Německa i Francie umírali v bojích německo-francouzské války. Ve státech, kde národ vychovávala demokracie a demokracie mu vládla, není možný v dobách války jiný poměr židů k národnímu okolí než souručenství na život a na smrt. Avšak ve válce zmizela i „normální židovská mezinárodní solidarita“, což odpovídá podle Kohna běžné psychologii válečné doby. Zároveň se tím však prokazuje nepřiměřenost nároků sionistů na vytrhování židovských občanů z demokraticky založených států, jako je Československo: sionismus přezírá přirozené svazky poutající židy v různých zemích s jejich prostředím. S mezinárodností židovskou je to jako s mezinárodností socialistickou: „*je to mezinárodnost, náležející k onomu národu, který má v ruce „bureau“*“(podtrhl J. K.). Proto Kohn cení vysoko schopnost solidarity židovských občanů s vlastním státem, ve kterém žijí. Přitom si všímá toho, že solidarita s národy a státy je „tím žulovější, čím židé jsou vzdělanější a sebevědomější“.⁴³ Kohn má přitom za samozřejmost předpoklad, že se jedná o stát demokratický, který židovským občanům dává plnou rovnoprávnost – v tom ohledu je „vzdělanost a sebevědomí“ jistě i odrazem postavení této menšiny ve většinové společnosti a bezprostředně souvisí i s jejím podílem na spoluvytváření národní kultury. Pro novou Evropu mohou židé vykonat nesmírně mnoho. Kohn

41| Tamtéž, s. 237.

42| KOHN, Jindřich: Masarykova škola moudrosti a židovství. In RYCHNOVSKÝ, E. - DONATH, O. - THIEBERGER, F.: *Masaryk a židovství*. Praha: Mars, 1931, s. 30.

43| KOHN, Jindřich: Válka válek a sionism. In *Asimilace a Věky I*. Praha: Kapper, 1936, s. 235., s. 37

navrhuje organizaci diaspory, která by dala asimilaci jiný význam než jen „národnost z druhé ruky“: mohla by mít významnou funkci, pokud by Češi-židé, Francouzi-židé, Angličané-židé, Rusové-židé a ostatní taktéž tlumočili humanitní snahy národů, v nichž se asimilovali. Kohn upozorňuje, že by však k tomuto úkolu bylo nutné rozšířit židovské myšlení tak, aby zahrnovalo i židovské křesťanství. Nemá zde na mysli konfesi: „*Křesťanství jest modernímu židu antický pramen Nové Evropy.*“⁴⁴ (podtrhl J. K.).

Na tomto místě můžeme připomenout, jak charakterizuje pilíře, na nichž se zakládá evropská vzdělanost, Jan Patočka: evropská vzdělanost znamená vzdělanost všeobecnou, a proto se v ní mohou uplatnit jen ty prvky, které mají všeobecný význam. Patočka zde rozlišuje tři prvky: Vedle osvícenství, jehož motivy se stále zdůrazňují a rozvíjejí, je to křesťanství a motiv řecko-antický, jemuž je v českém prostředí věnována nepřiměřeně malá pozornost.⁴⁵ Vedle nesporných přínosů, které osvícenství přineslo, se právem hovoří o tom, že jeho výsledkem je racionalistické zpovrchnění. Tohoto rysu soudobé kultury si všiml i Jindřich Kohn a pokládá ho za příčinu, proč se mohou rozvíjet masová hnutí, jako je fašismus a komunismus: aby jim bylo možné čelit, musela by evropská kultura dospět k větší hloubce. To však není možné jinak než skrze náboženství.

Kohn v tomto ohledu hluboce pochopil tragično v Masarykově filosofii: ta sahá ke kořenům tragičnosti lidské existence nejprve skrze zkoumání fenoménu sebevraždy, později ji uchopuje skrze výklad literatury (Dostojevskij aj.). Kohn načrtává srovnání Masarykova myšlení s Marxem a Spenglerem a dochází k závěru: buď humanismus, nebo golemismus.⁴⁶ Spenglerův pesimismus se stává „epigonem techničnosti“, zatímco Marx stavěl demokracii proti technokracii. Tragika Marxe jako filosofa však spočívá podle Kohna v tom, že škola marxistů byla absolutně nefilosofická (to platí o Adlerovi stejně jako o Bucharinovi či Leninovi): Marxovu filosofii by bylo třeba studovat jako dokument k dějinám lidského sebebudování z hlediska Masarykovy školy, která ovšem není ustavena. Právě masarykovský motiv sebebudování společnosti je přitom klíčovým protikladem vůči určujícím parametrům vlivů a poměrů.⁴⁷

Masarykovu koncepci českého národa chápe Kohn především v kontextu tohoto imperativu sebebudování, kde hraje klíčovou roli pocit odpovědnosti za lid-

44| KOHN, Jindřich: Masaryk. Politický profil. In *Asimilace a Věky II*. Praha: Kapper, 1936, s. 20.

45| PATOČKA, Jan: Česká vzdělanost v Evropě. In PATOČKA, Jan: „*Co jsou Češi*“ – *Náš národní program a dnešek*. Praha, 1969.

46| KOHN, Jindřich: Masaryk, neosofie a doba. (K presidentovým narozeninám) In *Asimilace a Věky II*. Praha: Kapper, 1936, s. 46.

47| Tamtéž.

ství a budoucí pokolení. Kohn se velkoryse vyrovnává s antisemitismem Nerudovým, který vykládá jako rubovou stranu Nerudova zájmu o získání poněmčených českých židů na stranu Čechů, snahu odvrátit jejich asimilaci nesprávným směrem. S Havlíčkovými námitkami proti asimilaci (jak se projevily ve známém sporu s Nebeským o Kappera) ovšem nesouhlasí, ale pokládá je za poplatné dané době a dalším vývojem překonané. Neruda ukázal dějinnou příbuznost utrpení židovského a českého. Teprve s objevením německé filosofie o rasové povýšenosti přichází něco radikálně nového: „nemohu věřit“, píše Kohn, „že teorie o panských a služebných národech a rasách potvrzují věčně.“⁴⁸ Dokonalá asimilace mu není zaniknutím specifik, ale křížením tradic, které z měst učinilo kolébku kultury.⁴⁹ Česká otázka je Kohnovi otázkou po osudech člověčenstva, otázkou všelidskou. Proto se může do ní zahrnout i Čech židovského původu.

Zvláště blízka je Kohnovi postava Komenského. Na ní si všímá, jak křesťanství pramení z židovských kořenů a jeho prostřednictvím se stává i židovským základem Evropy. Pavel z Tarsu je mu Židem, který dal podnět k asimilaci pohanů k židovství. Tak se stalo, že Evropa vyrůstá z židovských kořenů. „Dějiny vytvořily židovské křesťanství, které dějinně stále roste, prohlubuje se a dotvořuje. Je možné křesťanství kritizovat jako nedotvořenou dějinnou asimilaci, ale nelze přezírat jeho vznik, souvztažnost a účinnost. Křesťanská zbožnost je jiná než židovská, ale z toho nelze vyvozovat meze lidskosti, jako by křesťanství a židovství bylo něco navzájem sobě cizího.“⁵⁰ Řešení židovské otázky je podle Kohna možné jen myšlenkou Komenského, která je nejčestější i nejlidštější zároveň: myšlenkou spolutvoření. Komenský si představoval novou stavbu chrámu Šalamounova jako pansofické úsilí lidstva, jako organizovaný boj všeho lidstva s nevědomostí. Tato představa Komenského vyjadřuje náboženskou myšlenku Sionu s moderní platností, a proto Kohn vyzývá k tomu, abychom budovali Sion pravého poznání a pravých vztahů⁵¹, bez něhož nelze vytvořit pevné základy Evropy.

48| KOHN, Jindřich: Otázka židovská ve světle české otázky. In *Asimilace a Věky I.* Praha: Kapper, 1936, s. 18.

49| Srov. tamtéž, s. 17.

50| Srov. KOHN, Jindřich: Trest mých studií o židovské otázce. In *Asimilace a Věky I.* Praha: Kapper, 1936, s. 238-253.

51| Srov. KOHN, Jindřich: In *Asimilace a Věky I.* Praha: Kapper, 1936, s. 82.

ŽIDOVSKÝ HŘBITOV V OSEKU U ROKYCAN

PETRA VLADAŘOVÁ

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Jewish Cemetery in Osek (Rokycany)

Abstract: Jewish cemeteries in the district of Rokycany (like other small cemeteries elsewhere) have been neglected historical monuments which are about to vanish. Documenting these tombstone enables us to gather valuable information about the deceased of the local Jewish community; this effort supplements the few archives which survived the Second World War. In Osek, only the death registers of 1795-1862 have survived, together with the Jewish supplementary registers up to 1831 and birth registers up to 1877. An exception is the book „U Bernátů“ which records memories of the years 1853-1897 as well as the wider history of that family. Combining the registers with this book and the information available from the tombstones we get a picture of the life of several Jewish families from the turn of the 17th and the 18th century up to the beginning of 1920s. Research of the Jewish cemetery in Osek is a part of a project supported by the Charles University Grant Agency *Jewish cemeteries and Jewish community in parts of the northern Plzeň, Rokycany and Rakovník areas*. Jewish cemeteries in the environs of Osek (Radnice, Terešov, Zderaz, Hřešihlavy, Všeruby) are currently being researched.

Keywords: Osek (Rokycany); Jewish cemetery; Hebrew epitaphs; Jewish settlement; Jewish genealogy

Theologická revue / Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 4: 565 - 574.

Nejstarší zmínky o Židech na Rokycansku se týkají příchodů židovských obyvatel do Terešova. Dle ústní tradice se v této oblasti usadili Židé, kteří uprchli z Prahy v době moru v 1. polovině 16. století. Vůbec nejstaršími historickými zprávami o Židech na Rokycansku jsou „knihy Haskary“ z Terešova a pamětní knihy židovského dobročinného spolku „Gemilut chasadim“ z Prašného Újezda z roku 1623. Tyto knihy jsou k roku 1934 neznámé, avšak dochovala se kniha spolku „Gemilut chasadim“ z 1. poloviny 19. století, kde se o těchto starších knihách píše a jsou zde opsány stanovy z roku 1623.¹ Sborník Hugo Golda cituje

1| POLÁK ROKYCAN, Jaroslav. Dějiny Židů v Rokycanech a okolí. In: GOLD, Hugo. *Die Juden Und Judengemeinden Böhmens in Vergangenheit Und Gegenwart: Židé a Židovské Obce V Čechách V Minulosti a Přítomnosti*. Brünn: Jüdischer Buch- und Kunstverlag, 1934, s. 572 - 574.

zmíněné starší knihy, ze kterých vyplývá, že se Židé v Terešově usadili již kolem roku 1520. Nejstarší fyzicky dochovanou archiválií je zápis o „sporu terešovských židů“ z roku 1624.² Po roce 1680 již měli Židé v Terešově, ale i v okolních obcích (Prašném Újezdě a Hřešihlavech) menší modlitebny.³ Nedlouho po této době se objevují i první zprávy o Židech v Oseku.

Obec Osek u Rokycan se nachází asi 4 km severně od města Rokycany. Před rokem 1918 se nazývala také Vosek nebo německy Wossek. Na konci 17. století se v Oseku usadila rodina Bernarda Lewyho (Zrzawého), který se živil obchodováním s peřím a prováděl kožešnické práce. O několik let později sem přišel i Moses Pinkas, také obchodník s peřím a jiným zbožím. V roce 1717 byly v Oseku usazeny tři židovské rodiny a v roce 1724 bylo na panství Mirošov – Osek usazeno 33 osob.⁴ V průběhu 18. století bylo na panství zapsáno 12 familiantů. V Oseku žilo 5 rodin a v této době se poprvé objevila příjmení zdejších rodin, které tu zůstaly do začátku 20. století – Bloch a Wotzasek⁵ (později Wedeles, Wels). Dalším z familiantů byl obchodník **Samuel Koretz** z blízkých Volduch, který zemřel 1. března 1806 v Oseku ve věku 56 let. Samuel Koretz je pohřben na židovském hřbitově v Oseku pod náhrobkem č. 001. Jedná se o klasickou jednoduchou stělu z pískovce, zakončenou obloukem s úzkým lemem a zapuštěným nápisovým polem. „*Zasíval spravedlnost a byl odměněn pravdou. / I zemřel vážený a vznešený pán Šemuel / Koretz prvního dne (neděle) 12. adaru / 566 dle malého počtu. A pohřbili ho / ve městě, kde bydlel, tj. zde ve svaté obci / Osek. Po celý svůj život se staral / v potu tváře o svůj dům. / --- --- Necht' je jeho duše spojena do svazku živých.*“, zaznamenává epitaf jeho náhrobku.

Löwy (Lejb) Koretz (konsensus získal jeho otec Samuel v roce 1736) je zanesen v soupisu z roku 1811 i se svým synem Davidem, který zemřel 2. listopadu 1842. **Davidovi Koretzovi** náleží pískovcový náhrobek č. 029 se zapuštěným nápisovým polem, v jeho horní části jsou latinkou uvedeny biografické údaje (zahlobené písmo) a směrem dolů pokračuje hebrejský epitaf v reliéfu. Jedná se o velmi kvalitní kamenickou práci. V horní části je náhrobek zdoben dvěma symboly Davidovy hvězdy. Text epitafu uvádí: „*Čtvrtého dne (středa) v předvečer novoluní kislevu,*

2| FIEDLER, Jiří a Daniel POLAKOVIČ. *Encyklopedie židovských obcí, sídlišť a památných míst na území ČR* [online]. Praha: ŽMP [cit. 2011-12-16]. Dostupné z: <http://www.jewishmuseum.cz/shop/czshopenc.htm>. Heslo: Terešov. s. 2.

3| POLÁK ROKYCANA, Jaroslav. *Dějiny Židů v Rokycanech a okolí...*, s. 572.

4| Abraham Koretz, obchodník s plátnem; Abraham Tausig, vinopalník; Bernard Lewy; Isak Samuel, sedlák; Lazar Lewy, řezník; Moses Pinkas, Victorin Koretz, lazebník; Wolf Polak, obchodník s peřím. FIEDLER, Jiří a Daniel POLAKOVIČ. *Encyklopedie židovských obcí, sídlišť a památných míst na území ČR* [online]. Heslo: Osek, s. 1.

5| Familiant Benjamin Wotzasek, pachtýř draslovný a obchodník se střížním zbožím.

roku 603 dle malého počtu. / Zde uložili / muže upřímného a věrného ducha, jenž žil / bezúhonně, jak ve vztahu k Bohu, tak k lidem. / Muž v plnosti let, vznešený a ušlechtilý, vážený pán / David Koretz / syn zesnulého, ušlechtilého, váženého pána Lejba, jeho památka budiž požehnáním. / Po všechny dny chodil po cestách Upřímnosti ---/ rozdával z výtěžku svých dlaní. / Své syny vychovával tak, aby šli vždy po cestě bezúhonnosti. / Kéž je jeho duše spojena do svazku živých. Jeho matka se jmenovala Kela.“

V první polovině 19. století bylo na panství až 20 židovských rodin, avšak s postupem času se většina Židů přestěhovala do měst, v tomto případě do blízkých Rokycan. V roce 1872 byla židovská obec v Oseku připojena k náboženské obci Rokycany, založené teprve roku 1871. Na konci 19. století bydleli v Oseku pouze čtyři členové rokycanské náboženské obce⁶ a v roce 1930 se zde již nenacházel nikdo, kdo by se hlásil k židovské národnosti.

Roku 1803 byla v Oseku vystavěna **synagoga**, kde se konaly bohoslužby až do 80. let 19. století. Šimon Wels ji popisuje takto: „Dva domky od nás dále stál židovský kostel. Dostí velká prostraná budova, asi 80 sedadel pro mužské a na západní straně velká galerie pro ženské. Okolo zdi, po všech stranách byly lavice s číslovanými sedadly a před nimi stojánky na sidorim a machzorim (modlitebné knížky). Na východní straně ve zdi skříň na 4 tory za záclonou (perouchis), a v prostřed vyvýšené místo se zídou kolem, kde se četlo z tory (lajinovalo).“⁷ Dále popisuje zrenovování interiéru podle reformního ritu⁸ v roce 1863: „... prostřední vyvýšení na příšla pryč, lajinovalo se před oltářem. Místo okolních lavic se stojánky dali dvě řady po deseti lavicích se zdvihajícími sedadly, velký pozlacený lustr doprostřed a po zdi menší. V prvním patře pokoj s kamny pro zimní modlení, (Winteršůl). V přízemí byla velká kuchyně s pokojíkem – byt pro učitele.“⁹ V roce 1887/8 byla budova prodána rokycanskou obcí a přestavěna na byt a dílnu. Bohoslužby pro několik málo židovských obyvatel, kteří v Oseku zůstali, se konaly v Rokycanech.

Židovský hřbitov se nachází přímo v obci, na východním svahu skalnatého vršku se zříceninou letohrádku Kamýk. Plocha hřbitova zaujímá pravidelný obdélník s celkovou rozlohou 1165 m². Zatím není známá archiválie, která by dokládala, kdy byl hřbitov v Oseku založen. Stalo se tak pravděpodobně někdy v průběhu 18.

6| Leopold Löwy, Hynek Mandl, H. Steinder, Šimon Wedeles (Wels).

7| WELS, Šimon. U „Bernatů“. 2. vyd. Praha: Triáda, 2011, s. 19-20. ISBN 978-80-87256-48-0.

8| V obci Radnice, vzdálené 10 km od Oseku působil v letech 1843-1846 jeden z nejznámějších reformních rabínů Isak Weis (Wise), který po roce 1846 emigroval do Ameriky, kde založil Unii amerických hebrejských kongregací a Union College.

9| WELS, Šimon. U „Bernatů...“, s. 22.

století, neboť už z roku 1800 se dochovala zpráva o rozšíření hřbitova.¹⁰ Hřbitov sloužil podobně jako synagoga nejen Židům přímo z Oseka, ale i Židům z okolních obcí. Doloženy jsou zde pohřby z Bušovic, Rokycan, Volduch atd. Šimon Wels ve svých pamětech zmiňuje k roku 1870 hřbitov zaplněný hroby asi ze tří čtvrtin. „V Osecké obci bydlelo v 18. století až 20 židovských rodin, ve Volduchách těž tolik a oběma bylo přenecháno vrchností kolem roku 1700 kus skalnaté půdy u zříceniny Kamýku na pohřebišť. Dalo to velikou práci překopat skály, veliké kameny odvézt a navézt zem... Hřbitov byl již tři čtvrtě plný a pomníky stály už jen asi z těch posledních šedesáti let, ty dřívější buď už zapadly anebo je nějaký dareba odnesl do stavby.“¹¹ Od roku 1872 připadla náboženská obec v Oseku pod Rokycany a tím i správa o osecký hřbitov. O několik let později, v roce 1898, poté co byl založen židovský hřbitov v Rokycanech, pohřbívání v Oseku až na dvě výjimky končí. Z roku 1939 existuje zpráva, že je dochovaná hřbitovní zeď s bránou i márnice v severovýchodním rohu hřbitova, v 50. letech 20. století je však ohradní zeď i márnice zničena. Snahy o památkovou ochranu zmiňuje J. Fiedler již k roku 1985: „(hřbitov pozn.) památkově chráněný, v péči Místního národního výboru, bude se opravovat“. Hřbitov v Oseku se následně k roku 1997 uvádí v projektu dokumentace židovských památek vedeném Mgr. Karinou Kahancovou (Národní památkový ústav – ústřední pracoviště Praha): „hřbitov je navržen k zapsání do Státního seznamu památek“.¹² Přestože v roce 2009 proběhla základní dokumentace hřbitova¹³ a žádost o zapsání do seznamu památek byla znovu odeslána, nebylo v této záležitosti pokročeno dále.

V současnosti je plocha hřbitova vymezena mírným terénním valem, patrně destrukcí původního obvodového zdiva. Areál je vyčištěn od náletových dřevin a je ponecháno jen několik vzrostlých stromů. Povrch hřbitova je částečně pokryt břečťanem. Nalézá se zde 101 náhrobků, torz nebo podstavců. Náhrobky byly roku 2000 vztyčeny, některé byly slepeny a částečně ošetřeny. Většina náhrobků je vyrobena z materiálu charakteru pískovce (81 náhrobků), zbytek je vyroben z hrubozrnné žuly. Většina náhrobků je jednoduchých, svým zpracováním se slohově řadí k tzv. lidovému baroku. Moderní žulové náhrobky se zde objevují od roku 1881, obdobně jako na židovských hřbitovech v okolí, kde se však tento sloh prosazuje již od poloviny 19. století. Interval užívání hřbitova je vymezen nejstarším zjištěným pohřbem z roku 1734 (náhrobek č. 014 – Josef Meir Fischel, zemřel

10| FIEDLER, Jiří a Daniel POLAKOVIČ. *Encyklopedie židovských obcí...* Heslo: Osek, s. 11.

11| WELS, Šimon. U „Bernatů...“, s. 22.

12| FIEDLER, Jiří a Daniel POLAKOVIČ. *Encyklopedie židovských obcí...* Heslo: Osek, s. 12.

13| ČERNÁ, Petra. Židovský hřbitov v Oseku. Nálezová zpráva. Archiv Matana a.s., 2009.

9. března 1734)¹⁴ a nejmladším náhrobkem z roku 1908 (náhrobek č. 093 – Terezie Wedeles, roz. Schacková, zemřela 8. srpna 1908). Nejmladší náhrobek rovněž dokládá využívání hřbitova v Oseku i po založení nového hřbitova v Rokycanech.

Zdejší náhrobky jsou, co se týče výzdoby nebo symbolů velmi chudé. Na pěti náhrobcích se objevuje jednoduchý květinový motiv¹⁵, na dvou náhrobcích je vyobrazena Davidova hvězda¹⁶, na náhrobcích bratří Steinerů¹⁷ je smuteční vrba, dalšími motivy jsou hvězdička, srdíčko, hrozny. Na náhrobku č. 010 je velmi prostým způsobem vyobrazena levitská konvička a koruna dobrého jména. Levitská konvička značí, že zemřelý patřil do rodu levitů, a koruna dobrého jména je znakem dobré pověsti, symbolizuje moudrost, znalost Tóry nebo záslužný a nezištný život. Náhrobek číslo 010 patří **Josefu Mandlovi**, který zemřel 20. června 1817 v Oseku v domě č. p. 99¹⁸ ve věku 62 let. Pohřeb proběhl o dva dny později.¹⁹

Familiant Josef Mandl, dříve zvaný Josef Raubitschek, syn Seliga Raubitschka a jeho manželky Rosalie, získal koncesi 8. února 1789. Příslušel do panství Mirošov, do obce Osek se zemským číslem 6466 a dominiem 4. Se svou manželkou Annou měl tři syny. Prvorozeného Josefa (1803), Abrahama²⁰ (1807) a Samuela (1811).²¹ Zřejmě se jednalo o místního rabína Josepha Mandla z Oseku, který je uveden jako oddávající v židovské matrice obce Osek v letech 1793–1810.²² Manželka Josefa Mandla Anna (Hendl) zemřela 24. září 1846 ve čtyři hodiny odpoledne v domě č. p. 99 v Oseku, ve věku 74 let na sešlost stářím.²³ Pochována byla o dva dny později a patří jí náhrobek č. 023. Anna byla dcerou Lazara Blocha (náhrobek č. 025) a jeho manželky Sary, rozené Löwy z Oseka (náhrobek č. 024).²⁴

14| Doposud nenalezen v matrikách. Matriky zemřelých dochovány jen z let 1795 - 1862.

15| Náhrobky č. 027, 030, 033, 101.

16| Náhrobky č. 029, 094.

17| Náhrobky č. 069, 070.

18| Dům č. p. 99 v Oseku, ve kterém žila rodina Mandlových, se nacházel na stavební parcele č. 12. Objekt se nacházel v severovýchodní části obce poblíž zámku, byl spalný a jeho rozloha činila 55 sáhů čtverečních. V roce 1838 náležel vrchnosti a v roce 1857 byl vlastníkem Jan Kozehaezch. NA Praha, SK Duplikat 5150.

19| NA Praha, HBM 511, Židovská kontrolní matrika narozených 1794 - 1831, zemřelých 1795 - 1831, oddaných 1793 - 1828.

20| Pravděpodobně mu patří náhrobek č. 091.

21| NA Praha, HBF 109, XII/VI, Plzeňský kraj, Malesice a Kozolupy, Mirošov.

22| NA Praha, HBMA 1478, Matrika narozených 1794 - 1839, oddaných 1793 - 1839, zemřelých 1795 - 1839.

23| NA Praha, HBM 510, Židovská kontrolní matrika narozených 1794 - 1862, oddaných 1793 - 1861, zemřelých 1795 - 1862. NA Praha, HBMA 1478, Matrika narozených 1794 - 1839, oddaných 1793 - 1839, zemřelých 1795 - 1839.

24| NA Praha, HBM 510, Židovská kontrolní matrika narozených 1794 - 1862, oddaných 1793 - 1861, zemřelých

Jedním z pramenů k historii Oseku je ojedinělá kniha Šimona Welse *U „Bernatů“*, která líčí život jedné židovské rodiny a popisuje dění v obci i okolí od roku 1801–1897. Je cenným svědectvím o životě na vesnici v západních Čechách a o životě Židů v malých náboženských obcích 19. století. Společně s dochovanými archivními materiály pomáhá složit obraz rodiny Wedelesů (později Welsů) v Oseku a okolních vesnicích. První člen rodiny, kterého se podařilo dohledat v archivních dokumentech z roku 1783, je **Benjamin Wotzasek**, pachtýř draslovný a obchodník s kořením a střížním zbožím.²⁵ V soupise židovských rodin z roku 1793 pro obec Osek se již objevuje pod příjmením Wedeles.²⁶ Benjamin Wedeles zemřel 23. dubna 1795 v Oseku v domě č. p. 100²⁷ a byl pohřben následující den. Zemřel ve věku 64 let na mozkové krvácení.²⁸ Náhrobek Benjaminu Wedelese č. 008 je menší pískovcový kámen s odlomenou horní částí. Z epitafu se dozvídáme, že Benjamin Wedeles byl členem spolku chevra kadiša, jehož činnost v Oseku nemáme doloženou jinak než z náhrobních nápisů.

Benjamin Wedeles a jeho žena Rozina, rozená Kohn, měli syna **Salomona** a dcery **Rebeku** a Ester. Salomon zdědil familiantské číslo a mohl se 20. listopadu 1801 oženit s Rachel, rozenou Blochovou, z Oseka. Manžele oddal rabín Josef Mandl z Oseku.²⁹ Se svou manželkou Rachel měli syny Jakoba³⁰, Josefa³¹, **Abraha-**

1795 - 1862.

25| FIEDLER, Jiří a Daniel POLAKOVIČ. *Encyklopedie židovských obcí, sídlišť a památných míst na území ČR* [online]... Heslo: Osek, s. 1.

26| V roce 1787 vydal císař Josef II. patent, který přikazoval Židům přijmout německá jména. Je možné, že při vybírání z vypracovaného seznamu přípustných jmen, přijala rodina příjmení Wedeles.

27| Dům č. 100 v obci Osek se nacházel na stavební parcele č. 100, která měla rozlohu 50 sáhů čtverečních. Vlastníkem domu byl v letech 1838 až 1857 Abraham Wedeles. NA Praha, SK Duplikat 5150. Dům se nacházel pravděpodobně ve dvorku za domem s parcelovým číslem 10. Fiedler, J.: *Encyklopedie židovských obcí...* Heslo Osek, s. 8.

28| NA Praha, HBM 510, Židovská kontrolní matrika narozených 1794 - 1862, oddaných 1793 - 1861, zemřelých 1795 - 1862. NA Praha, HBMA 1478, Matrika narozených 1794 - 1839, oddaných 1793 - 1839, zemřelých 1795 - 1839.

29| NA Praha, HBMA 1478, Matrika narozených 1794 - 1839, oddaných 1793 - 1839, zemřelých 1795 - 1839.

30| 10. prosince 1804 - 5. prosince 1814.

31| Narozen 5. října 1806.

ma³², Isaaca³³ a Markuse³⁴ a dcery Annu³⁵, Františku³⁶ a Magdalenu³⁷. Všechny děti se narodily v Oseku v domě č. p. 100.³⁸

Salomon Wedeles zemřel dne 7. května 1858 ve dvě hodiny odpoledne v Rokycanech v domě č. p. 10 jako vdovec ve věku 82 let na sešlost stářím. Pohřeb se konal o dva dny později v Oseku.³⁹ Patří mu krásný pískovcový náhrobek č. 044 s reliéfním nápisem a rozsáhlým epitafem s akrostichem jména zemřelého. „*I uleh Šalamoun ke svým otcům 23. ijaru, roku 618 dle malého počtu. / Zde je uložen. / Dbal práva a konal milosrdenství. / Ze svého chleba rozdával nuzným a utlačovaným. / To, co vyšlo z jeho úst, bylo jako světlo moudrosti. / Obezřetně dodržoval příkazy a nařízení. / Jeho jméno bylo známé v branách. Hle, / Šelomo Wedeles / zemřel a připojil se ke svému lidu / v utěšeném stáří, dne 25. / ijaru, roku 618 dle malého počtu. / Kéž je jeho duše spojena do svazku živých.*“ Jeho manželka Rachel (Rosalia) zemřela již 14. prosince 1854. Patří jí pískovcový náhrobek č. 036, také s reliéfním nápisem a rozsáhlým epitafem obsahující akrostich jména zemřelé.

Rachel je pohřbena v sousední řadě naproti hrobu manžela, zatímco vedle Salomona Wedelese je pohřbená manželka jeho syna Abrahama – **Miriam** (Marie), která zemřela 9. dubna 1858, měsíc před úmrtím Salomona. Její náhrobek č. 043 je výtvarně ztvárněn stejně jako náhrobek jejího tchána. Krásně zpracovaný pískovcový náhrobek s reliéfním nápisem a akrostichem jejího jména sděluje, že: „*[Odešla] na výsost dne 27. nisanu, roku 618 dle malého počtu. / Zde odpočívá. / Činy jejích rukou byly milé a líbezné. / Z jejího srdce vycházela slova přívětivá. / Uvnitř krásná a všemi milovaná. / Ze svých rukou dávala pít žízňivým a sytila hladové. / Taková byla paní Miriam, manželka / váženého pana Avrahama Wedelese. / Odešla cestou vši země / a připojila se ke svému lidu dne 25. / nisanu, roku 618 dle malého počtu. / Kéž je její duše spojena do svazku živých.*“

32| Narozen 7. července 1808.

33| 12. července 1810 - 19. srpna 1811.

34| Narozen 18. května 1812.

35| Narozena 15. března 1815.

36| Narozena 19. listopadu 1817. Františka se v roce 1839 vdala za Israele Kafku v Kolinci, který o devět let později zemřel. Z tohoto manželství pocházejí dvě děti Sigmund a Johanna. Později se znovu vdala v Kolinci za Hermanna Schleissnera, obchodníka s obilím, handlíře. <http://www.kolinec.eu/pisemnosti/mara-5.htm>.

37| Narozena 27. června 1822. V roce 1827 se vdala za Krauskopfa Löwiho, kupce z Kolince. <http://www.kolinec.eu/pisemnosti/mara-5.htm>

38| NA Praha, HBMa 1478, Matrika narozených 1794 - 1839, oddaných 1793 - 1839, zemřelých 1795 - 1839.

39| NA Praha, HBMa 647, Židovská kontrolní matrika narozených 1841 - 1867, oddaných 1840 - 1859, zemřelých 1840 - 1868.

Abraham se krátce po smrti manželky odstěhoval do Strašic a přenechal dům č. p. 100 rodině svého bratrance Bernarda Wedelese. O této záležitosti se zmiňuje Šimon Wels ve svých pamětech: „*V neděli, kdy [otec] nehausíroval, šel si obyčejně k Šalomounům sehrati karty se starým strýcem [Salomonem Wedelesem]. S Abrahamovými dětmi jsem se seznámil, a chodil si s nimi hrát... Mému otci se toužebně přání v 56 letech jeho stáří vyplnilo, bratranec Abraham Wedeles se odstěhoval do Stražic, a nám svou chaloupku číslo 100 na začátku ulice v Oseku prodal v roce 1859.*“

Sestra Salomona Wedelese **Rebeka** se v roce 1785 vdala za **Neftaliho**/Josefa⁴⁰ (syna Šalamouna Herze a Anny). Neftali přijal rodinné jméno manželky Wedeles. Neftali Wedeles se živil jako pronájemce vinopalny,⁴¹ ale v knize *U „Bernatů“* se dočteme, že se živil obděláváním pole, a protože práce nebyla dostatečně výnosná, začal obchodovat s kůžemi.⁴² Rebeka Wedeles zemřela 30. ledna 1842 ve čtyři hodiny ráno v Oseku v domě č. p. 14 ve věku 74 let a patří jí pískovcový náhrobek č. 022.

Rebeka a Neftali měli syny Mošeho⁴³, Mariuse⁴⁴, **Bernarda**⁴⁵ a Salomona⁴⁶ a dcery Saru⁴⁷ a Annu^{48, 49}. „*Nejmladší z dětí, Bernard se dobře učil přijmul jako čtrnáctiletý místo vychovatele (bóchra) u jakéhosi obchodníka ve Švihově.*“⁵⁰ Časem začal „*kupovat po vůkolních vesničkách hadry, staré kovy a jiné vzácnosti a stal se takto obchodníkem.*“⁵¹ Familiantskou koncesi získal prvorozený syn Moše Wede-

40| Narozen 1763, zemřel 8. dubna 1824 v domě č. p. 15 ve věku 63 let.

NA Praha, HBM 510, Židovská kontrolní matrika narozených 1794 - 1862, oddaných 1793 - 1861, zemřelých 1795 - 1862. NA Praha, HBMA 1478, Matrika narozených 1794 - 1839, oddaných 1793 - 1839, zemřelých 1795 - 1839.

41| Soupis židovských rodin v Čechách z roku 1793 IV., Chrudimský kraj, Plzeňský kraj, Žatecký kraj, Hradecký kraj, s. 190.

42| WELS, Šimon. *U „Bernatů“...*, s. 79.

43| Narozen 21. září 1794, zemřel 8. července 1856 v Oseku č. p. 11, o dva dny později se konal pohřeb. Zemřel ve věku 61 let a devítí měsíců na zánět slepého střeva. Moše Wedeles je pohřben pod náhrobkem č. 030. NA Praha, HBM 510, Židovská kontrolní matrika narozených 1794 - 1862, oddaných 1793 - 1861, zemřelých 1795 - 1862.

44| 21. srpna 1800 - 29. ledna 1803.

45| 30. srpen 1803.

46| 7. srpna 1809 - 1. listopadu 1814.

47| 12. června 1795.

48| 27. října 1805.

49| NA Praha, HBMA 1478, Matrika narozených 1794 - 1839, oddaných 1793 - 1839, zemřelých 1795 - 1839. V knize *U Bernatů* píše Š. Wels, že měli tři syny a tři dcery. WELS, Šimon. *U „Bernatů“...*, str. 79.

50| WELS, Šimon. *U „Bernatů“...*, s. 80.

51| *Ibid.*

les, a proto se roku 1821 mohl oženit s Kateřinou Bleyer.⁵² Bernard Wedeles jako druhorozený syn neměl možnost uzavřít sňatek vzhledem k tomu, že od 18. století platil familiantský zákon, který reguloval počet židovského obyvatelstva.

Bernardův syn Šimon Wels proto v knize *U „Bernatů“* popisuje dlouhou a trpkou cestu, kterou museli projít jeho rodiče, kteří se chtěli vzít, ale vzhledem k zákonu jim to bylo zprvu znemožněno. „*O výročním trhu v Radnicích uviděl můj otec Bernard prvně maminku Josefu. Ona se mu tak líbila, že chodil proto na každý Radnický jarmark.*“⁵³ Josefa Gluckauf z Radnic (narozená 1807) zdělila po svém otci familiantský list, neboť její bratr zemřel mladý. „*[Otec] už na smrt churavý šel ještě do Radnic k hraběti panu Kašparu Šternberkovi, aby tento dobrotivě svolil, by se mohla vdávat.*“⁵⁴ Avšak Josefa se nemohla kvůli nátlaku svých příbuzných vdát za chudého Bernarda a vzala si bohatého obchodníka s olejem Ludvíka Levého z Radnic.⁵⁵ „*Na tatínka, svého Bernátka, nemohla ale zapomenout a on rovněž ne... Byli oba velmi nešťastní.*“⁵⁶ Pan Levý však za dva roky zemřel na následky popálení ruky a začal zápas, jak o majetek pozůstalého, tak o familiantský list. Josefa musela ještě odmítnout bratra svého zesnulého manžela, jak je nařízeno halachou podle levirátního zákona. „*Maminka odmítla nového ženicha – švakra, ale ten se jen tak lehce nevzdal a žádal o její ruku mocí starého zákona židovského. Aby od ní upustil, dala mu větší část svého jmění.*“⁵⁷ Přesto začal kolotoč podplácení úřadů a vrchnosti, jak ze strany švagra, který toužil po familiantském listě, tak ze strany Josefy, která se chtěla vdát za Bernarda. Po třech letech vyčerpávajících jednání přišla skoro o veškeré jmění, proto se uchýlila k zoufalému kroku a vydala se pěšky do Prahy za hrabětem Kašparem Šternberkem, který jí familiantský list přislíbil. Konečně se v roce 1838 vdala za Bernarda Wedelese⁵⁸ a do knihy familiantů obce Hřešihlavy byl proveden zápis, že familiantská „stelle“ číslo 21 488 byla přesunuta z familiaanta Ludvíka Levého⁵⁹ na Bernarda Wedelese.⁶⁰ Z manželství se narodilo pět dětí, z toho nejmladší byl Šimon Wels, autor knihy *U „Bernatů“*. Narodil se

52| NA Praha, HBM 510, Židovská kontrolní matrika narozených 1794 - 1862, oddaných 1793 - 1861, zemřelých 1795 - 1862.

53| WELS, Šimon. *U „Bernatů“...*, s. 82.

54| *Ibid.*, s. 81.

55| *Ibid.*, str. 82. Julius Muller píše, že se provdala za Jáchyma Löwyho. MÜLLER, Julius. Šimon Wels alias Šimon Wotzasek, čili pohnutá historie rodu WEDELES. Maskil. 2001, č. 4, s. 5.

56| WELS, Šimon. *U „Bernatů“...*, s. 82.

57| *Ibid.*, s. 84.

58| *Ibid.*, s. 86.

59| Jáchyma Lowiho.

60| MÜLLER, Julius. Šimon Wels alias Šimon Wotzasek..., s. 5.

20. dubna 1853 v Oseku domě č. p. 15.⁶¹ Se svojí první ženou Anežkou, rozenou Roubíčkovou z Neveklova, měli syna **Rudolfa** (narozen 28. dubna 1882). Anežka nedlouho poté zemřela a Šimon se v roce 1887 znovu oženil s Johannou z Kutné Hory, se kterou měl děti Ottu a Annu. Zbyněk Hejda uvádí ve svém doslovu ke knize *U „Bernatů“*, že Šimon Wedeles přijal nové příjmení Wels v roce 1912.⁶²

Syn **Rudolf Wels** se stal známým architektem, učil se u vídeňského architekta Friedricha Ohmanna a později u Adolfa Loose. Šimon Wels svého syna ve Vídni dvakrát navštívil a setkal se také s Adolfem Loosem. „... *a promlouval s ním k údivu Loosově, který nemohl chápat, co vše ten prostinký člověk ví a zná.*“⁶³ Rudolf Wels se podílel na projektech lázní a budov v Karlových Varech, Sokolově, Praze atd. Navrhoval skleněné výrobky pro karlovarskou firmu Moser, byl spoluautorem staveb a interiérů pro filmy režisérů Friče, Cikána, Innemanna a Binovce.⁶⁴ Rudolf s manželkou Idou a mladším synem Martinem byli zavražděni v roce 1944 v Osvětimi po likvidaci tzv. českého rodinného tábora. Starší syn Tomáš v dubnu 1939 unikl před nacisty do Velké Británie, kde vstoupil do britského letectva RAF. Přepsání rukopisné vzpomínky Šimona Welse *U „Bernatů“* v roce 1939 bylo posledním důležitým počinem Rudolfa Welse, než zemřel v koncentračním táboře. Zachytil historii Židů v Oseku a okolí a těm, kteří mají k dispozici již pouze strohé zápisy archivních dokumentů, umožnil nahlédnout do životních osudů místních židovských obyvatel.

ZÁVĚR

Předběžné shrnutí dějin židovského obyvatelstva v Oseku u Rokycan ukazuje, jak je zaznamenaly archivní dokumenty a dochované nápisy na náhrobních kamelech. V souboru náhrobků nelze dohledat všechny zemřelé, protože část náhrobků byla rozkradena a zbývající postupně ničí přirozená eroze. Díky unikátní knize *U „Bernatů“* je však možné propojit strohé archivní záznamy s osobním, barvitým vyprávěním člena místní židovské obce a doplnit tak obrázek vesnické židovské komunity od přelomu 17./18. století do začátku 20. let 20. století.

Text vznikl za podpory Grantové agentury Univerzity Karlovy. Je součástí připravované disertační práce na Husitské teologické fakultě *Židovské hřbitovy a židovská komunita v částech regionu severního Plzeňska, Rokycanska a Rakovnicka.*⁶⁵

61| WELS, Šimon. *U „Bernatů“ ...*, s. 15.

62| *Ibid.*, s. 182.

63| *Ibid.*, s. 177.

64| FIEDLER, Jiří a Daniel POLAKOVIČ. *Encyklopedie židovských obcí...* Heslo: Osek, s. 4.

65| Grant č. 1362513.

RABÍN NEBO ČARODĚJ? AMULETY MOŠEHO TEITELBAUMA Z ÚJHEL

MAREK VINKLÁT

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

A rabbi or a magician? Amulets of Moshe Teitelbaum of Újhely

Abstract: The first part of this study deals with the life and work of the Hungarian rabbi Moshe Teitelbaum, primarily on the basis of a historical report by another Hungarian rabbi, Leopold Löw. Although Löw was a member of the Jewish Enlightenment (Haskalah) and would likely have been an opponent of a Hasidic rabbi, he describes Teitelbaum's life with utmost respect. His work also covers Teitelbaum's trade in amulets which is, in Löw's view, the only thorny issue. By a great coincidence, one of Teitelbaum's amulets can be found in the Jewish Museum in Prague. This artefact is researched and is discussed in the second part of the study, together with another of Teitelbaum's amulets which exists in three differing versions. Both amulets contain biblical verses mentioning God's protection. Most interesting links with BaHaB fasts and Shovavim are identified. Researchers in the field of Judaism and Religious studies may also appreciate the translations of three Yiddish sentences and the solution of several encrypted Biblical verses.

Keywords: Magic; Amulet; Hasidism; Yiddish; Bible; Teitelbaum

Theologická revue / Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 4: 575 - 589.

Úvod

Záměrem následující studie je analyzovat a přeložit dva amulety, které se odkazují k maďarskému rabínovi **Moše Teitelbaumovi** (1759-1841), jehož prapranukem je **Joel Teitelbaum** (1887-1979), zakladatel chasidské dynastie Satmar. První z amuletů se nachází ve sbírkách Židovského muzea v Praze a jedná se o jeho zcela první publikaci a překlad. Studie o dalších amuletech z této sbírky bych rád připravil v dalších letech. Z dostupných pramenů bude taktéž přiblížen život Mošeho Teitelbauma, jelikož právě skrze tyto zprávy lze lépe pochopit oblíbenost našich amuletů a místo, které v tehdejší židovské společnosti zaujímaly. I když se může zdát magie a užívání amuletů judaismu cizí, uvidíme, že je velmi pevně propojena s ústředními texty židovské víry i s modlitební praxí.

Svědectví Leopolda Löwa o Teitelbaumově působení

Mnoho o počátcích maďarského chasidismu se můžeme dozvědět z druhého ročníku časopisu *Ben Chananja*, v němž v roce 1859 publikoval **Leopold Löw** (1811–1875), ústřední postava maďarského reformního judaismu, čtyřdílnou studii věnovanou této komunitě.¹ Právě zde Löw hovoří o chasidském cadikovi a rabínovi Moše Teitelbaumovi, jehož osobnost a činnost líčí značně ambivalentně. Tento zakladatel maďarského chasidismu se narodil roku 1759 v polské Přemyšli a v mládí studoval u mystika **Jákoba Izáka Horowitze** (1745-1815). Nejprve sloužil jako rabín v haličské Sinjavě² a roku 1809 byl povolán do maďarských Újhel (dnes Nové Mesto pod Šiatrom). Zde tak dal vzniknout samostatné chasidské obci, která byla nezávislá na haličských představitelích. Leopold Löw připomíná, že všichni tehdejší chasidští rabíni pocházejí právě z Haliče. Mezi ně patřil například **Hirš Heller** (z. 1834), jenž sloužil postupně v Bonyhádu, v Užhorodu a v Óbudě.³ Löw popisuje Teitelbauma jako sebevědomého vysokého muže, který se svými talmudickými znalostmi rovnal maďarským rabínským špičkám. Byl velmi oblíbený pro své přednášky a výklady. Rovněž byl velmi schopným kazatelem.⁴ Až po jeho smrti vycházel postupně v letech 1848-1861 ve Lvově jeho pětidílný komentář k Tóře a k Pěti svitkům s názvem *Jišmach Moše*, který se stal stěžejním komentářem chasidského judaismu. Komentář k Žalmům pak vyšel pod názvem *Tfila le-Moše* roku 1849. Mezi jeho další tištěná díla patří i kniha responsí *Hešiv Moše* publikovaná roku 1866 taktéž ve Lvově.⁵

Podle Löwa si však srdce maďarských Židů získal Teitelbaum údajnými zázračnými účinky svých amuletů. Zdali se touto činností zabýval již ve své domovině, není známo. Löw ve své polemice dokládá, že Teitelbaum začal tyto texty pro osobní ochranu rozšiřovat brzy po svém příjezdu do Újhel. Jakmile se pozice chasidismu v oblasti upevnila, začala poptávka po amuletech výrazně stoupat.⁶ Stovky

1| LÖW, Leopold. Zur Geschichte der Juden in Ungarn. II. Vergangeheit und Gegenwart der Chašidäer. *Ben Cha-nanja*, 1859, roč. 2, s. 1–10, 49–58, 145–157, 193–206. Také v LÖW, Leopold. *Gesammelte Schriften von Leopold Löw. Herausgeben von Immanuel Löw. II. band*, Szegedin: Alexander Bába, 1890, s. 57–103.

2| RUBINSTEIN, Avraham. Teitelbaum. In: SKOLNIK, Fred. BERENBAUM, Michael. *Encyclopaedia Judaica. Volume 19*. Detroit: Thomson Gale, 2007, s. 582.

3| LÖW, Leopold. Zur Geschichte der Juden in Ungarn. II., s. 145.

4| LÖW, Leopold. Zur Geschichte der Juden in Ungarn. II., s. 146.

5| Srov. např. EISENBERG, Ronald L. *Essential Figures in Jewish Scholarship*. Lanham: Jonas Aronson, 2014, s. 331-332. VENETIANER, Ludwig. Teitelbaum, Moses. In: SINGER, Isidore (ed.). *The Jewish encyclopedia; a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day. vol. 12*. New York and London: Funk and Wagnalls, 1912, s. 75. RUBINSTEIN, Avraham. Teitelbaum, s. 582.

6| LÖW, Leopold. Zur Geschichte der Juden in Ungarn. II., s. 146.

nemocných tak rabiho Teitelbauma vyhledávaly, aby mohly požívat jeho uzdravujících schopností. Teitelbaum amulety řešil i rodinné neshody, neplodnost a rozpor mezi věřiteli a dlužníky. Jejich spotřeba však nebyla omezená jen na chasidské kruhy. O amulety měly totiž zájem i sekularizované a „osvícené“ vrstvy obyvatel. Rabi Moše Teitelbaum na tak velkou poptávku musel reagovat tím, že si dokonce najal dva písaře. Ti přepisovali do klasického hebrejského kvadrátního písma předlohy, které Teitelbaum sepisoval písmem psacím. Löw nám ve své studii popisuje tuto produkci amuletů ještě podrobněji. Dílna Mošeho Teitelbauma mohla na první pohled připomínat lékárnu, jelikož se v ní nalézala skříň s mnoha malými šuplíčky, které byly ovšem namísto medikamentů naplněny předpřipravenými amulety. Těch bylo při složitých útrapách podáváno pacientům i několik. Před tím, než jim však byly předány, pronesl nad nimi ještě rabi Teitelbaum požehnání.⁷ Za amulety si obecně účtoval větší sumy, avšak chudým zákazníkům prý dovedl slevit. Teitelbaumovo léčitelské působení se neomezovalo jen na zemplínský kraj, jelikož amulety jezdil prodávat i na haličské trhy a jeho „ordinace“ se každé ráno plnila lidmi z celého Maďarska. Takové masové užívání a produkci amuletů hodnotí Löw samozřejmě jako pouhé lidové „poblouznění“ a pokleslou „lehkověrnost.“ Svůj popis života Mošeho Teitelbauma proto na několik stran Löw přerušuje a poučuje čtenáře o postavení magie v judaismu.⁸

Exkurz: Osvícencův pohled na magii

Löw popisuje užívání amuletů a talismanů ve starověkém Řecku a v Římě. Už tehdy prý osvícený **Periklés** (500-429 př. n. l.) nosil během své nemoci amulet s velkým sebezapřením. Podle Löwa by tak vzdělaní lidé s touto pověrou neměli mít nic společného, ať žijí v jakémkoliv období. Víru v amulety zasazuje také do arabského, perského a egyptského prostředí, jakoby měla být judaismu cizí. A skutečně, Löw připomíná, že v biblické hebrejštině neexistuje výraz pro amulet a že v biblické době byly izraelské kultuře amulety cizí i přes to, že okolním národům ne.⁹ Názor německých badatelů **Georga Friedricha Grotefenda** (1775-1853) a **Georga Benedikta Winera** (1789-1858), že tfilin sloužily ve starověku jako amulety, Löw rázně odmítá. Podle něj ani Bible ani Talmud nepřisuzují tfilin moc odhánět neštěstí nebo zlé duchy. Původ této domněnky Löw hledá ve špatném pochopení targumu k Písni písni 8,3, který zní:

7| Löw, Leopold. Zur Geschichte der Juden in Ungarn. II., s. 147.

8| Löw, Leopold. Zur Geschichte der Juden in Ungarn. II., s. 148.

9| Löw, Leopold. Zur Geschichte der Juden in Ungarn. II., s. 148-149.

„Řekne společenství Izraele: ‚Jsem vyvoleným mezi pronárody. Přivazuji si tfilin na mou levou ruku a na mou hlavu, a připevňuji mezuzu na pravou stranu mých dveří (do horní) třetiny rámu, aby mi nemohli ublížit démoni.“¹⁰

Je však otázkou výkladu, zda tento targum přisuzuje ochrannou funkci pouze mezuze nebo i tfilin. Dalším důvodem, proč někteří vědci mohli vnímat tfilin jako amulet, je jejich označení v Novém zákoně, který Löw díky svým studiím dobře znal.¹¹ Slovo φυλακτήριον, které v Matoušovi 23,5 stojí ve významu tfilin, pochází od slovesa střežit, hlídat, a v řečtině bylo skutečně užíváno pro amulet.¹² Jak je již zřejmé z výše uvedeného targumu, vnímání mezuzy jakožto ochranného prvku je vlastní i pobiblické rabínské tradici. Löw uvádí jako příklady Jeruzalémský i Babylónský talmud.¹³ Aby byla jejich ochranná moc posílena, byla ve středověku do mezuz přidávána různá andělská jména, proti čemuž se bouřily různé rabínské autority, včetně Maimonida.¹⁴ Některé přídavky se časem podařilo skutečně vymýtiti a do mezuz bylo připisováno pouze boží jméno שדי, jak doporučoval sám Maimonides. Löw hovoří také o aškenázském zvyku vpisovat do mezuzy ještě ייאלהינו („Hospodin, Bůh náš, Hospodin“), kde je tetragram tradičně nahrazen dvěma jod.¹⁵ Tato boží jména byla zapisována někdy i jako šifra כוור במוכסו כוור. Když však každé písmeno nahradíme písmenem, které před ním stojí v abecedě, vyjde najevo יהוה אלהינו יהוה (tedy opět „Hospodin, Bůh náš, Hospodin“).¹⁶ Následně pak ve svém pojednání Löw připomíná pohled rabiho **Ašera ben Jechiela** (1259–1327), kde ochranný účinek mezuzy nepochází z magických jmen, ale vychází přímo z Boží podstaty. Podle Leopolda Löwa však zůstalo toto rozlišení dlouho bez povšimnutí.¹⁷ Z Löwovy rétoriky a argumentace je očividné, že je pevně zakotven v myšlenkovém proudu tehdejšího židovského osvícenství, které leckdy judaismus oklešťovalo od lidových projevů zbožnosti včetně mystiky a magie.

10|

אמרת כנשתא דישאל אנה בחירתא מכל עממיה דאנא

קשרא תפלין ביד שמאלי ובראשי וקביעה מזוזתא בסטרי ימינא דדשי תלתה לקביל תקי דלית רשו למוזיקא לחבלא בי.

11| O Löwových studiích podrobněji hovořím ve studii Proměna rabínskému vzdělání v období sekularizace. In: *Theologická revue* 84/4, 2013, s. 389-390.

12| Löw, Leopold. Zur Geschichte der Juden in Ungarn. II., s. 150.

13| Např. Avoda Zara 11a, Menachot 33b (Löw, Leopold. Zur Geschichte der Juden in Ungarn. II., s. 150, pozn. 7).

14| Löw, Leopold. Zur Geschichte der Juden in Ungarn. II., s. 150-151.

15| Löw, Leopold. Zur Geschichte der Juden in Ungarn. II., s. 152.

16| IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1989, s. 50-51.

17| Löw, Leopold. Zur Geschichte der Juden in Ungarn. II., s. 152-153.

Amulety Mošeho Teitelbauma

Roku 1822 byl rabi Moše Teitelbaum obviněn, že chtěl dopomoci k útěku dvěma židovským trestancům. Byly u nich totiž nalezeny amulety, které pocházely z Teitelbaumovy dílny. K obhajobě však Teitelbaumovi dopomohl výše zmíněný názor rabiho Ašera. Moše Teitelbaum byl zproštěn viny, jelikož se hájil také tím, že amulety neměly sloužit k útěku, ale že měly chránit oba vězně před démony, podobně jako mezuzá.¹⁸ Svým životem a působením si Teitelbaum vysloužil pověst svatého může i mezi tehdejším nežidovským obyvatelstvem Maďarska. Několik anglických novin totiž otisklo příběh o setkání Teitelbauma s mladičkým budoucím maďarským revolucionářem **Ludvíkem Košutem** (1802–1894).¹⁹ Když se Košutův otec zdlouhavě soudil s Teitelbaumem, zemřeli postupně Košutovi dva bratři a nakonec i otec. Okolní prostředí si tento nešťastný sled událostí vysvětlovalo jako prokletí pocházející od rabiho Teitelbauma. Nešťastná vdova strachující se o život svého posledního syna Ludvíka, se rozhodla rabiho vyhledat a požádat jej o prominutí. Teitelbaum při této příležitosti údajně vložil mladíkovi ruce na hlavu a požehnal mu veršem Ž 60,6: „Dopustils, aby ti, kdo se tě bojí, korouhev k ústupu před lukem zvedli.“ V novinách je možno si povšimnout zvýraznění hebrejského slova *košet* (luk), které není nepodobné příjmení maďarského vojevůdce. Jakoby chtěl rabi touto slovní hříčkou předpovědět Košutovu roli v blížící se revoluci. Je samozřejmě otázkou, nakolik se takovýto novinový příspěvek zakládá na pravdě. Zcela určitě však dokládá fascinaci Teitelbaumovým charismatem, vzdělaností i vtípem.

Jak Leopold Löw již potvrdil, i Teitelbaumovy amulety se těšily velké oblibě a rozšířily se i mimo zemplínský kraj. Tištěný amulet pro blahobyt (či úspěch) uložený v Židovském muzeu v Praze s inventárním číslem 20.179/10 je toho důkazem. Amuletů dokládajících původ obsaženého textu u Mošeho Teitelbauma bychom po světě našli ještě několik - v soukromých sbírkách a na aukcích. Celkem osm těchto amuletů se nachází ve sbírce rodiny Grossových v Tel Avivu a ve své dizertační práci je popsala a otiskla rakouská judaistka Daniela Schmidová.²⁰ Sedm

18| LÖW, Leopold. Zur Geschichte der Juden in Ungarn. II., s. 153.

19| Nejdéle působící židovské noviny *Jewish Chronicle*, 14. 12. 1849, Londýn, s. 77-78 a také koloniální noviny *The Straits Times and Singapore Journal of Commerce*, 8. 4. 1851, Singapur, s. 3. O Košutovi a maďarském judaismu za revoluce také v mé studii *Proměna rabínského vzdělání v období sekularizace*. In: *Theologická revue* 84/4, 2013, s. 390-391.

20| SCHMID, Daniela. *Jüdische Amulette aus Osteuropa – Phänomene, Rituale, Formensprache*. Wien, 2012. Dizertační práce. Univerzität Wien. Vedoucí práce Klaus Samuel DAVIDOWICZ [cit. 2014-31-12]. Dostupné z: <http://othes.univie.ac.at/20072/>. Teitelbaumovy amulety badatelka popisuje na s. 191-194 a 200. Fotografie jsou pak k vidění na s. 290-293 a 298. Výhrady k překladům v této dizertaci uvedu dále v komentáři k pražskému amuletu.

z nich bylo zhotoveno proti nemocem²¹ a pouze jediný pro blahobyť.²² Ten je svým rozložením i textem velmi podobný amuletu pražskému, ovšem nejedná se přímo o duplikát. Po osmdesáti dolarech jsou na internetu vystaveny k prodeji dva amulety Mošeho Teitelbauma proti nemocem,²³ jejichž typy známe již ze sbírky Grossových.²⁴ Na aukčním portálu eBay byl dne 1. 4. 2007 prodán další amulet proti nemocem, který není podobný žádnému výše zmíněnému amuletu.²⁵ Jeden amulet proti nemocem byl nedopatřením oskenován spolu s knihou v rámci projektu HebrewBooks.org²⁶ a jedná se o stejný typ vyskytující se ve sbírce rodiny Grossových i na internetu k prodeji.²⁷ Tento typ i pražský amulet pro blahobyť si představíme na následujících řádcích skrze transliteraci, překlad a komentář.

21| Čísla 027.011.124; 027.011.132; 027.011.271; 027.011.272; 027.011.274; 027.011.321 a 027.011.406.

22| Číslo 027.011.400.

23| Dostupné z: <http://rarehebrew.0catch.com/amulet.html>. [cit. 2014-31-12].

24| Konkrétně čísla 027.011.274 a 027.011.406.

25| Dostupné z: <http://www.worthpoint.com/worthopedia/amulet-written-by-rabbi-moshe-teitelbaum-satmar>. [cit. 2014-31-12].

26| Na předposlední stránce kabalistického díla *Jeskyně na poli Makpele*. [cit. 2014-31-12]. Dostupné z: <http://www.hebrewbooks.org/20897>.

27| Tedy o číslo 027.011.274 ze sbírky Grossových.

Pražský amulet pro blahobyť

Transliteratione

- (1) ב"ה
- (2) קמיע
- (3) סגולה גדולה להצלחה
- (4) תמכתי יתדותי בשלש עשרה תיבות.
- (5) מי כעמד ישראל גוי אחד בארץ, והסיר ד' ממך כל חולי וכל מדוי
- (6) מי א כמוד נשא עון ועובר על פשא לשארית נחלתו לא החזיק לעד אפו
- (7) בזה השער לא יפא צער, בזו הדלת לא יבא בהלה, בזה הפתח לא יבא רצח
- (8) כי חפץ חסד הוא
- (9) ישוב (וישב אהרן אל משה) ירחמנו
- (10) מכון כנגד (אל פתח אוהל מועד והמגפה נעצרה) י"ג מדות
- (11) רבש"ע כשם שפסחת על בתי בני ישראל במצרים
- (12) ולא נתת המשחית מלבוא אל בתיהם
- (13) כן תעצור את המשחית מלבוא אל בתינו, ובבתי כל ישראל אמן סלה :
- (14) אמא דאברהם אבינו אמתלאה בת כרנבו, ושם בת אשר שרח
- (15) ילש"ית באש"ר בולי"ב והאפ"ה הבמו"ג ול"ה.
- (16) מהרב הגאון הצדיק הקדוש והמקובל
- (17) ר' משה זצלה"ה טייטעלבוים אבד"ק אהל באונגארן.
- (18) בעהמ"ח ספר תשובת השיב משה וספר ישמח משה על התורה.
- (19) ווער דיזעם אים הויזה האט ווירד ניצל ווערדען פון אללעם שלעכטען, אונד ווירד האבען
- (20) ברכה והצלחה ופרנסה טובה אמן.
- (21) טוב לתלות מעל ההלון או על הדלת

Překlad

- (1) S pomocí Boží
- (2) Amulet
- (3) Prostředek velký pro blahobyt
- (4) Spoléhám se vytrvale na třináct schrán.
- (5) „Kdo je jako tvůj lid, jako Izrael, jediný pronárod na zemi?“ (2Sam 7,23) „Hospodin od tebe odvrátí každou nemoc, nevloží na tebe žádnou ze zlobných chorob.“ (De 7,15)
- (6) „Kdo je Bůh jako ty, který snímá nepravost, promíjí nevěrnost pozůstatku svého dědictví! Nesetrvává ve svém hněvu,“ (Mi 7,18)
- (7) Touto bránou nepřijde bída, těmito dveřmi nepřijde zkáza, tímto otvorem nepřijde vražda.
- (8) „neboť si oblíbil milosrdenství.“ (Mi 7,18)
- (9) „Opět („Pak se Áron vrátil k Mojžíšovi ...“ (Nu 17,15)) se nad námi slituje.“ (Mi 7,19)
- (10) skrze těch („... ke vchodu do stanu setkávání. Pohroma byla zastavena.“ (Nu 17,15)) třináct vlastností.
- (11) Pán všehomíra je jméno toho, „který v Egyptě pominul domy synů Izraele.“ (Ex 12,27)
- (12) a nedal ze svého srdce zničit jejich domy.
- (13) A tak ze svého srdce zabrání zničení našeho domu a domů celého Izraele.
Amen, sela.
- (14) Matka Abrahama, otce našeho, byla Amatlaj, dcera Karnebo. „Jméno Ašerovy dcery bylo Serach.“ (Nu 26,46)
- (15) [zašifrované požehnání a biblické verše, viz komentář k tomuto řádku]
- (16) Od rabína, gaóna, cadika, světce a kabalisty,
- (17) rabi Mošeho, nechť památka spravedlivého je požehnáním pro svět budoucí, Teitelbauma, hlavy soudu a obce Újhely v Maďarsku,
- (18) autora knihy responzí *Mojžíš odpověděl* a knihy *Mojžíš se zaradoval* o Tóře.
- (19) Kdo toto v domě má, bude uchráněn ode všeho zlého a bude mít:
- (20) požehnání a blahobyt a dobrý chod. Amen.
- (21) Dobré zavěsit nad okno či nad dveře.

Komentář

(1) Řádky 1-18 jsou vytištěny ve zdobném rámečku s florálním motivem. Celý text začíná zkratkou ב"ה pro tradiční výraz בעזרת השם.

(2) Pojem קמיע je odvozen od kořene קמע - vázat, připevňovat. Jedná se tedy o něco, co se přivazuje, připevňuje. Amulety měly často formu různých přívěšků a šperků, jak dokazuje např. Babylónský talmud (Šab 61a-62a). Toto označení pak bylo užíváno i pro ochranné předměty, které neměly formu přívěšku. Takovými jsou např. magické misky či moderní papírové amulety.

(3) Pojmem סגולה označuje Maimonides skrytou kvalitu, kterou v sobě mohou obsahovat kupříkladu některé léčivé prostředky, jejichž působení však nelze odvodit rozumově. Účinky skrytých kvalit tak můžeme podle Maimonida poznávat pouze skrze zkušenost.²⁸

(4) První verš třetí sloky ze slichy, jejíž autorem je italský pajtán z 9. stol. Amitaj ben Šefatija.²⁹ Sliča je zpívána o druhém pondělku nepovinného postního celku BaHaB.³⁰ Třináct schrán či pokladnic, které byly podle Mišny (Škalim 6,1) i Maimonida (*Mišne Tora*, Škalim 2,2) přítomny v Jeruzalémském chrámu, zde figurují jako metafora pro třináct vlastností Boží milosti. Celá sliča se tradičně zaměřuje na pokání a na prosby o odpuštění. Schmidová překládá řádek chybně jako „Ich unterstützte den Eingang? In 30 Schachteln.“³¹

(5) První část verše 2Sam 7,23, který je součástí Davidovy modlitby. Dalším užitým biblickým textem je pak první polovina Dt 7,15, která má výrazné ochranné téma.

(6) Verš Mi 7,18 pojednává o Božím milosrdenství a je u vodních ploch recitován na Roš ha-šana během tašlichu.³² Schmidová ve své dizertaci vůbec nerozpoznala, že se jedná o biblický verš a překládá jej zcela nesmyslně jako: „Wer über dir trägt das Auge des Verbrechens über den Fötus der Rest des Erbes nicht ? von der Nase.“³³ Verš je ke konci přerušen následujícím řádkem.

(7) Část tradičního požehnání pro dům. Schmidová překládá slovo שער jako „Stunde“.³⁴

28| BIERNOT, David. „Qualitates occultae“ v rabínské diskuzi ve středověku. In: *Theologická revue* (v tisku).

29| GOTTHEIL, Richard. Amittai ben Shephatiah. In: SINGER, Isidore (ed.). *The Jewish encyclopedia*. vol. 1, New York and London: Funk and Wagnalls, 1912, s. 521.

30| MANGEL, Nissen. *Siddur Tehillat Hashem Nusach Ha-Ari Zal*. New York: Merkos L'Inyonei Chinuch, 2006, s. 425-426.

31| SCHMID, Daniela. *Jüdische Amulette aus Osteuropa*, s. 200 a s. 374.

32| EISENSTEIN, Judah David. In: SINGER, Isidore (ed.). *The Jewish encyclopedia*. vol. 12. New York and London: Funk and Wagnalls, 1912, s. 66-67.

33| SCHMID, Daniela. *Jüdische Amulette aus Osteuropa*, s. 200 a s. 374.

34| SCHMID, Daniela. *Jüdische Amulette aus Osteuropa*, s. 200 a s. 374.

(8) Zakončení přerušeno verše Mi 7,18.

(9) Začátek verše Mi 7,19 (rovněž recitován o tašlichu), do nějž je vložena první polovina verše Nu 17,15 v závorkách. Na rozdíl od Nu 17,15, není Mi 7,19 na dalších řádcích dokončen.

(10) Další zmínku o třinácti vlastnostech milosti Boží předěluje do závorek vložená závěrečná část verše Nu 17,15. V dizertaci Schmidová opět nerozpoznává biblické verše, což při překladu zcela změnilo smysl textu.³⁵

(11) Na Hospodinovo jméno רבונו של עולם, uvedené ve zkratce, volně navazuje část verše Ex 12,27, který opět tematizuje Boží milosrdenství.

(12) Dále pak pokračuje nebiblický text, jenž předchází verš doplňuje.

(13) Následuje příslib Boží ochrany. Předchází tři řádky jsou Schmidovou opět nesprávně interpretovány.³⁶

(14) Kombinace talmudického výroku o jménu Abrahamovy matky (Bava Batra 91a) a biblického verše Nu 26,46. Tento řádek Schmidová nejprve překládá a identifikuje špatně, ovšem na konci své dizertace dobře.³⁷

(15) Tento řádek obsahuje sice nešifrované, ale přesto na první pohled nejasné poselství. Pravděpodobně se jedná celkem o tři samostatné texty, vyjádřené pouze počátečními písmeny svých slov. Jak navrhuje Schmidová, prvních devět znaků (ילשיית באשייר ב) snad vyjadřuje kombinaci ustálených spojení, která dohromady vytváří jakési požehnání: „Nechť žije ten, kdo vyslyší modlitbu v milosti, budiž mu pokoj velký i požehnání.“³⁸ Následuje zkratka (ולייב) druhé poloviny ochranného verše Ž 91,10: „*Pohroma se k tvému stanu nepřiblíží.*“³⁹ a pak také zkratka (והאפייה הבמויג ולייה) celého verše Gn 19,11: „*Ale muže, kteří byli u vchodu do domu, malé i velké, ranili slepotou, takže nebyli schopni nalézt vchod,*“ který měl uživateli zajistit neviditelnost.⁴⁰ Spojitost mezi neviditelností a obsahem verše není jistě nutno více popisovat. Opět se jedná o výtečný příklad toho, že biblické verše nejsou do magických textů vybírány náhodou. Tyto zkratky Schmidová rozkryla v pořádku.⁴¹

(16) Závěr vnitřního textu tvoří výčet titulů Mošeho Teitelbauma, který je podle

35 | SCHMID, Daniela. *Jüdische Amulette aus Osteuropa*, s. 200 a s. 374.

36 | Tamtéž.

37 | Srov. SCHMID, Daniela. *Jüdische Amulette aus Osteuropa*, s. 200 a s. 374.

38 | DAVIS, Eli - FRANKEL, David A. מקראי רפואי כללי: הקמיע העברי: מוקראי רפואי כללי. Jeruzalém, 1995, s. 139.

39 | SCHRIRE, Theodore. *Hebrew Magic Amulets: Their Decipherment and Interpretation*. Behrman House, 1982, s. 133, č. 91).

40 | SCHRIRE, Theodore. *Hebrew Magic Amulets* s. 131, č. 41).

41 | SCHMID, Daniela. *Jüdische Amulette aus Osteuropa*, s. 200 a s. 374.

následujících řádků původcem amuletu. Zde Schmidová nerozpoznala slova gaón a kabalista. Interpretovala je jako nesmyslné slovo „Hanaon“ a sloveso „akzeptierte.“⁴²

(17) Zkratka זצלה"ה vyjadřuje spojení לחיי העולם הבא - „Nechť památka spravedlivého je požehnáním pro svět budoucí.“ Zkratka אבד"ק pak značí אב בית דין קהילת - „Hlava soudu a obce.“ Obě zkratky Schmidová zcela vynechala.⁴³ Město Újhely je zapsáno pouze jako אהל, nikoliv jako איהעל. Jméno města i země Schmidová nepřeložila, ale pouze přepsala jako „Ohel Baumgarn.“⁴⁴

(18) Moše Teitelbaum je dále popsán jako בעל המחבר, což je zkratka pro בעל-דosl. „pán kompozice“ - tedy autor. Jsou zde proto uvedena i dvě jeho díla, která jsme představili v první části studie. Ani ty nebyla Schmidová schopna v textu odhalit.⁴⁵

(19) Pod rámečkem je vytištěn informativní text v jidiš, jenž vysvětluje, k čemu je amulet určen.

(20) Následuje výčet pozitivních změn, které mají v domácnosti nastat. Na to, že je jidiš směřicí němčiny a hebrejštiny, Schmidová opět nesprávně určuje některá slova. Např. slovo „hojze“ (dům) překládá (zřejmě chybným čtením) slovem „Hitze.“⁴⁶

(21) Poslední věta v jidiš obsahuje doporučení, kam amulet umístit.

42| Tamtéž.

43| Tamtéž.

44| Tamtéž.

45| Tamtéž.

46| Tamtéž.

Amulet pro štěstí

Transliteratione

- (1) בייה שמירה למגפה ר"ל
(2) סגולה גדולה ונפלאה להשמר מכל רע בזמן תחלואי ילדים ובפרט בשנת
(3) עיבוד ובימי שובבי"ם ת"ת או כשיש ר"ל מגפה לתלות טבלא כזה על כל
(4) דלת ודלת מהבית והוא בדוק ומנוסה מהגה"ק מו"ה **משה טייטלבוים**
(5) בעל ישמח משה זצלה"ה ומשאר צדיקים מפורסמים הגה"ק מצאנו,
(6) בעלו, שינאווע, סיגעט, ליסקע ועוד כמה וכמה גדולי עולם זי"ע.
(7) וי פה וו וה ה
(8) ייה יו ייה תי מ
(9) עו נה פי עה ג
(10) מה חי לה צו פ
(11) די סה לו רה ה
(12) לשת באשר בוליב
(13) והאפה הבמוג ולה :
(14) בזה השער לא יבא צער :
(15) בזה הדלת לא יבא בהלת :
(16) בזה הפתח לא יבא רצח :
(17) וישב אהרן אל משה אל פתח אהל מועד
(18) והמגפה נעצרה :
(19) רבש"ע כשם שפסחת על בתי בני ישראל במצרים ולא נתת המשחית לבא אל בתיהם,
כן תעצור
(20) המשחית מלבוא אל בתינו ובתי כל ישראל אמן סלה ועד.
(21) אימי דאברהם אבינו אמתלאי בת כרנבו
(22) ושם בת אשר שרח
(23) דא האט מען שוין געפאקט, געמוזעלט און געשארלאכט.

Překlad

- (1) S pomocí Boží. Ochrana proti nemoci. Bůh chraň.
- (2) Prostředek velký a zázrak pro ochranu před veškerým zlem, v době nemoci dětí a zvláště ve chvíli
- (3) těhotenství a ve dnech ŠOVAVIM TaT. A když, chraň Bůh, (nastane) nemoc, pověsí se tato tabulka do všech
- (4) dveří a dveří domu. A toto je ověřené a ozkoušené od gaóna, světce, učitele našeho, rabiho Moše Teitelbauma,
- (5) autora *Mojžíš se zaradoval*, památka spravedlivého budiž pro svět budoucí, i od dalších věhlasných cadiků: gaóna a světce ze Sadce,
- (6) Belzu, Sinjavy, Sighetu, Lisky a ještě mnoha a mnoha velikánů světa. Jejich přímluva nás ochraňuj.
- (7) - (11) [zašifrovaný biblický verš a tetragram, viz komentář k těmto řádkům]
- (12) - (13) [zašifrované požehnání a biblické verše, viz komentář k těmto řádkům]
- (14) Touto bránou nepřijde bída.
- (15) Těmito dveřmi nepřijde zkáza.
- (16) Tímto otvorem nepřijde vražda.
- (17) „*Pak se Áron vrátil k Mojžíšovi ke vchodu do stanu setkávání.*“ (Nu 17,15)
- (18) „*Pohroma byla zastavena.*“^(Nu 17,15)
- (19) Pán všehomíra je jméno toho, „*který v Egyptě pomínil domy synů Izraele.*“^(Ex 12,27) a nedal ze srdce zničit jejich domy. A tak zabránil
- (20) ze svého srdce zničení našeho domu a domů celého Izraele. Amen, sela a navždy.
- (21) Matka Abrahama, otce našeho, byla Amatlaj, dcera Karnebo.
- (22) „*Jméno Ašerovy dcery bylo Serach.*“^(Nu 26,46)
- (23) Ten člověk měl už neštovice, spalničky a spálu.

Komentář

(1) Podobně, jako pražský amulet pro blahobyt, i tento začíná zkratkou pro שמח בעורת. Následuje označení textu a další zkratka, která stojí pro רחמנא לצלך (dosl. Milosrdný, ochraň nás!).

(2) Identifikace textu pokračuje i na dalším řádku. Následuje výčet jevů, před nimiž má amulet chránit.

(3) Během těhotenství a porodu byla žena pochopitelně vždy ve větším nebezpečí, a právě tehdy byly amulety hojně užívány.⁴⁷ ŠOVAVIM je označení pro šesti-týdenní období mezi Chanukou a Purimem, kdy se o čtvrtcích tradičně drží půst. Během přechodného roku období trvá osm týdnů a název se proto prodlužuje na ŠOVAVIM TaT. Ten je akrostichem z počátečních písmen oddílů čtených během této doby: Šemot, Vaera, Bo, Bešalach, Jitro, Mišpatim, Truma, Tecave.⁴⁸ A právě během tohoto času plného mrazu a epidemií byly modlitby za odpuštění, pokání a amulety opět velmi zapotřebí. Tento i následující řádek pak vysvětluje, jak se zhotoveným amuletem naložit.

(4) Účinnost amuletu je podpořena autoritou Mošeho Teitelbauma, který je uveden opět s mnoha tituly (5) i s jedním svým dílem a s požehnáním לחיי העולם הבא זכר צדיק זצלה"י zapsaným v klasické zkratce זצלה"י. Kvalita amuletu je dále podložena i nejmenovanými učenici ze známých chasidských komunit a dynastií: ze Sadce (dnes polský Nowy Sącz), (6) z Belzu (dnes na Ukrajině), ze Sinjavy (dnes polská Siemiawa), ze Sighetu (dnes rumunské Sighetu Marmatiiei) a z Lisky (dnes maďarská Olaszliszka). Následuje zkratka prosby זכותו יגן עלינו.

(7) - (11) Oblíbená tabulka se zašifrovaným veršem Ž 106,30: „Povstal Pinchas k vykonání soudu, pohroma se zastavila.“ Jeho hebrejský text ויפלל ותעצר המגפה וינחם פינחס se skrývá vždy v prvním písmeni dvojice při vertikálním čtení zprava. Druhá písmena vytváří naopak při vertikálním i při horizontálním čtení tetragram.⁴⁹

(12) - (13) Stejná zkratka, jako v 15. řádku pražského amuletu, tedy požehnání, Ž 91,10 a Gn 19,11.

(14) - (16) Požehnání pro dům.

(17) - (18) Biblický verš Nu 17,15.

(19) - (20) Zkratka Hospodinova jména רבונו של עולם s veršem Ex 12,27, k němuž

47 | SABAR, Shalom. Childbirth and Magic. Jewish Folklore and Material Culture. In: David Biale (ed.). *Cultures of the Jews. A New History*, New York: Schocken, 2002, s. 671–722

48 | PEARL, Chaim. Shovavim Tat. WERBLOWSKI, R. J. Zwi - WIGODER, Geoffrey (eds.). *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. New York: Oxford University Press, 1997, s. 641.

49 | SHACHAR, Isaiah. *Jewish Tradition in Art: The Feuchtwanger Collection of Judaica*. Jerusalem: The Israel Museum, s. 242.

je připojena prosba o ochranu. S mírnými odchylkami odpovídá text předchozímu amuletu (ř. 11-13).

(21) - (22) Opět Bava Batra 91a a Nu 26,46.

(23) Text v jidiš obsahuje názvy tří onemocnění, jimž je společná především vy-
rážka. Pravděpodobně jsou zde uvedeny proto, aby na nám neznámého klienta
amuletu či přímo na celou domácnost tyto nemoci již nevstoupily.

Závěrem

I po analýze pouhých dvou amuletů můžeme na konci předložené studie konstatovat několik skutečností, které vyšly na povrch. S jistotou si nejprve dovoluji tvrdit, že oba amulety jsou inspirovány a zasaženy ústředním tématem chasidismu, kterým je pokání. Pražský amulet obsahuje verše biblické recitované během tašlichu a část pijutu z tří denního postního celku BaHaB. Druhý amulet zase zmiňuje postní celek ŠOVAVIM TaT. Biblické verše, které v textech amuletů nalezneme hovoří v drtivé většině o ochraně, o zažehnání neštěstí či o ušetření. Jsou jimi: De 7,15; Mi 7,18-19; Nu 17,15; Ex 12,27; Ž 91,10; Gn 19,11 a Ž 106,30. Je proto nutné dívat se na tento biblický materiál jako na prvek umístěný do amuletu záměrně a z logických důvodů. Obavy teologů a učenců haskaly, že amulety jsou pověřené a modloslužebné povahy jsou tak v obou našich případech zbytečné. Původci i uživatelé amuletů z této studie se skrze texty obracejí vždy a pouze k Hospodinu a spoléhají na jeho ochranu a milosrdenství. V našich očích se tak obsah amuletu stává spíše zvláštním druhem modlitby a projevem pokání, než jakýmsi magickým zařikáváním.

Jelikož byly amulety předměty běžného užívání, můžeme z nich vyčíst i mnoho o životě tehdejšího židovského obyvatelstva a díky informacím v nich obsažených také dokreslit ostatní historická fakta. Díky poslednímu amuletu máme možnost zjistit, jakými nemocemi trpěla židovská komunita ve východní Evropě a také v jakých městech žila. Také tituly a bibliografie Mošeho Teitelbauma, které se v amuletech vyskytují, zajímavě doplňují informace nám známé z první části studie. I přes to, že ochranné texty tohoto druhu mohou obsahovat mnoho důležitých informací, jsou stále badateli nedostatečně zkoumány a publikovány. Budiž tato studie jedna z prvních prací o amuletech ve sbírce Židovského muzea v Praze, v níž se skrývá minimálně dalších deset neméně zajímavých exemplářů.

NÁSTIN DĚJIN STAROKATOLICKÉ CÍRKVE V ČESKOSLOVENSKU PO ROCE 1968 (I. ČÁST)

MARTIN KOVÁČ

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA
EVANGELICKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA
UNIVERZITA KOMENSKÉHO V BRATISLAVĚ – EVANJELICKÁ BOHOSLOVECKÁ FAKULTA

PETR JAN VINŠ

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA
BERNSKÁ UNIVERZITA – THEOLOGICKÁ FAKULTA
UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI – FILOZOFICKÁ FAKULTA

DAVID WAGNER

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – PEDAGOGICKÁ FAKULTA

Outline of the History of the Old Catholic Church in Czechoslovakia after 1968 (Part I)

Abstract: This study is the first fruit of a broader research project focused on the history of the Old Catholic Church in Czechoslovakia from 1968 to 1989. The first part of our study provides a brief overview of the socio-political context of Czechoslovakia after the „Prague Spring“ of 1968. The second part introduces select figures of the Old Catholic Church in Czechoslovakia during this period of time. The last part describes the public period of the episcopate of bishop Augustin Podolák from his election in 1968 to the time of the withdrawal of his state approval (licence) for religious ministry by the authorities in 1971. The study also covers the conflict between the synodal council of the Church and bishop Podolák.

Keywords: Old Catholic Church; Czechoslovakia; Prague Spring; Union of Utrecht; Augustin Podolák; Miloš Pulec

Theologická revue | Theological Review, 2014, Vol. 85, No. 4: 590 - 606.

Úvod

Předkládaná studie představuje první výstup grantového projektu *Starokatolická církev v Československu (1968-89)* Grantové agentury Univerzity Karlovy v Praze, na kterém společně aktivně participují její autoři.

V první části ze série našich studií bude stručně představena společenská a politická situace v socialistickém Československu ve sledovaném období let 1968-1989.

Následně čtenářům nabídneme krátké profily některých osobností Starokatolické církve, se kterými se setkají v průběhu četby celé série našich studií. Poslední část této studie se bude věnovat příběhu Starokatolické církve v Československu mezi lety 1968-1971, tedy zejména dobou veřejného působení biskupa Augustina Podoláka do doby odebrání jeho státního souhlasu k výkonu duchovenské činnosti.

Naše studie nevzniká v úplném „vzduchoprázdnu“. Navazuje zejména na hodnotnou a přehlednou diplomovou práci Rostislava Tomana Starokatolická církev v ČSR (ČSSR) od roku 1945 do roku 1990 a kratší seminární práci Marka Bárty Starokatolická církev 1968-1971. Osobitým přínosem naší nové série studií bude zejména zapojení archiválií, které doposud nebyly nikde dostatečně vytěženy, ale také ústních svědectví některých pamětníků. Základními prameny naší práce ale zůstávají nadále také archiv biskupa Podoláka, archiv starokatolické farnosti v Praze a zahraniční biskupské archivy.

Věříme, že se nám takovouto kombinací různých typů pramenů povede postupně vytvořit historicky plauzibilní obraz o dějinách minoritní (no o to zajímavější) Starokatolické církve, v nelehkém období našich národních dějin.

Společensko-politický kontext v Československu v letech 1968-1989

Období politického uvolnění v Československu, které také bývá označováno pojmem „Pražské jaro“,¹ znamenalo změnu poměrů i pro křesťanské církve v ČSSR včetně minoritní Starokatolické církve. „Nové politické poměry vytvářely předpoklady pro příznivé změny i v této oblasti společenského života, otevíraly prostor pro uplatnění role, která církví ve společnosti přísluší.“² Toto období ale začalo již v roce 1967, kdy především slovenská část republiky kritizovala kroky prezidenta Antonína Novotného.³ V důsledku této ostré kritiky byl prezident Novotný nucen na prosincovém sjezdu složit svou funkci a 5. ledna 1968 se prvním tajemníkem Ústředního výboru Komunistické strany Československa (ÚV KSČ) stal Alexander Dubček, kterého volba byla kompromisním východiskem.

1| Klíčovými pojmy tohoto období byli „*demokratický socialismus*“ nebo „*socialismus s lidskou tváří*“. Tyto pojmy představovali vizi československých reformních komunistů, která povstala jako reakce na krizi autoritářské moci KSČ v šedesátých letech. Reformní komunisté odsuzovali jak stalinový totalitní systém tak i „*konzervativní autoritářský direktivně byrokratický režim poststalinského Novotného období jako deformace původního humanitního cíle marxismu*.“ (Jan RATAJ – Přemysl HOUDA, *Československo v proměnách komunistického režimu*, Praha 2010, s. 177-179).

2| Karel KAPLAN, *Těžká cesta: Spor Československa s Vatikánem 1963-1973*, Praha 2001, s. 51.

3| Ke střetu mezi Novotným a slovenskými funkcionáři došlo na říjnovém zasedání ÚV KSČ. Novotný obvinil celý ÚV KSČ z podléhání nacionálním zájmům a sjednotil tak proti sobě všechny slovenské frakce včetně konzervativního Vasila Biľaka. Nemůžeme proto zjednodušeně ztotožňovat opozici Novotného s reformními komunisty. Jan RATAJ – Přemysl HOUDA, *Československo v proměnách komunistického režimu*, s. 214.

Dne 5. dubna 1968 byl plenárním zasedáním ÚV KSČ přijat „Akční program KSČ“, který měl prosadit reformní změny a demokratizovat tak společnost.⁴ Program měl být jen počátkem celkové modernizační koncepce KSČ, jejíž přijetí se očekávalo od mimořádného XIV. sjezdu KSČ svolaného na 9. září 1968.⁵ V tomto období se aktivizovala činnost všech církví. Samotná realizace programu ale neměla dlouhé trvání: 20. a 21. srpna 1968 začala na Brežněvův příkaz Československo obsazovat vojska SSR, BLR, MLR, NDR a PLR. Dne 17. dubna 1969 byl Alexander Dubček nahrazen Gustavem Husákem a postupně byli odstraňováni i další reformní komunisté. V dubnu 1969 tak začíná neslavné období tzv. normalizace, které mělo navrátit společnost zpátky do totalitního režimu. „Obnovilo se předešlé pojetí Národní fronty jakožto mocenského nástroje plně v rukách KSČ, přestalo se hovořit o změně uplatňování vedoucí úlohy KSČ ve společnosti, pluralita zájmů byla opuštěna.“⁶ Období normalizace trvalo od roku 1969 až do sametové revoluce v roce 1989.

Ve druhé polovině osmdesátých let se začalo projevovat, že socialistický blok již nedokáže udržet krok s kapitalistickým světem. Také komunistické vedení postupně přiznávalo ekonomické nedostatky a poukazovalo na nutnost odborné analýzy.⁷ Osmdesátá léta byla také poznačena rostoucím společenským významem římskokatolické církve. Přijatá protipatření však již nedokázala zabránit propojování občanského a církevního disentu.⁸

Rostoucí občanská nespokojenost vedla až k událostem listopadu 1989, které postupně vedly k státnímu převratu, odstoupení komunistické vlády, zrušení 4. článku ústavy o vedoucím postavení komunistické strany a svobodným volbám.

Stručné profily některých osobností církve v letech 1968-1989 (v abecedním pořadí)⁹

BAČINSKÝ, Augustin

* 20. října 1949 v Loku na Slovensku

4| Akční program demokratizace společnosti počítal také se svobodou vyznání: „Otevřeně říkáme, že počítáme s lidmi věřícími, se všemi, kteří se chtějí na základě své víry jako rovní s rovnými, jako plnoprávní budovatelé socialistické společnosti účastnit plnění všech našich náročných úkolů.“

5| Jan RATAJ – Přemysl HOUDA, *Československo v proměnách komunistického režimu*, s. 215.

6| Jan RATAJ – Přemysl HOUDA, *Československo v proměnách komunistického režimu*, s. 351.

7| Jan RATAJ – Přemysl HOUDA, *Československo v proměnách komunistického režimu*, s. 406.

8| Jaroslav ŠEBEK, Církev a komunistický režim v polovině 80. let, in: Jan Kalous – Jiří Kocian (eds.), *Český a slovenský komunismus (1921-2011)*, Praha 2012, s. 281-282.

9| Inspirací a východiskem pro tuto část naší studie byla seminární práce Marek BARTA, *Starokatolická církev 1968-1971*, s. 3-5.

Augustin Bačinský¹⁰ vystudoval teologii na Římskokatolické cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Bratislavě (1971-1977) a byl vysvěcen na kněze. V roce 1980 byl na vlastní žádost laicizován a oženil se. V roce 1982 se dověděl o existenci Starokatolické církve a kontaktoval dr. Miloše Pulce a následně Rudolfa Trousila. Ještě téhož roku byl ustanoven farářem v Brně. Jeho krátké působení však skončilo již v roce 1984, kdy se postavil na stranu biskupa Podoláka¹¹ a rozhodl se ukončit své aktivní působení v církvi. V roce 1986 přijal svěcení pravoslavné církve, ve které působil až do porevoluční doby.

DANIŠEK, Vasil (resp. Vasilij)¹²

* 14. května 1915 v Rachově na Ukrajině – † 22. prosince 1996 v Šumperku

Vasil Danišek¹³ vystudoval soukromě teologii na Ukrajině v letech 1934 – 1939. V roce 1938 se oženil a přestěhoval se do Studence na Prostějovsku. Pravoslavný arcibiskup Sawatij ho 24. dubna 1939 vysvětil na jáhna a 25. dubna na kněze. V roce 1959 vstoupil do Starokatolické církve a sloužil jako kněz v Šumperku. Byl dlouholetým členem synodní rady a mírového výboru církve.

HANKE (roz. VÁŇA), Ernest

* 14. dubna 1943 v Žilině na Slovensku

Ernest Hanke vystudoval Husovu československou bohosloveckou fakultu (1971-76) a od roku 1978 působil jako farář Církve československé (husitské) v Boumově. Duchovenskou službu však musel opustit, „*neboť se zapletl do majetkové trestné činnosti*“.¹⁴ Následně na popud dr. Miloše Pulce začal po složení přestupových zkoušek působit od roku 1982 jako kaplan Starokatolické církve v Rotundě nalezení sv. Kříže. Kněžské svěcení přijal téhož roku od polského biskupa Maxymiliana Rodeho. K 31. prosinci 1986 opustil služby starokatolické církve.

10| Dle databázi Archivu bezpečnostních složek a Ústavu paměti národa v Bratislavě byl Augustin Bačinský evidován jako agent s krycím jménem „Gajdošík“ (reg. č.: 35169). Podle informací z ABS ČR i slovenského ÚPN se svazek nedochoval a pravděpodobně byl zničen.

11| S biskupem Podolákem přitom po celou dobu Bačinský komunikoval výhradně písemně. Poprvé se osobně potkali až na tzv. „synodě obnovy“ v roce 1991.

12| Vasil Danišek původně působil v pravoslavné církvi. Medailon k jeho osobě proto nalézáme také v publikaci Pavel MAREK – Martin LUPČO, *Nástin dějin pravoslavné církve v 19. a 20. století: Prolegomena k vývoji pravoslavní v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi v letech 1860-1992*, Brno 2012, s. 408.

13| Dílčí informace o působení Daniška v Šumperku počátkem šedesátých let se nacházejí ve vyšetřovacím svazku ABS ČR V-1597 Ostrava, ke kterému je připojen také osobní svazek státní bezpečnosti. Jedná se zejména o problematiku výhruzných dopisů, které Danišek zaslal různým představitelům z pravoslavného prostředí.

14| ABS ČR Praha, 766832 MV, s. 4. Citovaný svazek Státní bezpečnosti eviduje Ernesta Hankeho jako kandidáta tajné spolupráce a později důvěrníka pod krycím jménem „Ivan“ a registračním číslem 23435. Poměrně rozsáhlý svazek monitoruje starokatolické období Hankeho života a je tak pro nás vhodným zdrojem k ověření některých informací.

HEGER, Jan

* 27. února 1909 v Dolních Studénkách – † 20. února 1978 v Brně

Jan Heger se po konfliktu brněnského kněze Vladimíra Geislera se správcem biskupství Václavem J. Rábem v roce 1948 stal administrátorem brněnské farnosti. Jelikož mu Ráb mohl udělit pouze nižší svěcení (v roce 1947), přijal kněžské (resp. „presbyterské“) svěcení od Karla Reichla, biskupa Jednoty bratrské.¹⁵ Kněžské svěcení pak také přijal v roce 1958 od vagantního mariavitského maďarského biskupa Tamáse Feherváryho, který mu následně v roce 1960 uděluje i biskupské svěcení. Od volby biskupa Podoláka (1968) byl jmenován generálním vikářem a když koncem roku 1971 nemoc znemožnila biskupovi vykonávání jeho úřadu, převzal vedení církve. V roce 1972 byl následně synodou zvolen do čela církve. Po jeho smrti v roce 1978 ho ve funkci nahradil Rudolf Trousil.

HEJBAL, Dušan

* 16. července 1951 v Praze

Dušan Hejbal vstoupil do starokatolické církve v roce 1968 a od roku 1969 byl jedním z prvních pěti studentů starokatolické teologie na Husově československé bohoslovecké fakultě v Praze. Měl blízko k biskupovi Podolákovi, co se projevilo zejména v listopadu 1970, kdy společně s bohoslovcem Sainerem přečetli před bohoslužbou biskupský dekret o suspenzi pražského faráře Miloše Pulce. 29. června 1970 byl Podolákem vysvěcen na jáhna a 29. června 1971 byl tajně vysvěcen na kněze. V květnu 1972 musel ukončit studium na fakultě kvůli zásahu státních orgánů.

(Pozn. po smrti Augustina Podoláka (1991) byl Dušan Hejbal 14. ledna 1991 zvolen správcem biskupství a poté 23. února 1991 zvolen biskupem. Biskupské svěcení přijal 27. září 1997 v Praze).¹⁶

KUPKA, Rudolf

* ? – † 1977

Rudolf Kupka byl vysokoškolský pedagog, kterého jméno se objevuje mezi členy Národní správy církve starokatolické v ČSSR od roku 1945. Pravidelně byl členem synodních rad starokatolické církve až do své smrti v roce 1977.

15| Tuto skutečnost ostře napadl odsunutý šumperský farář Josef Frege dopisem adresovaným příslušnému dozorcímu církevnímu úřadu v Šumperku: „*Jeho ordinování sektou „Jednota bratrská“ pro církev starokatolickou není ani platné, tím méně závazné! Ani starokatolické ústředí v Holandsku, měšť Utrecht, nemůže toto uznati. Bez ohledu nato, u kterýchž-to úředních činitelů čsl. lidové správy jmenovaný, bohužel, ke dnešnímu dni požívá široké důvěry, široká starokatolická veřejnost počítá jmenovaného pouze za osobu, která za pomoci byv. předsedy Jana Řichy podvodem získala státní souhlas.*“ ABS ČR Praha, V-1597/2 (Oper. podsv. vyš. svazku Danišek Vasil), s. 12)

16| Dušan Hejbal. URL: <<http://www.starokatolici.cz/o-nas/biskup/dusan-hejbal>> [cit. 2014-11-05].

PODOLÁK, Augustin

* 24. června 1912 v Pašinovicích – † 7. ledna 1991 v České Lípě

Augustin Podolák byl původně dominikánským knězem a působil jako profesor filosofie na kněžském arcibiskupském semináři a na Vysokém filosoficko-teologickém učilišti dominikánů v Olomouci.¹⁷ V čase německé okupace vystoupil z řádu (únor 1942) a po válce v roce 1947 vstoupil do Starokatolické církve kde působil jako farář nejprve v Praze a pak ve Varnsdorfu. V roce 1945 uzavřel civilní sňatek s Marií Podolákovou (roz. Příbylovou) a následně v roce 1948 sňatek církevní, kterému předsedal starokatolický duchovní Martin Jan Vochoč (* 1910 - † 1967). V roce 1950 byl Podolák zvolen za správce biskupství a přestěhoval se do Varnsdorfu. 22. června 1968 byl synodou v Praze zvolen biskupem a obdržel povolení vlády k svěcení v cizině, které mu bylo uděleno dne 15. prosince 1968. Jeho veřejný výkon biskupského úřadu ale neměl dlouhé trvání. Již 15. listopadu 1971 mu byl odňat státní souhlas k výkonu duchovenské činnosti a bylo mu rovněž znemožněno přednášet na Husově československé bohoslovecké fakultě. Od tohoto okamžiku biskup působil takřka 17 let v neveřejné pastoraci.

PULEC, Miloš Josef

* 19. března 1923 v Zákolanech u Prahy – † 9. února 1991 v Praze

Miloš Pulec je jednou z nejpolemičtějších osobností poválečných dějin církve.¹⁸ Jáhenské svěcení přijal původně v Církvi československé v roce 1943. Kněžské svěcení přijal ve starokatolické církvi od varnsdorfského biskupa Aloise Paška 24. června 1945 v Praze.¹⁹ Jeho prvním místem působení se stal Jablonec nad Nisou, kde se však objevili první problémy. Ani ne po půlroce ho tak biskup Pašek přeložil do Prahy. V roce 1947 ho správce církve Václav J. Ráb suspendoval ze služby (pravděpodobně pro majetkové delikty). Když se v roce 1950 stal správcem biskupství Augustín Podolák, Pulec si vyprosil zrušení této suspenze.

V lednu 1959 se Pulec tajně podřídil jurisdikci maďarského mariavitského biskupa

17| Římskokatolickým obdobím biskupa Podoláka se ve své bakalářské práci podrobněji zabývala Monika MÁDLOVÁ, *Římskokatolické období v životě Augustina Podoláka* [Bakalářská práce], Praha 2014 48 s., která je plně dostupná online na adrese: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/136433/>.

18| K osobě Miloše Pulce byl Státní bezpečností veden rozsáhlý svazek agenta s krycím jménem „Roman“ pod archivním číslem ABS ČR 555523 MV, který monitoruje dlouhé období jeho působení ve Starokatolické církvi. V minulém roce se osobností Miloše Pulce zabýval ve své diplomové práci David WAGNER, *Miloš Josef Pulec a Starokatolická církev* [Diplomová práce], Praha 2014, 122 s., která je dostupná na URL: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/132723/>.

19| Biskupovi Paškovi doporučil Pulec starokatolický kněz Martin Jan Vochoč (* 1910 - † 1967). Martin J. VOCHOČ, *Dopis Aloisi Paškovi ze dne 15. 6. 1945*. Biskupský archiv Varnsdorf. Kart. 8. Pašek jej vysvětil během návštěvy Prahy ve dnech 24. - 25. 6. 1945. Alois PAŠEK, *Dopis Gampemu ze dne 1. 7. 1945*, Biskupský archiv Varnsdorf. Kart. 8.

Tamáse Feherváryho.²⁰ 29. srpna 1961 ho přijal biskupské svěcení od podvodného biskupa falciánovské větve Mariavitské církve Pauluse Maase, který působil v Žitavě v NDR. Od první poloviny šedesátých let začíná působit v pražské starokatolické obci. Po smrti správce biskupství Rudolfa Trouсила byl v roce 1982 synodní radou zvolen novým správcem biskupství.

MALINA, Kurt

* 22. března 1934 v Mostu – † 4. února 2000 v Liberci

Kurt Malina vystudoval teologii v litoměřickém semináři²¹ a byl vysvěcen na římskokatolického kněze biskupem Trochtou. Do Starokatolické církve vstoupil v listopadu 1971, kdy se mu narodilo dítě a byl suspendován.²² Působil jako farář seвероčeských farností. V roce 1982 převzal úřad biskupského notáře po zemřelém Rudolfovi Trousilovi.

NOVÁK, Jaroslav

* 6. září 1920 v Praze – ?

Jaroslav Novák byl původně římskokatolický kněz, kterého do Starokatolické církve přijal biskup Podolák poté, co se mu narodilo dítě. V důsledku konfliktu mezi biskupem Podolákem a pražským farářem Pulcem ho Podolákovi přívrženci v Praze zvolili za svého faráře.

Po mozkové mrtvici se vrátil zpátky do Římskokatolické církve.

SAINER, Jan

* 26. března 1931 – 10. dubna 1985 v Rumburku

Jan Sainer byl původně římskokatolický bohoslovec. Do církve vstoupil v květnu 1970 a spojil se s biskupem Podolákem, který ho hned v červnu vysvětil na jáhna. V listopadu 1970 se společně s Dušanem Hejbalem postavil na stranu Podolá-

20| Viz. vztah Jan Heger – Feherváry.

21| Krátký záznam o tomto římskokatolickém období života Kurta Maliny se nachází v Archivu bezpečnostních složek ve svazku č. 889714 MV, který byl zaveden dne 23. 10. 1964 a ukončen dne 31. 1. 1968. Ze svazku se dovídáme, že Malina byl veden Státní bezpečností jako agent s krycím jménem *Pavel* pod reg. č. 8477. Navzdory tomu, že část svazku byla zničena, najdeme v něm informace o tom, že kandidát byl připravován „k agenturnímu obsazení prvního ročníku“ (s. 2) na fakultě v Litoměřicích. Pro spolupráci byl získán na základě dobrovolnosti 9. 10. 1964. Kolektiv bohoslovců ho však podle dokumentu přijal s nedůvěrou, jelikož „*Jeho chování bylo dosti vulgární a proto u mladých bigotních bohoslovců byl neoblíben.*“ (s. 5-6). Ze svazku se dále dovídáme, že v době jeho nástupu na fakultu došlo k jeho dekonspiraci když „*byl viděn jedním z bohoslovců jak nasedá v blízkosti nemocnice v Litoměřicích do služebního vozidla. Po příchodu na fakultu byl zastaven bohoslovcem VLKEM který se jej dotazoval, co mu chtěla bezpečnost. Malina se naivně vymluvil, že to byli pracovníci z kriminálky, kteří se jej dotazovali na podrobnosti k jeho životopisu. Od té doby byl MALINA vyloučen z kolektivu bohoslovců.*“ (s. 8). Na základě této skutečnosti byla podle záznamu s Malinou velmi brzy ukončená. Můžeme tedy usuzovat, že podle dostupných zdrojů byla spolupráce se státní bezpečností spíše okrajovou kapitolou jeho života.

22| Jan HEGER, *Dopis M. Pulcovi ze dne 4. 11. 1971*. Farní archiv Praha (SkC).

ka ve sporu s Pulcem. 29. června 1971 byl vysvěcen na kněze. Později přestoupil do pravoslavné církve, od metropolitě Dorotaje přijal kněžské svěcení a působil v Rumburku.

ŠTURSA, Rudolf

* 5. července 1911 – ?

Rudolf Štursa byl právníkem a vrstevníkem Martina Jana Vochoče a členem pražské farní obce. Společně s ním v době protektorátu zachránili několik desítek Židů, kterým vystavili falešná potvrzení o křtu.²³ Od roku 1968 byl syndikem církve a byl dlouhodobě členem nejvyšších církevních orgánů. Byl přítelem pražského faráře Miloše Pulce.

TROUSIL, Rudolf

* 14. září 1905 v Souši u Mostu – † 14. června²⁴ 1982 v Jablonci nad Nisou

Rudolf Trousil v roce 1956 přestoupil do Starokatolické církve z Jednoty bratrské, kde byl v roce 1953 ordinován biskupem Karlem Reichlem na presbytera. Již předtím však působil v Metodistické církvi. Jako starokatolický kněz působil v Jablonci n. Nisou a v Desné. Od roku 1968 až do své smrti v roce 1982 byl řádným členem synodní rady.

Pražské jaro a Starokatolická církev v ČSSR: Synoda 1968 a volba biskupa

...bude-li se jednou nějaký historik zabývat dějinami starokatolické církve v Československu, nevyjde z údivu, jakého hnoje dá se nakydát na místě posvátném, i když to není přímo v „domě božím“

Biskup Augustin Podolák, 1984²⁵

Významným historickým mezníkem, který částečně uvolnil napjaté vztahy mezi státem a církvemi v ČSSR bylo odvolání soudruha Karla Hruzy z pozice vedoucího Sekretariátu pro věci církevní při Ministerstvu kultury, ke kterému došlo 25. března 1968. Na jeho post nastoupila liberálnější socioložka Erika Kadlecová, která byla vůči církvím výrazně otevřenější.²⁶

V důsledku společenských změn začali hned počátkem roku 1968 starokatoličtí věřící požadovat svolání synody a volbu biskupa, kterého církev neměla již více než

23] JUDr. Rudolf Štursa aneb Příběh českého "Oskara Schindlera". URL: <<http://klempera.tripod.com/stursa.htm>> [cit. 2014-11-11].

24] Některé písemné zdroje uvádějí jako datum úmrtí 13. červen 1982.

25] Augustin PODOLÁK, *Dopis V. Daniškovi ze dne 18. 6. 1984*, Farní archiv Praha (SkC).

26] Stanislav BALÍK – Jiří HANUŠ, *Katolická církev v Československu 1945-1989*, Brno 2013, s. 44; Jan RATAJ – Přemysl HOUDA, *Československo v proměnách komunistického režimu*, s. 255.

20 let.²⁷ Církev byla po tuto dobu spravována Národní správou. Jan Heger byl jako předseda Národní správy v dubnu vyzván, aby se 24. dubna dostavil na Ministerstvo kultury. Ten se hned telefonicky spojil s Augustinem Podolákem a domluvil se s ním, aby také přijel do Prahy. Podolák se jednání zúčastnil v doprovodu své manželky, která mu kvůli špatnému sluchu dělala tlumočnici.²⁸

Dne 1. května 1968 následně proběhlo další jednání na Ministerstvu kultury, kterého se zúčastnili Augustin Podolák, Jan Heger a zástupci ministerstva.²⁹ V důsledku tohoto jednání 31. května 1968 státní orgány povolili církvi svolat synodu a zvolit si biskupa.³⁰ Varnsdorfská farnost navrhla jako kandidáta na biskupa faráře Augustina Podoláka, kterého kandidaturu schválilo i Ministerstvo kultury. Podolák byl prakticky jediným možným kandidátem: Jan Heger a Miloš Pulec byli problematickými pro Utrechtskou unii kvůli svým biskupským svěcením od vagantních biskupů (Feherváry, Maas) a Rudolf Trousil již byl příliš starý.

37. synoda Starokatolické církve v ČSSR byla svolána na 22. června 1968 do pražského kostela sv. Martina ve zdi. Před shromážděním synody bylo ale zapotřebí, aby byly splněny všechny podmínky, které stanovoval synodní řád. Nutným předpokladem byla například transformace pražské filiální obce na farnost,³¹ aby tak byl dosažen minimální počet farností.³² Farnosti následně svolaly svá farní shromáždění, na kterých zvolily delegáty na synodu a pokud to bylo potřebné i faráře.

Na synodu do Prahy přijelo 27 účastníků. Samotná volba biskupa se konala již během dopoledního zasedání synody. Biskupem byl většinou hlasů zvolen Augustin Podolák (20 hlasů pro, 6 proti), který poté vykonal a podepsal biskupský slib. Na synodě byla také zvolena nová synodní rada ve složení: 1. řádní členové: Rudolf Trousil, Miloš Pulec, Rudolf Kupka (místopředseda), Jana Vochočová a Marie Machalitzská; 2. mimořádní členové: Jan Heger, Vasil Danišek, Vladimír Pacovský a Rudolf Štursa.³³

27| *Dopis ze dne 1. 5. 1968.* SÚA Praha, fond Starokatolická církev, kart. 241-244.

28| Jan HEGER. *Dopis G. A. van Kleefemu z 20. 5. 1968*, Biskupský archiv Amersfoort, N 11, Kart 1, P1250286.

29| *Zpráva o jednání zástupců církve na MKI ze dne 1. 5. 1968.* SÚA Praha, fond Starokatolická církev, kart. 241-244.

30| *Dopis ze dne 31. 5. 1968.* SÚA Praha, fond Starokatolická církev, kart. 241-244.

31| Již od padesátých let byla pražská obec pouze filiální obcí farnosti v Jablonci nad Nisou.

32| V čase synody tvořily církev tři farnosti: 1. Jablonec nad Nisou, pod který spadaly filiální obce Desná, Děčín, Krásná lípa, Nový Bor a Varnsdorf; 2. Praha, pod kterou spadala filiální obec ve Světcích; 3. Brno, pod které spadali filiální obce Břidličná, Červená Voda, Rapotín a Šumperk.

33| Zápis ze synody ze dne 22. 6. 1968, Farní archiv Praha (SKC); Miloš PULEC. *Dopis Starokatolické církvi Rakouska z 23. 6. 1968.* Biskupský archiv Bern, Kart. 15B, Podolak. P 715 0218-0220.

26. června byl Ministerstvu kultury zaslán zápis o volbě biskupa se žádostí o uznání této volby,³⁴ kterou Ministerstvo akceptovalo 22. července.³⁵ 18. září tak mohla být konečně Utrechtské unii zaslána oficiální žádost o vysvěcení biskupa.³⁶ Mezinárodní biskupská konference (IBK) starokatolických církví Utrechtské unie si ale chtěla nejdříve ověřit, jak to skutečně vypadá se Starokatolickou církví v Československu. 28. října 1968 proto přijela do Prahy delegace zástupců IBK, která měla za úkol dojednat podrobnosti ohledně biskupského svěcení.³⁷ Vzhledem ke změněným politickým podmínkám po srpnových událostech se československá strana pokoušela vyjednat co možná nejrychlejší svěcení biskupa, zatímco delegáti IBK nechtěli nic uspěchat. Jedním z hlavních témat jednání byla také dřívější biskupská svěcení Hegera a Pulce, kteří museli delegáty ujistit, že jich nebudou zneužívat vůči legitimně zvolenému biskupovi.³⁸

Augustin Podolák byl vysvěcen na biskupa 15. prosince 1968 v Utrechtu. Hlavním konsekrátorem byl utrechtský arcibiskup Andreas Rinkel, kterému asistovali starokatoličtí biskupové Petrus Josephus Jans (Deventer), Gerhardus Anselmus van Kleef (Haarlem), Josef Brinkhues (Bonn) a zástupce anglikánské církve John Boys.³⁹ Slavnostní uvedení biskupa do úřadu (intronizace) se uskutečnilo 23. prosince 1968 ve varnsdorfském katedrálním chrámu za účasti zástupců Ministerstva kultury.⁴⁰

34| Zápis ze synody ze dne 22. 6. 1968. Farní archiv Praha (SkC).

35| Dopis ze dne 22. 6. 1968. SÚA Praha, fond Starokatolická církev, kart. 241-244.

36| Opis žádosti o konsekraci ze dne 11. 8. 1968, SÚA Praha, fond Starokatolická církev, kart. 241-244. Neoficiálně Podolák informoval utrechtského arcibiskupa Andrease Rinkela již v srpnu a současně jej požádal o udělení svěcení: Augustin PODOLÁK. *Dopis A. Rinkelovi z 11. 8. 1968*. Biskupský archiv Bern, Kart. 15B, Podolák, P 715 0233. Z dochované korespondence Podoláka je ale zřejmé, že ani on sám si nebyl jistý, zda ho biskupové Utrechtské unie vysvětit, nebo zda bude muset církev hledat možnosti svěcení někde jinde: Augustin PODOLÁK. *Dopis V. Daniškovi ze dne 8. 10. 1968*. Farní archiv Praha (SkC).

37| IBK zastupovali haarlemský biskup van Kleef a představený semináře v Amersfoortu profesor Kok; Československou stranu zastupovali biskup elektus Podolák a zástupci synodní rady Heger a Pulec.

38| Synodní rada vydala prohlášení, ve kterém píše: „Považujeme též za samozřejmé, že úřad biskupa ve Starokatolické církvi Československa bude nyní právoplatně vykonáván příslušným biskupem Dr. Augustinem Podolákem a také vykonáván může být a v případě sedesvakance může být převzat jenom od biskupů konsekrovaných v Utrechtské unii.“ *Návrh prohlášení synodní rady ze dne 23. 11. 1968*. Biskupský archiv Bern, Kart. 15B, Podolák, P 715 0202.

39| Internationale Kirchliche Zeitschrift, Heft 1, Bern 1969, s. 55.

40| Augustin PODOLÁK. *Dopis ze dne 15. 12. 1968*. Biskupský archiv Bern, Kart. 15B, Podolák, P 715 0198; Augustin PODOLÁK. *Dopis Daniškovi ze dne 11. 1. 1969*. Farní archiv Praha (SkC).

Působení biskupa Podoláka v období normalizace a počátky církevní krize

Působení biskupa Podoláka vypadalo na počátku roka velice nadějně. Starokatolická církev se v roce 1969 stala členem ekumenické rady církví⁴¹ a na Husově československé bohoslovecké fakultě byla založena katedra Starokatolické systematické teologie. Ještě v týmž roce se na fakultu přihlásilo pět bohoslovců: Dušan Hejbal, Jaroslav Neduha, Radim Pulec (syn Miloše Pulce), Josef Volfík a Jan Kopecký. Starokatolickou teologii zpočátku vyučoval v zimním semestru 1969 jen biskup Podolák (starokatolická dogmatika, teologická filosofie), kterého v letním semestru doplnil pražský farář Miloš Pulec (liturgika, dějiny starokatolické církve). Ještě v lednu 1969 se biskup také setkal s ministrem kultury Miroslavem Galuškou.

V dubnu 1969 se Podolák zúčastnil zasedání IBK, kde informoval biskupy o stavu církve v Československu. Přibližně v tomto období se Podolák poprvé setkal s německou starokatolickou liturgií, která refletovala pokoncilní římskokatolickou liturgii. Německého biskupa Josefa Brinkhuese proto prosí, aby mu daroval německé liturgické knihy k překladu do češtiny. Německý biskup zase Podoláka požádal o pastorační starostlivost o některé starokatolické farnosti v NDR, ke kterým se sám nemohl kvůli úřadům dostat.⁴²

Rok 1969 byl také poznamenán sporem o peníze za prodej církevního majetku mezi Janem Hegerem a Vasilem Daniškem, který v prosinci 1968 konečně obdržel státní souhlas k výkonu duchovenské služby v Šumperku i povolení založit farnost. Na zasedání synodní rady dne 4. října 1969 biskup Podolák jmenoval Jana Hegera svým generálním vikářem.⁴³

Významnou událostí pro pražskou farnost i pro celou církev bylo získání nového bohoslužebného objektu – kaple sv. Rodiny pod Nuselskými schody. Pražská obec zažádala ONV Prahy 2 o tuto kapli již v únoru 1970 a v červnu ji dostala od městské správy v Praze do užívání. Biskup Podolák kapli slavnostně posvětil 8. června 1970. Ještě v tom samém měsíci ale Synodní rada Českobratrské církve evangelické odmítla Starokatolické církvi nadále zapůjčovat kostel sv. Martina ve zdi. Přibližně v tomto období začíná Podolák užívat pro církev název Kališná církev starokatolická.

29. června 1970 biskup Podolák ve varnsdorfské katedrále vysvětil (s „ekumenickou asistencí“)⁴⁴ Jaroslava Janovského, Miroslava Stoupu a Williama Michela

41| Ekumenická rada církví byla založena 17. dubna 1968 na podnět protestantských církví. Jan RATAJ – Přemysl HOUDA, *Československo v proměnách komunistického režimu*, s. 255.

42| Josef BRINKHUES. *Dopis A. Podolákovi z 29. 1. 1969*. Biskupský archiv Bern, Kart. 15B, Brinkhues P 715 0318.

43| *Zápis ze Synodní rady ze dne 4. 10. 1969*. Farní archiv Praha (SkC).

44| *Zápis ze synodní rady ze dne 3. 10. 1970*, Farní archiv Praha (SkC).

Savoye na kněze a Dušana Hejbala s Kovářem na jáhny. V následujícím měsíci přijal jáhenské svěcení ještě bývalý římskokatolický bohoslovec Jan Sainer. Problematickým případem bylo zejména svěcení Williama Savoye, bohoslovce slovenského původu, který opustil kněžský seminář ve Scrantonu v USA. Savoy si patrně biskupovu pozornost získal tím, že se údajně v New Yorku věnoval práci v tamní krajan-ské starokatolické církvi.⁴⁵ Jak se však později ukázalo, biskup se nechal obalamutit a po návratu Savoye do USA pro něj nikde nebylo místo, takže nebyl zařazen pod žádnou jurisdikci. IBK proto biskupa Podoláka za toto svěcení důrazně pokárala.⁴⁶

Konflikt biskupa Podoláka se synodní radou a jeho důsledky pro církev

Ve dnech 3.-6. září 1970 se také uskutečnil Mezinárodní starokatolický kongres v Bonnu, kterého se zúčastnil také biskup Podolák.⁴⁷ Po jeho návratu z kongresu se ale začala situace v církvi náhle dramatizovat a postupně nabrala rychlý spád. 28. září biskup zrušil funkci generálního vikáře Jana Hegera na údajný přímý pokyn z Ministerstva kultury.

Dne 3. října 1970 zasedala synodní rada, která poznačila další vývoj církve. Zápis celého zasedání synodní rady byl dokonce označen jako „tajné a důvěrné vnitrocírkevní záležitosti“.⁴⁸ Hned na začátku byl projednáván podnět nepřítomného Vladimíra Pacovského, který z důvodu porušování ústavy navrhl penzionování biskupa ze zdravotních důvodů – nedoslýchavosti. Biskup Podolák se snažil vysvětlit, proč odvolal Hegera z pozice generálního vikáře: důvodem měla být stížnost zaslaná na Ministerstvo kultury, na základě které bylo Podolákovi doporučeno odvolat Hegera z funkce. Tato informace se ale setkala s nepochopením ostatních členů synodní rady, protože Pulec se o těchto stížnostech informoval přímo na Ministerstvu kultury, kde o nich nic nevěděli.⁴⁹ Synodní rada také řešila problém se šumperským duchovním Vasilem Daníškem, který písemně požádal švýcarského biskupa Urse Kuryho o zaměstnání.⁵⁰ Podolák dále upozornil synodní radu na

45| Marek BÁRTA, *Starokatolická církev 1968-1971*, s. 9.

46| *Protokol IBK 20. - 22. 5. 1980*, Biskupský archiv Bern, Kart. AI7c 716 0008-0009 a Kart. Tschechien I P 716 00990100.

47| Krátkou zprávu o pobytu v Bonnu nám podává svazek ABS ČR Praha, OB-1884 MV agenta s krycím jménem „TAURUS“. Podle této zprávy chtěl Podolák využít svých kontaktů k emigraci: „*PODOLÁK i manželka naléhali na PURSCHOVI (hostitelská rodina – pozn. autora) aby pozvali k sobě jejich děti a oni by si již našli důvod k "úřední cestě" na Západ, kde by emigrovali.*“ (s. 3). Zůstává otázkou, nakolik je tato poznámka věrohodná.

48| *Zápis ze synodní rady ze dne 3. 10. 1970*, Farní archiv Praha (SKC).

49| Do úvahy připadají dvě možnosti interpretace: 1. Biskup Podolák se pokusil svalit vinu za odvolání Hegera na jakési „neznámé denuncianty“, což se ale následně obrátilo proti němu samotnému. 2. Mohlo se jednat o provokaci ze strany Ministerstva kultury.

50| Daníšek také později v příspěvku zaslaném na Mezinárodní starokatolický kongres v Bonnu požadoval, aby

zahraniční cesty Miloše Pulce, které mohly představovat nebezpečí pro církev.⁵¹ Členové synodní rady zase napomenuli biskupa Podoláka na to, že překračuje své pravomoci a snaží se obcházet synodní radu. Poukázali především na to, že další svěcení by měli probíhat se souhlasem synodní rady, vůči čemu se biskup rázně vymezil a rozčílil se.⁵² Členy synodní rady, kteří se podle jeho slov měli vměšovat do pravomocí biskupa, dokonce označil za darebáky a zločince. V návaznosti na tento spor biskup řekl, že pokud se situace mezi ním a synodní radou nezmění, podá k 31. prosince demisi. Okamžitou demisi ale hned na synodní radě podal

kvůli urážkám ze strany biskupa místopředseda synodní rady Rudolf Kupka a následně i Rudolf Štursa.⁵³

Pulec v návaznosti na toto zasedání synodní rady rozpoutal kampaň vůči biskupovi Podolákovi. Podle slov biskupa Podoláka se Pulec usiloval na Ministerstvu kultury vyjednat pro sebe pozici koadjutora, přičemž nosil biskupské insignie a pomlouval biskupa na bohoslovecké fakultě.⁵⁴ V listopadu se situace vyhroutil natolik, že 9. listopadu 1970 biskup Pulce suspenduje⁵⁵ a informuje o tomto kroku Husovu československou bohosloveckou fakultu i členské církve IBK. V návaznosti na to bohoslovci Sainer a Hejbal přečetli 11. listopadu 1970 před bohoslužbou v pražské Rotundě nalezení sv. Kříže Podolákův dekret o Pulcově suspensi. Pulec ale biskupův dekret ignoroval, 14. listopadu podal žalobu na biskupa Podoláka ve věci urážky a diskreditace jeho osoby⁵⁶ a 18. listopadu podal na jáhna Dušana Hejbalu podnět ke stíhání ve věci občanskoprávní.⁵⁷

církev neposkytovali finanční dary církvi v Československu k zakoupení auta, či na opravy kostelů, ale aby mu raději zajistili plat. Marek BÁRTA, *Starokatolická církev 1968-1971*, s. 10.

51| Podolák patrně poukazoval především na kontakt Pulce s vagantním biskupem Maasem v Německu. (Rostislav TOMAN, *Starokatolická církev v ČR (ČSSR) od roku 1945 do roku 1990*, s. 50. Z Pulcovy složky v ABS ČR však plyne, že Pulec byl v tomto období také pravidelně úkolován Státní bezpečností, která byla s výsledky jeho práce spokojená. Ve zprávě z roku 1970 se uvádí: „Spol.ROMAN získal v r.1969 od ministerstva kultury souhlas k působení jako lektor na bohoslovecké Husově fakultě v Praze, což mu otevřelo možnosti jednat na úrovni s několika universitami v zahraničí a vytvářet tak postupně podmínky pro přijetí dlouhodobého angažmá na některé z nich. Jedná se o university v Bonnu, Bernu, Ženevě a o vysokou bohosloveckou školu v Ammersfortu v Holandsku.“ ABS ČR Praha, 555523 MV, s. 68.

52| Předmětem sporu byli zejména svěcení Sainera, který podle členů synodní rady do kostela vůbec nechodil a zajel si jenom pro svěcení do Varnsdorfu, a Janovského, který se oženil s biskupovou dcerou.

53| *Zápis ze synodní rady ze dne 3. 10. 1970*, Farní archiv Praha (SkC).

54| Augustin PODOLÁK, *Stanovisko biskupa k dopisu synodní rady ze dne 5. 10. 1970*, SÚA Praha, fond Starokatolická církev.

55| Augustin PODOLÁK, *Dekret o suspensi Miloše Pulce ze dne 9. 11. 1970*, Archiv A. Podoláka.

56| Miloš PULEC, *Dopis Místnímu národnímu výboru Varnsdorf ze dne 14. 11. 1970*, Farní archiv Praha (SkC).

57| Miloš PULEC, *Dopis Obvodnímu národnímu výboru Prahy 6 ze dne 18. 11. 1970*, Farní archiv Praha (SkC).

Po předchozích událostech ale většina synodní rady stála na straně Miloše Pulce a zastávala přesvědčení, že biskup opětovně ignoroval synodní radu v otázce Pulcovy suspenze. Místopředseda synodní rady Rudolf Kupka proto 18. listopadu rozeslal členům synodní rady výzvu ke korespondenčnímu hlasování, ve kterém měli zmocnit Kupku a Štursu (syndika církve) k podání návrhu k okresnímu soudu, aby projednal omezení schopnosti biskupa vykonávat některé právní úkony.⁵⁸

V tomto nelehkém období zasílá Ministerstvu kultury metodistický duchovní Zázvorka signifikantní místopřísežné prohlášení o zaslechnutém rozhovoru ve vlaku cestou ze slavnostní intronizace biskupa Augustina Podoláka ve Varnsdorfu: „Prohlašuji svědecky, že dne 23. prosince, když jsme se vraceli z intronisace biskupa Podoláka z Varnsdorfu, byl ve vlaku ku Praze veden hlasitý hovor mezi Dr. Pulcem, Dr. Štursou a dalším pracovníkem, jehož jmenovali profesorem, v tom smyslu a lze říci skoro doslovně: ‚Tak Augustin vyhrál, necháme mu tu radost tak na dva roky ... a pak musí být odstraněn ... protože s tou jeho hluchotou by to nikam nevedlo ... a přivedl by církev do zkázy‘“⁵⁹

Na 21. listopad svolává biskup Podolák informativní schůzku některých členů synodní rady, která měla řešit otázku kooptace náhradníků synodní rady naplánovanou na řádné zasedání synodní rady dne 12. prosince 1970. Na této schůzce byli zvoleni noví členové synodní rady z řad duchovenstva (Jaroslav Novák a Adolf Bastýán). Biskup Podolák následně prohlásil schůzi za řádné zasedání synodní rady a odmítl zvolat schůzi na původně stanovený termín 12. prosince. Od přítomných duchovních Vasila Daníška a Rudolfa Trousila biskup požadoval, aby se pevně postavili na stranu svého biskupa a zřekli se jednání původní synodní rady. Ti na jeho žádost přistoupili. Kupka naproti tomu na konci setkání oznámil svou abdikaci na funkci v synodní radě ze zdravotních důvodů, kterou přítomní akceptovali.⁶⁰ 2. prosince však napsal dopis na Ministerstvo kultury, ve kterém vyjádřil svůj nesouhlas se závěry setkání (zasedání synodní rady?) ve Varnsdorfu a až do doby řádného zasedání synodní rady zůstává jejím členem.⁶¹

Následujícího dne (22. listopadu) navštívil biskup Podolák Prahu, ale pražský farář Miloš Pulec mu neumožnil přístup do žádného ze starokatolických kostelů. Podporovatelé biskupa Podoláka z řad pražské farnosti si proto zvolili nového

58| Rudolf ŠTURSA, *Dopis synodní radě ze dne 7. 12. 1970*, Farní archiv Praha (SkC).

59| M. K. ZÁZVORKA, *Místopřísežné prohlášení Zázvorky ze dne 20. 11. 1970*, SÚA Praha, fond Starokatolická církev, kart. 241-244.

60| *Protokol zasedání synodní rady ve Varnsdorfu ze dne 21. 11. 1970*, SÚA Praha, fond Starokatolická církev, kart. 241-244.

61| Rudolf KUPKA, *Dopis Ministerstvu kultury ze dne 2. 12. 1970*, SÚA Praha, fond Starokatolická církev, kart. 241-244.

faráře – Jaroslava Nováka. 23. listopadu zasílá biskup Podolák žádost o povolení konání synody Ministerstvu kultury.⁶²

12. prosince 1970 v Praze zasedala synodní rada pod vedením Miloše Pulce, které se biskup Podolák odmítl zúčastnit. Tato synodní rada důrazně odmítla biskupovo tvrzení, že synodní rada je pouze poradním orgánem biskupa. Synodní rada je orgánem usnášejícím a proto jsou suspenze Vladimíra Pacovského, Miloše Pulce a Rudolfa Štursy neplatné a všichni z nich tak nadále zůstávají ve svých funkcích. Biskup Podolák na takové jednání odpověděl 23. prosince 1970 kletbou exkomunikace, kterou vynesl nad Pulcem.⁶³

Vyvrcholení krize v roce 1971

Krize roku 1970 nadále pokračovala i v roce 1971. Po několika stížnostech,⁶⁴ které na sebe vzájemně psali Podolák a Pulec Ministerstvu kultury, již pracovníci ministerstva nechtěli jenom přihlížet dalším konfliktům v církvi a proto pozvali zástupce církve na společné setkání, které se uskutečnilo 2. února 1971 ve Varnsdorfu. Za církve se jednání účastnili biskup Podolák, Heger, Trousil a Janovský. Ministerstvo vyslalo krajského církevního tajemníka Dlabala a zástupce Ministerstva kultury Šnýdra.⁶⁵ Ministerstvo kultury ale nechtělo nijakým zásadním způsobem zasahovat do chodu církve. Zástupci ministerstva také upozornili na to, že pokud chce církve svolat synodu, musí jim předem předložit ke schválení všechny materiály včetně nového synodního řádu. Na následující schůzce 7. února 1971 soudruh Šnýdr potvrdil, že Podolák jednal protizákonně, když svévolně doplnil členy synodní rady. Podobně odsoudil i Pulcovu suspenzi.⁶⁶

Dne 20. února 1971 se pokusila synodní rada opětovně jednat s biskupem ve Varnsdorfu ohledně synody, ale bez větších výsledků.⁶⁷ Synoda, která se původně měla konat v dubnu 1971, se za takového stavu církve vůbec neuskutečnila. V květnu se dokonce situace mezi Podolákem a Pulcem vyhroutil natolik, že biskup

62] Augustin PODOLÁK, *Žádost o souhlas ke konání řádné synody ze dne 23. 11. 1970*, SÚA Praha, fond Starokatolická církev, kart. 241-244.

63] Augustin PODOLÁK, *Klatba exkomunikace ze dne 12. 12. 1970*, Archiv A. Podoláka.

64] Augustin PODOLÁK, *Dopis ministru kultury Miloslavu Brůžkovi ze dne 2. 1. 1971*, SÚA Praha, fond Starokatolická církev, kart. 241-244; Miloš PULEC, *Dopis Ministerstvu kultury ze dne 9. 1. 1971*, SÚA Praha, fond Starokatolická církev, kart. 241-244.

65] *Zpráva o jednání s biskupem ve Varnsdorfu ze dne 3. 2. 1971*, SÚA Praha, fond Starokatolická církev, kart. 241-244.

66] *Záznam o jednání s činiteli církve starokatolické na Ministerstvu kultury ze dne 5. 3. 1971*, SÚA Praha, fond Starokatolická církev, kart. 241-244.

67] *Zápis synodní rady ze dne 20. 2. 1971*, Farní archiv Praha (SKC).

rozesílá všem duchovním upozornění, že Pulec je exkomunikován a proto jim zakazuje udržovat s ním další kontakt.⁶⁸ Stejnou dobou napsal Podolákovi předseda IBK Martinus Kok dopis, ve kterém píše: „Dnes již není doba každého ukvapeně suspendovat a potom uvrhovat kletby. To již nedělá ani Řím!“⁶⁹

K mírné změně situace došlo až po dalším společném jednání biskupa a členů synodní rady se zástupci Ministerstva kultury, které se uskutečnilo 23. června 1971.⁷⁰ V důsledku zmíněného setkání biskup jmenoval Jana Hegera generálním vikářem s odpovědností za administrativní vedení církve a jednání s úřady (Ministerstvo původně navrhlo biskupovi jmenovat Rudolfa Trouсила nebo Hegera). Po tomto kroku se vedení církve ujali zejména Pulec a Heger, kteří začali připravovat synodu na rok 1972.⁷¹

29. června 1971⁷² biskup Podolák bez vědomí synodní rady a státních úřadů vysvětil ve Varnsdorfu čtyři kněze (Adolfa Bastyána, Dušana Hejbal, Jozefa Kostohryze a Jana Sainera) a jednoho jáhna (Josef Plachý). Je zřejmé, že tak chtěl zajistit duchovenskou službu pro případ, že by byl zbaven úřadu.

Začátkem října již ale měli Heger a Pulec připraveny všechny potřebné podklady pro setkání synody, které Heger odeslal Ministerstvu kultury ke schválení. 10. října proto Podolák Hegera suspendoval.⁷³

V listopadu 1971 vstoupil do církve Kurt Malina, bývalý římskokatolický kněz. 15. listopadu zaslala synodní rada dopis Ministerstvu kultury, ve kterém odmítá nadále spolupracovat s biskupem kvůli jeho nezpůsobilosti.⁷⁴ Odpověď ministerstva na sebe nenechala dlouho čekat: ještě v ten samý den ministerstvo Podolákovi odnímá státní souhlas k výkonu duchovenské činnosti.⁷⁵ Přibližně od tohoto zlomového okamžiku můžeme mluvit o rozdělení církve na veřejnou (oficiální) a „podzemní“. Oficiální církev reprezentoval zejména okruh lidí kolem Miloše Pulce a Jana Hegera. Toto rozdělení trvalo fakticky až do konce roku 1989.

68| Rudolf TROUSIL, *Dopis M. Pulcovi ze dne 11. 5. 1971*, Farní archiv Praha (SkC).

69| Martinus KOK, *Dopis A. Podolákovi ze dne 10. 5. 1971*, Biskupský archiv Bern, Kart 15b. Podolak P 715 0172-0173. Citováno podle: Marek BÁRTA, *Starokatolická církev 1968-1971*, s. 13.

70| *Zpráva o jednání s dr. A. Podolákem ze dne 23. 6. 1971*, SÚA Praha, fond Starokatolická církev, kart. 241-244; Augustin PODOLÁK, *Dopis M. Kokovi ze dne 15. 9. 1971*, Archiv A. Podoláka.

71| Rostislav TOMAN, *Starokatolická církev v ČR (ČSSR) od roku 1945 do roku 1990*, s. 59.

72| Podle diplomové práce Rostislava Tomana 22. 6. 1971. Rostislav TOMAN, *Starokatolická církev v ČR (ČSSR) od roku 1945 do roku 1990*, s. 58. Oficiální stránky církve v profilu biskupa uvádějí datum, které je uvedeno v hlavním textu. Dušan Hejbal. URL: <<http://www.starokatolici.cz/o-nas/biskup/dusan-hejbal>> [cit. 2014-11-05].

73| Jan HEGER, *Dopis M. Pulcovi ze dne 10. 10. 1971*, Farní archiv Praha (SkC).

74| *Dopis synodní rady Ministerstvu kultury ze dne 15. 11. 1971*, Farní archiv Praha (SkC).

75| Jan HEGER, *Dopis náboženským obcím ze dne 22. 11. 1971*, Farní archiv Praha (SkC).

Závěr

V první části série studií o dějinách starokatolictví v Československu za totality jsme představili období veřejného působení biskupa Augustina Podoláka (1968-1971). V závěru je těžké postavit se ve sporu mezi biskupem a synodní radou na jednu nebo na druhou stranu. Na jednání biskupa Podoláka bychom měli jistě nahlížet s ohledem na jeho zdravotní i geografickou izolaci. Na druhé straně je však z pohledu historika celkem nesnadné vypořádat se s jeho autoritářským jednáním v některých okamžicích. Stejně tak je ale těžké v současné situaci popsat, jaké motivace stáli za konáním Miloše Pulce, Jana Hegera a dalších členů synodní rady.

Studium dějin Starokatolické církve v Československu nám ale v každém případě umožňuje nahlédnout do zajímavého a nelehkého života minoritních církví v totalitním režimu.

Tato studie vznikla v rámci řešení výzkumného projektu Grantové agentury Univerzity Karlovy v Praze (GA UK), projekt č. 1822214 „Starokatolická církev v Československu (1968-1989)“, a vychází s jeho finanční podporou.

HOLUBOVÁ, Markéta:*Ha-Ro'e – Židovský snář.**Výbor z talmudického traktátu**Berachot (část Ro'e) opatřené překlady, jazykovým rozbořem, vysvětlivkami a poznámkami.*

Chomutov: L. Marek, 2013. 212 s. Edice Pontes pragenses; sv. 67. ISBN 978-80-87127-61-2.

Recenzovaná odborná monografie *Ha-Ro'e – Židovský snář* je 67. svazkem v edici Pontes pragenses Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Její autorkou je odborná asistentka Katedry biblistiky a judaistiky, Oddělení judaistiky ThDr. Markéta Holubová, Th.D., která své vědecké úsilí směřuje dlouhodobě primárně do oblasti židovské mystiky, nicméně mimo to jde o autorku poutavých a přínosných prací i z jiných oblastí židovských studií, jak ostatně dokládá recenzovaná publikace. Předkládaná kniha odvozuje svůj název od části talmudického traktátu Berachot 55a-57b někdy nazývané „Židovský snář“; a právě výbor z tohoto oddílu tvoří stěžejní část monografie.

Předkládaný *Židovský snář* sestává ze dvou hlavních celků: eseje věnující se fenoménu snění v judaismu a přístupu židovských autorů k němu a dále samotným výběrem (čitankou) textů Babylonského talmudu, traktátu Berachot, konkrétně folií 55a-56b. Před esejí věnuje autorka dostatečný prostor metodologickému úvodu, kde jednak pojmenovává účel svého snažení a dále se věnuje objasnění formy textu podávaného v čitance. Cílem *Židovského snáře* je podle slov autorky nabídnout „vhléd do talmudického myšlenkového dis-

kurzu a tak přispět k hlubšímu poznání Talmudu jakožto základního spisu rabínského judaismu“¹.

První částí samotného textu je esej věnovaná fenoménu snění v judaismu. V ní se autorka postupně zabývá židovskými pohledy na sny (řazenými chronologicky) – nejprve se věnuje biblickému postoji a poté přístupu rabínské literatury a rabínského judaismu s velkým důrazem na názor židovské mystiky, zejména *Sefer Zohar*. Výběr textu, který je přeložen a komentován, je zde osvětlen tím, že jde „o snář sui generis, jenž je zároveň poměrně reprezentativní ukázkou rabínského přístupu ke snění, jeho významu, a také případnému dopadu snů na lidskou psychiku“². Na závěr eseje autorka poznamenává, že intence objevující se v judaismu zůstává v podstatě neměnná – tedy, že je důležité rozpoznat zdroj snu a jeho relevanci (zda jde o sen prorockého charakteru nebo jen o plod lidské představivosti). Celá esej je napsána velmi přehledně, zároveň však svým stylem nesklouzává k populárně naučnému textu; navíc je doplněna překlady originálních textů, které ilustrují pohled na snění, a obsáhlým, velmi pečlivě zpracovaným poznámkovým aparátem umístěným pod čarou.

Hlavní část předkládané monografie pak tvoří rozbor vybraného textu traktátu Berachot. Talmudický text je pro větší přehlednost členěn do krátkých úryvků a celý rozbor si zachovává stejnou a velmi dobře pojatou strukturu: Jako první přichází na řadu nepunktovaný originální text, po kte-

1] Markéta HOLUBOVÁ, *Ha-Ro'e – Židovský snář. Výbor z talmudického traktátu Berachot (část Ro'e) opatřené překlady, jazykovým rozbořem, vysvětlivkami a poznámkami*, Chomutov: L. Marek, 2013, s. 1.

2] HOLUBOVÁ, *Ha-Ro'e – Židovský snář*, s. 4.

rém následuje jeho přepis do latinky, překlad do češtiny, poznámky a doplňující poznámky, překlad textu do angličtiny spolu s anglickými poznámkami, které zdůrazňují jiné prvky textu než poznámky české, a na konec každého úseku je připojena obsáhlá tabulka se slovní zásobou a frazeologií, doplněná o gramatický rozbor jednotlivých slov a jejich český i anglický překlad. Všem, co je popsáno výše, musím navíc přiznat pěkné a přehledné grafické zpracování, vše působí profesionálně a adekvátně formě odborné monografie. Čítanka je navíc doplněna o poznámkový aparát umístěný na konci knihy.

Zatímco první část monografie představuje jakýsi úvod do přístupu k problematice snění v judaismu, její druhá část může plnit více funkcí. Jednak jde o velice pečlivě a podrobně zpracovanou čítanku s kritickým poznámkovým aparátem a bilingvním zpracováním, která čtenáře uvádí do problematiky vybrané části talmudického traktátu Berachot. Ovšem dále, a to i vzhledem k tomu, že publikace je vydávána na akademické půdě a její autorka se dlouhodobě věnuje pedagogické činnosti, musím zdůraznit ještě jednu možnou funkci, kterou by daný text mohl plnit. Studenti židovských studií totiž mohou s velkým úspěchem použít tuto monografii jako jakousi cvičebnici rabínské hebrejštiny a aramejštiny; tento samotný fakt je velmi prospěšný, neboť neexistují téměř žádné česky psané publikace, které by studentům takto přehledně zpřístupňovaly originální talmudický text. Čítanka jako taková je přítomností anglických překladů navíc vhodná i pro případné zahraniční studenty, což hodnotím jako velmi zdařilé.

Cílové určení této monografie vyplývá celkem jasně ze samotné povahy textu. Esej v první části knihy je vhodná a přínosná pro všechny čtenáře více či méně seznámené s rabínským judaismem; jinými slovy – její přečtení a prostudování může obohatit jak zběhlého judaistu, tak judaistikou dosud nepolíbeného čtenáře. Oproti tomu je čítanka ve druhé části knihy vhodná spíše pro ty, kteří již nějaký vhlad do problematiky a příslušné jazykové znalosti mají; navíc zde příliš nepřipadá v úvahu jednorázové čtení, kratší texty jsou vhodné spíše pro kontinuální studium rozložené do několika dnů či týdnů. Výhodou čítanky je však to, že se k ní čtenáři mohou opakovaně vracet a nalézat v ní stále nové věci, ať již při četbě originálního textu nebo v jeho překladu a jazykových rozborech.

Před závěrem své recenze musím upozornit na nedostatek této dle mého názoru vynikající odborné publikace. Na mysli mám časté typografické a další chyby, které se v textu objevují (jde například o chybějící mezery, neúplná slova a další drobné neduhy). Ač se může zdát, že nejde o velký problém, právě kvůli těmto nedostatkům dochází k narušení plynulosti čtení a studia daných textů a celkového dojmu z nich. Z mého pohledu jde však o jediný nedostatek, po odborné stránce nevidím žádné možné námitky.

Na závěr bych se rád pokusil zhodnotit, zda se autorce podařilo naplnit její cíl, kterým bylo umožnit čtenářům vhlad do problematiky Talmudu a rabínského judaismu. Dle mého názoru tomu tak je; úvodní eseje je napsána poutavě, ne však na úkor svého přínosu a odbornosti, a samotná čítanka je svou formou i obsahem výborným počinem. Na základě svého předchozího hod-

nocení bych chtěl *Židovský snář* doporučit všem studentům a zájemcům o oblast židovských studií, i všem ostatním zvědavým čtenářům, kteří mají rádi kvalitní odbornou literaturu. Zároveň si myslím, že je možné doufat, že v budoucnu vznikne na Husitské teologické fakultě v oblasti židovských studií více monografií na podobné úrovni, neboť zdejší vědecký potenciál je i díky této práci zcela zjevný.

Antonín Šedivý

Tato odborná studie vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260002 řešeného na UK HTF.

PORTER, ROY:

Dějiny medicíny:

Od starověku po současnost.

PROSTOR, Praha, 2. vydání, 2013, 812 s. ISBN 978-80-7260-287-2., s. 812.

Rozsáhlé, encyklopedicky pojaté monografické dílo autora Roy Portera, v lineární posloupnosti mapuje vývoj, rozvoj a rozsah medicíny od zaznamenaných počátků, které lze badatelsky posoudit, až po závěr dvacátého století. Díky této obsažné monografii poprvé publikované v roce 1997, která vychází v českém překladu již ve druhém vydání,³ může zaujatý čtenář sledovat dějinný vývoj lékařství, kdy se uvnitř jeho rámce utvářela jedinečnost jednotlivých

specializací medicinských oborů. Jedná se o dílo ryze antropologické, ve své ontologii ve vazbách na kosmogonie, kosmologie, teologické zákonitosti, sociální a kulturní rámce v oblastech obývaného a poznávaného světa. Autor nepomíjí masivní rozvoj jednotlivých oborů medicíny v novověku, současnou úzkou specializaci v oblasti medicinských oborů a v závěrečné kapitole se zaměřuje na etiku v léčebné praxi. Zde také uvádí svoji vizi pro budoucnost medicíny.

Lidská touha po poznání příčin nejrůznějších chorobných stavů, prevence a nalezení možností jejich léčení a vyléčení, je hnací silou v pokroku lékařské vědy. Roy Porter se věnuje především medicíně západního světa, ale přináší vhled i do systémů východního lékařství a nevyhýbá se prolínání vlivů západní a východní medicíny v průběhu staletí.

Rozsáhlé monografické dílo je pečlivě strukturováno do dvaceti dvou kapitol.

Putuje od kořenů medicíny (kap. II.), přes lékařskou péči v období starověku (kap. III.), z nichž poměrně úzká čtvrtá kapitola *Medicina a náboženství* má pojem *náboženství* uveden v názvu. Zde se autor poměrně okrajově zabývá systémy medicíny v židovství, křesťanství a islámu. Podkapitola je věnována zdravotní péči. Nutno konstatovat, že teologický aspekt se prolíná celým autorovým dílem.

Dále pokračuje v ose středověkého lékařství, na kterou navazuje kapitolami o indické a čínské medicíně (kap. VI. a VII.).

Nejobsažnější část knihy začíná osmou kapitolou – *Medicina v období renesance*, kdy se začínají strukturovat budoucí jednotlivé specializace v medicíně. *Medicina v době osvícenství* (kap. X.) znamenala pokrok ve snaze ustavit medicínu jako vědu

3| První české vydání vyšlo v roce 2001. PORTER, Roy.: *Největší dobrodiní lidstva: historie medicíny od starověku po současnost*. V českém jazyce vyd. 1. Překlad Jaroslav Hořejší. Praha: Prostor, 2001, 807 s., [24] s. obr. příl. Obzor (Prostor), sv. 34. ISBN 80-242-0594-7. Anglický originál *The Greatest Benefit to Mankind. A Medical History of Humanity from Antiquity to the Present*.

a její podkapitoly jsou tříděny dle tohoto rámce a ve specializacích (např. patologie, porodnictví, chirurgie atd.) tak, jak jsou dnes rozlišovány.

Část o lékařské péči v 19. století (kapitola XII.) již respektuje utvořené státní celky (Francie, Německo, Velká Británie, Amerika) a věnuje se medicíně těchto států. Nevyhýbá se vstupu žen do medicíny, utváření soukromých lékařských praxí, alternativní medicíně, nemocniční péči a ošetřovatelství. *Veřejné zdravotnictví* (kap. XIII.) obsahuje témata průmyslové společnosti, veřejného zdraví a s ním spojeného politického vlivu, podpoře zdraví a na závěr kapitoly autor tuto část celkově bilancuje.

Převratnému vynálezu v medicíně věnuje čtrnáctou kapitolu *Od Pasteura k penicilinu*, kde předkládá profil vzniku antibiotik v linii – Mikroorganismy, Pasteur, Koch, Diskuse o imunitě, Chemoterapie a v závěru kapitoly oddílem *Antibiotika a léková revoluce*. Nemocem globálního charakteru a tropické medicíně věnoval patnáctou kapitolu.

Přechodem do dvacátého století se stal vědní obor *Psychiatrie* (kap. XVI.) a zrození tradice lékařského výzkumu obsahuje sedmnáctá kapitola. Na tyto části navazují: *Klinický výzkum* (kap. XVIII.); *Chirurgie* (kap. XIX.). Rozsáhle pojatou monografií ukončují kapitoly dvacátá až dvacátá druhá, které jsou vzhledem téměř do přelomu milénia.

Putování uzavírá kapitola *Minulost, současnost a budoucnost* (kap. XXII.). Nastoluje autorovo shrnutí díla a vizi pro nová uspořádání ve vývoji medicíny. Roy Porter v posledních odstavcích svého díla vyjadřuje ke čtenářům svoji reflexi a praktické zkušenosti autora touto formou:

„ Na závěr svého putování historií medicíny proto nemohu než dospět k závěru, že v nejšťastnějších hodinách medicíny se vždy současně rodí i její nová dilemata. Po celá staletí byla medicína téměř bezmocná až impotentní, a proto také nevyvolávala příliš mnoho problémů. Od dob starých Řeků až do první světové války byly úkoly medicíny relativně jednoduché a prosté – bojovat proti smrtelným a invalidizujícím chorobám, pomáhat na svět novorozencům a zmírňovat lidskou bolest. Úspěch, jichž při tom dosahovala, byly většinou nevalné.

Dnes je situace jiná. Medicína dosahuje mimořádných úspěchů, avšak její triumfy se rozplývají v nejasné orientaci do budoucna. Celým svým dosavadním vývojem vzbudila medicína u veřejnosti až nerealistická, a tedy nesplnitelná očekávání: navzdory svým neustále se rozšiřujícím kapacitám proto bude muset jasně definovat své limity.“⁴

Doprovodem publikace je obrazová příloha, která je vhodně koncipována do tří částí, které jsou vřazeny vždy k aktuálnímu dějinnému rámci a dělí vizuálně publikaci do čtyř oddílů. První obrazová příloha je vložena do osmé kapitoly (*Medicína v období renesance*) a mapuje vývoj medicíny od jejích počátků až do renesance. Druhá obrazová příloha je součástí dvanácté kapitoly (*Lékařská péče v 19. století*) a představuje nejen významné osobnosti, ale je mapou rozvoje medicíny v detailním rámci (*Matka a dítě, dílo Anatomia uteri humani gravidi* [Anatomie lidské dělohy v těhotenství, Wiliam Hunter, 1774.])⁵ Závěreč-

4] PORTER, Roy: *Dějiny medicíny. Od starověku po současnost*, Praha: Prostor, 2013, s. 747 – 748.

5] „První tištěné herbáře ještě ve své podobě vycházely ze svých vyumělkovaných středověkých vzorů,

ná třetí příloha je umístěna v osmnácté kapitole (*Klinický výzkum*) a obsahuje již fotografie osobností rozvoje lékařských věd, v souvislosti s tím rentgenový snímek ruky a dokumentární fotografie. Vložené obrazové přílohy nejsou paginovány a barevně tištěny. Staly se součástmi autorovy lineární koncepce zmapování vývoje medicíny a vhodně obsáhlý text provázají. Dá se uvažovat, že by si tak rozsáhle pojatá publikace s tolik významným obsahovým rámcem zasloužila bohatší obrazový doprovod. Současně je faktem, že brožovaný formát se pohybuje na hranici technických možností pro takto rozsáhlou monografii.

Doporučená literatura je tématicky zaměřena s ohledem na historii české medicíny. Schází literatura doporučená autorem. Bohatý jmenný a věcný rejstřík tuto skutečnost částečně eliminují. Dají se v nich nalézt autorovy původní pramenové odkazy. V ediční poznámce je editorem absence autorova seznamu literatury objasněna.⁶

zatímco pozdější díla Williama Turnera (1510 – 1568), Leonharda Fuchse (1501 – 1566) a dalších už byla ve svém slovním a grafickém vyjadřování mnohem realističtější a podobná renesančním anatomickým atlasům.“

Tamtéž, s. 220.

6] „Při přípravě českého vydání knihy byly v některých kapitolách kráceny pasáže zevrubně popisující anglosaské realie pro českého čtenáře nepodstatné – zejména britský či americký systém veřejného zdravotnictví.

Při pravopisu přejatých odborných termínů (puls, plasma, miasma apod.) jsme přihlédlí ke zvyklostem v medicínské literatuře a ponechali jsme zde s.

Autorův seznam literatury, obsahující především zde těžko dostupné britské a americké tituly, jsme se rozhodli nahradit výběrem literatury o historii medicíny v češtině. Při sestavování bibliografie jsme přihlíželi k zaměření jednotlivých kapitol knihy a připomněli jsme rovněž publikace o historii medicíny v českých zemích.“

PORTER, Roy: *Dějiny medicíny. Od starověku po*

Autorská bibliografie by napomohla docenění jeho tvůrčí výzkumné práci a deklarované, těžko dostupné britské a americké tituly se mohly stát motivačně rozvíjejícími a příznivými pro badatele v autorem deklarovaných oblastech. A to pro badatelský přístup v rozmanitých vědních oborech. Publikace obsahuje malé množství poznámkového aparátu, autor spíše vše důležité rozepisuje do textu a drobné poznámky jsou pouze ilustrující a upřesňující.

Působnost autorovy metodické práce lze využít pro doplnění a rozšíření odborných znalostí v oblasti teologických věd. S důrazem na obory sociálně charitativních prací, církevních dějin, psychosociálních studií a religionistiky. Aniž o to autor usiluje, jsou jím zřetelně stanoveny teologické základy v systému přístupu k nemocem, k jejich posuzování a k léčebné praxi. Věnuje se rozsáhle hlavním evropským epidemiím středověku, epidemiím spojenými s objevováním Nového světa, s koloniálními výboji evropských mocností v novověku. Expanze s sebou nesly svůj teologický potenciál ve formě misijní činnosti v nově obsazovaných oblastech. Ve svém souhrnu měly za následek změny v uspořádání světa v novověku, synkretismus léčebných systémů, využití přírodních zdrojů k léčení a jejich využití v lékařské a léčebné praxi.

Při hledání odpovědí na příčiny změn ve společenských systémech známého a poznávaného světa od starověku po současnost je tato obsažná práce možným pramenem k doplnění historických souvislostí. Zájemci o prohloubení znalostí v utváření praktických částí charity, vzniku špitálů, hospiců a nemocniční péče v této práci naleznou mapu vývoje. Problemati-

současnost, Praha: Prostor, 2013, s. 809.

ka koloniálního působení mocností v době osvícenství – zavlečení infekčních nemocí do kolonizovaných částí světa a zpět – ve svém důsledku podnítila urychlenou potřebu specializací oborů v lékařské vědě. „Po vzoru Francie začala být i v ostatních evropských zemích výuka medicíny mnohem systematictější a vědecktější a studenti se učili především umění diagnózy. Díky tomu získala zpět svou dřívější slávu i medicínská Vídeň. I když právě Vídeňská univerzita patřila v éře Boerhaaveově, především díky van Swietenovi a de Haenovi, k průkopníkům výuky medicíny u lůžka nemocných, později byl tento směr utlumen a k jeho oživení došlo znovu až díky Karlu von Rokitsanskému (1804 1878)⁷ a jeho pařížské inspiraci. Rokitsansky zavedl povinnou výuku patologické anatomie a prosazoval provádění pitev.“⁸ Postavení člověka ve společnosti a v různých společenských systémech je důležitým sociálním aspektem díla a proniká při četbě na povrch.

Co je v neposlední řadě důležitým činitelem k přečtení tak rozsáhlé publikace? Domnívám se, že autorova schopnost prezentovat závažná témata čtivým a srozumitelným jazykem napomáhá obsahově náročné četbě. Český překlad Jaroslava Hořejšího kultivovanému a mnohvrstevnému dílu sluší.

Marketa Langer

Tato odborná studie vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260002 řešeného na UK HTF.

Jiří Rajmund Tretera, Záboj Horák: *Religion and Law in the Czech Republic*

Wolters Kluwer. Law & Business, Alphen aan den Rijn, 2014, 128 s., ISBN 978-90-411-5896-3.

Je nepochybné, že vývoj v zemích střední a východní Evropy po jejich osvobození od nadvlády vnuceného marxisticko-leninského ideologického monopolu vzbudil zájem evropské i světové veřejnosti. To platí o mnoha oblastech života v těchto zemích, včetně vztahů státu a církve a potažmo právní úpravy těchto vztahů. (Nejen) zde se ovšem stále znovu naráží na jazykovou bariéru, což je také případ češtiny, jak ostatně praví rčení „bohemia non leguntur“. Za těchto okolností je přínosné, že se pojednání o konfesním právu v České republice podujímají autoři, kteří se snaží zprostředkovat zájem o danou tematiku v jazycích srozumitelných širšímu okruhu čtenářů. Ve španělštině vyšla roku 2005 publikace Alfonsa Riobó Servána „El derecho de libertad religiosa en la República Checa y en la República Eslovaca“, v italštině se pak mohl zájemce o danou tematiku dočíst v knize Antonello De Oto „Diritto e religione nell'Europa di mezzo: la Repubblica Ceca“ z roku 2012. Rozsáhlejší publikace v němčině jsou dvě: z roku 2004 koordinátory Jiřím Rajmundem Treterou a Wolfgangem Wieshaiderem sestavená publikace „Tschechien“ v rámci edice „Recht und Religion in Mittel- und Osteuropa; v roce 2010 pak vyšla monografie Stanislava Příbyla „Tschechisches Staatskirchenrecht nach 1989“.

Není ovšem pochyb, že zdaleka nejširší okruh zájemců v celosvětovém měřítku osloví publikace anglickojazyčná. Této potřebě vychází vstříc kniha Jiřího Rajmun-

7| Byl českého původu, pozn. red. Tamtéž, s. 353.

8| Tamtéž, s. 352 - 353.

da Tretery a Záboje Horáka „Religion and Law in the Czech Republic“, kterou vydalo i v České republice publikující nizozemské vydavatelství Wolters Kluwer. Kniha tvoří součást širšího projektu „International Encyklopaedia of Laws/Religion“, čímž se podobá zmíněné publikaci „Tschechien“, vydané v ediční řadě vídeňské univerzity. Obdoba ovšem spočívá také v tom, že takovéto ediční počiny formulují strukturální schéma, které autoři či sestavovatelé musí respektovat, a které umožňuje porovnávat systémy v jednotlivých zemích, o nichž pojednávají další knihy v rámci téhož projektu.

Nemělo by smysl pojednávat ihned o konfesněprávním zákonodárství v České republice, pokud by se zájemce nejprve neznámil s celkovou situací České republiky, a to geografickou, ústavní a legislativní (autoři vhodně citují preambuli Ústavy České republiky), a teprve posléze náboženskou. Tu autoři ilustrují údaji z posledního sčítání lidu roku 2011 a podrobnějšími údaji o konfesní příslušnosti osob, které se hlásí k jednotlivým církvím či náboženským společnostem. V této souvislosti uvádějí seznam všech těchto v České republice uznaných subjektů, ovšem do data vydání knihy. V posledních letech došlo k tak překotnému vývoji ve věci registrací nových církví a náboženských společností, že ani údaj o 36 subjektech nemohl být aktuální, neboť mezitím se registrovaly ještě Církev Oáza a Společenství Josefa Zzulky. Dále autoři líčí historické okolnosti vztahu státu a církve na českém území od středověku po dnešek, bez něhož by nemohla být pochopitelná ani současná situace a právní úprava. Autoři nešetří kritikou přístup obou totalitních režimů dvacátého století vůči církvím, tedy jak za německého protekto-

rátu, tak v době nadvlády komunistického režimu. Historický přehled je zakončen přijetím zákona o majetkovém vyrovnání s církvemi č. 428/2012 Sb.

Dále autoři seznamují čtenáře s ústavními základy náboženské svobody v České republice a s rozvětveným zákonodárstvím, které se tak či onak dotýká postavení a činnosti církví. Zcela logicky strukturují systém právní úpravy v oblasti náboženské svobody na individuální práva věřících a na korporativní práva subjektů, v nichž se věřící sdružují. Jednotlivým individuálním právům předfazují obecnou charakteristiku individuální náboženské svobody a zvláště pak zmiňují problematiku náboženské svobody ve vztahu k dětem, na jejíž mezinárodněprávní úpravu se odvolává zákon č. 3/2002 Sb. Jednotlivými konkrétními individuálními právy pak jsou podle autorů volba duchovenské služby nebo přináležitosti k řeholním společenstvím, právo nevyznávat náboženství, právo na náboženskou péči v institucích, kde je omezena možnost využít řádné duchovenské péče, dále opce výhrady svědomí, a nechybí ani problematika rituální porážky zvířat.

V oblasti kolektivní náboženské svobody se autoři obširněji zabývají procesem registrace církví a náboženských společností a srovnávají zde v současnosti platnou právní úpravu podle zákona č. 3/2002 Sb. s předchozím nevyhovujícím právním stavem. Co se týká smluvních aspektů vztahů státu a církví autoři považovali nejprve za nutné výkladu dohod o duchovní péči v armádě a vězeňství předsadit také dosavadní dějinný vývoj smluvního, resp. konkordátního práva na českém území. Je cenné, že autoři nepodlehli lákavému pokušení stěžovat si před zahraničními

čtenáři na některé případy nevstřícnosti českých politických reprezentací, jak o tom svědčí například pasáže o nezdaru ratifikace konkordátní smlouvy České republiky se Svatým stolicí. Čtenáře budou jistě zajímat důležité aspekty, týkající se náboženského přesvědčení občanů, jež vinou vyčerpávajících diskusí o restitucích církevního majetku zůstaly u nás prakticky nepovšimnuty, avšak v dnešní společnosti jsou stále aktuálnější. Patří mezi ně například pracovněprávní otázky, ochrana soukromí či osobních údajů, zákaz diskriminace apod. Autoři zde jistě sledovali vedením edičního projektu předložené schéma a bylo by jen dobře, kdyby bylo také v České republice pohlíženo na postavení církvi a věřících z těchto aktuálnějších perspektiv, odpovídajících stavu vyspělých demokratických společností v 21. století. Z tohoto úhlu pohledu je také logické, že financování církvi a náboženských společností je věnováno méně prostoru, než například tématu výchovy, resp. církevního školství.

Anglickojazyčná kniha J. R. Tretery a Z. Horáka tak posunuje způsob výkladu českého konfesního práva na kvalitativně odlišnou úroveň oproti dosud spíše jednostranně fixovanému pojetí. Emfáze restituční problematiky může postupně slábnout ve prospěch výzev, jimž dnes církev a náboženské společnosti musí čelit v evropském a celosvětovém kontextu. V tomto smyslu lze publikaci „*Religion and Law in the Czech Republic*“ přivítat jako příspěvek k nastavení aktuálnějšího než dosud u nás zažitého paradigmatu.

Stanislav Přibyl

KAINULAINEN, Jaska.

Paolo Sarpi: A Servant of God and State.

Leiden – Boston: Brill, 2014, ISBN 978-90-04-26114-3. 292 stran.

Nakladatelství Brill vydalo v letošním roce zajímavou monografii věnovanou intelektuální činnosti historika, teologa a poradce senátu Benátské republiky Paola Sarpioho (1552-1623). Autorem recenzované publikace je historik mladší generace Jaska Kainulainen působící nyní na své domovské univerzitě v Helsinkách. Náboženské a politické myšlení Paola Sarpioho bylo tématem nejen jeho magisterské práce, ale posléze i doktorské, kterou obhájil na univerzitě ve Florencii (European University in Florence). Tato se stala základem intelektuální biografie, kterou nyní předkládá prestižní nakladatelství svému čtenáři. Autor byl především motivován snahou představit Sarpioho politické názory z let 1606-1623, které významně přispěly k politickému diskurzu sedmnáctého století a rozvířily vztahy mezi církví a státem v tehdejší Evropě. Sarpioho osobnost stejně jako jeho myšlení je mnohovrstevnaté. Většina spisů vznikala v přímé souvislosti k jeho právně-politickému postavení a je zjevné, že vznik mnohých byl dán utilitárně a plnil určité politické funkce. Nicméně mnohdy jsou myšlenkově obtížně pochopitelné. Není proto divu, že z perspektivy mnohých církevních historiků jde o osobnost, kterou v její celistvosti není jednoduché uchopit. Jaska Kainulainen si byl nepochybně této skutečnosti vědom.

V úvodní části své práce se věnuje širším souvislostem tématu a metodologickým otázkám. Autor chce představit Sarpioho jako svěžího myslitele nekonvenčních

a moderních zájmů na základě tří kontextů: přírodní filozofie, náboženství, politické teorie. Mnohý konzervativní historik by se u tohoto rozdělení pozastavil s výrazem nesouhlasu slučovat neslučitelné. Kainulainen však těžko mohl zvolit jinak: pro Sarpio platí vzájemná konstitutivnost a překrývání kontextů. Sarpi tvrdil, že všechno je přirozené, provázané příčinou souvislostí a vše závisí na Boží vůli. Tato teze nás bude provázet celou knihou a od ní se bude mnohé odvíjet. Zastavme se s autorem krátce u metodologického problému spojeného se Sarpio spisem, nazvaným *Pensieri*. Jedná se o krátká pojednání na širokou škálu témat související s přírodní filozofií, náboženstvím, společností, připomínající v mnohém styl intelektuálního deníku. *Pensieri* nebyl určen k uveřejnění, obsah není systematický a právě tato inkohherentnost představuje dosud problém pro pochopení Sarpio myšlení a náboženských postojů. Kainulainen odmítá, že myšlenky zde obsažené v mnohém představují Sarpio jako tajného ateistu. Naopak snaží se dokázat, že veškeré jeho myšlení má pevný religiózní základ. Vůbec výchozím argumentem Kainulainena je, že Sarpi byl věřící křesťan, jehož nábožensko-politické ideály byly v souladu s ideály sv. Pavla, sv. Augustina a významných katolických a protestantských reformátorů šestnáctého století. Analýzou spisu *Pensieri* dochází k názoru, že Sarpi studoval problém vztahující se k náboženství jako sociální jev. Není tedy možné tvrdit, že Sarpi koncipoval *Pensieri* jako projev náboženského postoje. Naopak *Pensieri* jsou ve skutečnosti výsledkem Sarpio filozofického zkoumání témat, která mu stála za promyšlení v letech 1585-1588, kdy byl v Římě, v centru křesťanské-

ho světa. Zdá se, že tato zkušenost jej vedla k přesvědčení o potřebě církevní reformy a úvahy ve spise obsažené odkazují k hlavě pozemské církve a ne k Bohu. Neřeší podstatu Boha, Sarpi ví, že tato realita ho přesahuje, naopak ho zajímají vnější aspekty náboženství – tedy ty, které mu umožní jeho přirozenost postihnout. Sarpio osobní přesvědčení zde chybí a to je pozoruhodné. Autonomie prokazatelně ukazuje na moderní tendence Sarpio myšlení. Vůbec jiskřivé napětí mezi středověkými a moderními tendencemi je jednou z jeho základních charakteristik. Není sporu o tom, že v souladu se středověkou tradicí studoval teologii a přírodní vědy, ale překračuje ji v odmítnutí tomistické syntézy. Striktní oddělení duchovního od temporálního otevírá Sarpimu možnost se nově – moderně podívat na svět a zdůraznit lidské jednání ve světských záležitostech. Navíc Sarpi zpochybňoval moc teologů interpretovat Boží slovo, lidský rozum přece nemůže pochopit věci božské. Jeho představa vzdáleného Boha ho logicky odváděla od teologie k zájmu o historii a politiku. Studium dějin odkrývá účel, osud a roli lidstva. Kainulainen v této souvislosti podotýká, že jeho přístup je ve svém důsledku spíše machiavellistický než křesťansko-etický (s. 257-258).

Je pochopitelné, že Kainulainen považuje za důležité znovu a znovu hledat důkazy o tom, že Sarpi nebyl ateista: pro pochopení Sarpio charakteru a jeho politické působení v raně novověké Evropě. Nelze opominout spolu s autorem fakt, že obvinění z ateismu bylo v této době často politicky motivované. Sarpi však jistou hrozbu představoval, neboť svými kritickými úvahami o povaze papežství napadl samu podstatu katolické církve. Sarpio kritika

papežství však rozhodně není bezbožná. Jeho styl je místy moderně strohý až cynický. Na druhou stranu zůstává ponořen ve středověké tradici, kdy vede dialog s církevními otci a dalšími mysliteli. Kainulainen zevrubnou analýzou ukazuje filozofická východiska Sarpího myšlení a jeho nebývalý zájem o přírodní vědy (znatelný vliv Koperníka a Galilea). Velmi zajímavou je korelace přírodního determinismu s kalvinistickou naukou o předurčení. Podle Kainulainena obojí umožnilo Sarpimu pochopit svět, ve kterém na jedné straně význam skutků jednotlivce byl zcela ponížěn, zatímco každá činnost pocházející od Boha je smysluplná. Kainulainen vysvětluje, že pochopení této struktury umožnilo Sarpimu potlačit svůj egoismus (své touhy) a vydat se službě vyšší moci. Touto vyšší mocí však není římská církev. V tomto rozpoznání tkví také Sarpího politická teorie, která je založena na jeho náboženském postoji, přirozené filozofii a představě o přirozenosti člověka. Kainulainen ve druhé kapitole prokazuje, že se silně opírala o teorii absolutismu. Sarpí se stavěl proti republikánské ideji občanské svobody. Inspirací mu mohli být myslitelé jako Jacques Leschassier a Jacques Gillot s obdivem k francouzskému politickému systému a v neposlední řadě ke zvláštnímu postavení galikánské církve ve smyslu její snahy podporované francouzskými králi po nezávislosti na římském papežství. Sarpí četl spisy francouzského politického filozofa Jeana Bodina (1530-1596), jehož ideje byly určující pro rozvoj absolutismu v sedmnáctém století a v mnohém se s ním musel ztotožnit. Kainulanen tvrdí, že jisté ztotožnění s názory Bodina nebylo teh-

dy možné veřejně přiznat, ostatně Bodin byl zakázaným autorem a jeho práce byly umístěny na Index Librorum Prohibitorum (s. 24).

Kainulanen se snaží vidět Sarpího objektivně a kontextuálně. Nepřeceňuje jeho moderní myšlení, spíše pro něho Sarpího myšlení představuje příspěvek k odbornému diskurzu o aristotelismu a vztahům církve a státu v období sedmnáctého století respektive vůbec. Kainulanen rozhodně netvrdí, že absolutní soudržnost je ve všem, co Sarpí napsal, ale tvrdí, že rozhodně je v jeho absolutismu, antipapalismu, antiklerikalismu jako v jeho materialismu, determinismu a naturalismu. Studium jeho spisů nenalezl žádnou pasáž, která by Sarpího absolutismus vyvrátila nebo oslabil kritiku římské církve.

Kainulanen se musel vyrovnat se třemi různými kontexty, vyžadujícími specifické znalosti (rétoriku, styl psaní). Je například zajímavé sledovat na základě Kainulanenovy analýzy, jak Sarpí obratně mění svůj styl až po rady senátu, kde rétorika určuje politický záměr.

Kainulanenova kniha je příkladem důkladného výzkumu a práce s literaturou a především s archivními materiály a prameny. Kainulanen ukázal šíři svého vlastního vzdělání a intelektuálních schopností. Neusiloval o převratná zjištění a nové teorie. Sepsal však vynikající inspirující práci, která je významným střípkem do mozaiky novověkých církevních dějin a dějin idejí.

Kamila Veverková

Tato odborná studie vychází v rámci řešení projektu PRVOUK P01 řešeného na UK HTF.