

THEOLOGICKÁ
REVUE

THEOLOGICAL
REVIEW

3/2016

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

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

Issued by the
CHARLES UNIVERSITY
- HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
ISSN 1211-7617
Registration: MK ČR E 644
Volume 87

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

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

Redakční rada | Editorial Board

Prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin); Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. h. c. (UK HTF);
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF); Doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);
Doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.D. (UK HTF); Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);
Doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF); ThDr. Petr Šandera, Th.D. (CČSH); PhDr. Jiří Beneš, (FLÚ AV ČR, v. v. i.);
Prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).
Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
† Prof. Hans-Dieter Döpmann, Berlin;
Prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Slezská 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;
prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. - Prešovská univerzita v Prešove,
doc. ThDr. JUDr. Oleksandr Bilash, CSc. - Užhorodská národní univerzita

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

Univerzita Karlova 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.

© HTF UK

Cover design: Josef Karhan

Creative Director: ThDr. Marketa Langer

Print: PBtisk a. s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY
≠ HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY

THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
≠ CHARLES UNIVERSITY

3/2016



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	253 – 256
Články Articles	
DAVID BIERNOT	257 – 278
NÁSTRAHY POSTSEKULARISMU: ŽIDOVSKÝ FUNDAMENTALISMUS A SOUČASNÁ IZRAELSKÁ SPOLEČNOST PITFALLS OF POSTSECULARISM: JEWISH FUNDAMENTALISM AND CONTEMPORARY ISRAELI SOCIETY	
JOSEF DOLISTA	279 – 296
GENETIKA Z POHLEDU FILOSOFICKÉ ETIKY GENETICS FROM THE PERSPECTIVE OF PHILOSOPHICAL ETHICS	
LUBOŠ KROPÁČEK	297 – 308
ANDĚLÉ A DÉMONI V SOUČASNÉM ISLÁMU ANGELS AND DEMONS IN CONTEMPORARY ISLAM	
MAREK DLUHOŠ	309 – 320
ANGELOGIE A DÉMONOLOGIE V TEOLOGII KARLA BARTHA A HANSE URSE VON BALTHASAR ANGELOLOGY AND DEMONOLOGY IN THE THEOLOGY OF KARL BARTH AND HANS URS VON BALTHASAR	

GORAZD JOSEF VOPATRNÝ	321 – 328
ANDĚLÉ A DÉMONI – PRAVOSLAVNÁ PERSPEKTIVA ANGELS AND DEMONS – AN ORTHODOX PERSPECTIVE	
ZDENĚK VOJTÍŠEK	329 – 336
ANTISATANISTICKÁ PANIKA A SOUČASNÝ KONSPIRACISMUS SATANIC PANIC AND CONTEMPORARY CONSPIRACISM	
IVAN ŠTAMPACH	337 – 348
ANDĚLÉ MEZI MONOTEISMEM A POLYTEISMEM, RELIGIONISTICKÝ POHLED ANGELS BETWEEN MONOTHEISM AND POLYTHEISM FROM THE PERSPECTIVE OF RELIGIOUS STUDIES	
MAREK VINKLÁT	349 – 359
HISTORIOLA O LILIT V ŽIDOVSKÝCH APOTROPAICKÝCH TEXTECH THE LILITH HISTORIOLA IN JEWISH APOTROPAIC TEXTS	
MARKÉTA HOLUBOVÁ	360 – 384
ŽIVOT V BOHU, ŽIVOT SKRZE TÓRU, ŽIVOT V PRAVDĚ CHASIDSKÁ DYNASTIE SOCHAČOV SE ZVLÁŠTNÍM OHLEDEM NA DÍLO RABIHO ŠEMU'ELA BORNSTEINA (1855—1926) LIFE IN GOD, LIFE THROUGH TORAH, LIFE IN TRUTH: THE HASIDIC DYNASTY OF SOKHACHEV WITH SPECIAL FOCUS ON THE WORK OF RABBI SHEMU'EL BORNSTEIN (1855—1926)	
Recenze Book Reviews	
<i>Neudorfllová, Marie L.:</i> <i>Masaryk - demokrat: od České otázky</i> <i>k ženskému hnutí a Nové Evropě.</i> <i>(Josef Dolista)</i>	385 – 388
<i>SCHOLEM, Gershom.</i> <i>Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice</i> <i>(Antonín Šedivý)</i>	388 – 390
<i>LÁŠEK, J., B.; VEVERKOVÁ, K.; VOGEL, J. :</i> <i>Gratia autem Dei sum id quod sum et gratia eius in me vacua non fuit:</i> <i>Pocťa profesoru Zdeňku Kučerovi k osmdesátým pátým narozeninám.</i> <i>(Karolína Guhl)</i>	388 – 392

EDITORIAL

V čísle, které dostáváte do rukou, se opět navracíme k naší pravidelné publikační práci. Minulá dvě čísla (1 a 2/2016) byla věnována výboru příspěvků, přednesených na husovských oslavách v Karolinu v červenci a v září 2015. Chceme jen připomenout, že chystáme sborník, kde budou otištěny všechny příspěvky, včetně zahraničních. Pro publikaci v ThR by musely být přeloženy, a proto jsme od jejich zveřejnění zde upustili. Musíme jen doufat, že jubilejní sborník se dostane do ruky všem zájemcům. Předpokládáme, že jeho distribuce by mohla být prostřednictvím knihkupectví Karolinum v Celetné ulici, aby si jej mohl obstarat každý zájemce.

Theologická revue není jistě k tomu, aby věnovala celá čísla, příp. ročníky výročí. Ale naše zkušenost je, že opravdu velká výročí nemohou zůstat bez povšimnutí. V letošním roce je to výročí Jeronýma Pražského. Věříme, že se nám podaří získat vhodný příspěvek o něm do dalšího ročníku. Rok 2017 bude v Evropě i v Americe v církvích a jejich vzdělávacích institucích ve znamení připomínky luterské reformace, protože uplyne pět set let od formulování slavných Lutеровých devadesáti pěti tezí. Víme, že bude mezinárodní konference v Praze (červen) a v Prešově (prosinec 2017). Tyto konference nemůžeme nechat bez ohlasu, neboť jejich význam bude vedle teologického a historicky-filozofického také kulturní. Bylo by však předčasné cokoliv plánovat, protože vše je ještě in statu nascendi.

Jedné věci jsme rádi: přes všechny možné obtíže se nám daří reflektovat v reálném čase akademické dění na naší fakultě i univerzitě. Prosíme o strpení, vycházejí-li některá čísla o něco později – nakonec vyjdou všechny a je lépe, že jsou pečlivě připravena, než kdyby byla vydána sice včas, avšak se řadou chyb. Dosáhli jsme standardní úrovně současného vědeckého časopisu se všemi formálními náležitostmi a pokusíme se, aby i v budoucnosti byla tato úroveň zachována, ba co více, abychom se dostali do důležitých elektronických databází.

Číslo, které držíte nyní v rukou, začíná článkem **David Biernota** na téma Nástrahy postsekularismu: židovský fundamentalismus a současná izraelská společnost. Každý, komu je blízké studium současného Izraele, tento příspěvek přivítá. **Josef Dolista**, který učí na UK HTF, se věnuje tématu, jež je mu blízké a pojednává o genetice z pohledu filozofické etiky. Na jaře 2016 se konala na fakultě religionistická konference, věnovaná angelologii a démonologii v různých náboženstvích. Na této konferenci zazněly zajímavé příspěvky. **Luboš Kropáček**, rovněž vyučující na UK HTF, patří mezi významné české odborníky, zabývající se islámem a zde otiskuje nyní studii „Andělé a démoni v současném islámu“. **Marek Dluhoš**,

absolvent fakulty a její učitel, píše na téma „Angelologie a démonologie v teologii Karla Bartha a Hanse Urse von Balthasara“, což je zajímavé i z pohledu biblické a systematické teologie. Není sporu o tom, jakou roli hrají andělé a démoni v pravoslavné teologii. O tom pojednává **Gorazd Josef Vopatrný**, ředitel Institutu východního křesťanství UK HTF v příspěvku „Andělé a démoni-pravoslavná perspektiva“. **Zdeněk Vojtíšek**, vedoucí katedry religionistiky na fakultě, dodal příspěvek, vztahující se k současné náboženské scéně „Antisatanistická panika a současný konspiracismus“. Z „přespolních“ přispívatelů je zde otištěna studie **Ivana Štampača**, který je ostatně čtenářům našeho časopisu dobře znám a vztahuje se ještě ke konferenci o andělech a démonech: „Andělé mezi monoteismem a polyteismem, religionistický pohled“. **Marek Vinklát** z UK HTF přináší studii „Historiola O Lilit v židovských apotropaických textech“ a nakonec **Markéta Holubová**, která je též naším čtenářům dobře známá, otiskuje rozsáhlejší text na téma „Život v Bohu, život skrze Tóru, život v pravdě. Chasidská dynastie Sochačov se zvláštním ohledem na dílo rabiho Šemuela Bornsteina (1855-1926)“.

Číslo uzavírají již tradičně recenze z pera **J. Dolisty**, **A. Šedivého** a **K. Guhl**. Jsme přesvědčeni, že se vám bude společné dílo, které zde předkládáme, jistě líbit a přejeme vám ve všem zdar.

*prof. Jan Blahoslav Lášek,
šéfredaktor*

In the issue which you hold in your hands now we return again to our regular publishing work. The last two issues (1 and 2/2016) have been devoted to a selection of papers delivered at the John Hus celebrations at the Karolinum in July and September 2015. We would like to remind our readers that we are preparing an anthology of all the papers, including the international ones. In order to be published in the *Theological Review*, all papers originally delivered in foreign languages would have to be translated, and therefore we decided not to include them. We can only hope that the anniversary anthology will reach all those who are interested in it. We suppose that it could be distributed through the Karolinum bookstore in Celetná, so that everyone could get a copy.

Our *Theological Review* is certainly not a magazine that would regularly devote whole issues or even volumes to anniversaries. However, in our experience, the truly great anniversaries cannot be left unnoticed. This year, it is the anniversary of Jerome of Prague. We believe that we will be able to secure a suitable contribution about him for the next volume. Year 2017 will also be marked, both in Europe and America, by commemorations of the Luther reformation, as it will be the 500th anniversary of the formulation of Luther's famous ninety-five theses. We know that international conferences are going to be held in Prague (June 2017) and in Presov (December 2017). We cannot overlook these events, for they shall surely be not only of theological, historical, and philosophical importance but also of remarkable cultural interest. However, it would be premature to plan anything at this moment, for things are very much *in statu nascendi*.

We are also glad that despite difficulties of all sorts, we are able to reflect, in real time, the academic life at our faculty and university. We therefore ask for your patience if some of the issues are slightly delayed – in the end, all of them will be published and it is better if they are prepared carefully than if they came out punctually but full of mistakes. We have now achieved the level of a contemporary academic journal with all formal requirements and we shall strive to maintain this high standard in the future and even to incorporate our *Theological Review* into important electronic databases.

The issue you are currently reading begins with an essay by **David Biernot** on "Pitfalls of Postsecularism: Judaism Fundamentalism and Contemporary Israeli Society". Everyone interested in the study of contemporary Israel will surely read this paper with great interest. **Josef Dolista**, a lecturer at the Hussite Theological Faculty, discusses a topic which is especially close to him: "Genetics from the Perspective of Philosophical Ethics". In spring 2016, a religious studies conference devoted to angelology and demonology in various religions was held at our faculty. **Luboš Kropáček**, also a lecturer at the HTF, is one of the most eminent Czech experts on Islam, and he has contributed to this issue with an essay on "Angels and Demons in Contemporary Islam". **Marek Dluhoš**, our alumnus and currently a lecturer at our faculty, writes on the topic of "Angelology and Demonology in the Theology of Karl Barth and Hans Urs von Balthasar". It is a subject interesting also from the point of view of biblical and systematic theology, as we can see in the article "Angels and Demons: an Orthodox Perspective" by **Gorazd Josef Vopatrný**, director of the Institute of Eastern

Christianity at the HTF. **Zdeněk Vojtíšek**, the head of the Department of Religious Studies at our faculty, is the author an essay on contemporary religious scene: “Satanic Panic and Contemporary Conspiracism”. In terms of “non-local” papers, we have included a study by **Ivan Štampach**, whom our readers know very well. His essay is also related to the conference on angels and demons: “Angels between Monotheism and Polytheism from the Perspective of Religious Studies”. **Marek Vinklát** from the HTF has written a study on “The Lilith Historiola in Jewish Apotropaic Texts”. Finally, **Markéta Holubová**, who is also no stranger to our readers, is publishing a longer text on “Life in God, Life through Torah, Life in Truth: the Hasidic Dynasty of Sokhachev with Special Focus on the Work of Rabbi Shemu’el Bornstein (1855—1926)”.

Traditionally, the issue closes with reviews by **J. Dolista**, **A. Šedivý** and **K. Guhl**. We believe that you will like this result of our joined efforts and we wish you success in all your endeavours.

*Professor Jan Blahoslav Lášek,
Editor-in-chief*

NÁSTRAHY POSTSEKULARISMU: ŽIDOVSKÝ FUNDAMENTALISMUS A SOUČASNÁ IZRAELSKÁ SPOLEČNOST

DAVID BIERNOT

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

PITFALLS OF POSTSECULARISM: JEWISH FUNDAMENTALISM AND CONTEMPORARY ISRAELI SOCIETY

Abstract: Taking into view the current social, political and religious issues in Western Europe, the author in this article poses a question whether European society is not currently undergoing a process of “Israelization”, by which he means a growing cultural stand-off (“Kulturkampf”) between the essentially liberal and secular fabric of Western European society and the authoritative-religious (theocratic) ambitions nursed by some subcultures formed and backed up by a considerable number of Europe’s Muslim population. The author points out that while European countries have become awakened to this burning issue only recently, Israeli society has already been facing up a similar problem for two decades at least. Then, the author focuses on various subcultures existing in the State of Israel and their ideologies poised to defy Israeli democracy, be it the camp of Ultraorthodox Judaism or the radicalized groups operating on the platform of Messianic Religious Zionism. Toward the end of the article, the author takes an interest in a new radical youth movement hailing from the Jewish settlements in the West Bank called “The Hilltop Youth” that has recently come into focus of Israeli media, and the ideological outlook of which shows some resemblance to ISIS.

Keywords: Jewish fundamentalism; post-secularism; Israelization of Europe; Hilltop Youth movement

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 3: s. 257 – 278.

„Izraelizace“ současné Evropy?

Tento článek se věnuje židovskému fundamentalismu a tomu, jak se s ním vypořádává současná izraelská společnost. K bližším úvahám na toto téma mě inspirovala diskuze na internetu, která hovoří o „izraelizaci“ Evropy, což ve skutečnosti je eufemismus pro její islamizaci a další fenomény, které se s tímto společenským procesem pojí, jako např. terorismus nebo odmítání étosu západní společnosti. Dění v Evropě se dle této diskuze začíná v poslední době v lecčem podobat politicko-společenské situaci v Izraeli, která je již několik desetiletí poznamenána izraelsko-palestinským konfliktem, jenž v posledních dvaceti pěti letech byl živěn nejen národnostní, ale stále více a více také nábožensky založe-

nou rétorikou.¹ Loren Lybarger toto dokládá na rostoucí preferenci palestinského obyvatelstva Západního břehu Jordánu a Pásmo Gazy formulovat své politické představy a cíle v úzké návaznosti na symboly a narativ islámského náboženství, především termíny jako „*džihád*“, jenž kromě úsilí o vedení vlastního života v souladu s náboženským právem se v představách mnoha Palestinců pojí především s úsilím o obranu či expanzi hranic islámského světa, „*umma*“ jakožto islámskou obec přesahující hranice národních států a „*chalífát*“ jakožto konkrétní politické zřízení této obce. Bezprostředním cílem palestinských islámistů je zřízení státu založeném na šárii, jenž by zahrnoval území současného Státu Izrael, Západní břeh Jordánu a Pásmo Gazy.² Vzhledem k eskalující krizi v Sýrii a Iráku zmítaných občanskou válkou, přílivu uprchlíků z této oblasti do Evropské unie, nebývale rychlému územnímu zisku v Sýrii a Iráku, globálnímu terorismu a expanzivní ideologii tzv. „Islámského státu“, pozornost médií a veřejnosti se nyní soustředí intenzivně na fenomén islamismu a porozumění jeho ideologii, přičemž zájem o jiné podoby náboženského fundamentalismu se ocitl na vedlejší koleji. Mezi ně patří i židovský fundamentalismus, jehož společenské a politické aspirace mají zcela regionální charakter.

Z terminologického hlediska je otázkou, zdali určité segmenty náboženské scény judaismu lze označit jako fundamentalistické, vzhledem k tomu, že samotný výraz „fundamentalismus“ má svůj původ v protestantském prostředí dvacátého století a úzce se pojí s otázkou aplikace metod historicko-kritického studia Písmem Starého a Nového zákona. Protestantský fundamentalismus odmítl tzv. „vyšší kritiku“ Písma a zdůraznil historickou věrohodnost Písma v jeho celku.³ Hovořit o fundamentalismu v judaismu v tomto smyslu nemá velký význam. Většina Židů, především ortodoxní provenience, je přesvědčena, že Mojžíš přijal Tóru v jejích dvou aspektech – psané a ústní – přímo od Boha na Sinaji. S jistou nadsázkou lze tvrdit, že toto přesvědčení („*Tora min ha-šamajim*“) představuje základní „dogma“ judaismu.⁴ Historická kritika nalezla v židovském prostředí uplatnění jen v akademickém prostředí a seminářích reformovaného judaismu.⁵

- 1] HEYMAN, Emmanuel. The Israelisation of Europe is under Way. *The Times of Israel* [online]. Dostupné z URL: <<http://blogs.timesofisrael.com/the-israelization-of-europe-is-under-way/>>
- 2] LYBARGER, Loren D. *Identity and Religion in Palestine: The Struggle between Islamism and Secularism in the Occupied Territories*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2007. s. 2–3.
- 3] RUTHVEN, Malice. *Fundamentalism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007. s. 3–5.
- 4] ROSENAL, Gilbert S. *What Can a Modern Jew Believe?* New York: Wipf and Stock Publishers, 2007. s. 41–50.
- 5] SLÁMA, Petr. Židovská teologie Bible mezi dějinami, principem a praxí. In: BLÁŽEK, Jiří – VEVERKOVÁ, Kamila – BIERNOT, David (eds.). *Šalom: Pocta Bedřichu Noskovi k sedmdesátým narozeninám*. Chomutov: L. Marek, 2012. s. 33–64.

Pokud tedy hovoříme o židovském fundamentalismu, pak v obdobném významu, jaký se užívá v souvislosti s islamismem, tj. zaměření na realizaci takových nábožensko-politických cílů, jakým je odstranění demokratického, semi-sekulárního zřízení Státu Izrael a jeho nahrazení zřízením, jehož právní systém by byl založen na židovském náboženském právu – „*halacha*“. Mohli bychom v tomto případě hovořit o teokracii.⁶ Shodou okolností prvním, kdo v dějinách užil tento výraz, byl Josephus Flavius v apologetickém díle *Contra Apionem*, v němž teokracii vyzdvihuje nad jiná politická zřízení – monarchická či republikánská – a označuje ji jako politický systém, který Mojžíš zvolil pro židovský národ.⁷ Ve Flaviově době „*theokratia*“ nebyla jen ideálním, bohem daným zřízením na úsvitu dějin židovského národa, ale v podstatě faktickým politickým uspořádáním v Zemi Izraele, na jehož vrcholu stál velebný, od 5. století př. n. l. do panování Heroda Velikého.⁸ Teokratické prvky nepochybně nalezneme i v Mišně a obou Talmudech. Politickou teologií těchto základních děl rabínskému judaismu se blíže zabýval americký judaista Jacob Neusner. V pojetí rabínů tohoto formativního období mělo náboženské právo – „*halacha*“ – být prostředkem nápravy řádu Stvoření, které bylo porušeno hříchem Adama a Evy a v tomto stavu zůstalo i následkem selhání biblického Izraele. Náboženské právo má potenciál uvést do pořádku veřejný život Izraele a vpsledku prostřednictvím svých kategorií navrátit a chránit podmínky Zahrady Eden:

Písmo začíná prvním člověkem, Adamem a Evou v Edenu a takto tomu je i v halaše. „Edenem“ Písmo míní místo, které odpočívá a jemuž Bůh požehnal. V halaše představuje „Eden“ Stvoření v dokonalém stavu, nikoliv tedy konkrétní místo, ale situaci, která může být uvedena do původního stavu v určitých momentech skrze stanovené postoje a činy. Halacha předkládá kategorie (konkrétní traktáty) obsažené v Mišně, Toseftě, jeruzalémském a babylónském Talmudu, v nichž „Eden“ není místem, nýbrž přírodou v určitém stavu. Halacha systematizuje podmínky „Edenu“, definuje „Eden“ v jeho normativních rysech a lokalizuje

- 6] *Encyclopedia Britannica* definuje teokracii následujícím způsobem: „*Theocracy, government by divine guidance or by officials who are regarded as divinely guided. In many theocracies, government leaders are members of the clergy and the state's legal system is based on religious law.*“ [online]. Dostupné z URL: <<http://www.britannica.com/topic/theocracy>>
- 7] FLAVIUS, Josephus. *Contra Apionem*, 2:164–165.
- 8] SANDERS, E. P. *Judaism: Practice and Belief (63BCE–66CE)*. London: SCM Press, 1992. s. 77–78. Viz také CATALDO, Jeremiah W. *A Theocratic Yehud? Issues of Government in a Persian Period*. London: T&T Clark, 2009. „Bohovláda“ z hlediska starozákonní teologie: BRUEGEMANN, Walter. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press, 1997. s. 238.

ho uprostřed Izraele... Halacha nachází v Písmu dostatečný základ pro identifikaci Země Izraele s místem, které bylo uvedeno k dokonalosti sedmého dne.⁹

Dle Jacoba Neusnera rabínská teologie rozvíjí restorativní a do určité míry také utopickou perspektivu ve vztahu k náboženskému právu a jeho potenciálu uvést společenskou realitu židovského národa v její komplexnosti do ideálního stavu. Řečeno mytickým jazykem: navrátit ji do Zahrady Eden.¹⁰ Představitel moderní židovské ortodoxie Josef B. Soloveitchik představil tento potenciál jazykem moderní filozofie. V jeho pojetí se „halacha“ podobá vědě ve svém úsilí o objektivizaci fenomenálního světa. Rabínský legalismus je exaktní metodou objektivizace. Podobně jako věda také halacha postupuje kvantitativním způsobem. Nejenom objektivizuje náboženskost, ale ji také kvantifikuje. Akt měření se jeví být základním principem židovského náboženského práva. Náboženská zkušenost je halachou kvantifikována a matematicky určena. Subjektivní je tak povýšeno do řádu objektivní.¹¹ Svým způsobem takto „halacha“ poskytuje vše, co židovský člověk potřebuje pro svou celkovou životní orientaci. Také Maimonides je více než přesvědčen o dostatečnosti halachy jako prostředku pro spravování obce a stanovuje jako princip judaismu, že žádný jiný systém nemůže nahradit Mojžíšův zákon, a to ani v mesiášské době. Proroci, kteří přišli po Mojžíšovi, a rabínské autority pouze implementují a adaptují daný Mojžíšův zákon v konkrétní dějinné situaci.¹² Jakožto filozof Maimonides také hovoří o obecnějších implikacích, které „halacha“ s sebou přináší do života jednotlivce i celé obce, jmenovitě štěstí, což je prvek, jež Maimonides uvádí do problematiky v závislosti na politické filozofii muslimského myslitele Al-Farábího:

„Co se týče politické filozofie,¹³ jedná se o vědu, která poskytuje občanům obce poznání pravdivého štěstí a způsob, jak tohoto štěstí dosáhnout... předepisuje jim rovněž spravedlivé normy, jejichž prostřednictvím je zcela upraveno jejich občanské soužití. Učenci již neexistujících národů ustanovovali způsoby vládnutí a právo, které odpovídaly dokonalosti každého z těchto učenců a tomu se podřizovali občané. Tato ustanovení nazývali „nomoi“. Filozofové mají k dispozici mnoho knih na toto téma, které byly přeloženy do arabšti-

9| NEUSNER, Jacob. *Handbook of Rabbinic Theology: Language, System, Structure*. Boston: Brill Academic Publishers, 2002. s. 331–332.

10| K problematice náboženského práva a utopie viz také SCHOLEM, Gershom. *Messianic Idea in Judaism*. New York: Schocken Books, 1995 (1941). s. 21–43.

11| SOLOVEITCHIK, Joseph B. *The Halachic Mind: An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*. New York & London: Seth Press, 1985. s. 85–86.

12| MAIMONIDES, Moses. *More nevuchim*, 2:39.

13| V hebrejském překladu z arabského originálu dosl. „hanhaga medinit“ – „vládnutí obcí“.

ny, a ještě větší množství těchto spisů nebylo ani přeloženo. V nynější době však již nic z toho není potřeba – míním tím jejich ustanovení a „nomoi“ – poněvadž nyní je vláda spravována prostřednictvím božích příkazů.“¹⁴

Zajímavý je závěr výše uvedené pasáže. Maimonides v něm naznačuje, že zjevené právo činí jakoukoliv lidskou alternativu nadbytečnou. Kvalita politických zřízení a jejich zákonů se v minulosti odvíjela od dokonalosti jednotlivých zákonodárců. Na rozdíl od nich učení Mojžíšova zákona představuje ideální výraz politické teorie i praxe. Sám Mojžíš je stylizován do podoby Platónova filozofa-krále, který přijímá zjevení prostřednictvím emanace vycházející z Činného Intelaktu.¹⁵ Maimonides byl tedy nepochybně zastáncem teokratické vize společnosti podobně jako celá řada dalších myslitelů středověku na půdě židovství a islámu. Teokratické uspořádání společnosti dle požadavků zákona, ať již halachy nebo šárii, nebylo vnímáno jako překážka rozvoje jedince a omezení jeho osobní svobody. Maimonides, Averroes a další myslitelé středověku neznali dichotomii heteronomie a autonomie, tak jak se vyprofilovala s nástupem osvícenství. Snad v nejradikálnější podobě je tato dichotomie vyjádřena v díle Immanuela Kanta *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*. Jestliže motto osvícenství je „*Sapere aude!*“ pak ti, kteří se nechávají vést poručníky („*Vormund*“) – ať již je to osoba v podobě duchovního správce („*Seelsorger*“) nebo kanonizovaného náboženského textu – takto převážně činí ze zbabělosti a oportunistu. Podřízení se diktátu náboženského zákona Kant považuje za „nepravou bohoslužbu“ („*Aberdienst*“). Pravá bohoslužba může následovat jen imperativu rozumu.¹⁶ Jak píše Carlos Fraenkel po bližším studiu textů z děl Al-Farábího, Averroa a Maimonida, „*falásifa*“ paradoxně shledávala ideál teokracie v anarchickém zřízení, ve kterém se občané těší naprosté autonomii, neboť – v určité analogii ke Kantovi – jediné pravidlo, které v ní platí, je podřízení rozumové mohutnosti duše. Tato vize je však do značné míry utopií, poněvadž naprostá většina občanů obce není schopná vést svůj život racionálně, musí se proto podříditi požadavkům náboženského zákona. To však neznamená, že by mravnost měla vždy záviset výlučně na poslušnosti založené na hrozbách a trestech, potažmo odměnění. „*Falásifa*“ prezentuje model gradace, podle

14| MAIMONIDES, Moses. *Sefer milot ha-higajon*. Warszawa: Lewin-Epstein, 1928. s. 31.

15| KREISLER, Howard. *Maimonides Political Thought: Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal*. Albany: State University of New York, 1999. s. 5–6.

16| KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*. Berlin: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012. s. 35.

něhož jedinec může dosáhnout různého stupně poznání a takto i rozličné míry autonomie.¹⁷

V tomto článku je pojem „teokracie“ povětšinou spojován s náboženským totalitarismem, či „nepřítelem otevřené společnosti“, jak tento termín razil Karl Popper ve své knize *Otevřená společnost a její nepřítelé*.¹⁸ Karl Popper publikoval toto dílo v roce 1945, kdy padl jeden totalitní systém, a na obzoru byla dlouhá studená válka s jinou podobou totalitního systému. Jak známo, toto dílo Karla Poppera je věnováno kritice autoritářské uzavřené společnosti, jejichž stopy nalezneme již Platónově politické filozofii a v moderní době ve filozofiích Hegela a Marxe. Nemá otevřená společnost nyní nepřítel v podobě fundamentalistických podob náboženství, které zbavují jednotlivce kritického myšlení a svobody? Současně jsem ale cítil potřebu zmínit, že pojem teokracie nemá v dějinách politické filozofie nebo teologie pouze toto negativní zabarvení, a paradoxně ve své ideální utopické podobě bylo teokratické zřízení spojováno s anarchií, jak tomu bylo ve středověké islámské a židovské náboženské filozofii nebo v diskuzi nad povahou uspořádání společnosti starověkého Izraele u Julia Wellhausena a Jechezkele Kaufmanna.¹⁹

Otázky kolem fenoménu postsekularismu

Dnes se často hovoří o tom, že žijeme v tzv. post-sekulární době. Post-sekularismus je termín, který vyjadřuje celkový globální proces vyznačující se růstem zájmu o náboženství a náboženskost, jenž započal zhruba v osmdesátých letech minulého století. Podle většiny odborníků tento proces stojí v příkrém rozporu s tzv. sekularizační tezí, dle které modernizace společnosti jak ve veřejném prostoru, tak v osobním životě povede k pozvolnému úpadku náboženskosti.²⁰ Emile Durkheim spojoval sekularizaci s procesem funkční diferenciací, která povede k rozvoji těch institucionálních složek společnosti, jež zcela zastoupí funkci církví a náboženských společností, jejichž role bude omezena na výkon rituálů spojených s významnými důležitými životními událostmi (křest, svatba, pohřeb).²¹ Řada

17| FRAENKEL, Carlos. Theocracy and Authonomy in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. *Political Theory*, roč. 38, č. 3 (červen 2010), s. 340–366.

18| POPPER, Karl R. *Otevřená společnost a její nepřítelé*. 2 svazky. Praha: OIKOYMENH, 1994.

19| EIREFAEI, Aly. *Wellhausen and Kaufmann: Ancient Israel and its Religious History in the Works of Julius Wellhausen and Yehezkel Kaufmann*. Berlin: Walter De Gruyter, 2016. s. 235–280.

20| COX, Harvey. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York: Macmillan, 2013 (1965). s. 19–20.

21| BEN-PORAT, Guy. *Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel*. Cambridge: Cambridge University, 2013. s. 3.

religionistů a sociologů tvrdí, že k sekularizaci v podstatě nedošlo, resp. její částečná efektivita se projevila pouze na evropském kontinentu. Dle sociologických průzkumů se až dvě třetiny Evropanů považují za religiozni, ačkoliv v mnoha případech se jedná o religiozitu „believing without belonging“, to znamená bez vazby na institucionalizované formy náboženství. Situaci přehodnocují také teologové, jako např. Harvey Cox, který se v šedesátých letech minulého století nechal inspirovat myšlenkou „nenáboženského člověka“ Dietricha Bonhoeffera a aplikoval ji v knize *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. O čtyři desetiletí později ale Harvey Cox ustoupil od této koncepce a napsal:

„Ze zpětného pohledu můžeme vidět, že náboženská povaha člověka má vytrvalejší povahu, než Bonhoeffer předpokládal. Kamkoliv se podíváme do světa, jsme svědky neočekávaného vzednutí tradičních náboženství. Renesance islámské kultury a politiky, znovuzrození šintoismu v Japonsku, vzestup židovského, hinduistického i křesťanského fundamentalismu v Izraeli, Indii a USA – to vše probouzí otázky nad údajným nevyhnutelným procesem sekularizace.“²²

Také Peter Ludwig Berger, americký sociolog a jeden ze současných nejvíce zaangażovaných zastánců sekularizační teze, připustil před patnácti lety, že předpoklad, že dnes žijeme již v sekularizovaném světě, je falešný a anti-sekularizační moment hraje přinejmenším stejně významnou roli jako sekularizační proces.²³

Postsekulární věk má však i své nástrahy a ambivalentní povahu, na kterou bych chtěl v tomto článku upozornit. Této ambivalence si byl vědom také výše zmíněný Harvey Cox, který v úvodu do výše uvedené knihy koriguje svou pozici z šedesátých let minulého století:

„Rozumím těm, kteří se cítí být povzbuzeni celosvětovým oživením zájmu o náboženství. Avšak tito lidé, kteří vítají návrat rituálů a hodnot dávající lidem pocit důstojnosti a kontinuity – bar micva ve Varšavě, znovuotevření kostelů ve Smolensku nebo tisíce studentů v Americe, kteří se věnují komparativní religionistice, někdy zapomínají, že znovuoživení náboženskosti není nikdy jednoznačným požehláním. Tytéž tmavé ikony svatého Michala nebo Bohorodičky, které udržovaly na duchu ruské věřící během stalinistické éry, nyní poskytují antisemitistickému hnutí Pamjat' nejmocnější symboly.“²⁴

Hovoříme-li o návratu náboženskosti, nemůžeme již více přivírat oči nad tím, že tento návrat je spojen s výrazným poklesem tolerance, růstem fundamentalis-

22] BERGER, Peter L. *Secularism in Retreat*. The National Interest 46, 1996. Dostupné z https://csrs.nd.edu/assets/50014/secularism_in_retreat.html

23] COX, Harvey. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. s. XL.

24] COX, Harvey. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. s. XLII.

mu a v neposlední řadě také nábožensky motivované nesnášenlivosti. Vzhledem k této ambivalenci, ne-li přímo stínu, který návrat náboženskosti s sebou přináší, se někteří sociologové, jako Mark Chaves, snaží teorii sekularizace přece jen podržet. Dle jejich názoru se sekularizace, resp. sekularismus a náboženská nemusí nutně vylučovat, nýbrž mohou koexistovat, poněvadž sekularizační teze nemusí nutně předpokládat ústup osobní religiozity. Tato perspektiva otevírá možnost nuancovanějšího pojetí. Co je tedy rozhodující na sekularizaci? Ústup náboženské autority a umenšení mocenského vlivu náboženských lídrů či náboženských institucí na fungování veřejných institucí, společenské diskuze a vpsledku také na volbu jednotlivců stanovit si svůj životní styl a vlastní názorovou orientaci.²⁵ Náboženství může stále určovat naši praxi a představy na osobní rovině. Sekularizace se projevuje ve společenských změnách, které zahrnují ústup náboženské autority nad významnými oblastmi života. Podobným jazykem jako Mark Chaves hovoří i nizozemský filozof práva Paul Cliteur, který tvrdí, že civilizační identita Západu je dnes nepochybně sekulární:

„Západní civilizace je do značné míry definována tím, co nazývám sekulární perspektivou nebo specifickou kombinací hodnot, která umožňuje lidem různého náboženského přesvědčení žít spolu v zájemném respektu. T. S. Eliot jednou řekl, že jestliže křesťanství zanikne, zanikne i západní civilizace. Myslím si, že to není pravda. S veškerým respektem ke křesťanství, nedomnívám se, že západní civilizace bude zahubena, pokud se kulturní a náboženský pluralismus ještě více rozšíří. Západní civilizace bude skomírat, pokud zničíme principy a hodnoty, které tento pluralismus umožňují. Pouze v rámci demokracie, vlády práva, světského státu a lidských práv, tak jak jsou vyjádřeny v Evropské úmluvě o ochraně lidských práv a základních svobod, je možné rozvíjet náboženský a kulturní pluralismus.“²⁶

Paul Cliteur je přesvědčen, že si Evropa může podržet svůj dosavadní ráz skrze sekularismus, který představuje normativní či etické krédo otevřené společnosti. Jako takový sekularismus nezaujímá negativní postoj k náboženství. Je vůči němu v podstatě indiferentní. Brání však otevřený společenský prostor, dojde-li k porušení práv a svobod s ním spojených.

Jednou z negativit, kterou s sebou současný tzv. post-sekulární věk přináší, je ambice náboženství vstupovat mocensky do veřejné diskuze a ospravedlňovat své nároky na základě nadpřirozeného pověření. Můžeme-li použít výše zmíněného

25 | CHAVES, Mark. Secularisation as Declining Religious Authority. *Social Forces*. roč. 72, č. 3, s. 749–774.

26 | CLITEUR, Paul. *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*. Chickester: John Willey & Sons, 2010. s. 10–11.

termínu „otevřená společnost“ Karla Poppera, pak jedním z jejích výrazných nepřátel dnes je náboženský autoritarismus.

Jedním z výrazných kritiků náboženského autoritarismu byl již zesnulý americký filozof Richard Rorty. Rorty souhlasí se svým německým kolegou Jürgenem Habermasem, že ideový projekt osvícenství nebyl ještě zcela dokončen. Jedním z největších úspěchů tohoto projektu byl značný posun na cestě k sekularizaci veřejného života. Tendenci náboženských společností vstupovat do veřejné diskuze, např. na téma interrupcí nebo homosexuality, a zakládat svá tvrzení, že se toto protíví boží vůli, Rorty považuje za kontraproduktivní. Dle jeho názoru náboženství se tímto dostává do pozice „*conversation-stopper*“.²⁷ Rorty navazuje na Habermasovu ideu „*komunikativního rozumu*“, ve kterém je průchodný jen takový politický návrh, se kterým souhlasí co největší část společnosti sdružující jedince a skupiny vycházející z nejdíverznějšího ideového spektra. Kdo chce vstoupit do tohoto konverzačního prostoru, nemůže odkazovat na pramen, z něhož vycházejí premisy jeho argumentace. Rorty je přesvědčen, že věc náboženského přesvědčení by měla zůstat soukromou záležitostí. Svým poněkud kontroverzním pojetím náboženství jako „*conversation stopper*“ ve veřejném prostoru Rorty polemizuje s americkým politologem Stephenem L. Carterem, který se domnívá, že pokud náboženství nebude mít i politický rozměr, bude trivializováno a propadne se do bezvýznamnosti. Rorty odpovídá na toto tvrzení, že naše rodinné životy i zájmy jsou sice soukromé, ale nikoliv triviální. Účastní-li se věřící člověk bohoslužebného života, není to o nic méně triviální než zájmy, řekněme ateisty, který věnuje svůj čas četbě poezie nebo krásné literatury. Usilování o osobní povznesení jakýmkoliv způsobem – náboženským či nenáboženským – není jistě triviální, byť nemá bezprostřední relevanci pro veřejnou společenskou diskuzi.

Současná izraelská společnost mezi náboženským fundamentalismem a sekularizací

K myšlence věnovat tento článek problematice některých židovských fundamentalistických uskupení v současném Izraeli a jejich v podstatě nepřátelskému postoji k demokratickému zřízení Izraelského státu mě vedla současná diskuze na některých internetových blozích, zdali Evropě nehrozí jistá forma „izraelizace“, čímž je míněn kulturní boj („*Kulturkampf*“) mezi v podstatě světskou povahou společnosti a politickými, autoritativními ambicemi některých náboženských skupin. Právě pohled na kulturní boj mezi sekulárním či semi-sekulárním sektorem izraelské společnosti a teokratickou vizí společnosti, ke které se hlásí určité náboženské

27] RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguins Books, 1999. s. 168–174.

skupiny v rámci judaismu, nás může vést k obezřetné úvaze, zdali nás nečeká podobná segmentizace evropské společnosti, která přispěje k růstu ghettoizovaných subkultur neochotných vést rozhovor s hodnotami západní kultury, podobně jak tomu je v Izraeli. Jen neochotně a pomalu si přiznáváme, že v celé řadě evropských velkoměst existují tzv. „no-go-zones“, ve kterých státní orgány nejsou schopny uplatňovat platný občanský řád a které představují alternativní kultury řízené v podstatě náboženským právem.²⁸ Svě „no-go-zones“ má již přinejmenším od osmdesátých let minulého století také Izrael, např. v podobě ultraortodoxních („charedi“) čtvrtí. V nedávné době musel proti takové „no-go-zóně“ zasáhnout městský soud ve městě Bet Šemeš a nařídil místnímu městskému úřadu, aby z veřejných míst odstranil tabule, které zde umístili ultraortodoxní aktivisté. Tyto tabule přikazovaly ženám, aby se oblékaly vhodně v ultraortodoxním duchu, resp. aby se vůbec nezdržovaly v okolí obydleném ultraortodoxním obyvatelstvem.²⁹ Z médií se dovídáme, že v určitých čtvrtích řady evropských měst, jako např. nedávno v německém Wuppertalu, se pohybují hlídky tzv. „Scharia-Polizei“, které dohlížejí na dodržování náboženského práva mezi místními muslimy.³⁰ V Izraeli takový fenomén není nový. Mezi notoricky známé náboženské kvazi-policejní organizace patří tzv. *Šomrej cniut* („Strážci dobrých mravů“), které působí v ultraortodoxních čtvrtích řady izraelských měst. Jejich úkolem je nejen dohled na řádné zachování kódu oblékání, striktního oddělování mužů od žen během různých společenských akcí, dodržování šabatu, trestání sexuálních deliktů, ale také zastrašování mladých ultraortodoxních Židů, kteří se odcizili náboženskému stylu života. Jak napovídají zprávy z médií, resp. jména některých těchto bojůvek jako „Bombardéři rabiho Nachmana“, metody jejich dohledu nejsou jistě mírumilovné. V krajních případech se tyto bojůvky dopouštějí i takových kriminálních zločinů jako je vražda.³¹ Z hlediska izraelského práva je existence takových kvazi-policejních hlídek nelegální. Nicméně, jak poznámenává izraelský sociolog Nachman ben Jehuda, státní orgány přivírají nad jejich existencí oči a izraelská policie zabraňuje jen

28| Viz jak se této problematice, především ve Francii, věnuje Gatestone Institute – International Policy Council v článku *European No-Go Zones: Fact or Fiction?* ze 20. 1. 2015. Dostupné z URL: <<http://www.gatestoneinstitute.org/5128/france-no-go-zones>>

29| Případu se intenzivně věnovala izraelská média. Viz např. článek izraelského internetového informačního serveru YNET ze dne 25. 1. 2015 pod titulem: „Bet mišpat kava: mechir ha-cniut šišim elef šekel chadaš“ Dostupné z URL: <<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4619030,00.html>>

30| Takto záležitost má dosud neukončenou soudní dohru: Viz např. článek v deníku *Die Welt* ze dne 3. 5. 2016 „Scharia-Polizei von Wuppertal kommt doch vor Gericht“, dostupné z URL: <<http://www.welt.de/politik/deutschland/article154998164/Scharia-Polizei-von-Wuppertal-kommt-doch-vor-Gericht.html>>

31| BEN-YEHUDA, Nachman. *Theocratic Democracy: The Social Construction of Religious and Secular Extremism*. Oxford: Oxford University Press, 2010. s. 93–97.

nejhrubšímu násilí.³² Podobně kriticky hodnotí německý týdeník Der Spiegel proincové rozhodnutí soudu ve Wuppertalu jako naivní a plně falešné tolerance, podle něhož působení tzv. „Scharia-Polizei“ v tomto městě nebylo v rozporu se zákonem.³³ Zdá se také, že rovněž reklamní agentury v západní Evropě si budou muset pomalu osvojovat ve svých kampaních obdobnou citlivost vůči hodnotám fundamentalistických subkultur, zcela tak, jak tomu je v Izraeli. Své výhrady vůči reklamě se sexuálním podtextem nedávno projevil nový primátor Londýna pakistánského původu Sadiq Khan, jenž hodlá proti ní podniknout konkrétní kroky v londýnském metru.³⁴ V roce 2006 ultraortodoxní aktivisté poškozovali po celém Jeruzalémě autobusové zastávky s reklamami se skrytým sexuálním podtextem, respektive i jen ilustrativním zobrazením ženské postavy. Reklamní agentury podlehly tomuto tlaku a přizpůsobily mu své strategie. Není proto překvapením, že mezinárodní reklamní společnosti řadí Izrael do stejné kategorie jako Írán a jiné konzervativní islámské země a tomu také přizpůsobují své reklamní strategie.³⁵

Izraelský politolog Ami Pedahzur neoznačuje izraelskou formu demokracie za demokracii liberální, nýbrž defenzivní, to znamená, že stát disponuje mocí podobnou sebeobraně, aby účinně předcházel podvratným pokusům o rozvrácení demokratického zřízení. Tento model demokracie je v podstatě velmi podobný tomu, jaký byl po válce nastolen ve Spolkové republice Německo, „die wehrhafte Demokratie“, která nemůže být zrušena právní cestou, rozhodnutím většiny a může preventivně zakročovat proti jednotlivým občanům, organizacím či politickým stranám, které jednají proti jejím zájmům. Stát Izrael takových preventivních kroků použil několikrát. V roce 1965 nepřipustil k volbám arabskou levicovou stranu „Ard“. Koncem minulého roku byla mimo zákon postavena radikální část organizace zvané „Islámské hnutí“. V roce 1988 nebyla připuštěna k volbám židovská národně-náboženská strana „Kach“ Meira Kahany pro svůj otevřený nepřátelský

32] BEN-YEHUDA, Nachman. *Theocratic Democracy: The Social Construction of Religious and Secular Extremism*. Oxford: Oxford University Press, 2010. s. 95.

33] „Islamisten in Wuppertal: Landgericht lehnt Strafprozess wegen Scharia-Polizei ab“. Dostupné z URL: <<http://www.spiegel.de/politik/deutschland/scharia-polizei-landgericht-wuppertal-erlaubt-den-salafisten-auftritt-a-1066943.html>>

34] Viz např. článek publikovaný v britském deníku The Sun ze dne 16. 6. 2016: „Sadiq Khan’s plans to ban body shaming adverts on public transport is a ridiculous act of oppression that perpetuates the idea that women are the weaker sex“. Dostupné z URL: <<https://www.thesun.co.uk/news/1289467/sadiq-khans-plans-to-ban-body-shaming-adverts-on-public-transport-is-a-ridiculous-act-of-oppression-that-perpetuates-the-idea-that-women-are-the-weaker-sex/>>

35] BEN-YEHUDA, Nachman. *Theocratic Democracy: The Social Construction of Religious and Secular Extremism*, s. 68–69.

postoj k izraelské demokracii a nabádání k rasismu.³⁶ V roce 1994 byla zcela postavena mimo zákon dvě uskupení, která vzešla z této strany.³⁷

Nepochybně jednou z os extrémismu, se kterým se Stát Izrael potýká, je konflikt mezi sekulárním a ultraortodoxním („*charedi*“) segmentem společnosti. Tato polarizace ale nemá zcela dichotomní charakter, poněvadž značná část izraelského obyvatelstva se nachází mezi těmito dvěma extrémy a je v podstatě semi-náboženská.³⁸ Bylo by mylné označit celý segment židovské ultraortodoxní populace, který činí cca 9,2 %, za zcela nepřátelský vůči izraelskému státu. I když ho ve své podstatě odmítá, její postoj je do značné míry pragmatický. Tento pragmatismus vychází z nábožensko-právní (halachické) premisy „*dina de-malchuta dina*“, tzn. právo státu, ve kterém se židovská obec nachází, je právem platným i pro tuto obec. Tento přístup židovské komunity zachovávaly po dlouhou dobu v diaspoře a v podstatě stále zachovávají. Vztažení tohoto principu na Stát Izrael znamená, že ho ultraortodoxní komunita vnímá jako cizí zřízení, ale do značné míry pasivně respektuje.³⁹ Ultraortodoxní tábor má však tendenci aktivně ovlivňovat politickou scénu v podobě politických stran, jež se téměř pravidelně stávají členy vládních koalic. Nejvýznamnější a nejvlivnější z těchto stran je strana „*Šas*“ (*Hitachadut olamit Sfrardim šomrej Torá*), která vznikla koncem osmdesátých let a reprezentuje nejen náboženské zájmy, nýbrž i sociálně-etnické, poněvadž její voliči pocházejí spíše z orientálního židovského spektra. Otevřeně vystupuje proti sekularizaci izraelské společnosti a snaží se působit více autoritářsky ve veřejném prostoru. Často tak vznikají kuriózní příklady. Každý rok druhý víkend v lednu ornitologové v Evropě a na Blízkém východě po dva dny provádějí pozorování a sčítání stěhovavých ptáků, kteří táhnou na jih. Ve většině zemí toto pozorování, které má již čtyřicetiletou tradici, probíhá vždy v sobotu a v neděli. V Izraeli je to v pátek a v sobotu. V roce 2007 se izraelští ornitologové poprvé nezúčastnili této akce, poněvadž ministr práce a sociálních věcí Eli Jišaj ze strany Šas požadoval, aby toto pozorování neprobíhalo v sobotu, poněvadž je toto proti náboženským ustanovením o šabat.⁴⁰ Řada izraelských politologů poukazuje, že k takovým a podobným situacím by nedocházelo, kdyby v Izraeli došlo k úplnému oddělení státu od církve

36| K ideologii Kahanismu viz Cohen-Almagor, R. *Boundaries of Liberty and Tolerance: The Struggle against Kahanism in Israel*. Gainesville: University of Florida Press, 1994.

37| PEDAZHUR, Ami. *The Israeli Response to Jewish Extremism and Violence: Defending Democracy*. Manchester & New York, 2002. s. 3–24.

38| BEN-PORAT, Guy. *Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel*, s. 47–51.

39| BEN-YEHUDA, Nachman. *Theocratic Democracy: The Social Construction of Religious and Secular Extremism*, s. 156.

40| *Ibid.*, s. 25–26.

namísto současného, již nefunkčního „*statu quo*“, jež má svůj počátek při samotném vzniku Státu Izrael a které náboženským institucím (rabinátům) a náboženským stranám umožňuje určitou kontrolu nad některými záležitostmi, týkajícími se veřejného života.⁴¹

Jakkoliv postoj ultraortodoxního judaismu vůči Státu Izrael může být pragmatický, jeho přístup k izraelské demokracii je mnohem méně přívětivý a v podstatě pracuje s vizí jejího nahrazení nábožensko-autoritativním, resp. teokratickým zřízením. Výše zmíněný sociolog Nachman ben Jehuda toto vyjádřil následujícími slovy:

„Teokratické úsilí v Izraeli je potřeba interpretovat jako prostředek vedoucí k nahrazení demokracie teokracií. Ultraortodoxní aktivisté razí vizí jedné mravní čistoty a řádu, které jsou diktovány samotným Bohem. Tato víra vede mnohé k tomu, aby se chopili i násilí a zastrašovali druhé, aby přijali jejich vizí, jak má svět vypadat. Násilí ultraortodoxního židovstva je reflexí jeho vlastních kontra-kulturních tvrzení, v nichž izraelská sekulární kultura nemá žádné legitimní místo. Síla této pozice se různí, avšak sjednocuje celou řadu ultraortodoxních a ortodoxních aktivistů. Pro teokraty: sekulární, konzervativní, reformní či liberální forma judaismu není judaismem vůbec.“⁴²

Guy ben-Porat nicméně přichází ve své studii *Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel* z roku 2013 s velmi zajímavou tezí, podle níž izraelská společnost – toto se týká především onoho semi-náboženského semi-sekulárního segmentu, jehož podíl na celkové židovské populaci Státu Izrael činí 32,7 %⁴³ – stále prochází procesem sekularizace. Ben-Porat aplikuje velmi inovativní pojetí sekularizace, které představil Mark Chavez, podle něhož sekularizace

41] *Ibid.*, s. 25–26. Viz také BEN-PORAT, Guy. *Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel*, s. 33–35. Velmi kritickým k tomuto konsensu byl izraelský myslitel Ješajahu Leibowitz, který v podstatě již od padesátých let minulého století požadoval naprosté oddělení státu od církve. Viz jeho sbírku statí LEIBOVITZ, Ješajahu. *Emuna, historia, ve-arachim*. Jerušalajim: Akademon, 1992.

42] *Ibid.*, s. 200. Na jiném místě téže knihy Ben Jehuda uvádí následující: „A prominent member of the National Religious Party (and later, minister of education), Yitzhak Levi admitted in an interview that, given the choice, he would certainly turn Israel into a Halakic state. Shachar points out that almost two thirds of the Haredim feel that Israel should become a theocracy, in contrast with two thirds of the seculars who prefer a democratic government. In fact, a 1998 survey among Haredi adults revealed that 64 percent of the respondents felt that Israel should become a Halakic state... Indeed at the end of 1993, Haredi Rabbi Eliezer Menachem Shach (then head of Haredi party Degel Hatorah) compared democracy with cancer and stated that just as the world has to suffer a decree in the form of this terrible disease, so landed on the world another almost incurable decree in the form of this terrible disease called democracy. This is a terrible disease which spreads and consumes us from soul to flesh. Moreover, continuous Haredi attacks on the Israeli Supreme Court are meant to weaken this democratic cornerstone.“ *Ibid.*, s. 181–182.

43] Dle autorova vlastního výzkumu z roku 2009. Viz BEN-PORAT, Guy. *Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel*, s. 49.

nespočívá ani tolik v plošném zesvětštění společnosti, nýbrž v ústupu náboženské autority. Právě v takovém světle ben-Porat vnímá vývoj v Izraeli v posledních dvou dekádách, v němž výše uvedený segment preferuje alternativu individuálního utváření své religiozity, jež se nepodvoluje diktátu náboženského establishmentu. Ben-Porat analyzuje faktory, které přispívají k tomuto trendu v současném Izraeli, a v jejich středu vidí individualismus stimulovaný konsumerismem liberálního kapitalismu. Ekonomický růst, který se začal v Izraeli výrazněji projevovat v osmdesátých letech minulého století, otevřel prostor pro spotřebu a rovněž pro alternativní životní styly, jimž se tzv. „*status quo*“ mezi státem a náboženstvím, umožňující rabinátům a dalším náboženským institucím určitou kontrolu nad veřejnými i soukromými záležitostmi, začal stále více jevit jako restriktivní.⁴⁴

Individuální volba a vznik trhu pro její nasycení v Izraeli začaly v posledních třech dekádách výrazněji nahlodávat autoritu náboženských norem a institucí, které je reprezentují – rabinátů – v celé řadě oblastí osobního života. Jednou z nich je smrt a pohřeb. Jak píše antropoložka Katherine Verdery, pohřební kultura má vlastnosti, které ji činí efektivními politickými symboly a místem politického zápasu, jež jsou spjaty s přetvářením ideového univerza.⁴⁵ Pohřební rituály a pohřebiště současně zahrnují otázky identity, náboženství, společenského postavení a v neposlední řadě se v nich odráží také životní styl. Ortodoxní pohřební bratrstva („*chevra kadiša*“) si udržovala monopol nad věcmi posledními židovské populace Státu Izrael nejméně do devadesátých let minulého století. Standardní náboženský pohřeb musí odpovídat požadavkům náboženského práva, jako je uložení zesnulého do hrobu v co nejkratším možném čase, bez vystavení těla před pohřbem, balzamování a kremace jsou rovněž striktně zakázány. V Izraeli nebývá tělo zesnulého uloženo do rakve, vyjma státních a vojenských pohřbů, nýbrž je pohřbeno v pohřebním rubáši. Pohřební obřad má také svůj pevný liturgický pořádek. V devadesátých letech minulého století se objevila palčivá potřeba světských pohřebišť vzhledem k existenci rostoucí populace imigrantů ze zemí bývalého Sovětského Svazu, kteří byli do Izraele přijati na základě Zákona o návratu, nicméně nebyli Židy z hlediska náboženského práva. Eticky nejproblematičtější byly případy izraelských vojáků nemajících status halachických Židů, kteří zahynuli ve výkonu služby a jejichž těla byla uložena do hrobů nacházejících se u zdi vojenských hřbitovů. Velké emoce vyvolal pohřeb vojáka jménem Lev Pskov, původem ze Sovětského Svazu, v roce 1993. Člen Knesetu a bývalý šéf vrchního velení

44| *Ibid.*, s. 44.

45| VERDEY, Katherine. *The Political Lives of Dead Bodies*. New York: Columbia University Press, 1999. s. 36; cituje BEN-PORAT, Guy. *Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel*, s. 103.

izraelské armády Rafael Etan se k tomuto případu vyslovil následovně: „*Voják, který položil svůj život za stát, byl pohřben u zdi kvůli nedostatku politické rozvahy a kapitulaci před ortodoxií, která žije jako ve středověku a nikdy nesloužila v armádě.*“⁴⁶ Konečně zde byla nikoliv bezvýznamná skupina světských Židů, která si vzhledem ke svému nenáboženskému přesvědčení přála civilní pohřeb. Nespokojenost byla i s estetickým aspektem náboženských hřbitovů, z nichž mnohé byly v zanedbaném stavu. Cesta ke světskému pohřbívání v Izraeli a tržnímu narušení monopolu pohřebních bratrstev byla poměrně trnitá. Izraelský parlament vydal Zákon o alternativním světském pohřbívání v roce 1996, jenž zaručoval každému občanovi právo na civilní pohřeb. Izraelské vlády plánovaly zřídit čtyři sekulární pohřebiště v největších izraelských městech – Jeruzalémě, Tel-Avivu, Haifě a Beer Ševě. V roce 2009 fungovala jen dvě taková pohřebiště, a to v Ber Ševě a Kfar Saba.⁴⁷ Nicméně, jak prozrazuje byť jen letmý pohled na internetové stránky s touto problematikou, služby spojené s civilním pohřbem se rozvíjejí a v současné době je nabízí také několik kibuců, což je spojeno i s navýšením rozpočtu určeným pro potřeby této oblasti pohřebnictví. Studie na toto téma, publikovaná izraelským parlamentem, z června 2013 specifikuje dvanáct světských pohřebišť.⁴⁸ Tomuto trendu se věnuje i izraelský tisk. Deník Ha-arec publikoval ve své anglické verzi článek pod titulem „Without the Rabbinate I’ll Have a Jewish Burial“, který zajímavým způsobem dokládá individualizaci v tak výrazně osobní záležitosti, jako je pohřeb, kdy celá řada Izraelců cítí potřebu přetvářet náboženský rituál dle vlastního názoru a citění a do určité míry se tak emancipovat od normy dané náboženskými institucemi. Článek dokládá, že o možnost pohřbu na světském hřbitově se také zajímají stovky praktikujících Židů, poněvadž zde mohou dát svému pohřbu nebo pohřbu svých blízkých vlastní tvář, navzdory tomu, že rámec samotného obřadu představuje tradiční liturgický pořádek. Mnohdy se jedná o detaily jako uložení do hrobu v rakvi či instrumentální hudbu během obřadu, které většina pohřebních bratrstev v Izraeli odmítá zajistit.⁴⁹

Mládež z pahorků – židovský „Islámský stát“?

Hrozba pro izraelskou demokracii nevychází jen z ultraortodoxních kruhů, tzv. „*charedim*“. V současnosti se mnohem akutnější hrozbou jeví extrémní skupiny

46| *Ibid.*, s. 109.

47| *Ibid.*, s. 120.

48| „*Kvura ezrachit be-Jisrael*“. Dostupné z URL: <<https://www.knesset.gov.il/mmm/data/pdf/m03297.pdf>>

49| Publikováno dne 18. 11. 2011. Dostupné z URL: <<http://www.haaretz.com/jewish/without-the-rabbinate-i-ll-have-a-jewish-burial-1.396309>>

vycházející z proudu náboženského sionismu. Na počátku své existence náboženský sionismus odehrával v izraelské společnosti vesměs pozitivní roli, a to tím, že představoval určitý most mezi zneprátelenými stranami sekulárního sionismu a ultraortodoxního judaismu. Náboženský sionismus se pokusil překlenout tuto propast uchováním ortodoxní zbožnosti na jedné straně a připojením se k sionistickému závazku vybudování izraelského státu na straně druhé. Otcové hnutí, rabi Abraham Jicchak Kook a jeho syn Cvi Jehuda Kook, vyložili moderní dějiny židovského národa v teologických konceptech. Imigrace Židů do Palestiny, úspěchy Izraelského státu na vojenském poli jsou součástí mesiášského procesu vykoupení. Tradiční náboženské kategorie judaismu, jako je svatost, pokání a spása, nabyly konkrétní podoby v sionistické myšlence. Mesianismus náboženského sionismu je paradoxně „mesianismem bez mesiáše“ – oproti lubavičskému chasidismu, který upjal svá mesiánská očekávání ke svému poslednímu rebbemu Menachemu Mendelovi Schneersonovi.⁵⁰ Ačkoliv i náboženští sionisté zcela jistě věří v příchod osobního mesiáše, samo slovo „mesiáš“ slouží v rétorice náboženského sionismu spíše jako metafora onoho spásného procesu.⁵¹ Svou instrumentální rolí v tomto procesu se Stát Izrael podílí na svatosti, která náleží nezrušitelnému svazku židovského národa se svou zemí.⁵² Svůj vzestup náboženský sionismus zakusil po Šestidenní válce v roce 1967, kdy Izrael začal kontrolovat tzv. Západní břeh Jordánu, to znamená tu nejvlastnější oblast spojenou s posvátnými dějinami Izraele: Judu a Samaří.

Řada náboženských sionistů se cítila vázána náboženským příkazem osídlit i tuto část historického Izraele, což se skutečně začalo dít za většího či menšího přispění izraelských vlád v polovině sedmdesátých let minulého století. Tato idea osídlení byla nesena především hnutím „*Guš emunim*“ – „Blok věrných“, které vzniklo v roce 1974. Izraelský odborník na extrémismus Ehud Spinzak popisuje toto hnutí v jeho počátcích jako nenásilné a v podstatě idealistické, které teprve s postupem času začalo nabývat radikálního charakteru s apokalyptickými rysy, s tím, jak se v tomto hnutí začala projevovat „kognitivní disonance“, tzn. rozpor mezi jeho očekáváními a skutečným stavem věcí, který spočíval v nenaplnitelnos-

50| DEIN, Simon. *Lubavitcher Messianism: What Really Happens When Prophecy Fails?* London: Continuum, 2011. BIERNOT, David. *Když mesiáš zemřel: mesianismus and post-mesianismus lubavičského chasidismu*. Dingir 2, roč. 2014, s. 56–59.

51| K mesianismu náboženského sionizmu viz RAVITZKY, Aviezer. *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

52| K náboženské filozofii náboženského sionismu viz SCHWARTZ, Dov. *Faith at the Crossroad: A Theological Profile of Religious Zionism*. Leiden: Brill, 2002.

ti jeho nábožensko-politického programu.⁵³ V osmdesátých letech začala působit na platformě tohoto hnutí teroristická organizace zvaná „*machateret jehudit*“ – „židovské podzemí“, která zpočátku prováděla odvetné akce vůči palestinskému teroru. Její plány však byly ambicióznější, a to jmenovitě zničení Skalního Dómu a mešity Al-Aksa na Chrámové hoře. Tento čin měl podle očekávání této organizace vést k obecnému náboženskému probuzení, vybudování Třetího chrámu a ustavení židovského teokratického státu. Nachman ben Jehuda poznamenává, že tento případ kataklyzmatického myšlení nebyl ojedinělý v židovských dějinách. Josephus Flavius zpravuje o tom, že během obležení Jeruzaléma Římany v roce 70 zéloté vypálili sýpky ve městě. Tímto činem patrně chtěli přinutit Boha k nadpřirozenému zásahu a vysvobození.⁵⁴

Kognitivní disonance mezi členy „*Guš emunim*“ se začala ještě více prohlubovat s nástupem mírových rozhovorů mezi Izraelem a Palestinci a zřízením palestinské samosprávy v devadesátých letech minulého století. Rozkol byl zpečetěn evakuací židovských osadníků z pásma Gazy v létě 2005. Tento kritický vývoj vedl celou řadu rabínských autorit spjatých s „*Guš emunim*“, aby přehodnotili svůj vztah ke svatosvátému Státu Izrael a jeho roli v procesu mesiášského vykoupení. Velmi radikálně se půl roku před vystěhováním osad z Gazy vyjádřil na adresu státních orgánů Jicchak Ginsburgh, chabadnický rabín, vedoucí ješivy „*Od Josef Chaj*“ v osadě Jitzhar na Západním břehu Jordánu. V jedné ze svých přednášek použil mystickou metaforu a označil Stát Izrael a jeho instituce a vpsledku i sionismus jako takový za „skořápký“ zla, které svírají „dobrý plod“, kterým je židovský národ, a dusí ho. Nyní přichází čas, aby tyto „skořápký byly rozbity.“⁵⁵ Izraelský religionista Mordechaj Inbari poukazuje na to, že nábožensko-sionistický tábor prošel v první dekádě tohoto století výraznou krizí, což se na politické scéně projevilo rozštěpením Nábožensko-národní strany („*Ha-miflaga ha-datit-leumit*“) v roce 2005. Dnes působí několik obrodných stran, především „*Ha-bajit ha-jehudi*“ – „Židovský domov“, jehož národnostně-nábožensky orientovaná politická agenda vychází z náboženského sionismu.⁵⁶ Je nutné také poznamenat, že některé segmenty nábožensko-sionistické

53] SPRINZAK, Ehud. *Fundamentalism, Terrorism, and Democracy: The Case of the Gush Emunim Underground*. Dostupné z <<https://www.aclu.org/files/fbimappingfoia/20120217/ACLURM018956.pdf>>

54] BEN-YEHUDA, Nachman. *Theocratic Democracy: The Social Construction of Religious and Secular Extremism*, s. 91.

55] Viz jeho přednášku „*Ha-zman le-faceach et ha-egoz*“ z roku 2005 uveřejněnou na internetových stránkách ješivy „*Od Josef Chaj*“. Dostupné z URL: <<http://www.odyosefchai.org.il/TextHome/TextInfo/373>>

56] INBARI, Motti. *Jewish Fundamentalism and the Temple Mount: Who Will Build the Third Temple?* Albany: State University of New York, s. 9–10. Viz internetové stránky strany „*Židovský domov*“, dostupné z URL: <<http://www.habayithayehudi.com/principles/>>

platformy prošly procesem „charedizace“, tj. otevření se vlivu názorů i halachické praxe ultraortodoxního judaismu, což vedlo ke vzniku tzv. „Chardalim“ – nábožensko-národního směru silně inklinujícího k ultraortodoxii. Tento trend obzvláště zesílil mezi osadníky na Západním břehu Jordánu po evakuaci osad z pásma Gazy a pojil se s rétorikou volající po nahrazení současného Státu Izrael „skutečným“ židovským státním útvarem.⁵⁷

Jicchak Schnell a Šaul Mišal se blíže zabývají socio-prostorovou identitou židovských osadníků na Západním břehu Jordánu a do roku 2005 také v Pásmu Gazy, jakým způsobem místa, na kterých osadníci žijí, stimulují či stimulovala jejich sebevědomí. Od samého začátku své přítomnosti na Západním břehu Jordánu pojímali osadníci místa, která osídlili nebo hodlali ještě osídlit, jako svým způsobem „mytická“. Jejich posvátnost nebyla dána jen tím, že se nacházela v samotném centru „*Erec Jisrael*“ (Země Izraele), tak jak je definována náboženskou topografií, a nikoliv současnými politickými hranicemi. Byla dána také životním stylem, který „*Guš emunim*“ adoptoval, jenž měl být kontrakulturou k víceméně světské a v podstatě materialismem zkažené povaze izraelské společnosti žijící v mezinárodně uznávaných hranicích Státu Izrael, která zapoměla na své vyšší poslání. „*Guš emunim*“ je romantizující hnutí hledající duchovní usmiřeni skrze spojení s posvátností oblasti, kterou osadníci osídlili, s její půdou a přírodou: „*Naším cílem je návrat národa k Půdě, Přírodě a Bibli, abychom smířili sami sebe, půdu a národ návratem k přírodě – přiblížením k Zemi i Nebi.*“⁵⁸

Výše uvedení autoři provedli sociologický průzkum mezi osadníky v Pásmu Gazy několik měsíců před jejich evakuací. Zaznamenané rozhovory s obyvateli osad jsou poučným svědectvím o rozměru kognitivní disonance, kterou trpěli v této kritické době. Třicetiletá žena orientálního židovského původu se jim svěřila následovně: „*Bude to pro mě velmi obtížné se odpoutat od tohoto kousku země. Cítím, že mě vláda zradila – jako by vytrhla kus v mého vlastního těla. Zde se ze mě postupně zrodila nová osobnost. [...] Setkala jsem se zde s novou ideologií, žebříčkem hodnot, stejně jako s komunitou, která mi poskytovala podporu. To všechno bude brzy minulost.*“⁵⁹ Oba sociologové poznamenávají k tomuto rozhovoru, že uvedená žena také věřila ve vyšší narativ legitimizující její přítomnost v Pásmu Gazy, přesto rozhodujícím pro její sebevědomí byla skutečnost, že místo, v němž žila, pomohlo přetvořit její identitu do té míry, že nedokázala najít kontinuitu mezi

57| SHELEF, Nadav G. *Evolving Nationalism: Homeland, Identity, and Religion in Israel, 1995–2005*. London: Cornell University Press, s. 181–185.

58| PORAT, H. Meat min ha-or. *Nekuda*, č. 122, s. 23. Citují SCHNELL, Izhak & MISHAL, Shaul. Place as a Source of Identity in Colonizing Societies: Settlements in Gaza. *Geographical Review*, roč. 98, č. 2., 2008, s. 247.

59| *Ibid.*, s. 249.

životem v osadě a budoucností bez ní. V tomto kontextu oba sociologové poznamenávají, že rétorika osadníků v Gaze se poněkud odlišovala od jejich soupeřů na Západním břehu Jordánu, která má méně „empirický“ rozměr, zato více „mytický“. Silné emocionální pouto, které si osadníci vytvořili s prostředím a komunitou, ve které žijí, je v dnešním globalizovaném světě s jeho důrazem na otevřenost, flexibilitu a vposledku „*u-topičnost*“⁶⁰ identity svým způsobem anachronismem. Půda má dnes většinou čistě utilitární význam a je proměněna v abstraktní předmět tržní spekulace. Rovněž krajina se stala do značné míry konzumní komoditou nabízenou turistickým průmyslem.⁶¹ Jistou obdobu mentality, se silnou dávkou nacionálního smýšlení, židovských osadníků na Západním břehu Jordánu a Pásmu Gazy můžeme nalézt mezi boerskými farmáři v Jižní Africe, která do určité míry přetrvala i do dnešní doby po apartheidu.⁶²

V současnosti velmi aktuálním příkladem projevu kognitivní disonance⁶³ mezi osadníky na Západním Břehu Jordánu je fenomén mládežnického hnutí, které si hebrejsky říká „*noar ha-gvaot*“ – „*Mládež z pahorků*“. Jedná se zhruba o několik stovek mladých aktivistů, kteří představují frustrovanou druhou nebo i třetí generaci osadníků, kteří se izolují v nelegálních osadách na Západním břehu Jordánu – aby takto jednoznačně fixovali fakta na mapě navzdory proměně vládní politiky. Tato skupina představuje určitou kontrakulturu, jež se vyznačuje absencí respektu vůči autoritě izraelského státu hraničící s anarchií a chuligánstvím a je vystavena radikální náboženské ideologii, jakou reprezentuje již výše zmíněná náboženská škola „*Od Josef Chaj*“ v osadě Jitzhar na Západním břehu Jordánu.⁶⁴ Hnutí neblaze proslulo vandalismem palestinského majetku a útoky na Palestince a příslušníky izraelské pohraniční stráže a armády. Do středu pozornosti izraelské společnosti se dostala skupina říkající si „*tag mechir*“ („*cenovka*“), rekrutující se z výše uvedeného hnutí pro své četné odvetné akce proti palestinskému obyvatelstvu. Jejich nejvíce hyenistickým činem byl žhářský útok na dům rodiny Dawabša ve vesnici Duma na Západním břehu Jordánu v červenci 2015. Manželé a jejich osmnáctimě-

60] Vycházím zde z etymologie řeckého slova „*ú-topos*“ jakožto „nemající pevné místo“.

61] MASSEY, Dorin. The Conceptualization of Place. In *A Place in the World? Places, Cultures and Globalization*. MASSEY, D. & JESS P. Oxford: Oxford University Press, 1995.

62] ELAZAR, Daniel J. *Covenant and Constitutionalism*. Piscataway (NJ): Transaction Publishers, 1998, s. 221–230.

63] K teorii kognitivní disonance viz COOPER, Joel. *Cognitive Dissonances. Fifty Years of a Classic Theory*. Los Angeles: Sage Publications, 2007; a její aplikaci na současné problémy, se kterými se dnes potýká náboženský sionismus: INBARI, Motti. *Messianic Religious Zionism Confronts Israeli Territorial Compromises*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

64] Viz např. článek publikovaný v The Times of Israel ze dne 2. 6. 2015: „IDF Lifts Seizure of Radical West Bank Yeshiva“. Dostupné z URL: <<http://www.timesofisrael.com/idf-lifts-seizure-of-radical-west-bank-yeshiva/>>

síční dítě zemřeli během útoku nebo na jeho následky.⁶⁵ Izraelská policie už tento zločin vyšetřila a v lednu tohoto roku padla konkrétní obvinění.⁶⁶ V listopadu minulého roku hlavní izraelský televizní kanál odvysílal pořad, který se extenzivně zabýval aktivitami a ideologií této skupiny. Během posledních pěti let došlo ke čtyřiceti zhářským vandalským útokům na křesťanské a muslimské náboženské objekty – mezi nimi i známý trapistický klášter v Latrunu.⁶⁷ Páter Pierbattista Pizzaballa, františkánský biblista, který je římsko-katolickým kustodem Svaté Země, si již před třemi lety stěžoval v souvislosti s výše uvedenými útoky na atmosféru intolerance vůči křesťanství, která v Izraeli obecně sílí.⁶⁸

Podle izraelského sociologa specializujícího se na židovský terorismus Amiho Pedahzura, představuje „Mládež z pahorků“ mutaci radikální nacionalistické ideologie Meira Davida Kahany svým postojem vůči Ne-židům představujícím nebezpečí pro židovský národ, které bude nutné z Izraele deportovat, resp. fyzicky zlikvidovat.⁶⁹ Izraelský tisk si tohoto hnutí začal všimát dříve a jeden článek, který v deníku „*Ha-arec*“ v roce 2014 publikoval známý novinář Tomer Persico, se věnuje romantizujícímu prvku v mentalitě „Mládeže z pahorků“, který je, jak jsem už poznamenal výše, charakteristický pro „*Guš emunim*“ jako takový. „Mládež z pahorků“ se svým způsobem podobá hnutí „*hippies*“ z šedesátých let minulého století, s tím rozdílem, že toto radikální židovské uskupení jistě neinklinuje ke sloganu „*make love not war*“, jak ukazuje zmíněný článek, který se snaží zprostředkovat něco z mentality „Mládeže z pahorků“:

„Pro část z nás znamená být autentickým Židem jít a zaútočit na palestinskou vesnici.“ Pro jiné to znamená napsat chasidskou píseň o lásce. Tato slova, které mi tento rok řekl jeden z obyvatel Gvaot Jitzhar, shrnuje celý jeho příběh. Je to příběh o růstu nového židovského étosu, emocionálního, rasistického a násilného, jenž se uskutečňuje v originálním duchovním hnutí, které vzešlo z náboženské školy rabína Jicchaka Ginsbergha. Jeho myšlenkový základ se otevřel veřejnosti teprve

65| Viz článek publikovaný v Jerusalem Post dne 2. 8. 2015 pod titulem „18-Year-Old Ali Dawabsha Burned to Death in Duma Arson Attack Believed to Be Carried out by Jewish Terrorists“. Dostupné z URL: <<http://www.pressreader.com/israel/jerusalem-post/20150802/281483570093082/TextView>>

66| Viz článek publikovaný v Jerusalem Post dne 3. 1. 2016 pod titulem „Amiram ben Iliel and Minor Indicted in Duma Terror Attack“. Dostupné z URL: <<http://www.jpost.com/Israel-News/Duma-indictments-expected-today-439195>>

67| Pořad „mabat šeni – ha-teror ha-jehudi“. Dostupné z URL: <<https://www.youtube.com/watch?v=fLYAoUcs-c1I>>

68| The Telegraph ze dne 7. 9. 2012 "Vatican Official Says Israel Fostering Intolerance of Christianity". Dostupné z URL: <<http://www.telegraph.co.uk/news/religion/9529123/Vatican-official-says-Israel-fostering-intolerance-of-Christianity.html>>

69| PEDAHzUR, Ami. *The Triumph of Israel's Radical Right*. Oxford: Oxford University Press. 2012, s. 135–137.

před dvaceti lety ve sbírce statí „Baruch ha-gever“. V tomto krátkém díle, které bylo sepsáno před dvaceti lety na počest Barucha Goldsteina,⁷⁰ představil Ginsbergh nacionalistickou a romantickou mutaci učení ChaBaDu,⁷¹ která v následujících letech po svém uveřejnění byla široce rozvinuta jak po intelektuální, tak praktické stránce.⁷²

V izraelských médiích se objevily pokusy o interpretaci fenoménu „Mládeže z pahorků“ jako určité analogie tzv. Islámského státu v Iráku a Sýrii. Nutno dodat, že samo hnutí se patrně snaží stylizovat dle džihádistů ISIS tím, že adaptovalo jako svůj symbol černý prapor, v jehož středu se nachází lebka s pletenou jarmulkou a dva zkřížené orientální meče.⁷³ Hillel Gershuni se snaží uchopit podstatnějšího společného jmenovatele mezi oběma hnutími na rovině kulturní a psychologické:

„ISIS není jen stát – je to idea a mocná: odmítnutí moderních norem a úsilí o obnovení zlaté doby islámského chalífátu. A jako chalífát sám, i metody jsou premoderní: Din Muhammad Bissayif – náboženství Mohamedovo (je šířeno) mečem. Úspěch tak krutých metod uvnitř nejasných hranic Iráku a Sýrie přitáhl entusiastické muslimy z celého světa. Podobně idea oživit tisíce let staré Judské království přitahuje entusiasmem naplněné muže a ženy na pahorky, kde lídři hnutí svým následovníkům slibují smysl autenticity v postmoderním světě. Podobně jako u ISIS, autenticita „Mládeže z pahorků“ je založena na zničení všech institucí Státu Izrael, které si nezaslouží uznání.“⁷⁴

Postřehy izraelských novinářů Tomera Persico a Hillele Gershuniho nejsou ojedinelé a nápadně se shodují s postřehy novinářů, kteří píšou o mladé muslimské generaci v západní Evropě, kterou přitahuje vize uspořádání společnosti propagovaná džihádisty ISIS, jako generaci v podstatě až naivně romantické, toužící po začlenění do širšího narativu, kterého se jim v západním světě nedostává.⁷⁵ Anglikánský teolog Don Cupitt se ve své poslední knize *Ethics in the Last Days of Hu-*

70] Baruch Goldstein spáchal v únoru 1994 teroristický útok v mešitě „Jeskyně patriarchů“ v Hebronu. Při útoku zavraždil dvacet devět palestinských muslimů.

71] Lubavičský chasidismus.

72] PERSICO, Tomer. Ha-kešer bejn Baruch Goldstein, ha-kabala šel Chabad ve-ha-romantika. Ha-arec ze dne 14. 2. 2014. Dostupné z URL: <<http://www.haaretz.co.il/magazine/the-edge/.premium-1.2249226>>

73] Ynet News.com ze dne 4. 12. 2015: „Wild Outpost Reveals Extremism of Hilltop Youth“. Dostupné z URL: <<http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-473450900.html>>

74] GERSHUNI, Hillel. „A Jewish ISIS Rises in the West Bank“, Tablet – Middle East ze dne 11. 1. 2016. Dostupné z URL: <https://www.google.cz/?gfe_rd=cr&ei=T70DV4jEBe6P8QeE85TABA&gws_rd=ssl#q=Jewish+Islamic+state+in+west+bank>

75] Např. BROWN, Katherine. „Analysis: Why Are Western Women Joining Islamic State?“. BBC News ze dne 8. 10. 2014. Dostupné z URL: <<http://www.bbc.com/news/uk-29507410>>

manity pozastavuje nad teleologickým vakuem, který poznamenává naši existenci. Žijeme v dobovém a kulturním kontextu, který nám již neskytá možnost zvolit si doživotní profesní kariéru, jakou bychom si přáli, vést plánovaný život s teleologicky zacíleným příběhem apod. Cupitt však nepatří mezi ty, kdo lamentují nad touto situací a volají k návratu zpět k tomu či jinému narativu, nýbrž ji přijímá jako fakt a hledá nové alternativy. Dle jeho názoru naléhavým úkolem současné generace je právě naučit se žít bez žádného většího podpůrného narativu. Don Cupitt interpretuje charakter života v současné západní, post-metafyzické společnosti jako „mýdlovou operu“ svého druhu, která se soustředí na běžné každodenní situace. Tak jako nekonečné díly melodramatických seriálů současné populární televizní kultury, i naše životy se nám jeví jako beztvaré, nicméně extrémně prostorné, konečné, avšak zahrnující různé stupně dobra a zla, úspěchu nebo neúspěchu, a co je pro Cupitta rozhodující, takto pojaté, jsou tyto životy cílem samy o sobě.⁷⁶

Závěr

Prochází tedy západní Evropa fenoménem „izraelizace“? Cílem tohoto článku bylo poskytnout indicie pro kladnou odpověď. Studium společenských, politických náboženských trendů, které za posledních dvacet let podnikli izraelští badatelé, z nichž někteří jsou v tomto článku vyjmenováni, nám může poskytnout určité porozumění fenoménům, jichž si společnost v západní Evropě začíná být akutně vědoma až nyní. Tento článek nepřinesl jen zlé zprávy o rostoucím fundamentalismu a sympatizování s vizí teokratického uspořádání společnosti v Izraeli, ale také zprávy dobré o pokračující sekularizaci izraelské společnosti, která se projevuje v ústupu náboženské autority v řadě oblastí života a personalizaci náboženství.

Tento článek vychází v rámci programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1 na UK Husitské teologické fakultě.

76 | CUPITT, Don. *Ethics in the Last Days of Humanity*. Salem (OR): Polebridge Press. 2016.

GENETIKA Z POHLEDU FILOSOFICKÉ ETIKY

JOSEF DOLISTA

FILOZOFICKÁ FAKULTA V TRNAVĚ, KATEDRA FILOZOFIE
UNIVERSITY OF TRNAVA, DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

GENETICS FROM THE PERSPECTIVE OF PHILOSOPHICAL ETHICS

Abstract: The article responds to the growing need of bio-ethic research caused by the advancement of genetics. There is a number of questions in ethics that cannot be answered in a definite manner. Human destinies are highly complex and therefore we can only respond in general concepts. The text is based on rational philosophical suppositions and does not concern the teachings of individual churches. Euthanasia remains an ethical problem, and so does adoption by homosexuals and artificial fertilization of unmarried couples. The number of single women applying for artificial fertilization is rising. This essay strives to provide inspiration for further systematic exploration of moral problems of our society.

Keywords: Genetic; philosophical ethics; euthanasia; adoption

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 3: s. 279–296.

1. Uvedení do problematiky

Filosofická etika nenahlíží na člověka jako na rozumné zvíře nebo jen jako na biologického tvora. Všechna náboženství se pokouší vidět život člověka jako něco posvátného, kde jakákoliv manipulace s jeho duševní a tělesnou stránkou není dovolena. Proto jednotlivá náboženství se domnívají, že vystupují ve prospěch svobody jednání podle svědomí, podporují náboženskou svobodu, odmítají interrupci a vyjadřují výhrady zejména vůči preimplantační diagnostice. Celá záležitost je složitější, protože uvnitř jednotlivých církví a náboženství jsou skupiny, které posuzují negativně mnohé současné vědecké poznatky v oblasti genetiky radikálně a popř. méně radikálně. To vede k nutnosti rozlišovat skupiny, které vyjadřují svůj názor, pak se nelze vyjadřovat vůči náboženství obecně. Že náboženské přesvědčení ovlivňuje miliardy lidí, to snad není zapotřebí zdůvodňovat. Proto dialog mezi vědci v oboru genetiky a náboženskými představiteli lze považovat za velmi prospěšný. Nejčastější otázkou pro náboženské představitele bývá, kdy začíná lidský život. Odpověď je jim jasná, je to spojením mužského semene a ženského vajíčka. Problematictější otázkou bývá, kdy ale začíná osobní lidský život? Kdy se tedy člověk stává osobou? Někteří náboženští představitelé jsou schopni na toto téma diskutovat, jiným je jasné, že takto položená otázka je zbytečná. Je zřejmé, že chtějí naznačit, že každá lidská osoba je jedinečná, že každá zárodečná buňka se rozvine do osoby s vlastním sebevědomím, s vlastními

city a racionalitou, proto je zapotřebí každé lidské embryo chránit, aby se mohlo rozvinout v plné lidství. Etické hodnocení vědeckého počínání z pozice jednotlivých náboženství začíná tedy od základního předpokladu, že věda chrání lidský život od jeho počátku po jeho přirozený konec. Věda má tedy chránit a podporovat lidský život, má podporovat kvalitu života, ale nemá vést k předčasnému ukončení života. Dalším velkým okruhem etické problematiky bývá téma **in vitro fertilizace**, zejména když se jedná o anonymní dárce v případě manželství, ale také v případě nesezdaných párů. Jedná se především o nutnost rozlišení v etice, zda máme postupovat pragmaticky v přístupu k člověku nebo ontologicky v pojetí **Kantově**. Lze vyjádřit, že Kantův přístup k člověku vychází z pozice etické principiálnosti, tj. zda to, co můžeme činit, smíme činit. Protože nevstupujeme do nauky jednotlivých náboženství, musí být upozorněno pouze na to, že se opravdu některé názory velmi liší. To však naznačuje, že bioetická problematika se mezi náboženstvími velmi liší v konkrétních problémových okruzích a nelze zde vypovídat jednoznačně. Pokud v České republice odborná veřejnost není znepokojena argumenty směrem do oboru genetiky a medicínské vědy od jednotlivých náboženských skupin, je to k naší škodě, protože každý argumentovaný nesouhlas vede k hlubšímu pochopení dané problematiky a nelze pouze tvrdit, že náboženští představitelé vůbec nemyslí a chtějí pouze zamezit procesu vědeckého pokroku. Dialog mezi vědci genetiky na straně jedné a náboženskými představiteli na straně druhé je potřebný. Filosofie odkazuje ze svých bohatých dějin, že se člověk nemá stát pouhým prostředkem a účelem, ale má být za každých okolností zachována úcta k jeho důstojnosti. Dialog mezi přírodovědci a jednotlivými náboženstvími by snad vedl k pochopení obou stran, obě strany by mohly nalézt u svého partnera větší porozumění pro zdůvodnění názorové odlišnosti, o které je třeba promýšlet.

Bioetická témata se stávají také politickými debatami plná emocionality. Tyto debaty můžeme sledovat v polském parlamentu, ale také v Německu, když se jedná právě o témata **preimplantační diagnostiky** a **euthanasie**. Politikové se buď přiklání ke křesťanskému odkazu v pohledu na člověka nebo hájí pragmatické a liberální přístupy, které se s křesťanským odkazem neztotožňují. To se stává problémem i etických komisí, protože jejich členové jsou především lékaři, kteří nejsou profesionálové ve filosofické etice. Samotný výraz „**lékařská etika**“ je velmi vágní v tom smyslu, že etické problémové okruhy nelze řešit bez znalosti filosofické tradice na daném kontinentu. To znamená, že na základě doporučení etických komisí se dělí politici do tří skupin. Jedni chtějí naprostý zákaz preimplantační diagnostiky a preimplantačních zásahů, druhá skupina požaduje možnost preimplantačních zásahů jen v případě velmi těžkého poškození embrya, třetí skupina uvažuje o možnosti usmrcení těžce poškozeného embrya. V této problematice

nejsou zajedno ani jednotlivé církve. Můžeme očekávat v budoucích letech, že ani český parlament nebude ušetřen bioetických diskuzí, které jsou známé ze zahraničí. Další etické problematické okruhy se týkají osobní odpovědnosti za lidské zdraví, prevence chorob (téma kouření, nezdravého životního stylu, dlouhodobé užívání hormonální antikoncepce, riskování života sportem a dalšími zájmovými koníčky), prodlužování lidského věku a odchodu do důchodu, zachování kvality života v nemoci, důstojnosti umírání. Další problematický okruh se týká sociální podpory v nouzi, ekonomického zajištění tzv. sociálního státu, kdy se debaty vedou o kritériích, které je třeba inovovat. Velkým etickým problémem jsou pokusy na lidech (ale i na zvířatech), např. i v zájmu vědeckého pokroku, např. ve farmakologii. Je zřejmé, že každá vyspělá země má jasně stanovená kritéria tak, aby tyto pokusy nepoškodily zdraví člověka, ale přesto lze nalézt specifické etické problémy tohoto počínání. Dalším velkým etickým okruhem k debatám jsou **transplantace a získávání orgánů** k léčbě a dalším vědeckým pokusům. Tato nastíněná problematika neřeší právní normy daného státu, ale jen etická stanoviska, která se mezi jednotlivými skupinami uvnitř daného státu liší.

Nad neúctou k lidskému životu se zamýšlejí jednotlivá světová náboženství. Katolická církev vydala dne 8.9.2008 dokument pod názvem **Dignitas personae**, který upozorňuje na některé problematické okruhy v otázkách bioetiky. **Bioetikou problematikou** v České republice se dlouhodobě zabývala prof. MUDr. Marta Munzarová, CSc., prof. PhDr. RNDr. Helena Haškovcová, CSc., prof. MUDr. ThLic. Květoslav Šipr, CSc., také prof. Dr. Josef Dolista, Ph.D., Th.D., doc. Mgr. Josef Kuře, doc. Mgr. Marek Orko Vácha, Ph.D., Dr. phil., prof. MUDr. Josef Syka, DrSc., doc. MUDr. Petr Hach, CSc., PhDr. Wendy Drozenová, Ph.D., doc. MUDr. Mgr. Jan Payne, Ph.D., MUDr. Dagmar Pohunková a MUDr. Josef Kořenek, doc. Václav Ventura, Th.D., Dr. David P. Černý. Některé publikace všech jmenovaných autorů jsou známé, protože byly publikovány v renomovaných nakladatelstvích, některé méně, ale řadu úvah a článků je možné dohledat v knihovnách nebo prostřednictvím internetu.

Pojem „**bioetika**“ se objevil na pomezí 60. a 70. let v minulém století v anglofonním jazykovém prostoru (i když pojem bioetika je znám už z r. 1927). Biolog a esejista **Erwin Chargaff** informuje o tom, že se setkal s tehdejšími módními označením „bioethicist“. Nejprve si údajně myslel, že se jedná o označení „pharmacist“, který vyráběl a prodával léčiva. Obrazně se tak domníval, že bioetik nalévá morálku do malých lahviček. Chargaff tak naznačuje sporný počátek vzniku této disciplíny.¹

1 | Srov. T. Prüfer, V. Stollorz.: *Bioethik*, Europäische Verlag, Hamburg 2003, s. 6.

Bioetika se dnes chápe jako systematické studium lidského chování na poli vědy v oborech dotýkajících se života a péče o lidské zdraví, kde se toto lidské jednání snaží vědci eticky posoudit ve světle morálních hodnot a morálních principů. Bioetika se snaží nacházet odpovědi na morální otázky, které vyplývají z pokroku vědy v biologii a medicíně. Často se tedy bioetik nalézají na neznámé půdě, protože zcela nové vědecké jednání se pokouší poměřovat ověřenými staršími etickými principy.

Bioetika se zajímá rovněž o etické posouzení ekologické problematiky. Bioetika jako obor vyrostla z lékařské etiky, když se hledaly mezi lékaři odpovědi na komplikované otázky vnořující se z jejich odborné a vědecké práce.

V konfrontaci s pokusy na lidech v koncentračních táborech během II. světové války² se po jejím ukončení ukázala potřeba etického kodexu jako morálního principu vzhledem k dalšímu oprávněnému výzkumu konanému na lidech. **Norimberský kodex** k ochraně práv a prospěchu jedinců, na nichž se provádí výzkum, z r. 1947 jasně stanovil, že experimenty na lidech vyžadují v demokratických státech jejich svobodný a kvalifikovaný souhlas. Tím bylo reagováno na to, že i po válce se konaly pokusy na lidech, kteří o těchto prováděných pokusech ani nevěděli, např. to bylo působení radiačního záření na vojácích; dále se konaly pokusy na postižených lidech a věznicích, a to na Východě i na Západě. Bylo nutno také zabránit nekontrolovatelným pokusům na lidech v používání nových léků. Tím byla narušena lidská důstojnost a mnozí vědci se proto přihlásili k nápravě tohoto neblahého trendu. Tak byla připravena cesta k rozvoji oboru bioetiky.

V období po r. 1960 zaznamenala lékařská věda značné pokroky. Poprvé byly transplantovány ledviny, vznikla metoda „jisté ochrany proti početí“ a antikoncepční prostředky byly nadále rozvíjeny, podobně pak metody genetické diagnostiky určené k včasnému odhalení dědičného postižení. Rozšíření jednotek intenzivní péče vybavených moderními přístroji nahrazujícími srdce a ledviny dovolovalo přežít pacientům, kteří by jinak byli dávno mrtví. Došlo ke změně kultury umírání: místo doma, kde se umíralo v okruhu nejbližších, začínali lidé masově umírat opuštěni svými blízkými a anonymně v nemocnicích.

Vynořily se tak otázky, na které bylo nutno odpovědět: Nakolik lékaři rozhodují o životě a smrti pacienta? Bylo by neetické experimentovat na umírajícím člověku, aby tak posloužil jiným nemocným a pomohl jim k uzdravení? Jsou oprávněné experimenty na mentálně postižených, kteří nejsou nikdy s to dát kvalifikovaný souhlas k pokusům na svém těle? Bylo nutno zavést odborný dialog mezi právníky, lékaři, biology, filosofy a také teology. Ukázalo se, že i politikové potřebují určité

2| Hans Münch, vysoký důstojník SS v Institutu pro hygienu v Osvětimi prohlásil, že můžeme konat pokusy na lidech, které bychom jinak museli provádět na králicích.

skupiny odborníků pro politická rozhodnutí v oboru zdravotnictví a vědy vůbec. Důležité však bylo sjednocení všech partnerů dialogu, že je zapotřebí respektovat lidskou důstojnost a pacient se nesmí stát rukojmím vědeckých pracovišť. Etické komise měly nabízet své názory na novodobé vědecké zkoumání ve vztahu k pacientovi.

Kromě vzniku profesionálních etických skupin začal nabývat na významu vliv pacientů na lékařské jednání. „The patient“ znamená vlastně „trpělivý nemocný“. Tito lidé se však stávali „netrpělivými“, protože očekávali od lékařů záchranu od nemoci „za každou cenu“. Jako příklad lze uvést netrpělivé očekávání plodnosti neplodných manželů. Od r. 1978 bylo možné **umělým oplodněním** ve zkumavce naplnit přání manželů mít dítě. Eticky nelze přijmout případy „**náhradní matky**“, surrogatemother, etické komise v Evropské unii tuto možnost odmítají. Mezi bioetiky bylo od počátku této technologie sporné, zda léčba neplodnosti může být chápána jako lékařský úkol. Jejich otázky kroužily kolem metody nadměrné hormonální stimulace, která současně ohrožuje i zdraví ženy, aby bylo získáno co nejvíce vajíček pro umělé oplodnění, když spermie manžela byly neschopné pohybu. Tím byl ale narušen etický zákon pro lékaře „**numquam nocere**“, nikdy pacienta nepoškodit, přestal platit. Jak měl lékař zacházet se zmrazenými embryi, o která rodiče neměli zájem? Mají tato embrya nárok na lidskou důstojnost jako každý jiný člověk, nebo je to jen výzkumný a laboratorní odpad? Smějí rodiče rozhodnout o genetické kvalitě svých dětí? Je zřejmé, že se s rozvojem vědy vytvářela morální dilemata, etický základ se zachvěl a dodnes se na některé otázky vyplývající z výzkumu velmi obtížně odpovídá.

Etika se v současnosti stala předmětem výrazného zájmu zvláště v medicíně. Stala se odpovědí na reálné ohrožení lidstva, na reálnou možnost rozpadu mravního řádu.

V současné době není etika monopolem náboženství ani v teorii, ani v praxi. Filozofie hledá odpovědi na etické problémy se všemi, kdo jsou s to přispět k objasnění mravní problematiky, často spolu s lékaři a dalšími vědci jednotlivých existujících oborů. Současně však vzrůstá vážnost **filozofické etiky**, protože její vliv na praktický život je nesporný.

Bioetika není jen nový název pro **lékařskou etiku**. Nepojednává jen o osobní odpovědnosti lékaře za zdraví a život pacienta. Technika nebývalou měrou pomáhá medicíně, ale také nastoluje nebývalé etické problémy. Kromě toho se technika stala nástrojem poškozování zdraví a ohrožuje globálně život, a to nejen v podobě války. Proto se odpovědnost za zdraví a život stává záležitostí biologů, ekologů, také politiků, ale nakonec všech lidí.

Filozofická etika a bioetika si proto všímají co nejširších souvislostí a hledají odpovědi na otázky, které se ukrývají u kořenů lidského života, musí hledat odpovědi po smyslu lidské existence, po hierarchii hodnot, po vztahu jedince a společnosti, důstojnosti osoby a jejich základních právech. Rozvoj a ochrana života, zdraví a uzdravování, smrt a umírání jsou témata, která podněcují společenskou odpovědnost. Bioetika je ve všech svých částech výzvou pro všechny lidi, aby spolupůsobili k vytváření zdravějšího a lidštvějšího světa. Objevit smysl zdraví a života a pracovat v jeho prospěch, to vyjadřuje hlubokou souvislost s náboženským myšlením, ale také se stavem společensko-ekonomického vývoje, se silou a zdravím celkové kultury a také s uznáváním autorit. Pokrok lidského života jde ruku v ruce s rozvíjením tvořivé věrnosti a svobody. Jako přemýšliví lidé víme, že plné realizace života dosáhne člověk a společnost jen na základě velkého úsilí a mravnosti. Věrné úsilí o kvalitu a ochranu života a zdraví, a také pokus o vysvětlování smyslu smrti a umírání tvoří podstatnou část filozofické etiky a bioetiky.

Filosofické pojetí osoby nás vede logicky k tomu, abychom věnovali zvláštní pozornost mezilidským vztahům. Přitom také získáme důležitá kritéria pro základní rozhodnutí, jež se týkají zdraví a života, vyrovnání se smrtí a umírání. Zde se nabízí oblast, v níž se významně prověří spoluodpovědnost v tvořivé svobodě.

Biovědy prožívají v současné době mohutný rozvoj, ke kterým nutně patří genetika a medicína. Vkládají se do nich velké naděje pro zlepšení kvality života a také jejich vědecké projekty jsou finančně podporovány. Biovědy pronikají do obyčejného života lidí a jsou společensky vysoce ceněny, stačí se informovat o množství finančních zdrojů, které jsou jim přisuzovány v celé Evropské unii. Biovědy mají také charakter ekonomický a sociální. Otázka zdraví se stává v Evropě velkým obchodním artiklem a terapeutické impulsy mají sociální dopad.

K nejvíce diskutovaným oblastem biověd patří **genetická technologie** a **biomedicína**. Tzv. **zelená genová technika** sledující zvýšení produkce potravin v Evropě naráží na odpor, zatímco v Americe nikoli. Zelená genová technologie je schopna vyrobit nové potraviny, aniž jsou připraveni spotřebitelé na tyto nové formy potravin. Eventuální rizika těchto nových potravin se horlivě diskutují. Pokud budou uživatelé nových potravin informováni o jejich užitku a prokáže se jejich zdravotní nezávadnost, současná situace se může změnit.

Červená genová technologie míní oblast zvířat a lidí. Lidský genom je podrobován výzkumu buněk, klonování buněk, zkoumají se nové možnosti asistované lidské reprodukce a zkoumá se oblast bioinformatiky. Tato genová technologie se snaží porozumět biologickým procesům tak, aby odborníci porozuměli biologickým procesům a mohli je ovlivňovat. Rozumí se tím zamezení vzniku nemocí, ovlivňování jejich průběhu, odborníci na tomto základě hledají nové diagnostické

metody, léky a celostní terapii. Tímto vědeckým výzkumem přírodních věd se aktualizuje otázka po základním pochopení člověka a zacházení s ním. Jaké účinky má a bude mít červená genová technika na člověka v budoucích letech a hodnotový systém společnosti, na tuto otázku lze dát obtížně dnes odpovědět. Je zajímavé, že se celá tato problematika stala předmětem kulturního napětí nebo dokonce i boje.

Etické odpovědi na naznačené bouřlivé debaty jako důsledek rozvoje biověd se snaží nabídnout bioetika. Tato vědecká disciplína formuluje a pokouší se prozkoumat morální regule, které se vztahují k člověku, výzkumu na něm se všemi technickými prostředky, které jsou dnes k dispozici.

Odpověď na dynamický vývoj v biovědách a využívání jejich výsledků v plné odpovědnosti se pokouší bioetika, i když si je vědoma, že je jedna z oborů z množství etických oborů. V současnosti se bioetika, díky mnoha úkolům, diferencovala na **genovou etiku**, na **etiku práce a výzkum se zvířaty**, **ekologickou etiku** a **neuroetiku**. Někteří vědci přisuzují k bioetice i **lékařskou etiku**. Jiní lékařskou etiku vnímají samostatně, protože formulace etických otázek je jiná než u bioetiky. V lékařské etice zcela jistě je kladen důraz na lékařský ethos, převážně na vztah lékaře k pacientovi. Bioetika má dnes za svůj předmět širší problematiku, který vyplynul z biologických věd a medicíny. Pojem bioetika je zaveden již nejen v anglosaských zemích, ale je to standardní mezinárodní pojem.

Z jakého morálního nebo etického základu má bioetika vycházet, to je častým předmětem sporu. Jaká je morální přijatelnost vědeckými výzkumníky společnosti principů, které má bioetika hájit? Na tyto otázky existuje široká odborná diskuze.

V diskuzích o etice lze zaujmout **antropologické východisko**. Tato představa zdůrazňuje svébytnou hodnotu člověka. Člověk sám je měřítkem nebo kritériem v užívání přírody. Ochrana přírody je jen odvozenou hodnotou tím, že stojí ve vztahu k člověku. **Pathocentrický přístup** přisuzuje všem ostatním bytím, které cítí bolest, vlastní hodnotu, mají svá omezená práva a musíme s nimi morálně jednat. Tím je myšleno to, že člověk s nimi nemůže svévolně nakládat. **Biocentrický přístup** přisuzuje každému živému tvorů svébytnou hodnotu. Omezení hodnoty v tomto přístupu je nemyslitelné. **Holistický přístup** zohledňuje hodnoty i neživé přírody, protože podle tohoto pojetí všechno, co existuje v přírodě, je hodnotné a schopné existovat v evolučním vývoji.

Protože žádný z těchto přístupů nenabízí úplné řešení problémů, proto někteří autoři zastupují **interaktivní přístup** a vyjadřují se v rámci relativní antropocentricky. Relativní antropocentrika zastupuje vedle zájmů člověka také zvířecí říši, protože je schopna trpět (srov. pathocentrický přístup), vyžaduje úctu, šetrnost k životnímu prostředí a jeho zachování (srov. holistický přístup).

Bioetická diskuze řeší své aktuální biomedicínské problémy, které se dotýkají základní etických antropologických otázek. Za každým bioetickým konceptem a odpověďmi na palčivé otázky stojí vždy určitý obraz o člověku, který každý člověk má, na základě svého hodnotového systému a filozofii o člověku. To pak rozhoduje o zaměření výzkumu, jeho etických hranicích a terapii nemocí. Na základě filozofie člověka lze pak posuzovat, zda hodnota výzkumu je „skutečná“ nebo se jedná o „krok zpět“. Jedná se vlastně o otázku, co rozumět pod pojmem „dobro“ pro člověka nebo společnost. Pokud se dotazujeme po etických otázkách, zda to či ono smíme činit nebo nikoli, tyto otázky nevyjadřují snahu získat okamžité odpovědi, ale mnohem více vyjadřují snahu po odpovědi, jak na člověka nahlížet, jaký obraz o člověku je ve vědomí lidí. Konkrétněji vyjádřeno, zda přemýšlíme o člověku v jeho sociální nebo transcendentní dimenzi. Etické a antropologické otázky jsou velmi propojené a v běžné mluvě se užívá termínu „lidsky jednat“. Když se řekne „lidsky jednat“, míní se tím něco dobrého a správného. Pojem „lidský“ se rozumí jako celistvý, vnímá se lidská svoboda důstojnost, tělesné a psychické zdraví člověka. Každá etika obsahuje v sobě antropologický základ. Od etiky nelze tento antropologický základ oddělit, kdo by tak učinil, vědecky by propadl v oboru filozofické etiky a filozofické antropologie.

Biomedicína zprostředkovává obraz o člověku především přírodovědně, to pak vede k biologizaci člověka. Je zřejmé, že důrazy v pohledu na člověka budou vedeny jinak přírodovědcem a jinak člověkem, jehož vzdělání je především humanitní. Dialog těchto odborníků je však potřebný, bez něj dochází k jednostrannosti pohledu na otázku „přirozenosti člověka“. Z dějin **filozofické antropologie** je známo, že „přirozenost člověka“ definovali hlavně filozofové, ale dnes se k této problematice musí vyjadřovat i odborníci z přírodních věd. Současně odborníci v bioetice budou zdůrazňovat, že člověk není pouze fyziologickou bytostí, ale rovněž bytostí bohatou na city a sociální vazby. Jako existují přírodovědné projekty o člověku, musí také o něm existovat humanitní projekty. Lidské zdraví není jen bezproblémové fungování těla, o které se starají biomedicínské vědy od prenatálního věku až po smrt. Jednostranné porozumění člověku je nedostatečné, k celku porozumění člověku patří slovo duchovních věd. Bez jejich slova by se jednalo o nedostatečný přístup k tématu člověk a byly by vynechány otázky po lidském bytí, po smyslu jeho existence, po pravdě nebo tajemství lidské důstojnosti. Přístup duchovních věd k člověku je v tradici evropské kultury velmi bohatý, je tím myšlena doba od filozofů řecké filosofie přes **Augustina, Boethia, Tomáše Akvinského**, dobu renesanční, osvícenství až po současnost. Byly to duchovní vědy, které naplňovaly lidskou mysl hodnotami, které pomáhaly člověku procházet utrpením, bolestmi, válkami a nabízely naději.

V interdisciplinárním dialogu má dnes specifické místo filozofie, která nutně bere v úvahu výsledky přírodních věd a pokouší se nabídnout obraz o člověku z dlouhodobé perspektivy, přesahující jen tělesné aktuální zdraví. Filozofie se orientuje na antropologické otázky související s kulturou a politickým prostředím, kde se právě člověk nalézá. Samozřejmě si klade otázky staré i nové: Co je vlastně dobrem člověka? Kam směřuje v tak hojném počtu dnes? Jaká jsou ohrožení světové populace, která dnes nevnímáme? Můžeme si vůbec klást otázky po transcendentním rozměru lidské existence? Zachovává si filozofie svůj kritický přístup k panující relativizaci mravních hodnot a zvěcnění lidského života?

Lidské společenství ve 21. století se musí postupně učit vnímat názorovou a hodnotovou pluralitu. Globalizovaná společnost se setkává s hodnotami sekularizované generace, ale také s hodnotami pronikající islámské populace do měst Evropy. Vědečtí pracovníci i turisté z Japonska přinášejí své mravní hodnoty vyplývající z jejich tuzemské bohaté náboženské tradice. Neexistuje jednotný určující hodnotový a normující mravní systém, který by byl uznán všemi populacemi světa. Problém moderní společnosti spočívá v postupné nejistotě, co je dobré a správné. Člověk moderní společnosti opustil sociální a náboženskou síť, která mu kdysi nabízel jistotu. Pluralismus hodnot a způsobů života dorazil i do oblasti bioetiky. Jsou sice uznávány hranice mravního jednání, to co je dovolené, ale vynořila se otázka, co určuje či garantuje v pluralitní společnosti morální hodnoty? Řeč o „dobrých mravech“ a „že tak se jedná“ je nedostatečně zdůvodněná a dovoluje nastávajícím generacím nastolit průměrné i podprůměrné mravní požadavky. Sekulární a pluralitní společnost obtížně hledá mravní zdůvodnění platná pro všechny. Filozofie se nemůže zříci odpovědnosti za vzrůstající mravní dezorientovanost současné generace. Jejím úkolem je nacházet zdůvodnění pro mravní jednání. Požadavky po změně **Deklarace lidských práv a svobod** je sice slyšet, ale můžeme jen doufat, že se tak nestane. Tato změna by rozhoupala pevnost a jistotu mravních hodnot s nedozírnými následky.

Morální konsensus není častým jevem ve společnosti. O ochraně lidské důstojnosti je napsáno mnohem mravních norem, které by měly mít transkulturní účinnost, ale není tomu tak v každodenní praxi. Právo a etika v moderní medicíně je studijní záležitostí, ale přesto praxe ukazuje četná selhání. Filozofická etika nabízí jeden významný princip, který by neměl být diskutován, má název „**nedotknutelnost lidské důstojnosti**“ a „**základní lidská práva**“. Jedná se nejen o nedotknutelnost fyzickou, ale také duševní nebo duchovní. Je to závazný princip, který se musí prosadit do každodenní praxe. Pojem „lidská důstojnost“ není statickým pojmem, je plný dynamiky a nabízí možnost obsahového rozvoje. Dnešní porozumění lidské důstojnosti je mnohem bohatší než tomu bylo v minulých dobách. Lidská důstoj-

nost je tedy regulativem mravního jednání a etické komise se mohou řídit podle tohoto daného kritéria.

Konkrétní způsoby jednání v oboru bioetiky jsou dány přijetím různých etických přístupů. Jedním z nich je deontologický přístup zdůrazňující povinnost. Vychází z uznaných morálních principů, neznává pragmatické myšlení. Nevýhodou neontologického přístupu je to, že neuznává názorovou pluralitu a jiné hodnotové hodnocení. V diskuzi se může prokázat, že i deontologický přístup postrádá jasná kritéria a regulace. Teleologický přístup (řecky teleos je cíl) se zaměřuje na výsledky mravního jednání, na užitek z jednání a činnosti. Měřítkem užitku je prospěch lidských potřeb. Nedostatek tohoto přístupu spočívá v tom, že nechává problém spravedlnosti nedořešen a pojetí všeobecného dobra příliš instrumentalizuje. Přístup rozšířený v USA bývá nazýván radikálně principiální, protože biomedicínská etika se orientuje na následující čtyři principy: a) je to dobro pacienta (**beneficence**), b) vyhnout se poškození pacienta (**non maleficence**), c) spravedlnost (**justice**), d) sebeurčení (**autonomy**). Tyto primární principy doplňují sekundární principy: pravdivost, respekt před privátní sférou, povinnost mlčenlivosti, důvěra a etika ošetřujícího personálu. Po hlubším prostudování těchto principů se právem vynořuje otázka, zda v oblasti biotechniky se má člověk stát svým vlastním stvořitelem.

Rozvoj moderních biověd podněcuje nové otázky a výzvy nejen vůči společnosti, ale i pro politiky a právníky. **Biopolitika** na podkladě moderních biověd musí mít pro svůj rozvoj právní rámec a stanoveny jasné právní podmínky. Rada či komise pro biovědy musí být složena z expertů, kteří jsou vhodnými partnery pro tazající se politiky. Nejvhodnějším místem pro vzájemné debaty by byl parlament a senát. V zahraničí se však ukazuje, že k těmto debatám a diskuzím se hlásí i mnoho občanů, kteří také chtějí přispět svým názorem, tak se tyto diskuze stávají celospolečenskou záležitostí. Některé problémy biověd skutečně musí projít širokým společenským souhlasem. Politikové by měli vyžadovat společenský diskurz nad etickými a mravními hranicemi biověd a dokonce tyto debaty by mohli moderovat. V těchto diskuzích se totiž nemusí pouze jednat o vědecké výsledky, ale rovněž o ekonomické zajištění práce biověd. V současné době se již nejedná jen o tuzemské hodnocení práce biověd, ale mezinárodní dimenze problémů týkající se biověd je jednoznačná. Etické konflikty mezi účastníky diskurzů na mezinárodním poli mají dopad na financování projektů (etika soutěží s hospodářským efektem) a na vytvoření mezinárodních etických a právních standardů pro práci biověd.

Instrukce **Dignitatis personae** čerpala z práce odborníků zastoupených v **Papežské akademii Pro život** a dalších závažných církevních dokumentů. Pravda on-

tologické povahy je vyjádřena touto tezí: „Lidský plod od začátku své existence, tedy od okamžiku vzniku zygoty vyžaduje bezpodmínečnou úctu, která morálně náleží lidské bytosti v její tělesné a duchovní celistvosti. Lidskou bytost je nutno od okamžiku početí respektovat jako osobu a jako s osobou s ní také zacházet. Od téhož okamžiku je třeba uznat práva této lidské bytosti jako osoby, mezi něž patří především neporušitelné právo na život náležející každému nevinnému lidskému tvorů.“

2. Problematika predektivní genetiky z etického aspektu

Zdravotnické instituce mají své vlastní etické komise, které posuzují všechny projekty genetického výzkumu, hodnotí i navržené klinické projekty. Smyslem etických komisí je chránit zdraví, důstojnost, soukromí a právo osob v procesu klinických studií. Etické komise se řídí Helsinskou deklarací světové lékařské asociace při znalosti mezinárodních etických směrnic pro biomedicínský a genetický výzkum (Ženeva r. 1993) a podle zákonů České republiky (zákon č. 123/2000 Sb., zákonem č. 378/2007 Sb.). Cílem těch, které se vydaly cestou prediktivního genetického testování, je: doporučovat preventivní opatření před příchodem chorob. Tak se zapojují do preventivní medicíny, která má jednoznačnou budoucnost a ušetří finanční prostředky na léčení pacientů, kteří by mohli onemocnět mnohem dříve na základě svých genetických dispozic. Cílená prevence je vysoce etickým jednáním a je doporučitelná všem obyvatelům České republiky. Týká se úpravy životního stylu, dispenzarizace a léčebných opatření. Aby etické jednání bylo komplexní, je samozřejmé, že klienti stvrzují podpisem na příslušném formuláři svůj informovaný souhlas s genetickým vyšetřením, o celém vyšetření jsou pečlivě poučeni a také ujištěni, že zjištěná data zůstanou utajena i po dokončení genetického vyšetření.

Co se týká testování nezletilých dětí, zde je zapotřebí souhlas zákonného zástupce, současně se bere v úvahu i vyjádření dítěte podle jeho věku a vyspělosti. Etický kodex je závazným dokumentem pro práci této instituce, a prohlašuje, že tato instituce zajistí v případě potřeby pro své klienty i následnou psychologickou péči, bude se snažit o zvýšení kvality života každého vyšetřeného jedince, a bude zpřístupňovat genetické testování co nejširší veřejnosti v zájmu prevence chorob.

3. Klinický výzkum

Smysl lidského zdraví závisí na celkovém chápání horizontu lidského bytí, ale také na typu společnosti a jejích idejích a na účelu, jemuž má definice zdraví sloužit. Výsledek je různý podle toho, zda je smysl určen z hlediska moudrosti, celistvosti, úctě k životu a etického jednání, nebo s ohledem na úspěch v zaměstnání, ve sportu nebo v jiných oblastech.

Chceme-li však vymezit právo na péči o zdraví, je zapotřebí si všimnout minimální úrovně zdraví. Definice Světové zdravotnické organizace se vyjadřuje s ohledem na individuální a solidární celkovou odpovědnost za zdraví a zdravé vztahy. Zdraví je stav, kdy se člověk cítí plně tělesně, duchovně i sociálně dobře (well being). Tento stav zdraví patří k základním právům člověka.

Trvale musíme zdůrazňovat sociální dimenzi zdraví a zdravotní péče. Zdraví je dobrem jednotlivce i skupiny a dalekosáhle závisí na spolupráci a vzájemné závislosti v oblasti výživy, ubytování, pracovních podmínek, péče o děti, výchovy, a samozřejmě také na schopnosti společnosti převzít odpovědnost za tělesně postižené. Celostní pochopení zdraví směřuje k největší možné harmonii tělesných a duševních sil. Lidské zdraví se projevuje v seberealizaci člověka, jenž dosáhl takového stupně svobody, který mu dovoluje nasadit všechnu tělesnou a duševní energii do služeb celkového povolání k prospěchu lidí. Život a zdraví jsou nejvýznamnějšími hodnotami pro většinu lidí. Přejeme si žít dlouho a ve zdraví. Méně lidí si však uvědomuje vlastní odpovědnost za zachování života a zdraví, za to, že je třeba život a zdraví chránit v rámci svého vlastního jednání i v rámci sdílené odpovědnosti s ostatními lidmi.

Medicínsko-technický rozvoj nabízí mnoho možností, jak nemoci léčit a prodlužovat život. Lidé tak získávají naději a odvahu i v případech, kdy je jednoznačně diagnostikována závažná choroba. Velké možnosti současné medicíny však nemohou nabízet nemocným lidem falešnou naději o tom, že život a zdraví je možno navždy zachovat prostřednictvím vědy a techniky, protože jejich možnosti mají vždy svá omezení. Zkušenosti s utrpením, nemocí a smrtí dosvědčují, že nabízená naděje má opravdu svou mez. K životu smrt patří, nemoc je součástí lidského života. Přesto nemocný člověk potřebuje kromě profesionálního zacházení a technického zabezpečení lidskou blízkost svých příbuzných a ošetřujícího personálu. Stává se, že naším cílem již není uzdravení pacienta, ale tišení jeho bolesti, odstranění jeho úzkosti a zmírnění jeho útrap. Komunikace ošetřujícího personálu s nevléčitelně nemocným pacientem může postiženému člověku pomoci nahlédnout, že nemoc není přechodným defektem, kde lze něco odstranit a nahradit, že existují situace, se kterými se lze jen smířit.

Možnosti léčby a péče jsou omezené jak pro jednotlivce, tak pro společnost. Úsilí po zdraví je nutno nahlížet jakoby v zrcadle existujících finančních možností společnosti i jednotlivce. Naše přání, aby pacienti měli kolem sebe dostatečný počet kvalifikovaných lékařů a dalších kvalifikovaných odborníků v ošetrovatelství, aby měli k dispozici důstojné a prestižní nemocnice, aby kvůli nemocným pokračoval medicínský výzkum, vynikající vzdělání lékařů a dalšího ošetřujícího personálu, aby byl zachován farmaceutický výzkum a byla splněna všechna potřebná kritéria

účinné rehabilitační péče, to vše vyžaduje enormní finanční náklady. Všechno, co se týká léčby v množství variant tohoto pojmu, musí být finančně zajištěno. Je zřejmé, že jednotlivec a jeho rodinné zázemí nedosáhne na odpovídající finanční prostředky, na všechny diagnostické a léčebné výlohy, existuje zde odkázanost na solidaritu druhých. Nemocenské a sociální pojištění jsou fenomény, bez kterých se „evropsky civilizovaná“ společnost neobejde; tato forma všeobecného, solidárního, zákonně reglementovaného a tedy veřejného pojištění nesmí být podceňována. Tento nástroj je projevem zodpovědnosti za bližního, uznání důstojnosti lidské osoby, a zároveň příkladem aktivní participace na solidárně chápaném společném díle.

V centru systému zdravotního pojištění a případné jeho reformy musí existovat priorita, kterou lze nazvat „**všeobecně dostupnou péčí o nemocné**“. V dokumentech WHO je toto hledisko shrnuto v názvu „zdraví pro všechny“. Tento systém se má postarat o to, aby nemocným byla poskytnuta péče na úrovni poznatků současné medicínské vědy. Pokud by tomu tak nebylo, pak by byla ponižována lidská důstojnost. Proto každý člověk je povinen přispívat na zdravotní a sociální pojištění (až na zákonem stanovené výjimky). Budoucnost systému zdravotního pojištění je postavena na základu, který je nazýván „solidarita“. Každý člověk naší společnosti si musí být jist, že v období ohrožení své existence nemocí nebo jinou katastrofou je chráněn solidaritou ostatních lidí. Přesto takový člověk není zbaven povinnosti starat se sám o sebe a přebírat odpovědnost a péči sám za sebe. Pokud jedinec nenese v sobě vědomí odpovědnosti sama za sebe, pak nesprávně využívá solidarity druhých, popř. ji zcela zneužívá. Solidarita není totiž protikladem k přijetí odpovědnosti za vlastní zdraví a rozvoj. Jednou z prvních povinností dospělé osoby je převzít odpovědnost za svůj vlastní život a vlastní zdraví. Zdravotní pojišťovací systém nesmí být zneužíván k vlastnímu prospěchu a k životu na úkor druhých.

Princip subsidiarity, tj. vertikálně strukturovaného systému pravomocí a zodpovědností, naznačuje, co má a musí jednotlivec udělat pro své zdraví, a současně co může očekávat od společnosti. Subsidiarita vyžaduje existenci norem pro činnosti směřující k obnovení, uchování či posílení zdraví, činností které směřují k prospěchu jednotlivce, a přitom k posílení jeho autonomie a odpovědnosti. Princip subsidiarity nenahrazuje úsilí o zachování zdraví malých skupin, jako je např. rodina a svépomoc malých skupin. Osobní úsilí o zachování zdraví a jeho zajištění má z psychologického hlediska vždy přednost před veřejnými/státními aktivitami. Otázkou však je, kdo má být zodpovědným garantem mediálně/marketingově prezentovaných možností a tvorby nabídky pro toto osobní úsilí. Zatímco individuální spotřeba se realizuje zejména na trhu tzv. alternativních, „přírodních“

a „etnických/tradičních“ metod, jdou náklady na „oficiální“ medicínu prakticky zcela na vrub spotřeby společenské, skupinové.

Celý systém zdravotního pojištění se v mnoha státech ukazuje jako málo výkonný a účinný. Pokusy o reformu pojištění ve zdravotnictví v zemích západní Evropy a USA doprovázejí úvahy o spravedlnosti.

Nemocní lidé jsou odkázáni na pojišťovací systém. Ten by měl být spravedlivý, zajistit jim odborné výkony a pomoci jim v jejich nouzi. Tento systém se však nedotýká jen pacientů, ale také lékařů, protože mají zajistit kvalitu léčby a současně být financováni, nejen personálně, ale institučně, tedy celé jejich pracoviště. Je zřejmé, že náročnost financování takového systému musí nutně narůstat s rozvojem lékařské vědy a techniky. Je v zájmu všech obyvatel každého státu, aby se účastnili podle svých možností veřejné diskuze o reformě finančního zajištění zdravotnického sektoru, protože se jedná o budoucnost jejich zdraví a fyzické prosperity. Solidarita v nemoci a v obtížných fázích našeho života nás všechny zavazuje uvažovat a jednat ve prospěch postižených a nemocných lidí. Tak se naplňuje křesťanský odkaz evropské civilizace, že je zapotřebí usilovat o dobro svého bližního.

V reformě zdravotního pojištění v západní části Evropy se ukazuje, že pacient či budoucí pacient musí hrát význačnější roli, než tomu bylo doposud, a že nestačí se spoléhat jen na povinný pojišťovací systém. Musí rovněž existovat odpovědný způsob života, ke kterému musí být pedagogicky veden již dítě na školách. Jedná se vlastně o motivaci k jednání, které předchází chorobám. Mnoha nemocím je možné se vyhnout, aniž by se muselo investovat do léčby množství finančních prostředků. Aktivní péče o sebe sama a vlastní tělo jsou nezbytnými náležitostmi moderního člověka. Nezdravý životní styl spojený s nestřídmým pitím alkoholu a kouřením vytváří rizika nemocí, které jsou finančně velmi nákladné. Pobídka k preventivnímu chování a jednání v západních zemích vychází i z demografické danosti, kde je zřejmé, že přibývá obyvatel, kteří jsou odkázáni na financování zdravotnické péče ze společných zdrojů, a ubývá výdělečně činných lidí, podílejících se na jejich vytváření. Proto je zapotřebí omezovat rizikové faktory pro vznik nemocí, což je v možnostech jednotlivců. Je nezbytné starat se aktivně o své zdraví. Je zajímavým paradoxem, že péče o své vlastní zdraví je společným úkolem spojeným s odpovědností za kvalitu jak vlastního života, tak života ostatních členů společnosti.

Právo na péči o zdraví a povinnost být vzájemně solidárními nemůže však vyloučit jisté skupiny lidí, kteří stojí na okraji společenského života. Přibývá lidí, kteří přicestují nelegálně, přibývá cizinců ze zemí, kde je ekonomický a sociální život v žalostném stavu. I v takovém případě je nutno nalézat solidární zdravotní systém, který by financoval péči o tyto osoby v případě nemoci.

Ukazuje se, že za zdravotním pojištěním se neskrývá nějaká anonymní instituce, ale projevuje se systém, do kterého má spravedlivě přispívat každý podle ustanovení právních norem. Aby finanční zdravotní systém byl důvěryhodný pro stranu pacientů, je zapotřebí splnit některá kritéria, která se ho dotýkají především:

1. Je zapotřebí nabídnout pacientům orientaci v potřebnosti financování zdravotního pojištění, v možnostech svobodné volby vlastního domácího lékaře, v možnostech předcházení nemocem.
2. Je zapotřebí nemocné lépe informovat o průběhu léčby, o její finanční náročnosti. Je vhodné informovat pacienty o možnostech nemocí vztahujících se k věku člověka, o paliativní medicíně, o hospicích, o tom, že „prodlužovat, za každou cenu“ není v zájmu pacienta. Chronická onemocnění vyžadují dlouhodobé doprovázení pacienta lékařem. Je zapotřebí prokázat pacientům transparentci v léčebných metodách, v účinnosti léčby a možnosti zdravotního pojištění. Pacienta je zapotřebí motivovat k léčbě a ke spolupráci.
3. Je zapotřebí lépe prezentovat nabídku prevence a rehabilitace, včetně léčby lázeňské, prokázat účinnost řešení dosavadních zdravotních problémů, ale rovněž poukazovat na choroby z nejčastější mortalitou (kardiovaskulární nemoci a nádorová onemocnění).
4. Pacient má být přesvědčen o nutnosti a spravedlnosti finančního zajištění celého zdravotního systému, kam přispívá. Neplatičů zdravotního pojištění bude pak snad ubývat. Zvyšování finančních příspěvků do zdravotnictví by nemělo být chápáno jako bezpráví. Solidaritu zdravých lidí s nemocnými je nutno pěstovat a pečovat o ni.

Člověk je v jistém smyslu tvůrcem sebe sama, samozřejmě v souladu s přírodou, jinak jsou jeho výtvoři pošetilé, nicotné a ničivé. Člověk má v dlouhém průběhu evoluce svou předhistorii, ta se vyznačuje tápáním a hledáním ve sféře neživé hmoty a v biosféře. Bez tohoto hledání a tápání, ve stálém proudu hromadících se zkušeností, by nebyla naše existence v dnešním řádu stvoření vůbec myslitelná. Nesmíme zapomenout, že tvůrčí síla a svoboda jsou význačné prvky patřící k podstatě člověka. Dnešní situace je charakterizována systematickým experimentováním. Moderní člověk vynalezl systémové vědecké bádání. Jednou ze základních otázek bioetiky proto je, jak dalece smí člověk utvářet nebo dokonce přetvářet svůj bios, své biologické předpoklady. Nelze přehlédnout skutečnost, že v celém svém konání a chování stále utváří a přetváří své psychologické danosti, a to většinou nevědomě. Etické otázky s tím spojené je třeba pojednávat v plném vědomí dosahu lidského pokroku v jeho závislosti na stálém ověřování zkušeností a na systematickém experimentování.

Uvažme, jak pečlivě si musí člověk počínat, experimentuje-li s vysoce nebezpečnou a explozivní látkou, např. při získávání atomové energie. Stanovíme-li zásadu, že musí být přinejmenším stejně opatrný, vztahuje-li se experiment na jeho tělesné a psychické vybavení, nepožadujeme snad příliš mnoho. Pomysleme na moderní zkoumání lidského mozku a experimenty v humánní genetice a molekulární genetice, především nejnovější výzkumy změn ve struktuře DNA. Tato oblast výzkumu v biologii slibuje téměř nepředstavitelné pokroky v lidské výživě, v pěstování rostlin a chování zvířat. Ale i rizika lze zatím obtížně odhadnout, zvláště máme-li odvahu představit si kombinační pokusy na lidském dědičném materiálu.

První otázka, kterou si v této souvislosti položíme, zní, v jakém rozsahu může a má společnost delegovat kompetenci relativně úzkému kruhu badatelů. Je jasné, že odborníci se v dnešním světě těší vysoké prestiži a důležitým zmocněním. Ale tam, kde se jedná o zdraví a svobodu nesčetných lidí a kde je ve hře dědičné zdraví celého lidstva, je protismyslné požadovat, aby společnost delegovala celou autoritu na tomto poli jediné skupině odborníků. Vzniká nevyhnutelná otázka: kdo kontroluje manipulátory? Všichni mohou a musejí podle svých sil vyvíjet vliv na té úrovni, kde se děje většina předběžných rozhodnutí, totiž při vytváření veřejného mínění. Ale odpovědnost nás všech se dotýká i rozhodnutí skupin odborníků a státu, nakolik je můžeme smysluplně ovlivnit.

Řadou etických a právních norem se pokoušíme stanovit hranice experimentu na člověku, abychom na jedné straně zajistili důstojnost, neporušenost a svobodu člověka, na druhé straně ale dostatečný prostor pro pokrok biologie a medicíny k dobru přítomných i budoucích generací. Známý je norimberský kodex o mezích přípustných pokusů na člověku. Vyjadřuje vysoký lékařský ethos, aby sloužil jako měřítko pro působivá trestní opatření. Lékaři celého světa se od té doby právě pod tlakem otřeseného svědomí světa naléhavě zabývají těmito otázkami. Snad nejvyváženější výnos máme v helsinském prohlášení, jež bylo schváleno v červnu 1964 světovým lékařským shromážděním pod názvem „**Směrnice pro lékaře v klinickém výzkumu**“. Většina států, v nichž se největší část výzkumů koná, vydala zákony, které sahají ještě dále, zvláště v nových oblastech, jakými je technologie změn ve struktuře DNA, kde je zcela jasně ohroženo obecné dobro. **Helsinská deklarace** se stala podnětem pro formulování legislativy jednotlivých států.

Základními dokumenty tvořícími základ pro etickou ochranu osob, účastnících se lékařského výzkumu, jsou Helsinská deklarace Světové lékařské asociace (WMA) přijatá v Helsinkách v r. 1964 a doplněná v Tokiu v r. 1975, v Benátkách v r. 1983 a v Hongkongu v r. 1989.

Základním mezinárodním dokumentem v oblasti etiky biomedicínského výzkumu jsou **Mezinárodní etické směrnice pro biomedicínský výzkum zahrnující**

lidské účastníky. Byly vytvořeny **Radou pro mezinárodní organizace lékařských věd (CIOMS)** ve spolupráci se **Světovou zdravotnickou organizací (WHO)** a publikovány v r. 1993 v Ženevě, český překlad byl publikován r. 1995. Směrnice mají zajistit efektivní uplatňování zásad Helsinské deklarace.

Jedinečný vztah mezi lékařem a pacientem vyžaduje pro každou terapii nezbytné ovzduší důvěry a úcty. Lékař nemůže chápat pacienta jako předmět experimentu. Je jeho povinností, aby aplikoval v daném případě nejjistější a nejméně škodlivou metodu. Musí mít však svobodu jít v terapii novými cestami, říká-li mu odborný úsudek, že skýtá větší naději na uzdravení, nebo zmírnění průběhu onemocnění (**Helsinské prohlášení II,2**). Nové metody jsou oprávněné tam, kde lékař na základě své věcné kompetence dojde závěru, že povedou k lepšímu účinku než vyzkoušený prostředek. Rozhodující kritérium je přitom proporce mezi očekávaným účinkem a eventuálním rizikem škodlivých následků.

Lékař má pokud možno pacientovi nebo jeho příbuzným vysvětlit vyhlídky a rizika a nemá jednat bez svobodného souhlasu. Při odhadu vyhlídky na úspěch platí výhradně dobro pacienta, ne výhody pro lidstvo. Je třeba absolutně vyloučit experimenty na pacientovi, které neslouží jeho terapii. Lékař by si ani neměl dovolit žádat pacienta v takovém případě o svolení.

Výzkum nesloužící bezprostředně terapii, by měly provádět jen zvláště kvalifikované týmy. Vztah mezi vyhlídkami na úspěch a rizikem by neměl odhadovat výzkumný tým, ale jiné kompetentní osoby. Kromě pečlivého plánování je třeba požadovat stále nové zkoušky a posouzení jak ze strany týmu, tak ze strany jiných kompetentních osob.

V historii medicínského pokroku hrály nemalou roli pokusy, které prováděli badatelé a lékaři sami na sobě. Někteří lékaři tvrdí, že kde je to smysluplné a možné, měl by pokusu na druhých předcházet pokus, který experimentátor provede sám na sobě. A než vystaví riziku jiné, měl by si co nejvážněji položit otázku, zda by k takovému pokusu navedl svou ženu, své děti nebo přátele.

Nezbytný souhlas dobrovolných účastníků je platný jen tehdy, jsou-li co nejvíce informováni o jeho smyslu a cíli a o pravděpodobných obtížích a rizicích. Kromě toho nelze souhlas přijmout s konečnou platností dříve, než se dobrovolník poradí s někým jiným. Je nanejvýš žádoucí, aby byli k informaci přizváni odborníci, kteří k týmu nepatří, a aby i v dalším průběhu podávali dobrozdání, zda tu či onu pokusnou osobu ze sledování vyloučit, nebo ne.

Lidé duševně postižení, kteří nejsou schopni dát skutečně svobodný souhlas spočívající na plné informaci, by neměli být přizváni k pokusům v žádném případě. Váleční zajatci a političtí vězni nesmějí být nikdy předmětem neterapeutických pokusů. Jejich svobodu a důstojnost je třeba chránit zákonem. Ale i tam, kde to

zákon nezakazuje, je morální imperativ jednoznačný. Trestanci mají v dnešním medicínském experimentování důležitou roli jako pokusné osoby. Mnozí etikové jsou toho názoru, že by neměli být k účasti ani připouštěni, protože v jejich celkové situaci je skutečně svobodný souhlas pochybný. Je třeba udělat vše pro to, aby byla chráněna jejich svoboda. Ale usilují-li sami o účast, neměli by být po důkladné informaci a svobodném souhlasu odmítáni. Přitom je samozřejmě třeba vyhnout se každé manipulaci.

Uznávaný bioetik **Paul Ramsey** (nar. 1924) odmítá každý druh pokusů na dětech, které nejsou přímo terapeutické. Lze však přijmout i ten názor, že účast dítěte na takovém pokusu může být docela přijatelná ze předpokladu, že s ní rodiče nebo zákonní zástupci dítěte po detailní informaci souhlasí a pokud skutečně pro terapii dětí má velký význam. Důvod pro tento názor spočívá v tom, že opatrný systematický pokus přináší dětem menší rizika než použití medikamentů a metod, jež byly předtím vyzkoušeny jen na dospělých.

Každý fundovaný etik bude podporovat výzkum kmenových embryonálních buněk, protože cílem výzkumu je pomoc nehybným po úraze, nemocným s **Parkinsonovou chorobou**, **Alzheimerovou chorobou**, nemocným s **progresivní systérovou sklerózou**. Někteří ochrnutí pacienti by neprojevíli přání po asistované sebevraždě, kdyby existovala možnost léčby, která je dnes předmětem intenzivního výzkumu. Zajímavé studie nabízejí v německé jazykové oblasti známí a fundovaní lékaři a etici jako např. **Gian Domenico Borasio**, **Jochen Taupitz**, **Ralf Jox** a **Urban Wiesing**. Proti nim stojí přesvědčení, že spoluúčast lékařů na asistované sebevraždě není lékařskou úlohou.

Současná etika a bioetika musí být promyšlena stále znovu v komunitě filosofů a lékařů a významné závěry se musí dostat do právního systému. Snad se podaří udělat vše tak, aby nebyla poškozena lidská důstojnost.

Tento článek vychází v rámci programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1 na UK Husitské teologické fakultě.

ANDĚLÉ A DÉMONI V SOUČASNÉM ISLÁMU

LUBOŠ KROPÁČEK

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

ANGELS AND DEMONS IN CONTEMPORARY ISLAM

Abstract: The paper deals with angels, satanic creatures and the jinn in Islamic beliefs, imagination and discourse. The main concern is to show the increment and moving accents in the perception of the three categories in modern Islamic thought. Regarding angels, their medieval varicoloured picture, once presented by al-Suyuti and nowadays available thanks to S. R. Burge, is supplemented with remarks on Avicennian philosophy and Iran-based mysticism (Suhrawardi). In modern political discourse, angels seem to be pushed aside by partisans of militant ideologies (culminating in ISIS) who imagine themselves to be the chief heroes in the approaching apocalyptic battle against satanic forces of evil. The jinn, on the other hand, besides their continuing vitality in folklore, have aroused new interest in post-modern appetite for entertainment, as well as in re-definition of their cosmological status (Seyyed Hossein Nasr).

Keywords: Angels in Islamic creed; angels in Islamic philosophy; Jibril; satans; Taghut; Jinn; final battle between good and evil

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 3: s. 297–308.

Víra v anděly, satany a smyslově jen porůznu postižitelné démonické bytosti, označované většinou souhrnným názvem džinové, má v islámském náboženském obraze světa pevné, nezrušitelné místo. Závaznou vírou v anděly zařadil tradovaný Muhammadův výrok (*hadíth*, v české výslovnosti jednodušeji *hadís*) a po něm islámská teologie dokonce hned na druhé místo po Bohu ve výčtu šesti článků či pilířů víry.¹ V religionistickém studiu jsme si zvykli odlišovat anděly spolu se satany jako představy navazující na starší biblickou tradici od džinů, které islám převzal převážně ze staroarabských animistických bájí a pověr. Další, hlubší studium vede ovšem nevyhnutelně k přesnějšímu, detailnějšímu chápání významů a spojitostí v barvitém světě islámské angelologie a démonologie. Zapotřebí je zvláště zaměřit pozornost na vnitřní skladbu, členitost a vývoj této části muslimské duchovní kultury ve všech rovinách od filosofických a vědeckých interpretací po lidovou básnivost, strachy a naděje. Téma se dotýká muslimského i západního bádání a sahá až k tak významným otázkám, jako jsou původ Koránu a formování

1| Toto pojetí, doložené ve všech uznávaných souborech tradic, rozvíjejí dnes nové, velmi početné sumarizace a výklady z muslimských zdrojů na internetu (Articles/Pillars of Faith) i do delších a složitějších výčtů. Víru v anděly někdy číslují až po víře v proroky a Písma.

tradic, dějiny islámského teologického a právního myšlení a živé problémy moderních společností. Naše krátké zamyšlení se soustředí na dynamiku bohatě rozvětvených představ a na dnešní stav uvažovaných a nabízených odpovědí, s vědomím jejich historické kontinuity, ale i provizoria a nejistot.

Angelologie

Arabský termín *malak* pl. *malá'ika* vyjadřuje stejně jako řecké *angelos* etymologicky představu „posla“. (Výchozí semitský slovesný kořen L-`-K s významem „poslat“ se dochoval třeba v etiopštině.) Podle četných údajů v Koránu andělé představují dokonalé nebeské dvořanstvo, které neúnavně dnem i nocí oslavuje Boha a plní Jeho příkazy. Stvořil je ze světla, avšak na rozdíl od lidí, jež stvořil z hlíny, jim nedal svobodnou vůli, pouze dokonalou poslušnost. Z Koránu známe několik andělů, jejichž jména a významné úkoly navazují zřetelně na biblickou tradici, plně začleněnou do islámského sebepojetí.

Nejvýznamnější úkol zprostředkovávat zjevení plní Džibríl / Džibrá'íl, biblický Gabriel. To na něj se zaměří muslimské exegeze koránských veršů o andělském zvěstování Panně Marii (19:20, 66:12, 3:42), kdy se podle tradice zjevil jako zářivý mladíček a vdechl jí slíbeného syna do košile nebo do úst.² Týž Džibríl pak v ramadánu 610 doslova vymačkal z Muhammada první slova Koránu. Jako prostředkovatel pokračujícího zjevení pak provázel Proroka dalším životem. Objevuje se po jeho boku i ve významných hadísech. V dalším pokoránském vývoji pak tomuto Božímu prostředkovateli připadne významné místo i ve filosofické kosmologii.

V Koránu je také uveden Miká'íl – mocný archanděl bojovné záštity, muslimským exegetům známý jako ochránce židů a dobře známý také z křesťanské zbožnosti, v její etiopské verzi velmi prominentní. Odlišný vztah k lidskému světu představují naopak pokušitelé a první učitelé magie Hárút a Márút, převzatí do Koránu ze starozákonní apokryfní knihy Henochovy. K architektuře nebes patří andělé pověření nesením Trůnu a v lidové básnivosti početní strážci, kteří třeba odhánějí od bran nebes dotěrné džiny vrháním meteoritů.

Dohled nad lidským světem zabezpečují podle rozšířené představy andělé, kteří –neviditelní – doprovázejí každého člověka a zapisují zprava jeho dobré a zleva zlé činy. Člověk má pozorovatele před sebou i za sebou (K 13:11). Konečný souhrn provede po jeho smrti anděl *as-Sidžill*, tedy profesionální správce archívu.³ Andělé

2| TABARÍ, *Tafsír*, VI.2 (Takto běžně citujeme slavnou koránskou exegezi z 10. století, jejímž autorem je historik Abú Dža'far M. ibn Džarír, *Džámi' al-baján 'an ta'wil al-Qur'án*, vyd. Káhira 1388 H tj. 1968.)

3| Takto vykládají koránský eschatologický verš 21:104 někteří exegeté, jiní chápou slovo *sidžill* v původním významu „svítek“. Na obě rozdílné interpretace upozorňuje T. P. HUGHES, *Dictionary of Islam*, Bombay, 1988, s. 582-3, a interpretační nejednotu tu připouští také Abdallah Josuf Ali, jehož komentář zařadilo

mohou lidem na Boží rozkaz pomoci, tak jako učinilo jejich třítisícové vojsko v bitvě u Badru (3:124). Přimlouvat se za lidi sami nemohou (53:26). V tomto rozhodném výroku spatřují moderní evolucionistické výklady výraz vyspění náboženského vývoje od staroarabského pohanského polyteismu k silné moci jediného Boha. Ten si získal suverénní vládu nad někdejšími božstvy, jako byly třeba známé tři mekkánské bohyně „satanských veršů“, na jejichž zdůrazněnou bezmoc (K 52:19-23) výrok o podřízené závislosti andělů bezprostředně navazuje.

Několik andělů má své úkoly v eschatologické perspektivě: k těm patří „Anděl smrti“ (*Malak al-mawt*, K 32:11) podle židovského a křesťanského vzoru pojmenovaný též `Azrá`íl / `Izrá`íl, který vyjímá z těla umírajícího duši, Isráfíl, který svým zatroubením ohlásí zánik světa a pak zmrtvýchvstání k poslednímu soudu, a dále Málik, který spolu s 19-člennou andělskou stráží *zabánija* dohlíží na provoz pekla (K 96:18, 74:30). Naopak ráj střeží anděl Ridwán.

Ve středověkém rozmachu islámské kultury bylo andělské téma rozvíjeno lidovou básnivostí i kumulací tradic a také teologickou a mystickou reflexí, v jejímž závěsu inspirovalo také půvabnou výtvarnou produkci barvitých miniatur. Všimneme si však krátce zvláštních podob využití tématu ve filosofickém obraze světa. Andělům se tu dostalo pozoruhodného místa v emanačním modelu postupného stvoření, navazujícím na novoplatónskou koncepci. V nejbohatší míře tématu využil Ibn Síná / Avicenna. V jeho modelu andělé představují duše nebeských sfér i jejich rozumovou část, intelekt. Pro nejnižší pod devíti planetárními sférami, tj. sublunární sféru, v níž se nalézá náš pozemský svět, působí jako ovládající princip Aktivní rozum (*`aql fa``ál*), jež Avicenna identifikuje s Džibrílem. K vzestupným možnostem člověka patří schopnost jeho rozumové duše vystoupit s pomocí Aktivního rozumu až do andělského světa oddělených inteligencí. Žijící člověk totiž v sobě ve své složené substantci spojuje potenciality od nerostů a živočichů až po vyšší andělské formy. Při oddělení od látky – při smrti – jsou lidské rozumové duše anděly v možnosti, Ibn Síná hovoří o „pozemských andělech“. Jsoucná složená z látky a formy, jako je člověk, žijí ve světě vzniku a zániku, zatímco andělské substance jsou prosty jakékoliv látky a ve své spirituální bytnosti věčné. K nim směřuje rozumová část duše se svým andělským potenciálem jakožto čistá forma daná emanací z Aktivního intelektu. Po oddělení od látky stoupá do společenství netělesných bytostí a může nabýt andělské podstaty. Zdá se, že Avicennovo filosoficko-mystické pojmání andělů počítá i s jistou třístupňovou hierarchizací: nad lidskými rozumovými dušemi, jež jsou pozemskými anděly (*malá'ika ardíj-ún*), jsou řadové nebeské duše a nejvýše pak Inteligence jakožto spirituální andělé

(*mal'ika rúháníjún*), odpovídající běžnějšímu teologickému pojetí cherubínů (*karúbíjún*), jež lze ztotožnit s koránskými „k Bohu přiblíženými“ *muqarrabún* (K. 4:172, 56:11, 83:21,28).⁴ Důslednější aristotelik Ibn Rušd / Averroes sice sdílel představu o vzestupu rozumové duše a o jejím, zřejmě nadindividuálním přežívání, avšak v angelologickém zarámování zalíbení nenalezl.

Avicennovu filosoficko-mystickou linii posouvá ještě dále iluminační model emanace, který rozvinul Šihábuddín Jahjá Suhrawardí (1153-1191) a pro náš moderní západní svět předložil v dokonale odborném, obraznost vzrušujícím zpracování Henry Corbin. Suhrawardího obraz světa napodobí novoplatónské či avicennovské emanační schéma, přičemž do něj zapojuje i předislámskou perskou zoroastrovskou angelologii a za dárce bytností a všeho života označuje šířící se světlo. Proces vychází od Světla světel a z tohoto zdroje získává svou lidsko-božskou dvojklnost člověk se svou pozemskostí i touhou k vzestupu, jejímž inspirátorem a dárce je archanděl Džibríl. Suhrawardí oslavuje jeho roli zvláště ve dvou ze svých oslnivých traktátů, přeložených Corbinem: *Šelest Gabrielových křídel* (*Le bruissement des ailes de Gabriel, Awáz-i parr-i Djibráíl*) a *Purpurový archanděl* (*L'archange empourpré, `Aql-i sorkh*).⁵ Džibríl vede člověka – poutníka až ke zdrojům života a k sokratovským tázáním dosaženému sebepoznání za hranice světa, vymezené mýtickou horou Qáf. Svými křídly archanděl vyznačuje dvojdomost spirituální pouti: pravé se vznáší ke světlu, zatímco levé se noří do temnot. Již v úvodní pasáži se vyslovuje poznání, že čím je pták moudřejší, tím dále doletí.

V islámské vrcholné středověké mystice a v hvězdné poezii, již inspirovala, se motiv křídel a letu – a tedy také ptáků a andělů – objevuje v bohatství variant. Některé se těší trvalému zájmu i v naší době (Faríduddín Attár)⁶, některé i nově vznikají (Muhammad Iqbál)⁷, neboť technický pokrok letectví nepřináší plné uspokojení někdejších snů. Zcela zřejmě se tu odrážejí věčné aspirace člověka. K andělům - jako představitelům vyššího stupně Bohu přiblížené dokonalosti - křídla

- 4| Avicenna svou filosoficko-mystickou vizi promítl zvláště do alegorického příběhu *Hajj ibn Jaqzán* (*Živý, syn Bdáciho*), který v překladu s bohatým filosofickým komentářem nabízí českému čtenáři Magdaléna VITÁSKOVÁ v IBN SÍNÁ (AVICENNA), *Láska jako cesta k Bohu*, Praha: Academia, 2016, s. 106-108 a passim. Téma se dotýká také Avicennova *Risála fi-l-`išq* (*Pojednání o lásce*).
- 5| SOHRAVARDI. *Le bruissement des ailes de Gabriel, traité philosophique et mystique*, (překlad a komentář H. Corbin a P. Kraus), Paris: P.Geuthner, 1935; a SOHRAVARDI, *L'archange empourpré* *Quinze traités et récits mystiques*, Paris: Fayard, 1976. (Corbinův překlad z arabštiny a perštiny + výklad).
- 6| F. ATTÁR, jeho slavná básnická díla (dokončené 1177) o ptácích, kteří hledají svého krále, nazvané *Mantiq at-tajr* (nejčastěji *Sněm ptáků*), nebylo do češtiny zatím přeloženo, ale je u nás známé z převyprávění pro mládež a z divadelních a tanečních inscenací. Anglicky: *The Conference of the Birds*, Penguin Books, 1984.
- 7| V Iqbálově *Bál-e Džibríl* (*Peruť Gabrielova*) z r. 1932 se básník formami perské poetiky a mystiky pouští i do sociálních apelů ve prospěch chudých, např. v básni „Alláhův rozkaz andělům“ – Muhammad IKBÁL, *Hlas karaváního zvonku*, Praha: Odeon, 1977, s. 111.

samozřejmě patří. A k jejich dobrotě patří i laskavá ochota pomoci lidem v nouzi a také k pokroku poznání.

V tomto duchu vrcholný arabský polyglot z mamlúckého Egypta Džaláluddín as-Sujútí vložil do svého encyklopedického spisu o andělech *Al-habá'ik fí achbár al-malá'ik (Uspořádání tradic o andělech)* motto: *Inna l-malá'ika tubassitu adž-nihatahá li-tálíbi l-`ilm* „Andělé rozprostřou svá křídla tomu, kdo hledá vědění“. Spis soustřeďuje asi 750 hadísů o andělích s komentářem o jejich statusu v islámu a souvisejících teologických otázkách. Tuto kvazi-encyklopedii angelologie máme dnes k dispozici v částečném anglickém překladu s odborným výkladem tématu v Ph.D. disertaci, kterou obhájil v Edinburku Stephen Russell Burge.⁸ Burgeovo zpracování, doplněné o zobrazení andělů v klasických miniaturách, ukazuje na šíři a pestrost představ o andělích v předmoderním islámu. Velmi zajímavý typologický přehled údajů z hadísů podává Burge v číslovaném přehledu. Vedle běžného názoru, že byli stvořeni ze světla, se objevuje i jiný materiál: sníh nebo oheň. Nemají pohlaví ani tělesné potřeby, ale styděli by se za nahotu (tak v předních sbírkách hadísů u al-Buchářího a Muslima, v Burgeově číslování 658). Hlavu mají v miniaturách pokrytu turbanem. Jsou ztotožňováni i s hromem a bleskem (tak č. 259-263, mj. podle Buchářího). Objevuje se tu i názor, že anděl hýbe oblaky a blesk je šlehem jeho biče a hrom následným práskem. Za anděla byl označen i koránský heroj Dvourohý (*Dhú l-Qarnajn*) tj. Alexandr Veliký (č. 277-8).

Naproti tomuto barvitému bohatství lze dnes obecně říci, že moderní doba není v muslimském prostředí příliš nakloněna rozvíjení angelologických témat. Hlasitě se jen příležitostně ozývají přísní karatelé hájící daný článek víry. Soudobí fundamentalisté salafíjského směru několikrát vystoupili proti názorům sekulárně smýšlejících souvěrců a religionistů, jejichž pochybnosti označili za *bid`u* (nežádoucí novotářství). Ve známé kampani proti racionální hermeneutice Koránu, jaké vyučoval na Káhirské univerzitě Nasr Abú Zajd (*Qur'án's Hermeneutics*), cejchovali jeho pochyby o existenci andělů a třeba také Božího trůnu dokonce jako neznabožský *kufř*. Pro dnešní koránskou exegezi představuje zvláštní oříšek ovšem verš 2:102 o dvou andělích Hárútovi a Márútovi, na něž navázali satani učící lidi v Babilónu zhoubné magii a rozkolnictví. U nás Ivan Hrbek v linii evropské orientalistiky poukázal na starobylost a patrně indo-iránský (avestský) původ tohoto mýtu o vzniku magie. Abdalláh Júsuf Alí klade důraz na poctivost obou andělů, kteří varovali před zneužitím některých poznatků.⁹ Koránský verš vychází z kontextu kritiky medínských židů, kteří tu vyznívají jako nepřátelé Boží a Jeho andělů, jmenovitě

8| S. R. BURGE, *Angels in Islam, A Commentary with Selected Translation of Jalal al-Din al-Suyuti's Al-Haba'ik fí akhbar al-Mala'ik*. The University of Edinburgh, 2009, dostupné jako PDF na internetu

9| SVATÝ KORÁN, s. 29-31, poznámky 103-105.

Džibríla a Miká'íla. Respektovaný moderní exegeta Abdalláh Júsuf Alí tu připomíná zvěsti o padlých andělech v židovském Midráši a také v epištolách Petra (2 Pt 2:4 – Vždyť Bůh nešetřil ani anděly, kteří zhřešili...) a Judy (Ju 6 – Také anděly, kteří si nezachovali své vznešené postavení.. drží ve věčných poutech...). Tématem se s kritickým ostnem proti židům zabývaly i takové veličiny moderního islámu jako Mawdúdí a Sajjid Qutb. U dalších exegetů vyúsťují rovněž jejich přístupy ke kritice muslimských učenců, kteří se kdysi dali inspirovat přístupy *isrá'íliját*. Za problematické pak pokládají jak příběh Hárúta a Márúta, tak také jméno `Azrá'íl pro koránské Anděla Smrti. (`Umar Sulajmán al-Ašqar: *`Álam malá'ika al-abrá*)¹⁰. Nezkalený pohled na všeobecnou ctihodnost andělů se odráží i v dalších z celkově nevelkého počtu monografií, jež jim moderní arabští autoři věnují: `Abdalcháliq al-`Attár: *`Álam al-malá'ika al-achjár wa `álam aš-šajtán al-ašrár* (*Svět dobrých andělů a svět zlých satanů*) shrnuje údaje Koránu a hadísů; podobně Chálíd al-Hádždž: *Haqá'iq al-ímán bi-l-malá'ika* (*Fakta víry v anděly*). Příležitostné dílčí pohledy se objevují v relevantních kontextech, jakými jsou koránské studie, eschatologie, úvahy o Muhammadově noční cestě do nebes (*mi`rádž*) nebo filosofie.

Některé diskuse, na nichž se podílí západní i muslimská religionistika, sledují „andělské“ téma z evolucionistické perspektivy vývoje od polyteismu a modloslužebnictví k víře v jediného Boha. V některých formulacích (G. R. Hawting¹¹) je vyslovována i domněnka o vývoji semitských ženských božstev – včetně známých mekkánských protagonistek „satanských veršů“ – v bezpohlavní anděly, věrné služebníky Pána. Evoluce mohla mít i válečnou tvář. Tak vítězství u Badru mohlo být připsáno i Božímu zásahu s využitím jeho poslušného, nám neviditelného dvořanstva (A. T. Welch¹²). Jenže právě tento způsob myšlení tvoří dnes podhoubí válečné propagandy extremistických radikálů. Sám arabský pojem „vítězství“ (*nasr* nebo *nusra*) implikuje Boží pomoc, která je daruje. On je *Násir*, lidský vítěz je vítězstvím obdarovaný *mansúr*. V šíitské apokalyptice je očekávána tato pomoc shůry i jako nastolení spravedlnosti konečným trestem za zabití Husajna a jeho houfce u Karbalá. Andělům jako silám světla dává tu nesmířlivá část lidské psýché

10| V překladu *Svět ctihodných andělů*. `Umar Sulajmán AL-AŠQAR (1940-2012) působil jako profesor na Jordánské univerzitě v Ammánu. Publikoval rozsáhlý počet studií o všech stránkách islámské náboženské víry a práva.

11| Gerald R. HAWTING, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge University Press, 1999 a 2006. Autor působil tak jako jeho učitel J. Wansbrough na londýnské School of Oriental and African Studies a rozvíjel revizionistický pohled na vznik islámu: vznikl nikoli z boje proti pohanské modloslužbě, ale z konfliktu mezi monoteismy, kterým islám vytkl nedostatečnou afirmaci jednosti Boží.

12| Alford T. WELCH, „Allah and other supernatural beings: the emergence of the Qur'anic doctrine of tawhid“, *Journal of the American Academy of Religion* 47, 1979, s. 733-758.

i roli mstitelů. Za přední úctyhodné hrdiny však jak v sunnitské (al-Káida, ISIS), tak v šíitské verzi bojových očekávání pokládají protagonisté radikálních proudů, kteří se je snaží uskutečňovat, především sami sebe.¹³ Stylizují se přitom za přímé pravověrné vykonavatele vůle Boží, zatímco své protivníky stejně tak přímo spojují se satanem; džihádisté al-Káidy a ISIS nazývají své šíitské protivníky, kteří se sami označují koránským Hizballáh („strana Boží“), protikladným *Hizb aš-šajtán*. Umírnění islámští duchovní představitelé, kteří reagovali na krvavou ideologii a praxi ISIS „Otevřeným dopisem“ Abú Bakru al-Bagdádímu z 19. září 2014, upozorňují samozvaného chalífu, že když své úspěšné výboje připisuje Alláhovi, spojuje Ho vlastně se zločiny, jichž se ISIS dopouští.¹⁴

Satani

V binárním lidském myšlení o dobru a zlu jsou logickým protikladem andělů. Navazují rovněž na biblické představy, ale – jak jsme si již všimli na základě moderních diskusí – z ortodoxního pojetí je vytlačována představa, že jde o neposlušné či padlé anděly. O jejich vazbě na biblické vzory svědčí etymologie jejich arabských pojmenování: *šajtán* pl. *šajtín* pro řadové satany – zvažuje se zvláště hebrejské *sátán*, převzaté možná etiopským prostřednictvím – a vedle něj Iblís (z řeckého *diabolos*) pro ústřední postavu koránského mýtu o první neposlušnosti, z níž se ustavil duch zla. Když Alláh stvořil Adama, přikázal prý andělům, aby se mu poklonili, což jediný z nich Iblís odmítl (K 38:71-85, 7:12). Učinil tak z pýchy, neboť sám byl stvořen z ohně, zatímco Adam jen z hlíny. Muslimští učenci nicméně koránský příběh interpretovali leckdy i tak, že Iblís vlastně správně chápal, že se má klanět pouze Pánu. Proto mu byl také trest odložen a byla mu zatím dána možnost svádět lidi na scestí k věčnému zatracení. Z koránského podání nevysvítá jednoznačně, zda Iblís byl vzpurný anděl, nebo džin. Pro druhou možnost svědčí jak uvedený původ stvořením z ohně, tak principiální důraz na dokonalou poslušnost andělů. Nesdílel ho zcela přední středověký historik a exegeta Tabarí. Soudil, že džinové byli všichni původně oddílem andělů určeným střežit ráj. Vzbouřili se však a Iblís nesplnil úkol zavést pořádek.

Jednoznačné zařazení šajtánů mezi džiny nalezneme u slavného prozaika al-Džáhize (v *Kitáb al-hajawán* tj. *Knize živočichů*), kde satani představují nevěřící, nečestnou a zlou třídu džinů). Pojetí navazuje na staroarabské, předislámské před-

13| Z bohaté literatury věnované tzv. Islámskému státu a jeho apokalyptice vyniká William F. McCANTS, *The ISIS Apocalypse: the History, Strategy and Doomsday Vision of the Islamic State*, St. Martin's Press, 2015.

14| *Open Letter* publikoval v angl. překladu MEMRI (Middle East Media Research Institute), spolu s komentářem Elly LANDAU-TASSERON, která tuto kritiku označuje za inovativní islámský teologický argument proti páchání krutostí, - www.memri.org November 19, 2015, str. 15, položka 19.

stavy. Satany mohou být i rebelující džinové. Tedy nikoli andělé, kteří sami arci mohou v Džáhizových zobrazeních rovněž figurovat mezi džiny, ale zásadně jen dobrými. Protiklad satan / anděl má už od předislámského folkloru odraz i v pojetí svůdce, který jako neviditelný souputník (*qarín*) doprovází a svádí člověka, oproti průvodcům-andělům. Koránská psychologie pak samozřejmě počítá s dobrými i zlými sklony v lidské duši. Zdá se, že i Muhammadova nechuť k prostořekému potenciálu básníků¹⁵ čerpala z představy o jejich démonickým konexích. V dnešních ideologiích radikálního islamismu se samozřejmě daří ostře vyhoceným představám čistých a vítězných andělských vojáků proti satanským protivníkům.

Satan, Iblís, „duch zla“ či „nepřítel“ (*`adúw*) nemůže být v islámském myšlení nikdy chápán jako protiváha Všemohoucího Boha. V tomto směru se koránské výroky a veškerá islámská zbožnost plně shodují. Dějinami islámské teologie se trvale vine jako hlavní tematická linie důraz na jedinnost a jedinečnost Boží (*ta-whíd*). Bůh nemá ani druhu ani rovnocenného protivníka, staroíránské či gnostické dualistické koncepce zápasu dobra a zla islám odmítá. Dábel smí působit jen s Božím svolením jako svůdce. Řádný věřící ho dokáže pádně odrazit, tak jako Abrahám / *Ibráhím* ho zahnal kamením. Výraz *radžím* „kamenovaný“ patří k satanovu jménu jako trvalé epiteton a nápodoba abrahámovského kamenování se přiřadila k základním rituálům pouti do Mekky. (Existuje i odlišný etymologický výklad přes etiopštinu.). Člověk se ovšem po celý život musí bránit dábelským svodům. Podle středověké představy satan našeptává zezadu přes rameno. Zbožný muslim se v situacích, o jakých je poučen již rodinnou výchovou, předem utíká k Bohu před jeho pletichami: *A`údhū bi-lláhi mina š-šajtáni r-radžím*. Pro evropské vnímání asi překvapivě si Arabové i jiní muslimové satana představují s modrýma očima.

Mezi dábelskými postavami moderní politické rétoriky mají svá místa i různá další jména pro zlé síly: Tághút, Quzah¹⁶ i jiné, včetně samozřejmě zlých džinů. Výraz Tághút – i s plurálem *tawághít* – figuroval v islámské teologii pro modloslužebnictví, zvláště v jeho nejhorší formě, kdy strhává lidi ke vzpouře proti pravé víře. Chomejní v Íránu jím cejchoval šáha, a to s účinným dopadem. Ve své rétorice pak využil představu satana-svůdce k obdobně účinnému útoku na Spojené státy. Pro íránský islamismus byly označeny za „velkého satana“ (*šejtán-e bozorg*). Jeho svody představují početné prvky amerikanizující globalizační kultury včetně beatové hudby, divokého párového tance, alkoholu atd.

15| Viz zvl. súra 26 *Aš-Šu`ará* 'tj. *Básníci* zvl. verše 26:224-228 s odpovědí na otázku „na koho sestupují satani?“

16| Quzah byl staroarabským bůžkem bouře a hromu, uctívaným v Muzdalífě u Mekky. Jeho jméno se dochovalo v obrazném arabském výrazu „Quzahův luk“ (*qaws Quzah*) pro duhu. O rozporech v imaginaci tu svědčí výše zmíněná označování hromu za anděla nebo biblický noemovský obraz duhy jako výraz smíru. Velké překladové slovníky arabštiny uvádějí slovo Quzah jako 1) jméno dábla, 2) jméno anděla řídícího oblaka.

Pojem *tawághít* jako „modly“ se vyskytuje samozřejmě primárně v arabském prostředí. Saúdské výklady počítají s výskytem jejich různých sekundárních podob i mimo mekkánskou předislámskou idolatrii, jejíž vítězné vyhlazení Muhamma-dem představuje hlavní linii islámského sakrálního narativu. Pojmem tághút označují dnes propagandisté teroristického IS ve svém útočně propagačním časopise *Dábiq* stávající režimy (Iráku, Sýrie a dalších zemí), které chalífát zničí třemi následnými kroky svých pravověrných stoupců: hidžrou na území, které režim (*tághút*) již není schopen ovládat, vytvořením nové pospolitosti (*džamá`a*) a vyvoláním chaosu, v němž režim zničí ve prospěch chalífátu.¹⁷

Jako zajímavá otázka mohou se dnes objevit spekulace o existenci islámského satanismu. Objevují se – jak jinak – na internetu. Současná islamofobie inspiruje již svými východisky - a někdy také v návaznosti na tvrdou rétoriku někdejších středověkých a raně novověkých polemických útoků na tehdejšího protivníka křesťanstva - mimo jiné k představě muslimů jako satanova „vyvoleného lidu“. Zřetelné projevy muslimské adorace satana ovšem nelze doložit. Tradiční a dodnes zneužitelné označování synkretické sekty jezídů za „uctíváče satana“ je prokazatelně nepochopením a dezinterpretací jejich učení.¹⁸ V jezidských představách je koránský mýtus o Iblisově neposlušnosti svérázně přeformulován: jediný ze sedmera andělů, který se s oprávněným důvodem odmítl poklonit Adamovi, byl prý *Malak Táús* („Pávi anděl“, významná postava jezidské víry) a byl za to odměněn dohledem nad lidským světem. Byl to pak on, kdo vyháněl za neposlušnost Adama z ráje. Ten mu za to zlořečil nadávkou *šajtán*. Toto slovo je proto u jezídů tabuizováno, nikdy je nesmějí vyslovit. V asadovské Sýrii byli jezídi paušálně pojeti jako muslimové a ve školách museli navštěvovat výuku islámského náboženství. Při té příležitosti museli vyslovovat i jejich vírou zakázané slovo *šajtán*.

Velmi odlišně dnes přistupují k představě satanismu názory nesmiřitelných kritiků saúdského wahhábismu. Ten, jak známo, ve službě své přísně puritánské doktríně tawhídu ničí či zarovnává hroby (*taswijat al-qubúr*), včetně hrobů prominentních postav raného islámu. Toto jejich počínání bylo označováno za satanské již v roce 1806. Dnes takovému označení neunikají ani megalomanské stavby hotelů a dalších moderních výškových budov v Mekce, které zcela zastírají a vlastně znehodnocují pohled na nejsvětější místo islámu, jakým je *masdžid al-haram* s Ka`bou.

17| *Dábiq* 1. číslo z r. 2014, s. 34-41.

18| Přesný výklad učení jezídů, včetně údajného „uctívání ďábla“ podává kapitola Jezídi, autor Petr KUBÁLEK, v kolektivní monografii o náboženských menšinách na Blízkém východě Jiří GEBELT a kol. *Ve stínu islámu*, Praha: Vyšehrad, 2016.

Džinové

Arabský kolektivní termín *al-džinn*, sg. *džinní*, souvisí etymologicky se slovesem *džanna* (skrývat, pasivum *džunna* být skryt). Démoni takto označení patřili již do světa obrazivosti předislámských Arabů. Islám je začlenil do svého. Bůh podle Koránu stvořil džiny, a to na rozdíl od lidí z bezdýměho ohně (55:15), avšak za stejným účelem, aby Ho uctívali (51:56). Proto jim byla dána svobodná vůle a Muhammad byl vyslán také k nim, aby je obracel na víru. Někteří přijali islám a čeká je věčná blaženost, většinou však zůstali nemuslimy. Muslimští autoři a pohádkově laděná vyprávění pololidové literatury se džiny rádi zabývají jako vděčným tématem pro literaturu, kterou bychom dnes mohli označit moderními termíny jako fantasy nebo magická. Barvitými příběhy byla opředena postava moudrého proroka a vládce nad džiny Sulajmána, biblického Šalomouna. Půvabně zní také představa o zvědavých džinech, kteří se snaží odposlechnout hovory andělů, ale strážci nebeských bran je zahánějí kameny. Ano, těmi, kterým my lidé říkáme meteority. Systematické roztřídění džinů provedl již citovaný polyhistor al-Džáhiz. Ke zlým počítá kromě šajtánů vzpurné *máridy* a ještě hrůznější *ifríty*. Lidová básnivost zná ještě další všelijak se projevující strašáky a strašidla, známi jsou démoni *ghúl*, fúrie *si`lát* a třeba také pouštní neviditelné hlasy, kvazi hejkadla: *hátif* - v moderní arabštině telefon.

Džinové jsou mnohokrát v různých souvislostech zmiňováni v Koránu a exegeté snaživě hledali způsob, jak je pochopit. Určitou skepsi projevili silně racionální mu`tazilité a vyhýbavě („jde o část vědění, které si Bůh vyhradil“) nebo odmítavě se k nim stavěli velcí filosofové. Ve středověku a raném novověku ovšem džinové patřili k obecné víře a počítali s nimi také islámští právníci, kteří neváhali spekulovat o jejich vazbách k lidem třeba v oblasti manželského nebo majetkového práva. Jak hluboce byla jejich (virtuální) realita zakořeněna v myšlení a různých tradičních zvycích a úkonech ještě na pomezí moderních přeměn, dokládají pestrá svědectví z Káhiry z poloviny 19. století.¹⁹ V moderní době víra založená na Koránu samozřejmě trvá a trvají i její folklorní podoby, vyvstává však otázka, jak džiny začlenit do světa vykládaného termíny soudobého vnímání a vědy. Jde nutně o fenomény, které zůstávají těžko postižitelné smyslům, ale nepochybně působí. Vykладаčům Koránu z konce 19. a raného 20. století, kteří se snažili o scientistickou exegezi – tedy výklad dokazující, jak Boží slovo předjímá pozdější objevy lidských věd, například Egyptan Tantáwí Džawharí (z. 1925), ale i seriózní průkopník reformního myšlení Muhammad Abduh (z. 1905) – připadlo jako velmi vhodné ztotožnit ne-dobré džiny s mikroby či bacily. V obecnějším pohledu je vyslovován názor, že jde

19| E.W. LANE, *Account of the Manners and Customs of Modern Egyptians* reprint London 1973.

o skryté vlastnosti a schopnosti v člověku²⁰. Samozřejmě se nabízejí také hlubší výklady pracující s psychologií a zvláště pak psychopatií. Vždyť šilence či blázna arabští mluvčí nazývají *madžnún*, tj. doslova „posedlý džiny“. Naprostá většina muslimských exorcistických praktik (*ruqja*) je odpovídajícím způsobem postavena na rituálech vymítání démonů, kteří podle typu postižení mají svá specifická jména, rozlišená podle jazyků a etnografických oblastí. K nejznámějším patří například v severovýchodní Africe démoni *zár*, působící ženskou hysterií, hauské *bori*, svahilští duchové *pepo* a výčet by pro Afriku a Asii mohl bohatě pokračovat dále²¹.

Velmi sofistikovaný pohled nabízí dnes vynikající vědec, filosof a kritik slabín západní atomizované vědy Seyyed Hossein Nasr. V mládí si v rodném Íránu osvojil klasické islámské vzdělání, včetně okouzlené interpretace jeho spirituality Henry Corbinem, a potom špičkové západní technické vzdělání na bostonském MIT. Trvale dodnes žije ve Washingtonu a vyslovuje se k významným otázkám vztahu obou kulturních přístupů. Soudí, že správnému pochopení džinů brání dnes paralyzující dualismus post-karteziánského myšlení, z něhož se vytratilo do nesrozumitelná někdejší tradiční vědomí hierarchického světa tří rovin: ducha, psyché a hmoty. Stvořitel vdechl svého ducha jak lidem, učiněným z hlíny, tak stvořením z ohně, jimž dal nepevnou, proměnlivou až prchavou vnější formu a určil jim místo spíše v psychickém než ve fyzickém světě. Tito džinové jsou psychickými silami, buď anděly v této střední světové rovině rozmezí či *barzachu*, anebo silami zla, v tradiční terminologii „vojsky satanovými“. Oba typy sil působí v člověku a buď ho povznášejí, nebo srážejí. Člověk, a Nasr tu hovoří zvláště o tradičním muslimovi, vychovaném koránskou spiritualitou, vnímá svůj život jako boj obou protikladných prvků v sobě samém i v okolním světě. Džinové jsou personalizací psychických sil obou stran. Víru v džiny, říká Nasr, nemůžeme přezíravě označit za pověru jenom proto, že dnes už nerozumíme tomu, co znamenají. Většina dnešních psychóz je z pohledu tradičního muslima vysvětlitelná nikoli nasazováním drog, ale vědomím o působení démonických džinů, proti nimž lze hledat ochranu jen v milosti ze světa ryzího Ducha.²²

Příkrý protiklad dobra a zla, tolik příznačný pro myšlení starého Íránu a v islámu zřetelně teologicky modifikovaný rozhodným důrazem na jedinečnost Vše-

- 20| V českém překladu SVATÝ KORÁN komentátor Abdalláh Júsuf Alí trvá na personifikaci takových skrytých sil v reálných bytostech, s. 162, pozn. 929.
- 21| K tématu obecně viz L. KROPÁČEK, „Exorcismus v islámu“, *Studia theologica* 50, roč. XIV, č. 4 (zima 2012), s. 147-156. Speciálním tématem exorcistní performance ducha *zár* v severovýchodní Africe se zabývá též autor L. Kropáček, *Zar Ritual: A Rudimentary Popular Theatre*, in J. EFFENBERGER (ed.) *De l'instinct théâtral. Le théâtre se ressource en Afrique*, Paris: L'Harmattan, 2004, s. 169-181.
- 22| Seyyed Hossein NASR, Appendix IV – A Note on the Jinn, in: Allamah Sayyid M. H. TABATABAI, *Shi'a*, Qum: Ansariyan Publications, 1989, s. 235-237. Knihu šíří v překladech do řady jazyků íránské misijní instituce.

mohoucího Boha, zaujal dnes zřejmě opět klíčové místo v politických ideologiích a praxi mnoha muslimských společností. V jejich polarizovaném klimatu se dostávají ke slovu především tvrdé formulace a symboly, neochvějně ideální andělé a zlí satani. Střední, pestřejší a tvárnější rovinu na rozmezí, v níž působí džinové, fundamentalisté z veřejného života vytlačují. Připomíná si ji lidová básnivost, tradiční folklór a záliba v pestrobarevnosti světa i s respektem k jeho pevným, vážným pólům. Ani v minulosti ani dnes si muslimská kultura ani lidové umění nezahrávaly s obrázky barokních buclatých, košilatých andělíčků nebo roztomilých čertíků na způsob českých pohádek. Trošce žertovných přirovnání se ovšem lidová řeč nebrání. V arabském prostředí zaslechne se jak pochvalná přirovnání dobrého člověka k andělu, tak třeba pokárání zlobivého kluka, že je jak šajtán nebo `ifrit. Rituálům exorcismu se dostává v naší době nejen velkého zájmu v internetovém webu, ale i ve vícerych jiných podobách. Vymítání démona zár dalo v Egyptě a Súdánu vznik lidovému divadlu. Vstřícnost k postmodernímu vkusu západní klientely přenesla jeho některé prvky i do kabaretních show nočních podniků. Ovšem jen tam, kde takové hravosti nebrání přísná morální pravidla. Salafíjský fundamentalismus jakékoliv amulety, talismany, magické počínání či neortodoxně přemýšlivé referenčníce k světu džinů z principu přísně zavrhuje.

Máme-li shrnout, soudobá islámská kultura, rozšířená dnes do všech kontinentů a zasahovaná a neurotizovaná působením globalizačních vlivů, vykazuje ještě pestřejší kaleidoskopické obrazy než v minulosti. Není možné postihnout je v plnosti ani v našem tématickém vymezení. I do jeho rámce se otiskují krizové hrozby, jaké představuje nedůtklivá a někdy až krutá nesnášenlivost a představa blížícího se armagedonu, konečného střetnutí dobra a zla, jaké pro extremisty na Blízkém východě symbolizuje Dábiq. Je to představa jak lidsky scestná, tak zcela jistě cizí víře v anděly, kteří věrně slouží Bohu Milosrdnému a Slitovnému.

Tento článek vychází v rámci programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1 na UK Husitské teologické fakultě.

ANGELOGIE A DÉMONOLOGIE V TEOLOGII KARLA BARTHA A HANSE URSE VON BALTHASAR

MAREK DLUHOŠ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

ANGELOLOGY AND DEMONOLOGY IN THE THEOLOGY OF KARL BARTH AND HANS URS VON BALTHASAR

Abstract: The article gives an overview on angelology and demonology in the interpretation of two important theologians of the twentieth century, Protestant Karl Barth (1886-1968) and Catholic Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Both agree that demonic powers have an ability to attack human beings. Both theologians agree that demons, with all their influences on mankind, are surpassed by the power of Jesus Christ.

Keywords: Jesus Christ; demons; angels; sin; free will

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 3: s. 309–320.

Úvod

Otázka angelologie a démonologie se v teologické diskusi vázala především k dějinám středověku a raného novověku. Ve 20. století jakoby ustupovala na okraj teologického zájmu, daleko za kristologii a trinitologii. Přesto však i v tomto století existovali významní teologové, kteří těmto fenoménům přikládali reálný význam. V tomto článku proto porovnávám nauku protestantského teologa Karla Bartha (1886-1968) s naukou katolíka Hanse Urse von Balthasar (1905-1988).

Existence andělů a démonů

Svaté písmo nám podle Bartha o démonech neříká, že nejsou, že nemají žádné síly a nepředstavují žádné nebezpečí. Podle něj je jasné, že s tím, že jsou a že jsou nebezpeční se velice jasně počítá – a to mnohem zřetelněji v Novém zákoně než ve Starém.¹ „Je to Ježíš Kristus, Bůh v jeho osobě, který jako vládce a vítěz poráží

1 | BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung. III,3, Der Schöpfer und sein Geschöpf.* Zürich: Theologischer Verlag, 1992. s. 621.

nicotu a její lživé síly.² V tomto s ním souhlasí Balthasar. „Mimolidskou realitu démonského nemůžeme z evangelia a celého Nového zákona odstranit, aniž bychom tím nezničili jejich podstatné části. Tato realita démonského může zůstat skryta ve Starém zákoně, kde jde především o pochopení jedinečnosti živého Boha, aby vystoupila na povrch tam, kde jde o eschatologické vypořádání se mezi Dobrem a Zlem. Toto se děje v Ježíši Kristu a vyžaduje také otevření horizontu a démonické zde hraje nepopíratelnou roli.“³ Také se domnívá, že s „popřením existence démonů by odpadla i existence andělů.“⁴ Z jeho hlediska je také důležitá otázka, jak by vypadalo Písmo svaté a Zjevení, kdyby se rezignovalo na jakoukoliv démonologii.⁵

Otázka démonů se u Bartha řadí mezi tzv. „wüste Sachen“, tedy věci, o které by měl sice křesťan a teolog vědět, kterou by se ale neměl hlouběji zabývat. Jakkoliv mohou být údajně reálné, nemělo by se na ně dlouho dívat, ani je příliš přesně studovat, ani do sebe intensivně přijímat. „Ještě to totiž nikomu neudělalo dobře, včetně velkého Martina Luthera, pohlížet démonům (kteří se ovšem Lutherovi spojují do jedné osoby – ďábla) příliš často, příliš dlouho, příliš slavnostně, principiálně a systematicky do očí.“ Protože démonům tím člověk ani v nejmenším neimponuje a vzniká vážné nebezpečí, že se tím člověk trochu a možná i víc než trochu stane démonickým. „Démoni na to speciálně v teologii nejhrolivěji čekají: že je člověk shledá velice zajímavými a vezme navíc vážně systematicky. Tím se démoni snaží ještě naposledy a konečně polapit ne ty špatné, ale právě ty dobré teology.“⁶ Barthovo spojení démonů s takzvanou nicotou lze ovšem podle Matthiase Wüthricha pojímat jako nové zpracování fenoménu zla, který prošel transformací tradičního významu, ovšem uchoval si svou ďábelsko-démonickou dimenzi.⁷ K podobám nicoty se řadí i hřích, smrt a nemoc. Démoni se od těchto tvarů nicoty liší tím, že nepřijímají žádné určité tvary, když pronikají do stvoření. Démony nelze stejně jako ďábla v Krötkeho interpretaci Bartha definovat: „Démoni nejsou nikdy

2| Ibid., str. 622.

3| BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik. Zweiter Band, Die Personen des Spiels. Teil 2, Die Personen in Christus*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978. ISBN 3-265-10200-9. s. 455-456.

4| Ibid., str. 431.

5| Ibid., str. 433.

6| BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung. III,3, Der Schöpfer und sein Geschöpf*. Zürich: Theologischer Verlag, 1992. s. 608-609.

7| WÜTHRICH, Matthias Dominique. *Gott und das Nichtige*. Zürich: Theologischer Verlag, 2006. ISBN 10-3-290-17409-3. s. 21-22.

tím, jako kdo se objevují. Působí v nich nestálost a nepořádnost chaosu. Všechny podoby nicoty jsou démonické a nesou v sobě dynamiku ďábla a démonů.“⁸

I podle Balthasara je zlo na základě jeho pádu z věčnosti do časovosti „ve velkém vzteku, protože ví, že jeho čas je krátký.“⁹ Boj proti zlým mocem (démonům) je podle něj stejně tak málo mytologický, jako boj Ježíše.¹⁰ V tomto se s ním Barth shoduje: „Pokud lidé ignorují demony, tito je obelžou tím, že skrývají svou moc, až lidé za nějakou dobu musejí znovu dojít k tomu, respektovat je jako mocnosti a bát se jich. Pokud ovšem člověk demony absolutizuje, respektuje jejich moc a bojí se jich jako pravých Mocností, tak lidi obelhali už tím, že dokázali skrýt jejich charakter, jehož podstatou je lež. Z toho důvodu pak po nějaké době lidé opět přijdou k závěru, že je znovu budou ignorovat a tím budou demony znovu podvedeni.“¹¹

Vzhledem k množství těchto „andělů a démonů“ Barth odkazuje na žalm 91, 11, který říká „On svým andělům vydal o tobě příkaz, aby tě chránili na všech tvých cestách.“ Podle něj je zde nejvíce vyzdvihnuta ochranná funkce andělů. Přičemž se zde podle něj bezpochyby nehovoří o pouze jednom, ale o mnohých andělech.¹² Podle Balthasara je z „Apokalypsy o zlé moci jasné tolik, že je více než jakási síla vznikající z člověka nebo jeho dějin, je spíše schopna obojí, osobu i dějiny, zaklít svými kouzly a zatáhnout do svého víru, že je tak více než lidská moc, totiž protibožská moc, která bude nakonec, když již „obklíčila tábor svatých a město, které miluje Bůh“ (Zj 20,9), moci být „pohlčena“ (katafagein) jedině ohněm z nebes. S tím souhlasí - opustíme-li pole Apokalypsy – pavlovský výrok, že „nevedeme svůj boj proti krvi a tělu, ale... proti nadzemským duchům zla“ (Ef 6,12).¹³

Stejně jako nevíme přesně o počtu andělů, nevíme podle Balthasara přesně ani o počtu démonů. A i když je Beelzebub (identický se Satanem) nazván centrální mocí a démoni vystupují jako podřízené části jeho „říše“, nemůžeme údajně hovořit o organizovaném impériu ani o adekvátním rozdělení na ďábla a demony. „Tato protibožská opozice je zároveň jedním a mnohým, je anonymní a amorfní. To se ukazuje v jeho kosmických a dějinných manifestacích, které jsou na základě

8| KRÖTKE, Wolf. *Sünde und Nichtiges bei Karl Barth*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1971. Bez ISBN. s. 51.

9| BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik. Zweiter Band, Die Personen des Spiels. Teil 2, Die Personen in Christus*. Einsiedeln : Johannes Verlag, 1978. ISBN 3-265-10200-9. s. 438.

10| *Ibid.*, str. 438.

11| BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung. III,3, Der Schöpfer und sein Geschöpf*. Zürich: Theologischer Verlag, 1992. s. 618.

12| *Ibid.*, str. 608.

13| BALTHASAR, Hans Urs von. *Síla křesťanské naděje*. Olomouc: Velehrad, 1995. ISBN 80-85966-01-8. s. 104.

toho, jak je popisuje Nový zákon, nesystematizovatelné.¹⁴ S otázkami existence andělů a jejich formy se Balthasar střetával při zpracovávání děl velkých teologů starověku, jakými byli např. Origenes¹⁵ a Maxim Vyznavač.¹⁶

Člověk by si podle Bartha neměl lhát v tom, že démoni jsou „reálně, silně a hanebně ve stále nových proměnách všude přítomní a tvoří mrzkou pátou nebo šestou dimenzi bytí. Nacházejí se v hlubinách duše, ve vztazích mezi lidmi, zvláště mezi mužem a ženou, ve vývoji individualit a jejich vztazích mezi sebou, v úsilí a boji o denní chleba (a zvláště o to, o čem si každý myslí, že to pro něj k tomu patří), ve vášních i starostech, v lidské hlouposti i úplné chytrosti, v lidské systematicke i anarchismu, v tom, co člověk nazývá pokrok, klid i ústup. Démoni jsou ve velkých současných podnicích takzvané kultury, vědy, umění, techniky, politiky, ve válce ale i v míru mezi třídami, lidmi i státy. Jsou v prázdných sporech i v krásných sjednoceních a toleranci v životě církve. Člověk by si neměl lhát, ale střízlivě si přiznat, že démoni jsou stále činní ve všem jako chapadla chobotnice.“¹⁷ Člověk by však podle Bartha „neměl na ďábla a demony věřit tak, jako věří na Boha a anděly. Člověk má totiž k tomu, v co věří, pozitivní vztah. Neexistuje ovšem pozitivní vztah k ďáblu a démonům. Člověk je nesmí ignorovat. Musí o demonech vědět právě jako o hranici všeho toho, k čemu je možné, dovolené a doporučené mít pozitivní vztah.“ Bůh je ovšem vládcem jak oblasti démonů, tak oblasti andělů, i když vždy jiným způsobem. „Oblast démonů je mu podřízená ve smyslu služebnosti, nikoliv uznání. Démoni jsou navždy zavrženi a mají být nakonec i zničeni. Podle Matouše 25, 41 připravil Ježíš ďáblu a jeho andělům věčný oheň.“¹⁸ Ježíšův boj proti démonům však podle Bartha sahá daleko za lidské hříchy i vinu, ale i za jeho nouzi i smutek, dokonce i daleko za smrt.¹⁹

Stejně tak zmiňuje Balthasar, že podle apoštola Pavla vládne Ježíš i nad demony: „Ježíš získal skrze kříž a vzkříšení místo vysoko nad všemi Mocnostmi

-
- 14| BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik. Zweiter Band, Die Personen des Spiels. Teil 2, Die Personen in Christus*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978. ISBN 3-265-10200-9. s. 457.
- 15| BALTHASAR, Hans Urs von. *Origenes: Geist und Feuer : ein Aufbau aus seinen Schriften*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1991. ISBN 3-89411-304-9. s. 178-179.
- 16| BALTHASAR, Hans Urs von. *Das Weltbild Maximus des Bekenner*. Trier: Johannes Verlag, 1988. ISBN 3-265-10009-X. s. 126-127.
- 17| BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik. Band 18. Die Lehre von der Schöpfung. III,3, Der Schöpfer und sein Geschöpf*. Zürich: Theologischer Verlag, 1992. ISBN 3-290-11618-2. s. 619.
- 18| *Ibid.*, str. 611.
- 19| WÜTHRICH, Matthias Dominique. *Gott und das Nichtige*. Zürich: Theologischer Verlag, 2006. ISBN 10-3-290-17409-3. s. 176.

a tyto jsou mu v každém případě podřízeny.²⁰ Podle Balthasara je také z biblického svědectví zřejmé, že Ježíš stál „tváří v tvář odpůrci, který bere svou konkrétnost nejen pouze z Božího Ne nebo z Ježíšem odhozeného stínu. Biblické svědectví a jeho nepřehlédnutelně konkrétní tvar má převahu nad všemi spekulacemi. To v exorcismech Ježíše oslovované „Ty“ není v žádném případě pouhým abstraktem, pokud bychom se nechtěli domnívat, že byl Ježíš obětí primitivní lidové pověry.“²¹

Tváří v tvář Ježíšově osobě se ve výkladu Balthasara ukáží určité „osobní“ rysy tajuplné moci, mající nad lidmi převahu. Balthasar se však zamýšlí nad tím, do jaké míry je na tuto „satanskou existenci ještě použitelný pojem „osoba“. Osoba vždy předpokládá pozitivní vztah ke druhé osobě, určitou formu sympatie nebo přinejmenším přirozené náklonnosti a účasti. Právě to však již nelze říci o této bytosti, která se jako celek radikálně rozhodla proti Bohu, zosobněně lásce. Měli bychom tak s J. Ratzingerem mluvit o „ne-osobě“, o „rozkladu, rozpadu osobní existence; proto je ďáblu vlastní „že vystupuje bez tváře, že jeho vlastní silou je nerozpoznatelnost“. V souladu s tím říká Emil Brunner (1889-1966) : „Působí neo-sobním, ba přímo osobnost ničícím způsobem.“ Ovšem na tuto moc se v žádném případě nemůže vztahovat teologická naděje. Vykoupení vtěleným Synem se vztahuje podle Balthasara jednoznačně na lidstvo. Satanské moci evangelia podle něj vystoupí v rámci dějiny spásy až tehdy: „když se na zemi objeví „svatý Boží“, jehož vycítí a poznají podle toho, kdo je vpravdě protisatanský (Mk 1,24). Je zapotřebí tohoto Svatého, aby jako „silnější“ pronikl do domu Silného a vyplenil jeho dům a majetek (Mt 12,29). A když Ježíš propůjčí svým vyslaným učedníkům „moc vyháňt zlé duchy“ (Mk 3,15), je k tomu třeba dokonalé modlitby k Bohu, jaké učedníci nebývají vždy schopni (Mk 9,29; Mt 17,21)“²²

Původ andělů a démonů

Podle Bartha však nepatří oblasti andělů a démonů jak podle původu, tak druhu dohromady. „Démoni nejsou v žádném případě něčím jako ubohými, zlými, pochybné pověsti otravnými bratřenci andělů. Mezi nebem a peklem, mezi tím, co přichází shora a tím protivným, co jde a působí proti němu zdola a zároveň by rádo bylo nahoře není nic společného. Neexistují žádné kořeny, ze kterých by andělé a démoni společně vyrostli.“²³ Původ ďábla a démonů je u Bartha v nicotě:

20| BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik. Zweiter Band, Die Personen des Spiels. Teil 2, Die Personen in Christus*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978. ISBN 3-265-10200-9. s. 460.

21| *Ibid.*, str. 446.

22| BALTHASAR, Hans Urs von. *Síla křesťanské naděje*. Olomouc: Velehrad, 1995. ISBN 80-85966-01-8. s. 104-106.

23| BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik. Band 18. Die Lehre von der Schöpfung. III,3, Der Schöpfer und sein*

„Je to pod levou rukou Boha jsoucí a tedy jeho vůli a vládě nad světem podřízený prvek odporu, ohrožení jeho stvoření, které je však Bohem odsouzeno a může se ubírat jen ke svému zničení.“²⁴ „Démoni jsou jednotní s nicotou. Jsou nicotou v její dynamice – dokud má tvar, moc a směřování, dokud je v pohybu a aktivní. Tato nicota je říší, která ovšem není legitimní, nýbrž uzurpátorská, není věčná, ale určená k zániku. Tato říše nicoty má sice tvar, moc i směřování, má aktuální pohyb i vykazuje aktivitu ve skutečných, v ní ustavených hranicích opravdového ohrožení a nebezpečí. Protože ale proti této Říši nicoty stojí Bůh, je od počátku poznamenána nicotností a tím, že ve skutečnosti vůbec nebezpečná není.“²⁵ Wüthrich dochází při analýze Bartha díla k závěru, že vedle dábelско-démonické dimenze v sobě nicota podle Bartha obsahuje také špatnost a smrt stejně jako chaos, které se nedají hamartiologicky tak snadno propočítat. Že pro něj existuje světlá a temná strana božího stvoření a nicota proti nim na straně druhé. Barth hovoří o určitém „fyzickém zlu – skrytém za stínovou stranou stvořeného universa.“ Ne každé zlo je však spojeno s nicotou, některé patří do temné strany stvořeného.²⁶ Barth tedy rozumí nicotu jako něco, od čeho Bůh oddělil stvořené při vzniku světa, jemu nepřátelskou skutečnost.²⁷

Že ohromná moc Zla je při práci na Božím vykoupení věcí, se kterou se musí počítat, je podle Balthasara pravda, avšak není podle něj již pravdou to, že by tato moc byla dostatečně označena Barthovou „Nicotou“.²⁸

Nicota je sice podle Bartha lží. Ale jako jako taková „existuje, má něco jako substanci a osobnost, vitalitu a spontánnost, podobu, moc a směřování. Jako lež nicota zakládá a organizuje svou říši. A démoni jsou jejími představiteli. Jsou jejími tisícínásobnými silami lží s tisíci tvary. Její říše vskutku existuje podobně jako říše nebes s jejími anděli. A to je koruna živé existence nicoty. Také v jejím centru je něco jako trůn a někdo takový jako vládce, jehož mocnými posly jsou démoni.“ Tuto nápodobu boží říše lze však podle Bartha nazvat jen „opičím divadlem“.²⁹

Geschöpfung. Zürich : Theologischer Verlag, 1992. ISBN 3-290-11618-2. s. 610

24| Ibid., str. 613-614.

25| Ibid., str. 614-615.

26| WÜTHRICH, Matthias Dominique. *Gott und das Nichtiges*. Zürich: Theologischer Verlag, 2006. ISBN 10-3-290-17409-3. s. 22.

27| KRÖTKE, Wolf. *Sünde und Nichtiges bei Karl Barth*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1971. Bez ISBN. s. 44.

28| BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik. Zweiter Band, Die Personen des Spiels. Teil 2, Die Personen in Christus*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978. ISBN 3-265-10200-9. s. 446.

29| BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik. Band 18. Die Lehre von der Schöpfung. III,3, Der Schöpfer und sein Geschöpfung*. Zürich: Theologischer Verlag, 1992. ISBN 3-290-11618-2. s. 618.

Podle Krötkeho interpretace Bartha je tato nicota určována jejím charakterem, který je zlý. Nicota byla Bohem zavržena a je určena k zániku božím „Ne“. Tato nicota působí jen škodlivě a ničivě v negaci boží milosti. Stvoření by bez božího záchranného konání bylo nicotou zničeno a jen Bůh ji může porazit a porazil ji ve smrti Ježíše Krista.³⁰

Podle Balthasara je však Barthovo učení o „nicotě“ theologumenon, které je vysvětlováno ne z hlediska svobody volby bytostí, ale je spojeno s pouhým popřením a odmítnutím „chaotického“, „cizího těla“, „cizí moci“ a „nepřátelského k Bohu“ a je neudržitelné. Toto učení bylo podle Balthasara navrženo k rechristianizaci německého idealismu a zvláště Friedricha Schleiermachers (1768-1834) a nelze mu upřít velké důsledky. Barthova teologie má podle Balthasara úhelný bod v jeho christologii, která ukazuje Krista při jeho sestupu ke kříži. „Zde se ukazuje, co jsou opravdu zač zlo, hřích, smrt, ďábel a peklo. Protože je zde tato „cizí moc“, stává se Bůh člověkem, jde na kříž, nechává se z vůle svých stvoření dotknout nicotou. On, který se s ní sám může vypořádat.“ Z hlediska tohoto kristocentrismu vyplývá - a v tom Balthasar souhlasí s Barthem, že člověk samotný dynamice nicoty ještě vůbec nedorostl a také neví, co je z jeho vlastní nedostatečnosti opravdovým hříchem, ve který může – vzhledem ke kříži – pouze věřit. A z tohoto pohledu může být konečně řečeno, že nicota je tím, co je „z božího díla vyloučeno, prchající stín a ustupující hranice“. „Jednoduše to, co Bůh nechtěl, nechce a nebude chtít“, „nemožná možnost“.³¹

Mimo Boha existují v Rahnerově kosmologii uvnitř světa „stvořené reálně-ontologické principy jednoty. Tím prvním je hmota, pravá původní jednota metafyzických druhů, andělé jako stvořené počátky (archai) a principy jednoty pořádku materiálního světa. Pro tyto vnitřní světové principy jednoty je Bůh nosným základem, nikoliv jejich náhražkou.“³²

Balthasar se domnívá, že popsat typ reality temných mocností je velice těžké: „neboť jestliže zlo, svádějící svět, má zprvu jen podobu černého „dýmu jako z obrovské pece“, který „zatmívá Slunce i všechno ovzduší“ (Zj 9,2), přece pak lidé, těmito mocnostmi svedení, jim propůjčují něco ze své vlastní existence; lidmi spáchané hříchy jsou cosi skutečného, co současně svůdné mocnosti vyživuje a konkretizuje, a právě tato určitá realita, založená lidmi, bude tam, kde Bůh vytvoří nový svět a svatě město Jeruzalém, spolu se svůdnými mocnostmi vydána

30| KRÖTKE, Wolf. *Sünde und Nichtiges bei Karl Barth*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1971. Bez ISBN. s. 50.

31| BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik. Zweiter Band, Die Personen des Spiels. Teil 2, Die Personen in Christus*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978. ISBN 3-265-10200-9. s. 444.

32| RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie*. Zürich: Benziger Verlag, 1954. Bez ISBN. s. 320.

sebezničení.³³ Podle Balthasarova výkladu hříchu je tento spojen s nepřítomností Otce. Hledání Boha v pekle vnímá ve spojení s učením Adriany von Speyr (1902-1967) jako beznadějně, neboť je to hledání v chaosu. Ovšem právě největší opuštěnost od Otce v pekle je nakonec využita k zničení tohoto žaláře.³⁴

Otázka angelologie a démonologie

Barth se staví ostře proti historickému vývoji, který po staletí staví démonologii vedle angelologie, christologie atd. Podle něj to vedlo k tomu, že lidé po staletích strašení démony odvrhli po čarodějnických procesech a období osvícenství postupně celou teologii.³⁵ Barth nevyvinul svou démonologii z angelologie, neboť démoni podle něj nepocházejí z oblasti andělů. Jsou „nicotou v její dynamice: do jaké míry má tvar, moc a směřování.“ Jsou nicotou, která útočí a pochoduje.³⁶ Podle Balthasara však striktní oddělení toho, že by angelologie a démonologie měly cokoliv společného, jak to chce Barth, vede k tomu, že se učení o andělech stává vnitřně nesrozumitelným.³⁷ Barthova angelologie potřebuje podle něj nutné doplnění, které by pro anděly předvíдалo svobodné rozhodnutí vzhledem k Bohu jako jejich konečnému cíli. S možností této volby je i podle Nového zákona dána možnost negativní volby.³⁸ Podle Balthasara by se nemělo popírat, že to, co Kristus nesl a překonal je Zlo, jehož mysteriózní a duchovní stvoření přemáhající moc může být do přítomnosti vyvolána jen svobodou stvořené bytosti.³⁹ „Démoni se museli stát zlými na základě jejich rozhodnutí (odvrácení se od Boha), protože nemohli být v každém případě stvoření jako zlí.“⁴⁰

Barth se vymezuje proti staré církevní nauce o „pádu andělů“. Pokud by podle něj byla správná, byly by falešné všechny poznatky o podstatě a službě andělů,

-
- 33| BALTHASAR, Hans Urs von. *Síla křesťanské naděje*. Olomouc: Velehrad, 1995. ISBN 80-85966-01-8. s. 100.
- 34| KRENSKI, Thomas. *Hans Urs von Balthasar: Das Gottesdrama*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag. 1995. ISBN 3-7867-1866-0. s. 156.
- 35| BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik. Band 18. Die Lehre von der Schöpfung. III,3, Der Schöpfer und sein Geschöpf*. Zürich: Theologischer Verlag, 1992. ISBN 3-290-11618-2. s. 613.
- 36| KRÖTKE, Wolf. *Sünde und Nichtiges bei Karl Barth*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1971. Bez ISBN. s. 51.
- 37| BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik. Zweiter Band, Die Personen des Spiels. Teil 2, Die Personen in Christus*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978. ISBN 3-265-10200-9. s. 432.
- 38| *Ibid.*, str. 448.
- 39| *Ibid.*, str. 444.
- 40| *Ibid.*, str 447.

stejně jako o charakteru a hře démonů.⁴¹ Podle Balthasara lze ale jen obtížně říci jako Barth, že místa, kde se hovoří o pádu andělů jsou příliš nejistá a temná, aby zdůvodňovala přijetí nauky o pádu andělů.⁴² Barthovo pojetí démonů a andělů v Církevní dogmatice je tedy Balthasarem zmiňováno jako spekulace a porovnáváno se svědectvím Bible.⁴³ Zcela na okraji se u Balthasara vynořuje „vnější“ příběh padlých andělů, který je ovlivněn apokalyptikou: podle Judy (1,6) „byli uvěznění v nejhlubší temnotě ve věčných okovech pro velký den posledního soudu, ve kterém mají být konečně odsouzeni a předání utrpení.“ K tomuto bodu náleží křik posedlého z Gerasy: „Co od nás chceš, ty synu Boží? Přišel jsi, abys nás trápil předčasně?“ (Mt 8,29).⁴⁴ V době Apokalypsy budou podle Balthasara poražena a vržena do ohnivého jezera tři apokalyptická zvířata: „Nejdříve „šelma a falešný prorok“ (Zj 19,20), nakonec i prvotní princip zla, „veliký drak, ten dávný had, zvaný ďábel a satan“ (Zj 12,9) a budou tam trýzněni dnem i nocí na věky věků“ (Zj 20, 10). Také o této protibožské trojici tří zvířat nelze podle Balthasara nediferencovaně říci, že sestává z osob; tyto zlé mocnosti je třeba spíše srovnávat s „mocnostmi a silami“, tak často uváděnými Pavlem.⁴⁵

U Balthasara je zřejmá převaha myšlenky, že duchovní bytost jako anděl či démon má schopnost hřešit.⁴⁶ Z toho, že andělé nemohou u Bartha žádným způsobem vstoupit do kontaktu s „nicotou“, která jako oblast vlády démonů proniká stvoření, vyvozuje: „že Barth upírá andělům svobodu hřešit a padnout.“ Ta však nemůže mít z pohledu Balthasara původ jinde než ve svobodné vůli stvořených bytostí. Z toho vyplývá, že „u Bartha by se nikdy nemohla realizovat v křesťanské tradici stále uznávaná příbuznost mezi člověkem a andělem a jejich konečné spojení do jedné Boží obce.“⁴⁷

Balthasar dává Karlu Barthovi za pravdu v tom, že „případné výpovědi o osudu satanských mocností stojí natolik na okraji Nového zákona, že z nich nelze konstruovat žádnou souvislou démonologii (světelný kužel zjevení je zaměřen zejména na

41| BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik. Band 18. Die Lehre von der Schöpfung. III,3, Der Schöpfer und sein Geschöpf.* Zürich: Theologischer Verlag, 1992. ISBN 3-265-10200-9. s. 622-623.

42| BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik. Zweiter Band, Die Personen des Spiels. Teil 2, Die Personen in Christus.* Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978. ISBN 3-265-10200-9. s. 448.

43| Ibid., str. 434.

44| Ibid., str. 459.

45| BALTHASAR, Hans Urs von. *Síla křesťanské naděje.* Olomouc: Velehrad, 1995. ISBN 80-85966-01-8. s. 99-100.

46| BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik. Zweiter Band, Die Personen des Spiels. Teil 2, Die Personen in Christus.* Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978. ISBN 3-265-10200-9. s. 441.

47| Ibid., str. 443.

člověka, jemuž musí stačit vědět, že na periferii, již nikoli plně osvětlené, skutečně existuje cosi satanského), a také z nich žádnou démonologii konstruovat nemáme, protože člověk není povolán, aby se zvědavě díval do pekelných temnot, spíše má vděčně vzhlížet k Bohu, který ho vykoupil.“⁴⁸

Posedlost démony a exorcismus

Z hlediska Balthasara je možná posedlost: „Dokud se oslabené Mocnosti (démonické) podle své podstaty snaží o ještě větší moc, dokud dokonce zkoušejí uzurpovat si božskou moc, je možné brát tento možný průběh uchopení a přisvojení si něčeho a vzhledem k tomu i „posedlost“ tak, jak vystupuje jako teologumenon v evangeliích. I když o těchto druzích ovládnutí není řečeno nic bližšího, může jejich šíře sahat od podmanění si člověka pod vliv Mocí smrti a nemoci v každé podobě až k ovládnutí skrze hříchy (sedm dáblů, kteří byli vyhnáni z Magdalény) a skrze dábelství princip.“ Podle Balthasara zde však zůstává nerozhodnuto, zda se tato poslední forma ovládnutí člověka démony „může díť i bez hříchu a souhlasu člověka.“⁴⁹ Podobně je pro Bartha skutečný i exorcismus: „Teologický exorcismus musí být ve vztahu k démonům aktem ve víře zdůvodněné nevíry. Musí spočívat v tom, že je jim jasně a rezolutně odepřeno, aby se mohli nacházet v dobré společnosti. Musí být prohlédnuti jako základna všech lží, takže je jasně patrné, že jakýkoliv pozitivní vztah k nim, jakýkoliv stud, respekt či poslušnost vůči nim jsou nemožné.“⁵⁰

Barth zároveň věřil na možnost svazující posedlosti, byť nepopíral, že se u toho jedná i o duševní stavy a lze také hovořit o „duševní nemoci“. Novozákonní texty hovoří o Ježíšově vymítání, což dává Wüthrich do souvislosti s „fenomémem kosmické bídy“. A v souladu s tím nazývá Barth dábla a démony „mocnostmi zkázy“. Ježíšovy zázraky a boje směřují na nicotu ve všech jejích podobách.⁵¹ Démoni navíc působí na lidi „právě tak dlouho a tak hluboce, jak vůbec lži mohou působit, dokud nejsou prohlédnuti úplnou pravdou. To, co je omezené, jiné než pravda, pro ně není soupeřem – žádná myšlenková čistota, žádné úsilí o dobrou vůli,

48| BALTHASAR, Hans Urs von. *Síla křesťanské naděje*. Olomouc: Velehrad, 1995. ISBN 80-85966-01-8. s. 104-105.

49| BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik. Zweiter Band, Die Personen des Spiels. Teil 2, Die Personen in Christus*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978. ISBN 3-265-10200-9. s. 459.

50| BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik. Band 18. Die Lehre von der Schöpfung. III,3, Der Schöpfer und sein Geschöpf*. Zürich: Theologischer Verlag, 1992. ISBN 3-290-11618-2. s. 612.

51| WÜTHRICH, Matthias Dominique. *Gott und das Nichtige*. Zürich: Theologischer Verlag, 2006. ISBN 10-3-290-17409-3. s. 175-176.

žádná věda a žádná technika. Protože jsou silami lži, a sice té nejvyšší a usilující o všemohoucnost, která se snaží napodobit Boha a jeho anděly, je pro démony dětskou hrou, znovu a znovu obklíčit člověka, který by jim chtěl čelit těmito zbraněmi. A i s tímto jeho celým vybavením z něj udělat svého zajatce. Proti démonům a silám nicoty je dostatečně silnou zbraní jen pravda – a to okamžitou a konečnou. Musí to však být úplná, opravdová pravda, pravda Boha, jeho Říše a jeho andělů.⁵² V člověku však podle Bartha skrze fantazii působí ďábel jakožto odpůrce pravdy Ježíše Krista i jeho nauky.⁵³

Démoni existují tedy u Bartha vždy a všude především tam, kde není zvěstována, věřena, pochopena a nevládne pravda Boží. „Tato pravda Boží totiž ukazuje démony jako tyrany, kteří falešně tvrdí, že mají právo a moc, dělat z nás jejich zajatce a otroky – loutky, které mají tančit na jejich drátku tam, kde nám přece byla Božím dílem dána svoboda jeho dětí.“⁵⁴ S tímto je pak spojena i otázka hříchu člověka, který spočívá ve „zvolení si a vůli nicoty“. Hřích otevírá „nicotě dveře a brány do stvořeného světa“. Člověk otevírá stavidla chaosu.⁵⁵

Podle Bartha je proti démonům nejmocnější zbraní pravda. Důležitou a rozhodující roli v boji s démony hraje u Bartha i boží bázeň. Tato nepatří k sobě s bázní před vlivem ďábla, nýbrž se s ní navzájem vylučuje. „Samotná úloha teologie musí v této věci spočívat v tom, aby ukázala a řekla, že je to bázeň boží, která bázeň před ďáblem překonává a vylučuje!“⁵⁶

Balthasar k boji proti démonům uznává šíři zbraní tak, jak píše Bible: „Křesťanům je nařizeno bojovat s výzbrojí Boží proti „hodnostem ďábla“, „ne proti tělu a krvi, nýbrž proti Mocnostem, proti Silám, proti světovým vládcům této temnoty, proti zlým duchům v oblasti nebes (Ef 6,11-12).“⁵⁷

52| BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik. Band 18. Die Lehre von der Schöpfung. III,3, Der Schöpfer und sein Geschöpf.* Zürich: Theologischer Verlag, 1992. ISBN 3-290-11618-2. s. 620.

53| WÜTHRICH, Matthias Dominique. *Gott und das Nichtige.* Zürich: Theologischer Verlag, 2006. ISBN 10-3-290-17409-3. s. 178.

54| BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik. Band 18. Die Lehre von der Schöpfung. III,3, Der Schöpfer und sein Geschöpf.* Zürich: Theologischer Verlag, 1992. ISBN 3-290-11618-2. s. 620-621.

55| WÜTHRICH, Matthias Dominique. *Gott und das Nichtige.* Zürich: Theologischer Verlag, 2006. ISBN 10-3-290-17409-3. s. 186.

56| BARTH, Karl. *Die kirchliche Dogmatik. Band 18. Die Lehre von der Schöpfung. III,3, Der Schöpfer und sein Geschöpf.* Zürich: Theologischer Verlag, 1992. ISBN 3-290-11618-2. s. 613.

57| BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik. Zweiter Band, Die Personen des Spiels. Teil 2, Die Personen in Christus.* Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978. ISBN 3-265-10200-9. s. 459.

Závěr

Balthasar i Barth se shodnou v otázce existence andělů a démonů. Rozdíl mezi nimi však spočívá v pojetí, zda se jedná o padlé anděly, což zastává Balthasar, nebo se jedná o cosi naprosto jiného původu či druhu z „nicoty“, jak tvrdí Barth. U Balthasara mají démoni svobodnou vůli k hříchu a pádu, u Bartha ne. Otázka angelologie a démonologie je u Balthasara spojena, u Bartha ne tak zásadně a měla by být podle něj oddělena. Démonské Mocnosti mohou podle všech útočit na člověka. Člověk je podle Bartha přemáhá Boží pravdou, podle Balthasara se proti nim musíme vyzbrojit celou „zbrojí Boží“. Podle obou teologů je démonské s jeho veškerým vlivem překonáno mocí Ježíše Krista.

Tato odborná studie vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260144 řešeného na Univerzitě Karlově Husitské teologické fakultě.

ANDĚLÉ A DÉMONI – PRAVOSLAVNÁ PERSPEKTIVA

GORAZD JOSEF VOPATRNÝ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

ANGELS AND DEMONS – AN ORTHODOX PERSPECTIVE

Abstract: Angels, noetic spirits created by God, live in the ages. Angels came from non-being into being, therefore they have a particular beginning and were created. The Old Testament makes a distinction between the uncreated Angel, the Angel of Great Counsel, who is the Word, and the created angels, who are creations of God.

Apart from angels, there are also demons. Appearances of demons are noted throughout the Holy Scripture. Demons were originally angels, but through their pride they fell away from God's glory and turned into demons.

Keywords: Angels; demons; Orthodox perspective; the Angel of Great Counsel
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 3: s. 321–328.

Varujte se, abyste nepohrdali ani jedním z těchto maličkých. Neboť vám pravím, že jejich andělé v nebi neustále hledí na tvář mého nebeského Otce.

(Mt 18, 10)

Těch sedmdesát se vrátilo s radostí a říkali: ‚Pane, i démoni se nám podrobují ve tvém jménu.‘ Řekl jim: ‚Viděl jsem, jak satan padá s nebe jako blesk... Ale neradujte se z toho, že se vám podrobují duchové; radujte se, že vaše jména jsou zapsána v nebesích.

(L10, 17 – 20)

ANDĚLÉ A JEJICH STVOŘENÍ

Název anděl znamená zvěstovatel – tímto označením je charakterizována především jejich služba lidskému pokolení. Lidé od svého přebývání v ráji věděli o jejich existenci. Tato skutečnost je reflektována nejenom ve víře starozákonní Církve – Izraele, ale i ve starobylých náboženstvích jiných národů. Po vyhnání Adama a Evy z ráje byl u rajske brány postaven cherubím s plamenným mečem (Genesis 3); když posílal patriarcha Abraham svého sluhu k Náchorovi, vyjádřil přesvědčení, že Hospodin pošle svého anděla a pomůže mu na jeho cestě

(Genesis 24, 7). Patriarcha Jákob viděl anděly ve snu (tajemný žebřík – Genesis 28) i v bdělém stavu – na cestě k Ezauovi spatřil „Tábořiště“ – Božích andělů (Genesis 32, 1, 2). V Žaltáři se mnohokrát hovoří o andělech (např. Ž 91, 11). Prorok Izaiáš viděl serafimy obklopující trůn Boží (Iz 6) a prorok Ezechiel měl vidění cherubínů v domu Božím (Ez 10). V Novém zákoně se s nimi často setkáváme – například – anděl zvěstoval Zachariášovi početí sv. Jana Křtitele a Bohorodičce narození Spasitele; zjevoval se ve snu sv. Josefovi; andělé osvobodili apoštola Petra z okovů; anděl se zjevil Kornéliovi atd.¹

V nikájsko-konstantinopolském vyznání víry se praví: *Věřím v jednoho Boha ... tvůrce nebe i země, všeho viditelného i neviditelného. Svět neviditelný – andělský byl Bohem stvořen dříve než svět viditelný. Když (stvořeny) byly hvězdy, chválili mne hlasem velikým všichni moji andělé* – řekl Hospodin Jobovi (Jb 38, 7 – podle Septuaginty).

Kristus je věrný obraz neviditelného Boha, zrozený dříve než kdokoli z tvorů. On je vzor podle kterého bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi, svět viditelný i neviditelný: ať už jsou to andělé při trůnu, ať jsou to panstva, ať jsou to knížata, ať jsou to mocnosti – všechno je stvořeno skrze něj a kvůli němu. Kristus je dříve než všechno ostatní a všechno trvá dále jen skrze něho. (Kol. 1, 15 – 17)

Někteří církevní Otcové chápou pod slovy – *na počátku stvořil Bůh nebe a zemi* – pod nebem ne fyzické nebe, ale neviditelné obydlí andělských mocností. Mnozí učitelé Církve vyjadřují myšlenku, že Bůh stvořil anděle před stvořením viditelného světa (například svatí Ambrož, Jeroným, Řehoř Veliký a Anastasios Sinajský) a ti při stvoření světa již stáli před tváří Tvůrce a sloužili mu.²

Andělé jsou aktivní duchové, kteří mají nús³, svobodnou vůli, vědění – slouží Bohu, plní jeho vůli a oslavují ho. Jsou beztělesní a protože patří k neviditelnému světu, nejsou viditelní tělesnými očima. Sv. Jan z Damašku vysvětluje, že když se andělé z Boží vůle zjevují lidem, kteří jsou toho hodni, nezjevují se tak, jací jsou sami o sobě, ale v proměněné podobě, aby je lidé tělesní mohli vidět.

V knize Tobiáš o sobě archanděl Rafael řekl: *Mohli jste vidět, že jsem nic nejedl; co vám bylo dáno vidět, bylo jen zdání.* (Tob. 12, 19) Sv. Jan Damašský také říká, že jsou andělé označováni za beztělesné a nemateriální pouze ve srovnání s námi,

1| POMAZANSKIJ, Michail – Protopresbyter. Pravoslavnoje Dogmaticeskoje Bogoslovije v sžatom izloženíji. Jordanville, N. Y. 1963, s. 65, 66.

2| POMAZANSKIJ. op. cit. s. 66, 67.

3| Nús musí být odlišován od rozumu (dianoia). Je orgánem kontemplanace (theória), „okem srdce“. The Philokalia, vol. IV. London 1995, s. 432. O. J. S. Romanides říká, že když Dionysios Areopagita mluví o lidech, zmiňuje rozum (logos), ale také nús. Andělské bytosti obvykle označuje za „noetické bytosti“. Lidé jsou racionální, ale také noetické bytosti, protože mají obojí, ale andělé jsou výlučně noetické bytosti. Srovnej: Hierotheos – Metropolitan of Nafpaktos. Empirical Dogmatics, volume 2. Levadia 2013, s. 120.

protože ve srovnání s Bohem se všechno jeví jako hrubé a materiální – pouze Božství je naprosto nemateriální a beztělesné.⁴

Andělé jsou beztělesní, v menší míře než lidé jsou závislí na prostoru a místě a mohou s obrovskou rychlostí překonat velké vzdálenosti a zjevovat se tam, kde mají působit, ale nejsou všudypřítomní – nejsou ve stejnou dobu zároveň na nebi i na zemi. Jsou nesmrtelní – tedy nemohou zemřít (srovnej Lk 20, 36), ale jejich nesmrtelnost není samobytná a bezpodmínečná jako u Boha – je plně závislá – jako u lidských duší – na Boží milosti a vůli. Andělé jako beztělesní duchové jsou v nejvyšším stupni schopni vnitřního rozvoje, jejich mysl je vznešenější než lidská. Svojí mocí a silou překonávají všechny pozemské vrchnosti (srovnej 2 P(t) 2, 11), ale jejich obdarování má své hranice. Písmo říká, že neznají hlubiny Boží bytosti, které zná pouze Duch Boží (1 Kor 2, 11), neznají budoucnost – tu zná pouze Bůh (Mk 13, 32), nechápou plně tajemství Vykoupení (1 P(t) 1, 12) a dokonce ani neznají všechny lidské myšlenky (1 Kr 8, 39), také nemohou sami, bez Boží vůle, konat zázraky (Ž 72, 18).⁵

ANDĚLSKÉ HIERARCHIE

Andělský svět je v Písmu zobrazen jako neobyčejně početný: když prorok Daniel viděl Dávného dnů: *tisíce tisíců sloužily jemu a desetitisíce desetitisíců stály před ním* (Da 7, 10)

Pravoslavná církev vychází z názorů raných církevních spisovatelů a Otců Církve, konkrétně ze spisu O nebeské hierarchii, za jehož autora je vydáván sv. Dionysios Areopagita.⁶ Andělský svět je zde rozdělen na devět kůrů, které vytvářejí tři an-

4| POMAŽANSKIJ. op. cit. s. 67.

5| POMAŽANSKIJ. op. cit. s. 67, 68. Podle sv. Řehoře Palamy díky tomu, že člověk má tělo, je vyšší a ne menší než anděl. Lidská přirozenost, protože je složitější, má větší možnosti než andělská. Člověk pozůstávající z duše a těla participuje současně na fyzickém i nemateriálním světě, je mikrokosmem a prostředníkem, je mostem a styčným bodem pro celé Boží stvoření. WARE, Timothy. The Transfiguration of the Body. Sobornost. 8/1963, s. 427.

6| POMAŽANSKIJ. op. cit. s. 68, 69. První, kdo se údajně odvolával na Corpus Areopagiticum byl antiochijský monofyzický patriarcha Severus na sněmu v Tyru v roce 513. Ve třicátých letech 6. století proběhla disputace mezi orthodoxními a severiány, kteří se odvolávali na formulaci „jedna theandrická energie“ ve čtvrtém listě Corpus Dionysiacum. (Ve skutečnosti v textu stojí: kainén tina tén theandrikén energeian – *jakési nové boholidské působení*. In: Dionysios Areopagita. Listy. O mystické teologii. Praha 2005, s. 108, 109. Při přepisování textu došlo k záměně výrazu – nová – kainén za – jedna – mian. Srovnej PELIKAN, Jaroslav. The Christian Tradition, volume 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1977, s. 65. Tato formulace se stala jedním z hlavních patristických „důkazů“, s jehož pomocí monofyzité rozvíjeli svoje učení o jedné energii Krista. SIDOROV, A. I. Prepodobnyj Maksim Ispovědník: Epocha, žizň, tvorčestvo. In: Izbranyje tvorenija Prepodobnovo Maksima Ispovědnika. Moskva: Palomnik, 2004, s. 13, 14.) Orthodoxní v čele s biskupem Hypatiem Efezským vyjádřili pochybnost o autenticitě Corpus Areopagiticum – poukazovali na to, že se na něj neodvolávali svatí Athanasios Veliký a Cyril Alexandrijský. Dále se ale naopak toto dílo těšilo velké autoritě, za autora byl považován historický sv. Dionysios Areopagita – první biskup athenský –žák apoštola

dělské hierarchie – po třech v každé: První nebeská hierarchie to jsou serafové, cherubové, trůny; druhá – panstva, síly a moci a třetí – knížetstva, archandělé a andělé – navzájem si shora dolů sprostředkují očistění, osvícení a sjednocení.⁷

S mimořádně zajímavým upřesněním, co znamená toto sprostředkování, se setkáváme ve studii otce Jana S. Romanida – Notes on the Palamite Controversy, kde m.j. říká:

Dionysius Areopagita i Palama (= sv. Řehoř Palama) patří ke stejné tradici, která věří, že člověk může být zasvěcen do tajemství sjednocení s Bohem a vidění Boha pouze kompetentními duchovními otci, kteří ze zkušenosti znají cesty očistění a jsou na vyšším stupni dokonalosti a sjednocení s Bohem. Na všech stupních výstupu k těsnější jednotě – od nově pokřtěných k prvnímu kůru (řádu) andělů, existuje skutečné a bezprostřední obecenství s Bohem, takže v tomto smyslu nejsou žádní prostředníci mezi Bohem a člověkem. Spíše existují pouze duchovní průvodci, kteří vedou ty, co jsou duchovně na nižší úrovni než oni, k buď těsnější jednotě nebo ke sjednocení, vidění a zbožštění. Tak, i když andělé participují milostí v Božích tajemstvích, i oni jsou dále iniciováni těmi, kteří stojí duchovně výše, ale na každém stupni andělé vidí a participují ve slávě Boží. Mezi lidmi jsou ti – ve Starém i Novém zákoně, včetně některých svatých, kteří měli vidění Boha v různém stupni

Pavla, který byl uchvácen do třetího nebe (srovnej 2 K 12, 2). Corpus používali svatí Anastasios Sinajský, Sofronios Jerusalemský a další. Hlavní zásluha za rozšíření a posílení autority tohoto díla patří sv. Maximu Vyznavači. Corpus Dionysiacum také používali svatí Jan Damašský, Theodor Studita, Symeon Nový Teolog a Řehoř Palama. Na Západě poprvé toto dílo citoval sv. Řehoř Veliký († 604) a po něm sv. papež Martin. Do 14. století nikdo nepochyboval o autenticitě tohoto díla. Výjimkou byl v 9. století sv. patriarcha Fotios, který k němu přistupoval s velkou opatrností. Od 14. století byly stále častěji a silněji vyjadřovány pochybnosti. Na Východě kritizovali Corpus Georgios Trapezuntský – ve 14. století a Theodor Gazský ve století patnáctém. Na Západě se kriticky vyjadřovali – Lorenzo Valla, Erasmus Rotterdamský a Martin Luther (15. – 16. století). V Rusku považoval Corpus za autentický biskup Porfyrij Uspenský, zatímco prof. V. V. Bolotov jeho autenticitu popíral. Argumenty proti autenticitě: Corpus nebyl znám v církevní tradici do začátku 6. století. V Církevní hierarchii se hovoří o zpívání Vyznání víry při sv. liturgii – tato zvyklost byla zavedena v Antiochii až v roce 476 monofyzity a později ji přijali i orthodoxní. Hovoří se zde o mnišství a popisuje se obřad mnišských postřizín, zatímco v době mužů apoštolských neměl křesťanský asketismus ještě takové jasně vyjádřené vnější formy. Autor používá uzavřený kánon Nového zákona, Trojiční terminologii zformovanou ve druhé polovině 4. století a Christologickou terminologii zformovanou po sněmu v Chalkedonu v roce 451. Argumenty pro autenticitu: To, že se o tomto díle nehovořilo do začátku 6. století, neznamená, že do té doby neexistovalo. Pokud se jedná o falzifikát pocházející z prostředí umírněných monofyzitů, jak vysvětlit, že byl přijat prakticky celou obecnou Církví? Dobové neodpovídající prvky Corpus Areopagitum mohou být pozdějšími doplňky do autentických spisů sv. Dionysia Areopagity, které tvoří jádro Corpusu. Otec Lev Lebedev vyjádřil názor, že dodnes není možné považovat otázku o autorství tohoto díla za uzavřenou. I když připustíme, že jsou v Corpus Areopagitum texty mnohem pozdějšího původu než z doby, kdy žil sv. Dionysios, tak ani v tomto případě není důvod odmítat, že mu patří určité základní texty, ke kterým byla později připojena díla jiných autorů. FILIPIJEV, Vsevolod – inok. Puť Svjatych Otcov. Patrologija. Jordanville, N. Y. 2006, s. 228 – 233.

7] Srovnej: KARFÍKOVÁ, Lenka. Jan Eriugena. Svět jako božské zjevení. In: Křesťanství a filosofie. Postavy latinské tradice. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, s. 45.

podobně jako andělé a tito lidé jsou nejvyššími duchovními průvodci a autoritativními učiteli těch, kteří usilují o sjednocení s Bohem. Ani pro Dionysia ani pro Palamu není křest a sakramentální účast v Těle Kristově již sjednocením, protože sjednocení je ekvivalentem vidění Boha a zbožštění. Ani mezi anděly, ani mezi lidmi není žádný nedostatek přímého obecenství s Bohem, dokonce i mezi těmi, kteří byli pokřtěni a ještě nedosáhli sjednocení nebo zbožštění. Dionysiova nebeská a církevní hierarchie není uzavřeným systémem. Zdokonalování je věčným procesem, který se nikdy neuzavře, dokonce i pro ty nejvyšší řády.⁸

Počet devíti andělských kůrů nalzáme v Apoštolských konstitucích, u svatých Ignatia Bohonosce, Řehoře Naziánského, Jana Zlatoústého, Řehoře Velikého, Jana z Damašku a dalších. U některých církevních Otců se setkáváme s jejich soukromým názorem, že rozdělení andělů na devět kůrů zahrnuje pouze ta jména a kůry, které jsou obsaženy v Písmu, ale nezahrnují mnohá další andělská jména a kůry, která nám nejsou v tomto životě zjevena, ale budou poznána v budoucím životě. Tuto myšlenku rozvíjí sv. Jan Zlatoústý a také blahoslavení Theodorétos a Theofylaktos.⁹

Andělé jsou určeni Bohem, aby byli nejdokonalejšími obrazy jeho vznešenosti a slávy a participovali na jeho blaženosti. Andělé z kůrů, které jsou blíže lidem, jsou v Písmu zobrazováni jako zvěstovatelé vůle Boží, vůdci lidí a služebníci jejich spásy. (Srovnej Apoštol Pavel – list Židům 1, 14) Andělé nejenom oslavují Boha, ale také mu slouží v díle jeho prozřetelnosti o materiálním a smyslovém světě. Pravoslavná církev věří, že každý člověk má svého anděla strážce – pokud ho od sebe neodežene svým špatným životem (srovnej Mt 18, 10).¹⁰

DÉMONI

Pádu našich prarodičů v ráji předcházela pád v andělském světě. Příčinou pádu byla pýcha – touha po sebezbožštění – tedy být jako Bůh, ale nezávisle na Bohu. Stejná příčina stála i u pádu Adama a Evy.

Ale ví Bůh, že v kterýkoli den z něho jísti budete, otevrou se oči vaše; a budete jako Bůh, vědouce dobré a zlé. Gn 3, 5¹¹

8| ROMANIDES, J. S. Notes on the Palamite Controversy and Related Topics. Dostupné z: <http://www.romanity.org>. Staženo: 7. 2. 2005.

9| POMAZANSKIJ. op. cit. s. 69, 70.

10| POMAZANSKIJ. op. cit. s. 71, 72.

11| I když Septuaginta a také kraličtí přeložili hebrejské slovo Elohim jako bohové – dovolil jsem si použít singulár: Bůh. „Ale správnější by bylo zachovat obvyklé biblické použití, tedy přeložit slovem „Bůh“; protože za prvé, první lidé ještě neznali jiné bohy, kromě jednoho pravého Boha a za druhé, pouze při takovém překladu se dodrží tento protiklad mezi Bohem a lidmi, který je dán v textu.“ Tolkovaja Biblija. Bytije: Pritiči Solomona. Peterburg 1904 – 1907 (reprint Stockholm 1987), s. 25.

A strhla se bitva na nebi: Michael a jeho andělé se utkali s drakem. Drak i jeho andělé bojovali, ale nezmíteli, a nebylo již pro ně místa v nebi. Veliký drak, ten dávný had, zvaný ďábel a satan, který sváděl celý svět, byl svržen na zem a s ním i jeho andělé. Zj 12, 7 – 9

Ďábla – Lucifera – Jitřenku v jeho revoluci – vzpouře proti Bohu následovala asi třetina andělů – kteří se stali padlými anděly – démony.¹² *Ocasem smetl třetinu hvězd z ráje a svrhl je na zem. Zj 12, 4* Podle církevního podání to byl právě archanděl Michael, který se postavil této revoluci na nebi.¹³

Podle názoru sv. Petra Damašského Lucifer původně patřil k nejnižšímu andělskému kůru (řádu) – nejbližšímu k zemi a nejdálenějšímu od nejvyššího kůru (řádu), stojícího v blízkosti nepřístupného trůnu, ale kvůli pýše se on a ti, kteří ho poslechli, stal nižším nejenom než devět kůrů andělských a než jsme my, kteří obývají zemi, ale dokonce nižší než podzemní mocnosti; protože byl kvůli své nepsmyšlné aroganci uvržen do Tartaru.¹⁴ Nicméně u proroka Ezechiele je označen za cherubína – a cherubínové patří k nejvyšší andělské hierarchii (srovnej Ez 28, 14).

V raně křesťanské době existoval i jiný názor na původ démonů – s ním se setkáváme např. u sv. Justina Filosofova. *Andělé překročili toto ustanovení a byli uchvázeni láskou k ženám a zplodili děti, to jsou ti, které nazýváme démony. Apologie 2, 5.*¹⁵ V knize Genesis 6, 1, 2 čteme: *Když se lidé počali na zemi množit a rodily se jim dcery, viděli synové božští, jak půvabné jsou dcery lidské, a brali si za ženy všechny, jichž se jim zachtělo.*

Ve staré době mnozí židovští i křesťanští exegeté měli zato, že zde synové Boží jsou andělé. S tímto názorem se setkáváme v apokryfních knihách Henocha a Jubileí a také v díle Filóna a v raně křesťanské době tento názor zastávali mnozí Otcové a učitelé Církve – m. j. sv. Justin Filosof, sv. Irenej z Lyonu, Athenagoras, Kliment Alexandrijský a Tertullián. Nicméně za správný výklad je považován v tradičním pravoslavném prostředí ten, se kterým se setkáváme např. u sv. Jana Zlatoustého,

12| Srovnej: Sv. Andrej, Archiep. Kesarijskij. Apokalipsis. Jordanville, N. Y. 1992, s. 107, 109.

13| Srovnej: Žitija svjatych, mjesjac nojabr. Moskva 1902 (reprint Jordanville, N. Y. 1968) s. 154, 155. Jméno Michael se vykládá jako: kdo je jako Bůh. Ve Starém zákoně jsou místa, která některými svými aspekty odkazují na pád Lucifera: u proroka Izaiáše: *Do podsvětí byla svržena tvá pýcha... Jak jsi spadl z nebe, třípytivá hvězdo, jitřenky synu!... A v srdci sis říkal: „Vystoupím na nebesa, vyvýším svůj trůn nad Boží hvězdy... s Nejvyšším se budu měřit.“ Teď jsi svržen do podsvětí, do nejhlubší jámy! Iz 14, 11 – 15.* V Pravoslavné církvi se čte na Večerní ke svátku sv. archanděla Michaela a ostatních beztělesných mocností – jako jedna z paremií oddíl z knihy proroka Izaiáše 14, 7 – 20. U proroka Ezechiele čteme: *Ve svém domyšlivém srdci si říkáš: „Jsem Bůh, sedím na božském trůnu... Byl jsi v Edenu, zahradě Boží... Byl jsi zářivý cherub ochránce... Pro svou krásu se stalo tvé srdce domyšlivým, pro svou skvělost jsi zkazil svoji moudrost.“ Ez. 28, 1 – 19.* Srovnej například: Origenes, Peri archón I; Tertullian, Adv. Marc. 2, 10.

14| St. Peter of Damaskos. In: The Philokalia, volume III. London 1984, s. 187.

15| Citováno podle: QUASTEN, Johannes. Patrology – volume I. Allen, Texas s. d., s. 212.

sv. Efrema Syrského, sv. Cyrila Jeruzalémského a sv. Jeronýma – a to, že za syny Boží jsou označováni zbožní potomci Šéta a dcery lidské jsou z potomstva Kainova.¹⁶

Ďábel použil hada, když pokoušel první lidi (srovnej Gn 3). *Závistí ďábelskou přišla smrt na svět* (Moudrost Šalamounova 2, 24). Zlí duchové svádějí lidi ke zlu. Písmo je také nazývá duchy nečistými, duchy zloby, běsy, démony, anděly ďábla, anděly satana. Hlavního z nich – ďábla – nazývá také pokušitelem, satanem, bezebubem, belíárem, knížetem běsovským a také Jitřenkou. Působí v podnebeské oblasti, mezi lidmi na zemi a v pekle.¹⁷

Démoni se také od nejstarších dob aktivně snažili odvést lidi od víry v pravého Boha a inspirovali polyteismus a modloslužbu. Pod jmény a zobrazeními pohan-ských bohů se nechávali sami uctívat. Srovnej: Deuteronomium 32, 17: *Obětovali bĕsům, a ne Bohu, božstvům, jež ani neznali*. Také Žalm 95, 5 (podle Septuaginty): *Všichni bohové národů jsou démoni*.

Svatý starc Paisios ze Svaté hory Athos (1924 – 1994) pravil: *v tomto světě jsou dvě mocnosti: Bůh a ďábel. Všechno závisí na tom s kým jsi spojen. Já jsem s Bohem. Já jsem s Kristem. S kým jsou oni? Satan má také moc a může konat klamavé zázraky. Byl archandělem a stále má andělskou moc, protože dary... Boží jsou neodvolatelné (Ř 11, 29)*.¹⁸

Ďábel není spoután časem a místem, ale není všudypřítomný – pohybuje se velmi rychle. Bůh miluje i ďábla, ale ten nebude spasen: musel by projít duchovní léčbou, aby mohl dosáhnout stavu osvícení, tak aby viděl Boží slávu jako světlo a ne jako věčný oheň a vnější temnotu.¹⁹

Svatý starc Paisios zastával názor, že by Bůh ďáblu odpustil, kdyby řekl jenom jednou - ‚Hospodine smiluj se‘. *Je tady nedaleko odsud milý starý mnich, který se modlil za ďábla, protože k němu cítil soucit. Konec konců ďábel byl jedním z Božích stvoření – ve skutečnosti byl archandělem dříve než upadl do takového smutného stavu. Zatímco se ten starc za něho modlil, zlý se zjevil v rohu a začal si z něho dělat legraci... ďábel vyplázl jazyk a udělal posuněk, který se dělá v Řecku, když chceme někoho označit za idiota. Ďábel je nekající.*²⁰

16| Tolkovaja Biblija. Bytije. op. cit. s. 44, 45.

17| POMAZANSKIJ. op. cit. s. 95, 96.

18| FARASIOTIS, Dionysios. The Gurus, the Young Man, and Elder Paisios. Platina, California 2009, s. 87, 88.

19| HIEROTHEOS – Metropolitan of Nafpaktos. Empirical Dogmatics of the Orthodox Catholic Church According to the Spoken Teaching of Father John Romanides, volume 2. Levidia: Birth of Theotokos Monastery, 2013, s. 122.

20| FARASIOTIS. op. cit. s. 242.

Otcové rozlišují mezi věky a časem. Čas a věky nejsou jedno a to samé. Věky jsou jiná rovina času – v nich přebývají andělé a svatí. Věky se odlišují od věčnosti, která je připisována Bohu.²¹ Stvoření z ničeho začíná stvořením věků, potom jsou stvoření andělé, potom čas. Čas existuje uvnitř věků, ale jsou některá stvoření, která nejsou ohraničena časem – andělé, démoni a duše zemřelých – ti existují nezávisle na čase a z toho důvodu se mohou pohybovat s neuvěřitelnou rychlostí – nejsou ohraničeni časem a prostorem.²²

KDO JE ANDĚL VELKÉ RADY VE STARÉM ZÁKONĚ?

Ve Starém zákoně nemá Kristus lidskou přirozenost. Je Logem, druhou osobou Nejsvětější Trojice – je nazýván Pánem slávy a Hospodinem. Je andělem Páně, andělem slávy a andělem Velké Rady (Megalés bulés angelos – Iz 9, 5), který se zjevoval prorokům. Když proroci viděli anděla Páně – viděli Boha. Ve Starém zákoně se dělá jasný rozdíl mezi andělem slávy – nestvořeným Logem a stvořenými anděly, kteří jsou bytostmi stvořenými Bohem. Je to Kristus, kdo se zjevoval prorokům ve všech starozákonních theofaniích. Hymnografie Pravoslavné církve je naplněna patristickým vnímáním Krista ve Starém zákoně. To je klíčem k pochopení Starého zákona z pohledu pravoslavné teologie. Tato interpretace Starého zákona existuje též v hebrejské tradici. Například podle Filóna Alexandrijského existuje Bůh, existuje Moudrost Boží, která je Logem a existují také Boží energie, které jsou nestvořené a v hořícím keři se zjevuje Moudrost Boží a ne sám Bůh. Tedy podle naší terminologie se v hořícím keři zjevil Syn Boží – Logos a ne Bůh Otec. Ve Starém zákoně je Kristus nestvořený, je andělem, který se zjevuje prorokům.²³

Tento článek vychází v rámci programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1 na UK Husitské teologické fakultě.

21| Hierotheos.. op. cit. s. 108.

22| Názor o. J. S. Romanida.

23| Hierotheos. op. cit. s. 56 – 58.

ANTISATANISTICKÁ PANIKA A SOUČASNÝ KONSPIRACISMUS

ZDENĚK VOJTÍŠEK

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

SATANIC PANIC AND CONTEMPORARY CONSPIRACISM

Abstract: The article goes back to 1980s and 1990s, giving a short description of satanic panic that was sweeping over Western societies at that time. The panic was caused on the one hand by the foundation and existence of the Church of Satan and by the acts of so-called ostensive violence connected with Satanism in 1960s and 1970s, and, on the other hand, by irresponsible approach to information about Satanism on part of Christian authors and secular psychotherapists. In this “setting”, the concept of satanic ritual abuse has spread into the public sphere. Strong belief in the existence of a wide network of Satanists who control state authorities and public service providers served as a background idea of the panic. Nowadays, this belief is restricted to the milieu of conspiracism only.

Keywords: Satanism; panic; exorcism; false memory syndrome; conspiracism

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 3: s. 329 – 336.

ANTISATANISTICKÁ PANIKA A KONSPIRAČNÍ TEORIE

Účelem tohoto článku je připomenout antisatanistickou paniku, která proběhla v západních zemích v 80. a 90. letech minulého století, a poukázat na fakt, že s příčinou této paniky – přesvědčením o existenci mohutného satanistického spiknutí – je nadále možné se setkat v prostředí konspiracismu. Toto údajné spiknutí, prorůstající všechny společenské vrstvy a zahrnující i hospodářské a politické elity, prý vzniklo proto, aby umožnilo zneužívání dětí a další trestné činy ve velkém rozsahu. Konstatováním, že toto přesvědčení je nyní živé pouze v prostředí konspiracismu, není samozřejmě řečeno, že trestné činy nejsou páčány ani že spiklenecká síť satanistů nemůže existovat. Následující článek nesupluje práci policistů a nepodporuje ani nezatrácuje konspiracisty, nýbrž shromažďuje a hodnotí relevantní fakta z religionistického hlediska a přihlíží také k diskusi, jež se odehrávala mezi psychology a psychoterapeuty. Záměrem autora je přispět k rozšíření znalostí a kultivaci přesvědčení v jedné okrajové části problematiky satanismu, a to mezi religionisty, teology, sociálními pracovníky a dalšími odborníky, jichž se tato problematika týká.

Konspiracismu je v tomto článku rozuměno jako přesvědčení o záměrně skryté podstatě a souvislosti historických a společenských jevů, tedy o existenci spiknutí

(konspirace), které tuto podstatu a souvislosti udržuje v tajnosti před ostatními lidmi.¹ V tomto konkrétním případě antisatanistického konspiracismu je to přesvědčení o tom, že případů zneužívání dětí je mnohem více, než vykazují statistiky policie a sociálních pracovníků, a že alespoň některé z nich se odehrály v rámci satanistických rituálů. Na toto přesvědčení navazuje předpoklad existence skryté, ale mocné sítě osob, které se dopouštějí trestných činů na dětech a které tuto trestnou činnost kryjí. Tato síť má být udržována především díky značným finančním tokům a má být tvořena bohatými a vlivnými lidmi, kteří se kriminálních činů dopouštějí, a těmi, kdo tyto činy kryjí – sociálními pracovníky, policisty, státními zástupci, soudci i rodiči a vychovateli dětí.

Tento článek pomíjí historii konspiracismu² i nejistou a rozporuplnou historii satanismu.³ Soustřeďuje se pouze na události od druhé poloviny 60. let minulého století, kdy se v západních zemích vzedmula vlna zájmu o satanismus a vyvolala paniku ze satanistického rituálního zneužívání.⁴

Vlnu zájmu o satanismus podnítil Američan Anton Szandor LaVey (1930–1997) založením Církve satanovy roku 1966 a hlavně okázalým veřejným vystupováním, jímž vzbudil pozornost nonkonformistů nejprve v San Francisku, ale brzy po celých Spojených státech a v dalších zemích Západu.⁵ Povědomí o existenci satanismu zvýšila i velmi populární novela amerického spisovatele Iry Levina *Rosemary má děťátko* z roku 1967. Novela posloužila jako předloha ještě populárnějšímu stejnojmennému filmu režiséra Romana Polanskiho uvedenému následujícího roku. Díky *Satanské bibli*, již napsal a vydal roku 1969, se životní styl Antona LaVeye stal široce známým výrazem protestu proti společenské konformitě a většinové morálce. V témže roce se ale vytvořila ještě další, velmi negativní tvář obvyklého obrazu satanismu: společenství kolem Charlese Mansona (*1934), zvané Rodina, popřípadě Charlieho rodina, se dopustilo série nejméně osmi vražd. Ohromný mediální

- 1| Český úvod do problematiky konspiracismu z hlediska religionistiky s uvedením základní odborné literatury k tématu: VOJTÍŠEK, Zdeněk: Konspirátoři a konspiracisté, *Dingir* 19 (2), červen 2016, s. 49–51.
- 2| Přehledně a česky je popsána v: PIPES, Daniel: *Spiknutí. Názory a teorie*, Praha: Themis 2003.
- 3| Česky je možné se s ní seznámit v knize: LYONS, Arthur: *Satan tě chce. Uctívání ďábla a jeho sekty v Americe*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 1994. Za akademický úvod do tématu satanismu je možné považovat knihu: RICHARDSON, James T., BEST, Joel, BROMLEY, David G. (ed.): *The Satanism Scare*, New York: Aldine de Gruyter 1991.
- 4| Shrnující studii z poslední doby na téma satanismu a rituálního zneužívání je JENKINS, Philip: Satanism and Ritual Abuse, in: LEWIS, James R. (ed.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford, New York etc.: Oxford University Press 2004, s. 221–242.
- 5| Patrně první závažnou prací o této církvi je ALFRED, Randall H.: The Church of Satan, in: GLOCK, Charles Y., BELLAH, Robert N. (ed.): *The New Religious Consciousness*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1976.

ohlas těchto vražd byl způsoben i tím, že jednou z obětí byla manželka režiséra Polanskiho, herečka Sharon Tateová. Ačkoliv motivem většiny vražd byla snaha rozpoutat ve Spojených státech rasovou válku, veřejnost si Charlese Mansona kvůli nepřesné novinářské interpretaci spojila se satanismem. Satanismus se tak dostal do kontextu takzvaného demonstrativního násilí,⁶ jímž v té době získávali mediální pozornost mladiství a sérioví vrazi,⁷ a podezření veřejnosti, že zájem o postavu satana je nevyhnutelně spjat s násilím a kriminální činností, se tím jen potvrdilo.

K zájmu o satana a satanismus přispěly v 70. letech další dva filmy, jejichž popularita byla srovnatelná s *Rosemary má děťátko*: byly to filmy *Vymítač ďábla* (též *Exorcista*) z roku 1973 a *Přichází satan* (v originále *The Omen*, z roku 1976). Po druhém z filmů následovalo několik pokračování. Ale antisatanistickou paniku ještě více připravili v 70. letech křesťanští evangelikální kazatelé a aktivisté, kteří získávali popularitu údajným odhalením satanistických sekt a jejich kriminální činnosti. Prvním z nich byl Michael („Mike“) Warnke (*1946), který roku 1972 napsal a vydal knihu *Příručí satana*,⁸ v níž vylíčil, jak se jako sirotek připojil k satanistické sektě, propadl drogám, stal se veleknězem a v této pozici konvertoval ke křesťanství. Úspěch knihy byl obrovský a autor byl dvacet let považován za předního amerického experta na satanismus, a to až do doby, kdy jeho příběh byl roku 1992 křesťanským časopisem *Cornerstone* odhalen jako zcela vymyšlený. Podobnou klientelu amerických konzervativních a pentekostálních evangelikálů oslovoval další údajný bývalý satanista John Todd (1949–2007). Jak o těchto údajných svědcích poznamenal americký religionista J. Gordon Melton již roku 1986, „ačkoli nikdo z nich nikdy neviděl satanistický rituál ani se nesetkal s opravdovým satanistou, popsali tito křesťanští autoři jejich praktiky velice detailně.“⁹ Podobně jako Warnke byla křesťanským časopisem *Cornerstone* usvědčena ze lži americká spisovatelka Laurel Rose Willsonová (1941–2002), která pod pseudonymem Lauren Stratford vydala roku 1988 vlivnou knihu *Satanovo podzemí*,¹⁰ v níž sugestivně popsala své angažmá v satanistické sektě provádějící rituální vraždy dětí, a to jako skutečný příběh.

6] Viz PETERSEN, Jesper Aagaard: 'Smite Him Hip and Thigh': Satanism, Violence, and Transgression, in: LEWIS, James R. (ed.): *Violence and New Religious Movements*, Oxford etc: Oxford University Press 2011, s. 356nn.

7] Svou příslušnost k satanismu deklarovali i známí američtí násilníci a vrazi Sean Sellers, Richard Ramirez nebo David Berkowitz.

8] WARNKE, Mike: *The Satan Seller*, Logos Associates 1972.

9] MELTON, J. Gordon: *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, New York: Garland 1992, s. 109.

10] STRATFORD, Lauren: *Satan's Underground*, Eugene: Harvest House Publishers 1988.

V době, kdy vyšlo *Satanovo podzemí*, byla ale již antisatanistická panika na jiné úrovni. V 80. letech totiž zasáhla i sekularizovanou část západních společností, a to pojmem „satanistické rituální zneužívání“, který se dostal do povědomí široké veřejnosti, a stal se dokonce součástí slovníku profesionálů: dětských terapeutů, sociálních pracovníků a policistů. V lednu roku 1980 vyšla první, velice vlivná kniha o tomto typu zneužívání: *Michelle vzpomíná*.¹¹ Její autor, kanadský psychiatr a psychoterapeut Lawrence Pazder (1936–2004), v ní popsal zneužívání, jemuž byla jeho pacientka (a později manželka) Michelle Smithová údajně vystavena v pěti letech ze strany matky. Její matka měla být členkou satanistické sekty, jejíž členové malou Michelle opakovaně znásilňovali, nutili ji znečišťovat svými výkaly Bibli, nutili ji sledovat brutální vraždy jiných dětí, zavírali ji do jeskyně spolu s hady a podobně. Po ročním trýznění byli prý satanisté přemoženi její křesťanskou vírou a Michelle propustili. Její zážitky byly tak děsivé, že je na více než dvacet let zcela potlačila. Vyšly najevo až při terapii dr. Pazdera, již původně vyhledala kvůli psychickým potížím po prodělaném potratu. V té době již její matka nežila.¹²

Pazder patrně skutečně věřil Michellině příběhu i satanistickému spiknutí, definoval pojem „satanistické rituální zneužívání“ a nechal se zvat jako odborník k případům, které byly jako „satanistické rituální zneužívání“ označeny. Tímto způsobem se setkal také s údajně poškozenými dětmi a jejich rodiči v patrně nejznámějším soudním procesu, v němž hrálo roli obvinění ze satanského rituálního zneužívání (vedle jiných typů zneužívání) – v kauze rodiny McMartinových, poskytovatelů služeb pro předškolní děti v Los Angeles v Kalifornii. Obvinění prvních zaměstnanců bylo podáno roku 1983 a vyšetřovatelé shromáždili svědectví 360 dětí o tom, že byly zneužity. Soud probíhal v letech 1987–1990. V obrovském procesu, údajně nejdražším v historii státu Kalifornie, nakonec nebyl nikdo usvědčen, svědectví dětí byla vyhodnocena jako nedůvěryhodná a všechna obvinění byla odmítnuta; životy obviněných byly ovšem těžce narušeny.

Podobně jako Michelle Smithová se v 80. a 90. letech pod vedením pastorů a psychoterapeutů rozpomínali tisíce klientů na události v raném dětství, kdy byli údajně svědky, účastníky, anebo i vykonavateli satanistických rituálů s lidskými, především dětskými oběťmi a s kanibalismem. Klienti byli často diagnostikováni jako pacienti s vícečetnou poruchou osobnosti (dnes je označována jako disociativní porucha identity). Tato porucha byla vysvětlována jako obrana organismu před hrůznými vzpomínkami, které měly být tímto způsobem potlačeny. Ač-

11| PAZDER, Lawrence, SMITH, Michelle: *Michelle Remembers*, New York: Congdon & Lattes 1980.

12| O okolnostech případu Michelle Smithové a některých dalších případech viz např. VAN TIL, Reinder: *Lost Daughters. Recovered Memory Therapy and the People It Hurts*, Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, s. 187–205. – Česky LYONS, Arthur: *Satan tě chce ...* s. 161–185.

koli byly a dodnes jsou značné pochybnosti o této diagnóze, vznikaly specializované kliniky, které s ní pracovaly. Příkladem takové kliniky je Seaview v kalifornském Huntington Beach, kde pacienti byli pod vedením téměř dvaceti terapeutů léčeni vybavováním těchto vzpomínek.¹³ Bylo samozřejmě zvláštní, že ačkoli lidé přicházeli na tuto kliniku s různými potížemi, všichni se nakonec rozpomněli na to, že byli v raném dětství účastní satanistických rituálů. Kritika, která na tento kuriózní fakt upozorňovala, ovšem neměla zpočátku velký veřejný ohlas.

Podobně existovaly i evangelikální církve a jednotlivé sbory, v nichž se soustřeďovali lidé, jimž pastoři pomohli vybavit si potlačené vzpomínky a případně též zbavit se vymítáním démonů, kteří tyto věřící údajně ovládali v důsledku jejich zasvěcení v satanistických sektách nebo z jiných důvodů. Patrně nejvíce spektakulární exorcismus provádí pastor Robert („Bob“) Larson (*1944), autor mnoha knih o satanismu a dlouholetý tvůrce rozhlasového diskusního pořadu, v němž – kromě jiného – také hojně zaznívala svědectví o satanistickém rituálním zneužívání. Pastor Larson s biblí v ruce či přiloženou k hlavě demonizovaného se před obecenstvem vzrušeně hádá s předpokládanými démony, promlouvajícími ústy postiženého, v hádce je přemáhá a ve jménu Ježíše Krista vyhání. Někteří z těchto terapeutů a pastorů (a také Larson) jsou stále aktivní.¹⁴

K atmosféře antisatanistické paniky 80. let patřilo například i přesvědčení, že hra *Jeskyně a draci* (Dungeons and Dragons) je spolu s heavy-metalovou hudbou branou k okultismu, zatímco texty rockových skladeb, čtené pozpátku, oslavují satana. Do začátku 80. let také spadá aféra s logem známé firmy Procter and Gamble: logo bylo údajně satanistické tím, že obraz muže, měsíce a třinácti hvězd měl parodovat biblický obraz ženy oděné sluncem a s korunou dvanácti hvězd.¹⁵ Navíc jsou vousy mužské postavy na logu stočeny tak, že připomínají satanistické číslo 666. Po marných pokusech o ovlivnění veřejného mínění firma nakonec roku 1985 přijala nové logo.¹⁶ V takové atmosféře nacházely emočně silné příběhy extrémního násilí cestu do knih, článků, osobních vyznání a někdy i odborných studií a směrnic sociálních a bezpečnostních pracovníků. Nejméně dvě takové křesťanské knihy, které čerpají ze smyšlených příběhů, předkládaných jako skutečné pří-

13| Dokumentární film *Ve jménu satana* [In Satan's Name], scénář a režie Anthony Thomas, Central Independent Television 1993, česky v České televizi 1996, 15:00–19:00. Viz též *Seaview Spirit*, URL: <http://seaview-counseling.com>.

14| Více viz Bob Larson: DVJD Spiritual Freedom Church, prezentace dostupná na <<https://www.boblarsen.org/>>.

15| *Bible*, Zjevení Janovo 12,1.

16| Viz např. GARDNER, Martin: 666, heslo in: LANDES, Richard (ed.): *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, New York, London: Routledge 2000, s. 2.

běhy bývalých satanistů, vyšly v 90. letech minulého století i česky. Napsala je lékařka píšící pod pseudonymem Rebecca Brown.¹⁷

Dříve, než bylo kolem roku 1990 prokázáno, že obsah knihy *Michelle vzpomíná* nemá žádnou oporu ve faktech a příběh Michelle Smithové je celý smyšlený, napomohl tomu, že obvinění ze satanského rituálního zneužívání se počítala v řádu tisíců. V různých státních i nevládních organizacích vznikala speciální oddělení pro boj se satanismem a v nich se angažovali nebo s nimi spolupracovali aktivisté a dobrovolníci. Vystávaly světové autority pro oblast rituálního zneužívání jako například Američanka Catherine Gouldová, psycholožka pomáhající týraným dětem v Los Angeles,¹⁸ nebo Vera Diamondová, terapeutka v Londýně. Obě dámy působily i jako poradkyně pro policisty a sociální pracovníky.¹⁹ Zastánci existence satanistického zneužívání dětí vysvětlovali skutečnosti, odporující jejich přesvědčení (například to, že v okolí Michellina bydliště nebyly v uvedené době pohřešovány žádné děti), existenci rozsáhlého satanistického spiknutí, jehož součástí byli policisté, státní zástupci, soudci i vládní úředníci. Jejich odhady rozsahu takového spiknutí dosahovaly až neuvěřitelných deseti procent obyvatelstva západních zemí²⁰ a každoročních tisíců obětí, především dětských. Jako účel tohoto týrání někdy někdy bývá kromě sexu a peněz uváděna i indoktrinace dětí – tedy snaha vystavit děti tak meznímu zážitku, aby se v pozdějším věku k satanistické sektě samy připojily.²¹

Nejzávažnější důsledky měla tato panika tehdy, když sociální pracovníci, policie a soudy jednali sice v dobré víře, ale zbrkle a když pod vlivem populárního obrazu satanismu poškodili děti i jejich rodiče a další příbuzné.²² Děti byly v některých zemích (ve Spojených státech, Kanadě, Velké Británii, Novém Zélandu, Austrálii či Holandsku) rodičům odebírány na základě oznámení o satanském rituálním zneužívání v rodinách. Jako příklad takové situace může posloužit kauza Becky a Billa Wallisových z kalifornského města Escondido, jimž byly uprostřed noci roku 1991

- 17| BROWN, Rebecca: *Přišel osvobodit zajaté*, Modřice: Josef Tůma s. a., patrně 1998 (v originále 1992); Táž: *Příprav se k boji*, Modřice: Josef Tůma s. a., patrně 1999 (v originále 1992).
- 18| Viz její studii GOULD, Catherine: Denying Ritual Abuse of Children, *The Journal of Psychohistory* 22 (3) 1995 [online], [cit. 13. 5. 2016]. Dostupné z <<https://ritualabuse.us/ritualabuse/articles/denying-ritual-abuse-of-children-catherine-gould>>.
- 19| Dokumentární film *Ve jménu satana ...* 19:00–21:00, 24:00–26:00.
- 20| Britský psychoterapeut Phillips odhadoval počet účastníků britského satanistického spiknutí na 10 % obyvatelstva, tedy na 5,5 milionu. – Dokumentární film *Ve jménu satana ...* 31:10.
- 21| Tak to tvrdí např. Catherine Gouldová v dokumentárním filmu *Ve jménu satana ...* 28:15.
- 22| Jeden k případů popisuje a v souvislostech vysvětluje dětský psychiatr Bruce Perry: PERRY, Bruce D., SZALAVITZ, Maia: *Chlapec, kterého chovali jako psa. Příběhy dětí, které překonaly trauma*, Praha: Portál 2016, s. 159-181.

bez vysvětlení odebrány jejich obě děti na základě sdělení, které v rámci terapie učinila sestra Becky Wallisové. Žena, u níž byla diagnostikována schizofrenie, vyjádřila přesvědčení, že se její švagr Bill Wallis chystá v době podzimní rovnodennosti obětovat svého syna při satanistickém rituálu. Terapeutka toto sdělení předala policii a oddělení pro ochranu dětí, a spustila tak rozsáhlou akci. V jejím důsledku pak děti Wallisových strávily v dětském ústavu jedenáct týdnů v minimálním kontaktu s rodiči (poprvé se s nimi setkali třináctý den po domácí razii) a utrpěly značnou emoční újmu. Podezřelým v tomto případě byl i dědeček dětí, a to proto, že jeho jachta nesla název *Čarodějná cesta*.²³

Kromě takových škod způsobila antisatanistická panika ovšem také pravý opak toho, čeho její tvůrci chtěli patrně dosáhnout. Způsobila popularitu satanismu a potvrdila tak pozorování, že „satanistická tradice byla vytvořena a udržována generaci po generaci antisatanistickými autory“, zvláště křesťany, jak už roku 1986 napsal americký religionista J. Gordon Melton.²⁴ Popularita satanismu i dramatický zápas proti jeho údajným podobám byly živeny ze stejného zdroje takto spontánně vznikajících městských legend. Rozsáhlému vzrušení nezabránilo ani to, že už na konci 80. let odborná literatura jednoznačně odmítala příběhy rituálního sexuálního zneužívání, zprostředkovávané antisatanistickými aktivisty.²⁵

Hlasy, které upozorňovaly na možný původ případů satanistického rituálního zneužívání ve zvýšené sugestibilitě dětí a v nezáměrném sugestivním působení pastorů, terapeutů nebo spolupacientů, v 90. letech pomalu sílily. Při bližším zkoumání vykazovaly tyto na první pohled velmi přesvědčivé vzpomínky na satanistické rituály obvykle množství nesrovnalostí a velmi malou, nebo dokonce žádnou oporu v nezávislých zdrojích. V důsledku antisatanistické paniky se v 90. letech 20. století rozhořela s velkou intenzitou ještě jiná odborná debata. Diskutována byla vhodnost technik, jimiž terapeuti pomáhají svým pacientům vyvolat potlačené vzpomínky na sexuální zneužívání v dětství. Byla vyslovena podezření, že nezanedbatelná část těchto potlačených vzpomínek má základ v terapeutických intervencích spíše než v realitě.²⁶ Někteří odborníci se zastávali těch, kdo byli na základě údajných potlačených vzpomínek obviněni z kriminálních činů, a pokusili se proto popsat syndrom falešných vzpomínek jako duševní nemoc, jíž

23| Případ je popsán v dokumentárním filmu *Ve jménu satana ...* 36:30–49:12.

24| MELTON, J. Gordon: *Encyclopedic Handbook of Cults ...* s. 109.

25| Viz např. NATHAN, Debbie: *Satanism and Child Molestation*, nebo BEST, Joel: *Endangered Children in Antisatanic Rhetoric*, obojí in: RICHARDSON, James T., BEST, Joel, BROMLEY, David G. (ed.): *The Satanism Scare*, New York: Aldine de Gruyter 1991, s. 75–94, resp. 95–106.

26| Např. YAPKO, Michael D.: *Suggestions of Abuse. True and False Memories of Childhood Sexual Abuse*, New York: Simon & Schuster 1994.

pacienti podle jejich mínění trpí, když si vymýšlejí, nebo aspoň dramaturgizují své příběhy, jako by to byly vzpomínky. Tito psychologové a psychiatři spolu s obviněnými rodinnými příslušníky vytvořili roku 1992 ve Spojených státech Nadaci syndromu falešných vzpomínek. Existence syndromu nakonec nebyla odbornou obcí zcela přijata, ale není pochyb o tom, že „existuje oprávněné znepokojení ohledně spolehlivosti vzpomínek z dětství a ohledně zavádějících domněnek, které mohou tvořit základ práce některých psychoterapeutů. ... [Je totiž] možné, že určité typy ‘terapie’ nebo styly rozhovoru, které pracují se sugescí, pobídkou ke vzpomínkám, se skupinovým nátlakem nebo při kterých pacient i terapeut opouštějí kritickou a uvážlivou perspektivu, mohou působit na šalebnou plastičnost paměti a vyvolat klamné příběhy z dětství.“²⁷ Domnělý satanismus hrál mezi těmito „klamnými příběhy“ důležitou, byť ne hlavní roli: satanistické rituály byly relativně častou okolností, za níž se domnělé případy sexuálního zneužívání odehrávaly.

Na konci 90. let antisatanistická panika tedy v západních společnostech pomalu utichla (v české společnosti byly zaznamenány pouze její ojedinělé ohlasy), ale teorie o spiknutí satanistů žijí v prostředí konspiracismu dále. Toto prostředí má své bývalé satanisty (k nim se hlásí i celebrita mezi konspiracisty Mark Passio²⁸) i svědectví obětí rituálního zneužívání,²⁹ celkově ale satanistické rituální zneužívání nepatří mezi nejvíce frekventovaná témata konspiracismu a objevuje se spíše příležitostně. S využitím průlomové práce Michaela Barkuna³⁰ tak můžeme uzavřít konstatováním, že z prostředí takzvaných konvenčních znalostí, jež je ovládáno vědou a mainstreamovými médii, zmizela konspirační teorie o síti satanistů již na začátku 21. století, v prostředí takzvaných stigmatizovaných znalostí (kam je možné řadit konspiracismus, záhadologii, ufologii, kreacionismus a další „obory“ takzvané „lidové vědy“) žije dále. Jak antisatanistická panika v minulosti, tak antisatanistické konspirační teorie v současnosti ovšem ukazují, že postava satana je významným prvkem západní populární kultury a lidového náboženství i na přelomu 20. a 21. století. O tuto postavu se zjevně zajímá daleko více jejich antisatanistických odpůrců než těch, kdo satana uctívají a slouží mu.

Tento článek vychází v rámci programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1 na UK Husitské teologické fakultě.

- 27| MOLLON, Phil: *Freud a syndrom falešné paměti*, Praha: Triton 2000, s. 21.
- 28| PASSIO, Mark: *Agenda a postoje satanistů, New World Order Opposition* [online], 3. 3. 2016 [cit. 13. 5. 2016]. Dostupné z <<http://www.nwoo.org/2016/03/03/mark-passio-agenda-a-postoje-satanistu>>.
- 29| Viz např. B. D., Jan: „Rituální zneužívání“ dětí ve Francii – část 4, *New World Order Opposition* [online], 22. 9. 2015 [cit. 13. 5. 2016]. Dostupné z <<http://www.nwoo.org/2015/09/22/ritualni-zneuzivani-deti-ve-francii-cast-4/>>.
- 30| BARKUN, Michael: *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*, Berkeley: University of California Press 2003.

ANDĚLÉ MEZI MONOTEISMEM A POLYTEISMEM, RELIGIONISTICKÝ POHLED

IVAN ŠTAMPACH

UNIVERZITA PARDUBICE
UNIVERSITY OF PARDUBICE

ANGELS BETWEEN MONOTHEISM AND POLYTHEISM FROM THE PERSPECTIVE OF RELIGIOUS STUDIES

Abstract: Religious studies set traditional lived religions into schemes. One of them is the division of all religions into two categories: monotheistic and polytheistic. Christianity has always been seen as a monotheistic religion. However, the analysis of biblical texts and systematic theology in recent decades have brought forward a more comprehensive view. This paper collects and analyses texts by authors from the Christian cultural milieu, especially those who are not academic theologians and are not content with the tendency to split reality into the radically transcendent God on one side and the disenchanting world on the other. The idea of plurality of spiritual beings can serve as an ideological basis for overcoming authoritarian and abstract monotheism and as the spiritual foundation of a pluralistic society without abandoning Christian principles.

Keywords: Angels; Bible; monotheism; plurality; polytheism; theology

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 3: s. 337–348.

1. Monoteismus a polyteismus jako alternativa vylučných možností a metodologická seberevize religionistiky

Donedávna religionistika dosazovala náboženskou empirii do předem připravených schémat. Připomínalo to příručky scholastické filosofie a teologie. Mělo se za to, že o zkoumaném náboženství je řečeno něco smysluplného, když dostane místo v tradičních dichotomiích. Muselo být zařazeno jako proférické nebo mystické. Druhou dvojici tvořila dějinná a v kontrastu k nim kosmická náboženství, aniž by se bralo vážně, že např. biblické texty mohou být hodnoceny jako mytické (včetně mýtů kosmogonických), popřípadě při jemnějším rozlišení, které nabízí ve své publikaci Luděk Brož, jako mytopoetické.¹ Proti náboženstvím světovým se kladla náboženství národní, případně regionální.

Původ této schematizace náboženské látky je v eurocentrickém pojetí, pro případ interpretace islámu, indických tradic apod. v západním orientalismu, jak to vyhodnocuje Edward W. Said², či, jak upozorňuje ve své kritice Wilfred Cantwell

1| BROŽ, Luděk, *Evangelium dnes*, Praha: Kalich, 1974.

2| SAID, Edward W., *Orientalismus: západní koncepce Orientu*, Praha: Paseka, 2008.

Smith³, v externalistickém koloniálním přístupu k náboženstvím vzdálených regionů. Tuto motivaci prozrazuje rovněž dělení náboženství na západní a orientální (příčemž přinejmenším náboženství původních obyvatel Ameriky a Oceánie zůstalo mimo toto schéma). S představou odvozenou od evropské zkušenosti, že náboženství je individuálním a sociálně sdíleným vztahem člověka k Bohu, souvisí členění na náboženství teistická, jejichž transcendence má osobní charakter, a je tedy božská a náboženství neteistická, s neosobní transcendencí, o nichž se často zpochybňuje (jako v případě buddhismu, zejm. théravádového), jde-li vůbec o náboženství. Explicitní zpochybnění náboženského charakteru některých tradic, např. indických, západními religionisty zastřešovaných názvem hinduismus, v návaznosti na hodnocení, s nímž původně přišel belgický badatel indického původu Balagangadhara Ráo, reprezentuje a rozvíjí u nás religionista Martin Fárek.⁴

Religionistika posledních desetiletí prochází metodologickou seberevizí a zjistila, že zařazení do jednoduchých schémat vypovídá vzhledem ke složitě žité náboženské realitě velmi málo, pokud vůbec něco. Když navíc získala odvahu uplatnit emické přístupy, tedy začalo ji záležet na tom, aby se konkrétní náboženští lidé v jejich deskripcích a interpretacích poznali,⁵ musela mimo jiné uznat, že další často uplatňovaná dichotomie rozdělující celou náboženskou látku na systémy monoteistické a polyteistické rovněž není spolehlivá. V jednotlivých tradicích se obojí motivy a jejich další varianty (např. henoteismus či monolatrie) prolínají.

Religionistika se prezentuje jako sekulární disciplína propojená především se sociologií, psychologií, antropologií, historiografií a demografií,⁶ nevyhne se však oborovému kontaktu s teologií. Teologická témata, vzhledem k zasazení religionistiky především do západní kultury především křesťanská (případně židokřesťanská), jsou pro religionistiku relevantní, a to i v tom případě, kdy je utvářena spíše jako kritika náboženství, protože tak může (při dobré vůli z obou stran) náboženským lidem a jejich reprezentaci posloužit k nové formulaci jejich sdělení. Tím spíše jsou pro ni tato témata zajímavá, když chce být účastným pozorováním a pokouší se religionisticky, leč přece jen do jisté míry zevnitř náboženské zvěsti a zkušenosti porozumět.

3| SMITH, Wilfred Cantwell: *Towards a world theology: faith and the comparative history of religion*, Philadelphia: Westminster Press, 1981, s. 71.

4| FÁREK, Martin, *Indie očima Evropanů: konceptualizace náboženství v religionistice a teologii*, Praha: Karolinum, 2014.

5| HARRIS, Marvin., *The rise of anthropological theory: a history of theories of culture*, New York: Crowell, 1968.

6| SMART Ninian, *Worldviews: crosscultural explorations of human beliefs*, Upper Saddle River: Prentice, 2000.

2. Možnost božského plurálu v teologii 20. století

Křesťanští teologové vycházejí religionistice při pečlivějším zvážení monoteismu a polyteismu nezáměrně vstříc, když při novém pečlivém zvážení jedinství a plurality božského vycházejí z vlastních zdrojů. Nejde u nich o relativizaci těchto dvou pozic vynucenou zvenčí, např. postmoderním radikálním pluralismem.

Dokonce i teolog, od něž bychom očekávali vášnivou obhajobu monoteistického schématu, začal být k takové schematizaci opatrnější. Jde o Josefa Ratzingera, posléze římského papeže Benedikta XVI., který ve svém raném díle *Úvod do křesťanství* biblickou víru v Jahve tlumočí takto: „Víme, i když si to nějak zvlášť neuvědomujeme, že na jedné straně Bůh je radikálně jeden, ale přece jej nemůžeme vměstnat do kategorií jednotného a množného čísla. Leží někde nad nimi, takže jej konečně ani nemůžeme zcela ‚správně‘ pojmenovat kategorií ‚jeden‘. V prvotních dějinách Izraele (ale později a zvláště také pro nás) to znamená, že tím byla též zodpovězena legitimní otázka, která tkví v polyteismu. Plurál vztahovaný na jednoho Boha, hned říká: Všechno božské je On.“⁷

Úvaha o jednotě a pluralitě božského není Ratzingerovým překvapivým teologickým výbojem. Solidní akademická teologie pracuje se zdroji, jimiž jsou v římskokatolickém pojetí (stručně a zjednodušeně řečeno) Bible a tradice.

3. Biblické podněty pro Boží jedinství a pluralitu

Biblisté 20. století nemohli přehlédnout nebo dokonce popřít motivy židovské Bible (převzaté v alexandrijské nebo palestinské verzi křesťany jako Starý zákon), které mohou být interpretovány jako polyteistické. Očekávaný a tradičně vyzdvihovaný monoteismus zní ze Ž 96,5, zvláště ostře ve znění Bognerova překladu: „Pohanští bozi jsou nicota marná“ (v Českém ekumenickém překladu: „božstva národů jsou bůžci“).

Proti tomu se připomíná text 82. žalmu: „Ve shromáždění bohů povstal Bůh“. To zní sice polyteisticky, avšak celkové vyznění tohoto krátkého textu je přinejmenším monolatrické. Jediný z bohů vládne všem bytostem, i těm, jež mohou být označeni jako bohové. Jemu proto náleží čest a chvála. Bůh v tomto žalmu vykoná soud mezi bohy. Dále čteme: „Ač jsem řekl: ‚Jste bohové, všichni jste synové Nejvyššího,‘ zemřete též jako jiní lidé, padnete tak jako každý vladař“ (Ž 82,1,6-8).⁸

Je však nemálo biblických míst, v nichž jsou buď andělé, nebo jediný Anděl Hospodinův (v hermetické a kabalistické linii jmenovaný Metatron) prakticky s Bohem ztotožňováni. Někteří pravoslavní teologové řeší tuto potíž konstrukcí, že an-

7 | RATZINGER, Josef, *Úvod do křesťanství*, Brno: Petrov, 1991, s. 69, 70.

8 | Pokud není uvedeno jinak, jsou biblické citace označené v textu převzaty z Českého ekumenického překladu.

děle jsou tvorové, kdežto Anděl Hospodinův je starozákonní označení (na základě ještě nedokonalého zjevení) druhé osoby božské Trojice.

Andělé jako činitelé božské plurality nevyklučující božskou jedinnost vystupují zvláště zřetelně ve vyprávění o návštěvě u praotce Abraháma při božišti Mamre, tedy v místě kananejské svatyně zasvěcené nebeskému bohu Élovi. V Gn 18 čteme, že „se ukázal Abrahámovi Hospodin“. Abraham se rozhlédl a spatřil: „hle naproti němu stojí tři muži“. Sklonil se před nimi, jak se sluší projevovat úctu k Hospodinu. Oslovuje je v jednotném čísle: „Panovníku“. A hned v bezprostředně následujících slovech přechází do množného čísla: „Dám přinést trochu vody, umyjte si nohy a zasedněte pod strom“. Ve 3. verši Bohu říká: „jestliže jsem u tebe našel milost, nepomíjej svého služebníka“ a hned v 5. verši ve stejné promluvě třem bytostem: „Přece nepominete svého služebníka“.

Pravoslavný ustálený ikonografický motiv, který je nejznámější v provedení Andreje Rubljoa (1360-1430) pod názvem Trojice, interpretuje událost z Gn 18, 1-16 jako setkání se třemi anděly. Tato trojice andělů je v tomto vyprávění zaměnitelná a zaměňována s Hospodinem, ovšem s Bohem trojjediným. Pozdější ikonologické interpretace připisují jednotlivým andělům v kompozici podle barvy oblečení, podle gest a směru pohledů, nikoli však jednotně, reprezentaci osob božské Trojice.⁹

Podobnou záměnu najdeme rovněž ve vyprávění o odchodu Izraele z egyptského otroctví. Na začátku vyprávění (Ex 13,21) „Hospodin šel před nimi ve dne v sloupu oblakovém, a tak je cestou vedl, v noci ve sloupu ohnivém“. V pokračování vyprávění, těsně než Mojžíš vztáhne ruku nad Rudé moře a vody se rozestoupí (Ex 14,19), „se zvedl Boží posel, který šel před izraelským táborem, a šel teď za nimi. Oblakový sloup se před nimi totiž zvedl, postavil se za ně“. Ve sloupu je přítomen zaměnitelně Hospodin a anděl.

Teologie posledních dvou staletí si rovněž nově a nepředpojatě všimla podivuhodného stvořitelského plurálu, který se střídá se singulárem v prvním vyprávění o stvoření v Gn 1, tedy v textu, připisovaném Elohistovi jako původnímu prameni, tedy textu, který Bohu dává jméno Elohim, což je mužský singulár od rodově nejednoznačného slova Eloah pro božskou bytost (vedle běžnějšího, původně kananejského božstva jménem El). Přitom slovesa se obvykle k němu pojí v singuláru.

V elohistickém vyprávění o stvoření (Gn 1,1-2,3) je však pluralita Elohim posílena množným číslem slovesa. „I řekl Bůh: ‚Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi.‘ Bůh stvo-

9) BUNGE, Gabriel, *The Rublev Trinity: the icon of the Trinity by the monk-painter Andrei Rublev*, Crestwood: St. Vladimir, 2007.

řil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil“ (Gen 1, 26- 27).

Hledat v tom náznak trinitární Boží sebe prezentace, to převážně považují biblisté za anachronismus. Zda by jediný Bůh, byť ve třech hypostázích, o sobě mluvil v plurálu, je pochybné. Náznak podobného božského plurálu by bylo možno shledávat v jediném případě v Novém zákoně.¹⁰ Ani plural maiestaticus, který se vyskytuje v některých populárních, např. kazatelských interpretacích, není v hebrejské tradici doložen.

V elohistickém textu o stvoření člověka by mohlo jít o to, co exegeté nazývají Boží dvůr, byl by to tedy Bůh se svým nebeským dvořanstvem. Je-li to Boží dvůr, jsou podle standardního chápání jeho příslušníci pouhými služebnými duchy, pouhými stvořenými posly a nanejvýš pomocníky dalšího tvoření. Zde je však o nich řečeno, že společně stvoří člověka, zatímco v následujícím verši tvoří výslovně Bůh? Kdo je tedy stvořitelským subjektem v plurálu? A k čímu obrazu je člověk stvořen nikoli jako osamělý jedinec, ale jako počáteční lidské společenství, jako muž a žena? Vše nasvědčuje tomu, že nebeské dvořanstvo, tedy v širokém smyslu andělé, jsou zahrnuti do tohoto subjektu a jsou společně předobrazem lidství. Je tu tedy starobylá elohistická Boží jedinnost a jedinečnost spolu s pluralitou božského. Ta je později nahrazena mladším jahvistickým důrazem na výlučnou jedinnost, nepřístupnost a nakonec i nevyslovitelnost, Toho, který o sobě říká: „Jsem, který jsem“.

4. Monoteismus a polyteismus jako současná teologická témata

Pluralita božské skutečnosti s jen lehce naznačeným vztahem k množství andělů se znovu objevuje v teologických diskusích od 20. století. Někteří současní teologové západních církví shledávají plodnou teologii řeckého ortodoxního mystika a teologa Řehoře Palamy (1296-1359), který v soudobých rozepřích vyzvedl a zdůraznil starší nauku o jediné božské bytnosti (ousia) a různých nestvořených energiích, jež příležitostně označuje výrazem bohové. Tak Boží milost v tomto pojetí není ani západní gratia intrinseca, tedy děj v Bohu spočívající v připsání spravedlnosti hříšnému člověku pro zásluhy Ježíše Krista, ani gratia extrinseca, což jsou stvořené důsledky onoho Božího rozhodnutí (např. teologální ctnosti víry, naděje a lásky). Milost je jednoznačně nestvořená božská energie a jako taková se rozlévá v tvorstvu, tvorstvo léčí z nemoci hříchu (terapeutický model spásy) a zbožšťuje, takže člověk je pak božským působením milosti. Podle občas připomínané formule této tradice Bůh se stal člověkem, aby se člověk mohl stát bohem.

10 | Šlo by o text: *Ježíš mu odpověděl: „Kdo mě miluje, bude zachovávat mé slovo, a můj Otec ho bude milovat; přijdeme k němu a učiníme si u něho přibýtek (Jan 14, 23).*

Jinou božskou energií je Světlo, to světlo, v němž se podle Mt 17, 1-8 (a paralelních synoptických textů) zjevil Ježíš apoštolům Petrovi, Jakubovi a Janovi. Zkušenosti tohoto světla proměňujícího člověka a působícího i v jeho okolí dosahují v tradici pravoslavného mnišství dosvědčené Řehořem Palamou asketové po dlouhé praxi vnitřní modlitby (či modlitby srdce) podporované i určitou somatickou praxí.¹¹

Božské světlo nesou a předávají hierarchie nebeských bytostí. Klasikem tohoto pojetí je neznámý pozdější autor píšící pod jménem novozákonní postavy Dionysia Areopagity. Jeho texty včetně spisu *O nebeské hierarchii* jsou překvapivě znovu oceňovány, překládány a komentovány.¹²

Teologie posledních desetiletí, pokud se vrací k tématu božské výlučné jednosti, má tendenci to nečinít to v metafyzickém smyslu. Nejde tolik o striktní filosofický dualismus Boha a tvorstva. Tato jedinnost je hájena spíše v existenciálním smyslu.

Jedinnost a svrchovanost Boha bývá vykládána jako vláda nad mocnostmi tohoto světa, nad silami, které vznášejí absolutistický nárok na člověka. Taková Boží vláda je paradoxně osvobodivá. Falešnými božstvy, modlami, které se staví proti jedinému Pánu nebes a země, by v této perspektivě byly politická moc, peníze, rozkoš nebo strach. Vše to dokáže obrát člověka o autentickou vnitřní svobodu, a proto je zapotřebí něčeho, resp. někoho silnějšího, kdo tyto mocnosti v zájmu člověka porazí.¹³

Vyskytuje se však bohužel rovněž pojetí suverénní moci jediného Boha v roli absolutistického či totalitního kosmického diktátora. K tomuto pojetí musí religionistika pozorující a analyzující náboženskou scénu řadit nebezpečnou triádu: jediný Bůh – jediná pravda – jediná pozemská reprezentace jediné pravdy a jediného Boha. Dnes nás sekulární stát chrání, a odklon od absolutní náboženské moci už není životu nebezpečný. Křesťanství samo však hledá ve svých zdrojích interpretace, které by diktátorsky pojatou Boží jedinnost relativizovaly. Významným příkladem je nové hnutí Emerging Church, které Boha vykládá neautoritativně.¹⁴

11| NELLAS, Panayotis, *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, Crestwood: St. Vladimir, 1987.

12| AREOPAGITA, Dionysios, *O nebeské hierarchii*, Praha: Vyšehrad, 2009.

13| LOCHMAN, Jan Milič, *Krédo: základy ekumenické dogmatiky*, Praha: Kalich, 1996, s. 55-64.

14| MOSBY, Ian, *God unknown: the Trinity in contemporary spirituality and mission*, Norwich: Canterbury Press, 2012.

5. Alternativní křesťanské interpretace a participace andělů na božské pluralitě

Mimo rámec kérygmatu a jeho církevně vázaných interpretací, tedy zejména mimo katechezi a teologii vystupují v křesťanském kontextu na téma božské jedi-
nosti a plurality nezávislí jednotlivci, jejichž výpovědi na toto téma jsou záramo-
vány spíše do filosofie, esejistiky a rovněž různých hermetických či esoterních dis-
ciplín. Vůči ortodoxně pojatému křesťanství přinášejí alternativní pojetí tématu,
nebo někdy možná spíše pojetí komplementární.

Za polyteistický motiv je možno pokládat výklad vlivu nebeských konstelací na
lidský život, jak ho zpracoval otec renesančního hermetismu a humanismu Mar-
silio Ficino (1433 – 1499). V jeho pojetí nejsou planety jen mechanicky obíhající
mrtvá tělesa. Jména bohů, jež jsou jim přiřčena, ukazují na živé duchovní bytosti,
které reprezentují. Pro italského křesťanského autora 15. století však tyto bytosti
se jmény antických bohů by měli být spíše andělé. V námi sledovaném období se
k tomu vrací a Ficina tlumočí v novém kontextu ve spisu *Planety v nás* současný
americký respektovaný psychoterapeut Thomas Moore, jemuž vděčíme za ozna-
čení těchto úvah názvem astrologická psychologie či astropsychologie.¹⁵

Zajímavé výtvarné pojetí plurality a jedi-
nosti můžeme spatřovat při ikonologic-
kém rozboru Sixtínské Madonny Raffaella Santiho (1483 – 1520). Nebeské pozadí
hlavní scény, Madonny s Dítětem a dvou adorujících postav (papeže sv. Sixta II.
a sv. Barbory) tvoří veliké množství nenápadných obličejů utvářených oblaky. Ne-
jde tedy jen o nebe ve smyslu oblohy, není to plenér. Je to spíše skutečnost plná
života, plná živých duchovních bytostí. Dva z andělů namalovaní s jistým humo-
rem v dolní části obrazu vystupují z tohoto pozadí „zalidněných“ nebes do popředí.
Všechny ty obličejy jsou víceméně stejné, ale všechny jakoby se koncentrovaly
v jediné intenzivně vykreslené Tváři vtěleného Boha, Hospodina zástupů, vtělené
plnosti. Nebeská jednota a mnohost se manifestuje v četných oblačných tvářích
a ztělesňuje se v pozemské lidské Tváři Ježíšově.

Polyteistické vyvážení striktního monoteismu se v tradičním křesťanství sa-
mozřejmě nenabízelo v doktrínální rovině. Odpovědnou a střízlivou interpretaci
pramenů bychom tím přetížili. Jak bylo řečeno, ve stylu esejistickém, literárním
či nezávazně filosofickém však zmíněné pojetí najdeme. Pokročíme-li od raného
florentského renesančního humanismu a od Raffaella dál, najdeme například na
rozmezí kulturních epoch osvícenství a romantismu. Johanna Wolfganga Goetha,
který v dopisu filozofu Friedrichovi Heinrichovi Jacobimu z roku 1813 napsal, že

15 | MOORE, Thomas, *Planety v nás: astrologická psychologie Marsilia Ficina*, Praha: Malvern, 2011.

je jako básník polyteista, jako přírodovědec panteista a jako morální osoba mono-
teistický křesťan.¹⁶

Výrazně vyslovuje božskou skutečnost ve smyslu jednosti a mnohosti v posled-
ních stu letech anthroposofie. V anthroposofickém prostředí může být příležitost-
ně řeč o Já kosmu. Toto monoteisticky ražené vyjádření nevyklučuje jiné formulace.
Krédó Obce křesťanů, jíž dal Steiner podněty, začíná slovy „Základem nebe a země
je všemocná duchovně-fyzická božská bytost, která otcovsky předchází svá stvo-
ření“.¹⁷

Nejčastěji však u Steinera najdeme formulaci o božsky-duchovních bytostech,
případně božsky-duchovním světě. V antroposofickém slovníku je stručně řečeno,
že slovo bůh povstalo jako všeobecné či společné označení pro vyvýšené duchovní
bytosti. Jako bohové či božstva bývají pravidelně označovány bytosti první a dru-
hé hierarchie duchovních bytostí¹⁸ (v širším smyslu andělů), tedy podle rozvinuté
angelologie Dionysia (pseudo)Areopagity serafové, cherubové a trůny (nejvyšší
hierarchie) a pak panstva, síly a mocnosti (druhá hierarchie).

Anthroposofie nevytváří schéma, v němž by měl pevné místo Bůh jediný a troj-
jediný a jako nebeští tvorové pak tři hierarchie duchovních bytostí. Tyto významy
se proplétají a odpovídají zkušenosti na cestě duchovního školení a duchovního
bádání, tedy myšlenkám případně oděným do imaginací spíše než nějakému pev-
nému schématu. Duchovní hierarchie vyjadřují tvůrčí světové myšlenky, světovou
mysl, Logos. První Logos, otcovský princip v pozadí tvůrčího díla hierarchií je Pra-
menem veškerého tvůrčího jednání, Vědomí, Život a Forma v něm nejsou oddě-
leny.¹⁹

Sekularizační procesy v prostoru západní civilizace narazily na hranice. Vel-
ká část veřejnosti se odvrací od církve jako instituce, ztrácí vůči ní důvěru. Do-
jde-li však k úplné ztrátě transcendence, je pocíťována nouze, a hledá se nový
přístup k ní. Někteří sociologové náboženství konstatují konec sekularizační ten-
dence, tak řečenou desekularizaci²⁰ či dokonce resakralizaci společnosti, i když to
nemusí znamenat návrat k náboženství dříve zavrženému nebo opuštěnému již

16| GIBBON, Dafydd (ed.), *Naturale Language Processing and Speech Technology*, Berlin: Gruyter, 1996, s. 415.

17| SCHROEDER, Hans Werner, *The Christian Creed. A Meditative Path*, Edinburgh: Floris, 1985.

18| *AnthroWiki*, heslo *Gott*, [online], poslední změna 29.5.2016 07:47 [cit. 9.8.2016]. Dostupné z <http://anthrowiki.at/Gott>.

19| *AnthroWiki*, heslo *Logos*, [online], poslední změna 6.7.2016 10:26 [cit. 9.8.2016]. Dostupné z <http://anthrowiki.at/Logos>.

20| BERGER, Peter L., *Vzdálená sláva: hledání víry ve věku lehkověrnosti*, Brno: Barrister & Principal, 1997.

předchozími generacemi. Někdy dostává návrat k náboženství znepokojivé podoby náboženského fundamentalismu, ba fanatismu.²¹

Jednou z podob nové, alternativní spirituality je hledání přemostění mezi světem vědy a duchovním životem. Nejde o jejich koexistenci v tradiční koncepci dvojí pravdy, tedy racionálního exaktního výkladu skutečnosti, především přírody, který se má metodologicky, ale i tematicky zcela míjet se světem náboženství. Jde o vědu, která činí ze svých předpokladů kroky vstříc spiritualitě a duchovní iniciativy, které se vrací od pouze intelektuálního a morálního obsahu též ke kosmickému aspektu náboženství a tam se setkávají s takovou alternativní či komplementární vědou.

Často toto setkání kulturních proudů dostává popularizovanou, někdy komercializovanou podobu hnutí nového věku.²² Jeho tématem je duchovní pozadí přírody v obvykle panteistické verzi, zahrnující rovněž pluralitu duchovních bytostí. Četné publikace v tomto směru na téma andělů získaly velkou popularitu.²³ Může však jít rovněž o myšlení kultivované a náročné. Jeho příkladem je publikace pod překvapivým názvem *Fyzika andělů*.²⁴ Je psána formou rozhovoru původně římskokatolického, posléze episkopálního teologa Mathewa Foxe (*1940) a přírodovědce (se zaměřením hlavně na biochemii a botaniku) Ruperta Sheldrakea (*1942).

Kapitulu *Andělé jako bohové* uvádí text shrnující (bez odkazu na konkrétní zdroj) Dionysia (pseudo)Areopagitu, který nejprve připomíná, že „Boží skrytost všechna jsoucna transcenduje a dlí nadsoucím způsobem nad nimi“. Proto žádné jsoucno nemůže být právoplatně označeno jako Bohu podobné. Přece však andělské bytosti jsou „dle svých možností, pokud to tak můžeme říci, hodny toho, aby byly nazývány stejným jménem jako Bůh“.

V navazující diskusi Sheldrake připomíná pojetí vyskytující se menšinově v křesťanských dějinách, podle kterého bytosti v biblické tradici chápané jako andělé (poslové), jsou bohy dalších náboženství. Dlužno poznamenat, že většinově je zastoupeno spíše teologické pojetí, že pohanským božstvům neodpovídá nic a starší, že jde o demony. Tuto svou úvahu Sheldrake uzavírá slovy: „Rozdíl mezi

21] HOLE, Günter, *Fanatismus: sklon k extrému a jeho psychologické kořeny*, Praha: Portál, 1998.

22] ORBANOVÁ, Eva, *Náboženský synkretismus v hnutí New Age*, Trnava: Filozofická fakulta TU, 2010; VÁCLAVÍK, David, *Sociologie nových náboženských hnutí*, Praha: Malvern, 2007.

23] VIRTUE, Doreen, *Andělé, kteří pomáhají: pravdivé příběhy lidí, kteří se setkali s anděly*, Hodkovičky: Pragma, 2012.

24] FOX, Matthew, SHELDRAKE, Rupert, *Fyzika andělů: dialogy o nadlidských sférách a kosmických inteligencích*, Praha: Elfa, 2006.

monoteismem a polyteismem, jenž je na první pohled tak ostrý, se uznáním andělů zmírňuje“.²⁵

V kontrastu k církevnímu křesťanství se dnes objevuje návrat k jeho gnostické podobě. Rané gnostické křesťanství poražené fideistickou ortodoxií odmítalo víru jako poslušné přijetí pravd předkládaných autoritami (Biblií, koncily, papeži) a předpokládalo, že člověk se k osvobozujícímu poznání (gnósis) může sám pracovat. Gnostické obce neměly být autoritativní a ženy v nich měly být rovnoprávné s muži. Tyto předpokládané aspekty křesťanské gnóze (v širším aspektu gnostické filosofie a gnostického náboženství v různých kulturních odstínech) se jeví jako přitažlivé.

Oživený gnostický přístup, aniž by šlo o pouhé citování raných gnostických autorit, přinesl lékař a filosofující psycholog Carl Gustav Jung. Jeho texty se dělí na ty, kde je k úvahám o případných duchovních říších a bytostech zdrženlivý a výslovně v nich vystupuje jako lékař. V později, v některých případech až posmrtně, publikovaných textech se výslovně zná ke gnostické inspiraci. Názorově vyhraněná je jeho Červená kniha, spis z let 1915-1930 poprvé však v originálu publikovaný až r. 2009. Neposkytuje jakousi fiktivní faktografii nadzemských sfér, spíše zaznamenává vlastní imaginace z let 1913-1916, které bychom případně dnes nazvali psychospirituální krizí. Spis může sloužit jako průvodce v dramatických etapách vědomě zažívané jungovské individuace. Popisuje zkušenosti, jež po cestě vyvstávají. V souvislosti s imaginací Kristovy smrti na kříži a sestoupení do podsvětí, které bylo nutné, protože jinak by se mu znemožnil výstup na nebesa, čteme: „Bohové jsou nevyhnutelnost. Čím více bohu utíkáš, tím jistěji padáš do jeho rukou.“²⁶

K následující generaci patří americký terapeut maďarského původu Stephen A. Hoeller (*1931), později významný činitel gnostické církve. V publikaci představující a komentující Jungových sedm promluv k zemřelým představuje gnostické pojetí Plnosti, Plérómatu a plurality duchovní bytostí, které k ní náleží. Představuje je jako terapeuticky a kulturně aktuální pojetí.²⁷

V pozdních novozákonních textech z konce 1. století se občas hovoří o této Plnosti Božství. V listu Kolosanům připsaném tradičně apoštolu Pavlovi (Kol 1,19) je to prostě Plnost sama, Pléróma, jež se rozhodlo přebývat v Ježíši Kristu. Christologie tohoto listu se těžko slučuje s pozdější dogmatickou naukou. Silně připomíná gnostickou tradici, která se v té době utvářela, a čekal ji největší rozvoj v nastávajících desetiletích. Jak ukazují současní autoři, u tehdejšího křesťanského gnostika

25| FOX, SHELDRAKE, s. 83 – 85.

26| JUNG, Carl Gustav, *Červená kniha: čtenářská edice*, Praha: Portál, 2013, s. 162 – 165.

27| HOELLER, Stephen A., *C. G. Jung a gnóze: sedm promluv k zemřelým*, Praha: Eminent, 2006.

Valentina (100 – 160/1; jeho vlastní texty se nám zachovaly jen ve fragmentech)²⁸ vše začíná právě Plérómatem, Plností, v jejímž středu je prvotní Otec či Hlubina (Bythos), a z níž emanují aióny, duchovní živoucí ideje, duchovní bytosti.²⁹ V deuteropavlovských kanonizovaných listech samozřejmě ještě nenajdeme propracované valentiniánské tetrády, dekádu a dodekádu, pojetí mnohosti sjednocené v Kristu však ano.

K hojně současné knižní produkci na téma andělů patří vedle četných populárních až zábavných spisků i vážně míněné pokusy o interpretaci nesnadného tématu plurality duchovních sil či bytostí a božské skutečnosti v poměru k nim. Společně takový závažný pokus podnikli ve spisu *Putování s Andělem* francouzská pravoslavná duchovní spisovatelka Annick de Souzenelle (*1922) svým spíše teologizujícím způsobem, i když není akademickou teoložkou a není vázána církevní kázní, a filosofující terapeut Pierre-Yves Albrecht (*1945) navazující na Carla Gustava Junga a Henryho Corbina. Jeho výklad je psychologizujícím představením novoplatónské božské Plnosti a jejích emanací, bohů, andělů a duší. Píše též, že každá andělská realita v plérómatu, k němuž náleží i naše duše, má za cíl plodit podle sebe a rozvíjet se, jako jakési sémě, jež ze sebe postupně uvolňuje stonek, květ a nakonec plod.³⁰

Charakteristickou oblastí alternativní spirituality vyjadřující současné imaginace a intuice, je terapie. Již zmíněný americký terapeut Thomas Moore vytvořil koncepci osobního náboženství, vlastní jedinečné duchovní cesty. Jeho kořeny jsou křesťanské a hlásí se k nim, objevuje však podněty i v antickém řeckém a římském náboženství. Jejich božstva představují hlubinné skutečnosti lidské duše, aniž by to byly skutečnosti jen subjektivní.

Moore ve své zmíněné knize svým charakteristickým narativním způsobem říká, že můžeme téměř jakýkoli aspekt běžného života nahlédnout jako svátostnost, a pokračuje: „To právě dokázali Řekové, když viděli všemožné bohy, bohyně a duchy v každém aspektu života. Filosof Thalés říkával, že svět je plný bohů. Tyto postavy, které zdaleka nejsou nesmyslné nebo podivné, nám pomáhají spatřovat posvátnost v čemkoli.“³¹ V kapitole o andělech a múzách³² doporučuje pracovat s imaginacemi duchovních bytostí, ba dokonce rozmlouvat s nimi.

28| RUDOLF, Kurt, *Gnóze, podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 16 - 31.

29| RUDOLF, s. 72, 73.

30| SOUZENELLE, Annick de, ALBRECHT, Pierre-Yves, *Putování s Andělem*, Praha: Malvern, 2016, s. 123.

31| MOORE, Thomas, *Osobní náboženství: průvodce po světě rozvoje osobní spirituality v sekulárním světě*, Brno: Emitos, 2014.

32| MOORE, s. 207 – 230.

6. Religionistická deskripce a komparace nabízí látku křesťanství

Josef Ratzinger se v citované pasáži o Bohu, jehož nemůžeme vměstnat do kategorií jednotného a množného čísla, odvolává na *Výklad modlitby Páně* Maxima Vyznavače (580 - 662). Píše, že „podle něho se v evangeliu smiřují pohanský polyteismus a židovský monoteismus. ‚Polyteismus je odporující si mnohost bez pouta a monoteismus je jednota bez vnitřního bohatství‘. Maximus považuje oba za stejně nedokonalé a potřebné doplnění“. Idea jednoho, jak připomíná ve svém raném textu budoucí papež, je „sama o sobě úzká, nedokonalá a téměř bez ceny“ a dokonce se v souvislosti s ní objevuje nebezpečí ateismu. Proto se jednota podle Maxima doplňuje „živým a duchaplným počtem bohů u Řeků“.³³

Religionistika jistě nemůže uprostřed tohoto myšlenkového kvasu v křesťanství rozhodovat o oprávněnosti monoteistických a polyteistických interpretací skutečnosti. Může však konstatovat, že v myšlení 19. a 20. století s pokračováním do století našeho se zejména v prostoru euroatlantické civilizace oživily úvahy o jednosti a pluralitě božského. Andělé všemožných úrovní a stupňů možnou božskou pluralitu utvářejí, mohou být jejím obsahem, anebo, blíže k ortodoxii, mohou být jejím projevem.

Legitimní úvahy o nejvyšší, či (ve smyslu Paula Tillicha³⁴) nejhlubší, skutečnosti směřují k zachování rovnováhy dvou rolí, jež se od křesťanství této doby očekává. Může zachovat jedinečnou osvobozující božskou moc i nad falešnými božstvy našeho světa, tedy důvěru v tuto moc. Může však zároveň rozvinout to radikálně nové, co evangeliem vstupuje do světa. Směřovalo by to k rozloučení s patriarchálním modelem společnosti s jejím teologickým znázorněním ve vyhroceném monoteismu. Může se rozloučit v zájmu svého nejvlastnějšího poslání se zděděným modelem slepé poslušnosti výlučnému mocnému nebeskému vládci, který je často reprezentován jednou výlučnou absolutistickou vládnoucí náboženskou strukturou. Kritická teorie náboženství pak může hodnotit, jak křesťanství (a podobně ovšem např. judaismus nebo islám) ve svých pramenech objevuje duchovní základ otevřené, pluralitní společnosti.

33| RATZINGER, s. 69,70.

34| TILLICH, Paul, *Lidské tázání po nepodmíněném*, Praha: Pontes pregenses, 1997.

HISTORIOLA O LILIT V ŽIDOVSKÝCH APOTROPAICKÝCH TEXTECH

MAREK VINKLÁT

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

THE LILITH HISTORIOLA IN JEWISH APOTROPAIC TEXTS

Abstract: The article focuses on the reception of the female demon Lilith in Late Antiquity and on the supposed origin of her name. It also seeks to explain the names of her main adversaries, the angels Senoy, Sansenoy and Semangelof. The story of their origins as attested in the *Alphabet of ben Sirach* is introduced and compared with an Aramaic magic bowl containing a very similar story. Finally, the translation of a Hebrew amulet from the Jewish Museum in Prague is presented because of its resemblance to the aforementioned texts and important shared features. The author introduces the readers to the *historiola* theory of Ferdinand Ohrt and attempts to apply it on these two translated incantations containing the Lilith *historiola*.

Keywords: Lilith; angels; magic; Judaism; amulets

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 3: s. 349–359.

Úvod

Předkládaná studie se rovněž svým zaměřením neodkloní od celkového záběru svazku, jehož tématem je reflexe andělských a démonických bytostí v nejrůznějších náboženských systémech. Náš text se soustředí na prostředí judaismu, v jehož legendách a tradicích často vystupuje démon ženského pohlaví jménem Lilit. Čtenáři budou osvětleny proměny vnímání Lilit v pozdní antice a předpokládaný původ jejího jména. Během dvou milénií se totiž Lilit stala prototypem démona, který škodí především během porodů a prvních týdnů novorozeňat. Lidová víra se s touto skutečností vyrovnávala vytvářením velkého množství apotropaických (ochranných) textů.¹ Tuto literaturu bychom mohli charakterizovat a definovat i jako literaturu magickou, jelikož ji nelze uspokojivě zařadit mezi další typy písemnictví judaismu (liturgické, mystické, právnícké, filozofické atd.).²

1| A zcela jistě i rituálních úkonů a nejrůznějších písemně nezachycených zaklínadel, které se nám ovšem pro svou nehmotnou povahu nemohly dochovat.

2| K problematice definice židovské magie a židovské magické literatury viz HARARI, Yuval. What is a magical text?. In: SHAKED, Shaul (ed.). *Officina magica: essays on the practice of magic in antiquity*. Leiden: Brill, 2005. ISBN 9004144595, s. 91-124.

V protikladu k Lilit vystupují v ochranných židovských textech i andělé a proroci, kteří tuto vražedkyni v *historiolo* obsažené v amuletu přemáhají. Studie se proto bude soustředit i na známé Lilitiny andělské protivníky Senoje, Sensenoje a Senmangelofa a na možný smysl jejich jmen.

Historiola

S pojmem *historiola* se při kritickém zkoumání starověkých zaklínacích textů badatel dříve či později setká v odborné sekundární literatuře. Jedná se o označení takového druhu zaklínadla, které v sobě obsahuje zápletku či přímo známý mýtus (zpravidla ve zkrácené podobě). Tato zápleтка má propůjčit amuletu i příslušnému rituálu moc přivodit kýžený účinek. Dle dánského folkloristy Ferdinanda Ohrta má *historiola* tři náležitosti: 1) postavy, 2) ústřední děj a přímou řeč, 3) přenesení děje do reality.³ V každé *historiolo* tak vystupují osoby, které prožívají často kritickou (pro magické účely tedy modelovou) situaci, z níž jsou pomocí přirozených či nadpřirozených sil vysvobozeni. Toto vyřešení situace je pak připodobněním přeneseno do života klienta (či oběti), v jehož prospěch (či nepospěch) je amulet nebo rituál prováděn. Všechny tyto tři body lze bez větších problémů vystopovat v níže uvedených překladech vlastních zaklínacích textů.

Studie se chce soustředit na vývoj *historioly*, v níž je Lilit přemáhána, a to od nejstarších dokladů až po apotropaické texty z doby moderní. Chce ukázat, nakolik si židovská magická tradice dovedla po dva tisíce let zachovat některé ústřední motivy i přes to, že neustále čerpala z okolních kultur a nebyla střežena a kanonizována náboženskou elitou, jako tomu bylo např. v případech TaNaChu a Talmudů.

První zmínky o Lilit a její démonizace

Nejstarší výskyt slova Lilit v židovské literatuře máme dochovaný v první části knihy Izajášovy (Iz 34,14), která je dnes biblisty označována jako Protoizajáš (kapitoly 1–39) a je jimi datována až do 8. stol. př. n. l.⁴ Překlad biblického verše je následující:⁵

*Budou se (tam) potkávat šelmy s hyenami a kozel na svého druha bude volat.
Tam se usadí Lilit a najde si odpočinek.*

3| FRANKFURTER, David. Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells. In: MEYER, Marvin W. a Paul Allan. MIRECKI (eds.). *Ancient magic and ritual power*. Boston: Brill Academic Publishers, 2001. ISBN 0-391-04152-5, s. 458-462.

4| RENDTORFF, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny: úvod do starozákonní literatury*. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-541-6, s. 253.

5| Pokud neuvedu jinak, užívám v této studii výhradně vlastních překladů z hebrejštiny a aramejštiny. V kulatých závorkách uvádím slova upřesňující význam, v hranatých pak předpokládaný rekonstruovaný text.

34. kapitola knihy Izajášovy, někdy považována za tzv. „malou apokalypsu“, mluví o božím soudu na konci věků.⁶ Podle Protoizajáše se má tehdy Edóm stát příbytkem všemožné divé zvěře. Na slovo Lilit ve zmíněném verši bychom se tedy nemuseli nutně dívat jako na vlastní ženské jméno, ale pouze jako na označení dalšího ze zvířat. Na Lilit jako na démona mohla pohlížet kumránská komunita v 1. stol. př. n. l., z něhož pochází tzv. *Píseň poučujícího* (4Q510), jeden z fragmentů svitků od Mrtvého moře. Text je pravděpodobně liturgické a zřejmě i apotropaické povahy. Jeho účel však není přesně znám.⁷ Na řádcích 4–6 čteme:

A já, poučující, ohlašuji Slávu Jeho (Hospodinovy) Nádhery pro vystrašení a pro vy[děšení] všech duchů padlých andělů, duchů, panchartů, démonů, Lilit, šakalů, [šelem...] a těch, kdo útočí znenadáni, aby pokřivili ducha rozumnosti; pro polekání jejich srdcí.

Zde již tedy dělají Lilit společnost jak zvířata (šakali, šelmy), tak démonické síly (padlí andělé, duchové). Ve výčtu nepřátel rozumného a zbožného člověka (tedy člena kumránské komunity) stojí Lilit na pomyslné hranici mezi nadpřirozenými a přirozenými bytostmi. Je však možné, že i jména uvedených zvířat mohla označovat bytosti nadpřirozené a naopak. Snad se autor 4Q510 nechal v tomto výčtu inspirovat výše uvedeným veršem knihy Izajášovy, která byla velmi oblíbeným a často opisovaným materiálem kumránské společnosti. O tom svědčí 21 kopií této knihy nalezených v jeskyních nedaleko Mrtvého moře.⁸

Ani rabínská literatura neměla v tomto problému jasno. Babylonský talmud o Lilit hovoří v traktátu *Nida* (folio 24b) v souvislosti s potracením lidského plodu a následnou rituální nečistotou.

Řekl Rav Jehuda: „Řekl Šmuel: „(Pokud má) potrat podobu Lilit, jeho matka je nečistá, neboť je to jako porod, protože je to dítě (i přes to), že má křídla.““
Učilo se (v Baraitě) také toto: „Řekl rabi Jose: »Stalo se v Simoni jedné (ženě), že potratila podobu Lilit. A dostala se ta záležitost před učence a ti řekli: ›Dítě to je (i přes to), že má křídla.«‘“ „(Pokud má) potrat podobu hada,“ řekl Hanina, syn bratra rabiho Jehošuy, „jeho matka je nečistá.“

Skutečnost, že se zde podoba Lilit vyskytuje vedle podoby hada, opět může poukazovat na vnímání Lilit jakožto zvířete – létavce. Tento úryvek tak nemusí nutně znamenat, že je Lilit okřídlený ženský démon. Ani traktát *Šabat* (151b) nás

6 | RENDTORFF. *Hebrejská bible a dějiny*, s. 244.

7 | MAIER, Johann. Songs of the Sage. In: SCHIFFMAN, Lawrence H. a James C. VANDERKAM. *Encyclopedia of the Dead Sea scrolls*. New York, N.Y.: Oxford University Press, 2000. ISBN 0195137973, díl 2., s. 889–890.

8 | ULRICH, Eugene. The Book of Isaiah. In: SCHIFFMAN, Lawrence H. a James C. VANDERKAM. *Encyclopedia of the Dead Sea scrolls*. New York, N.Y.: Oxford University Press, 2000. ISBN 0195137973, díl 2., s. 384.

v tomto pohledu neutvrdí, jelikož zmínka o Lilit následuje po tvrzení, že lev nikdy nezaútočí na dvojici osob. Po komentáři k tomuto výroku se píše:

Řekl rabi Chanina: „Je zakázáno spát v domě sám, (protože) každého, kdo spí v domě sám, napadne Lilit.“

Ve své připomínce nechce rabi Chanina hovořit o démonu, spíše chce podpořit předchozí tvrzení rabiho Papy tím, že ilustruje, že oproti dvojici osob, je osamělý člověk zranitelný a snáze napadnutelný. Opět zde tedy není důkazu o tom, že autoři traktátu Šabat považovali Lilit za démona. Podobně je na tom text z traktátu *Bava batra* (73a-b), kde je popisováno jakési nepřirozeně rychlé stvoření:

Řekl Raba: „Viděl jsem Hurmina syna Lilit, jak běžel po cimbuří hradeb (města) Machuza. A pod ním jel jezdec na zvířeti a nemohl jej (dostihnout).“

Příhoda je zmíněna v pasáži, kde si učenci vyprávějí o neuvěřitelných námořních dobrodružstvích a setkáních s prapodivně (až bájně) velkými zvířaty – nikoliv s démony či jinými nadpřirozenými bytostmi. Kontext zmínky o Lilit je vždy důležitý. Zde se tedy mohlo jednat opět o nějakého velmi rychlého živočicha. Posledním místem zmiňujícím Lilit v Babylónském talmudu je traktát *Eirubin* (100b), který popisuje chování různých žen. O jednom druhu ženy se píše:

V Baraitě se učilo: „(Nechává) si narůst vlasy jako Lilit, dřepí a močí jako dobytek a dělá (ze sebe) polštář svému muži.“

Tato zmínka o Lilit má pro naše studium opět malou výpovědní hodnotu, jelikož i zde se může jednat pouze o druh zvířete (zřejmě s dlouhou srstí). Ostatně o dalším zvířeti (dobytek) se zde mluví rovněž. Babylonský talmud, tolik citovaný v současné literatuře o Lilit, Lilit jakožto démona ženského pohlaví k našemu překvapení vyloženě nepopisuje. Pravděpodobně je to jeho celkovým zaměřením a vzdělaneckou vrstvou, která Talmud utvářela. Velmi ostré světlo na předmět našeho zájmu však vrhá kratičká legenda z pozdněantického díla *Abeceda Ben Siry*, která vypráví o léčbě králova syna amuletem, o původu Lilit a vysvětluje účel tří andělů, o nichž bude studie dále také pojednávat. Právě až zde nabývá role Lilit konkrétních kontur.

Zkrátka onemocněl jeho malý syn. Řekl mu král: „Uzdrav mého syna a pokud ne, zabiju tě.“ (Ben Sira) ihned usedl a napsal pro něj amulet s čistým jménem a zapsal tam anděly pověřené uzdravováním s jejich jmény, i s jejich obrysy a jejich podobami, i s jejich křídly, s jejich rukama i nohama. pohlédl Nabuchadnekar na amulet a řekl mu: „Kdo jsou tito?“ (Ben Sira) mu řekl: „Andělé pověřené uzdravováním: Senoj, Sensenoi a Semangelof. A když Hospodin stvořil prvního Adama, byl sám. (Bůh) si řekl: ‚Není dobré, aby člověk byl sám.‘ (Gn 2,18). Stvořil pro něj ženu ze země, podobně jako jeho, a nazval ji Lilit. Ihned začali obviňovat jeden druhého. Ona řekla:

„Nebudu ležet vespod.‘ A on řekl: ‚Nebudu ležet vespod, ale navrchu, jelikož ty jsi hodna spodu a já vrchu.‘ Řekla mu: ‚Oba jsme si rovni, jelikož jsme oba ze země.‘ Avšak neposlouchali jeden druhého. Jakmile to Lilit spatřila, vyslovila jméno Boží a uprchla do povětří světa. Adam stál v modlitbě před svým Pánem a řekl: ‚Vládce všehomíra, žena, kterou jsi mi dal, ode mne utekla.‘ Ihned za ní Hospodin vyslal tyto tři anděly, aby ji přivedli zpět. Hospodin řekl: ‚Pokud se bude chtít vrátit, dobrá. Ale pokud ne, přijme trest, že z jejich potomků každý den zemře sto dětí.‘ I šli za ní a objevili jí uprostřed moře v mocných vodách. Tam, kde měli Egypťané zemřít. A vyřídili jí slovo Hospodinovo, ale vrátit se nechtěla. Řekli jí: ‚My tě utopíme v moři!‘ (Lilit) jim řekla: ‚Nechte mne, neboť jsem nebyla stvořena pro nic jiného, než pro oslabování nemluvnat. Pokud je to chlapec, ovládnou ho na osm dní ode dne, co se narodil. A pokud je to dívka, ode dne, co se narodila, až do dvacátého dne.‘ A když uslyšeli její slova, rozhodli se ji unést. Zapřísahala je při jménu živoucího a věčného Boha: ‚Vždy, když uvidím vás, vaše jména nebo vaše obrysy na amuletu, neovládnu to nemluvně.‘ A přijala trest, že z jejich dětí zemře stovka každý den. Proto každý den umírá sto démonů a proto píšeme jména (andělů) na amulet pro malé chlapce. A (Lilit) uvidí je a vzpomene si na svou přísahu a dítě se uzdraví.“⁹

Uvedený příběh obsahuje velmi důležité detaily (Lilit jako tzv. První Eva, tři andělé, magická moc jmen, zranitelnost novorozeňat), kolem kterých se budou točit *historioly* v dochovaných židovských amuletech. Celá legenda je založena na představě o První Evě, kterou známe z antického rabínského komentáře (midraše) *Genesis Raba*. Midraš *Genesis Raba* (18,4) stvořením První Evy interpretuje Adamova první slova v Bibli:

„A řekl člověk: ‚Toto nyní (je kost z mých kostí).‘“ (Gn 2,23).

Řekl rabi Juda bar Rabi: „Na počátku ji (Hospodin) stvořil pro něj (pro Adama), ale viděl, že je plná výtoku a krve. A odňal ji (proto) od něj a opětovně ji stvořil pro něj – nyní podruhé. Proto je psáno: ‚Toto nyní (je kost z mých kostí).‘ (Gn 2,23).“

Stejně jako Babylonský talmud, ani uvedený midraš Lilit s První Evou vůbec neztotožňuje – to skutečně činí až výše citovaná *Abeceda Ben Siry* a amulety. Důležitým bodem v úryvku je spojení První Evy s výtokem a krví, tedy se zdravotními potížemi gynekologického původu. A právě tyto problémy jsou v námi analyzovaných amuletech přisuzovány démonce Lilit, která měla podle středověké i pozdější židovské tradice zabíjet novorozené děti, způsobovat neplodnost žen a znásilňovat spící muže (zde se ozývá traktát *Šabat* 151b), aby mohla plodit další demony.¹⁰

9| *Sefer A" B d-Ben Sira: Rišona ve-Šnija*. Krakow, 5657 (1896), s. 6b.

10| BOYARIN, Daniel. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley: University of California Press,

Ačkoliv o Lilit podrobně hovoří až *Abeceda Ben Siry* z konce pozdní antiky a Babylonský talmud o ní mnoho neříká, je možné vystopovat její předobraz a možná i původ jména již v předovýchodním folkloru druhého tisíciletí př. n. l. V akkadských démonologických textech se objevuje jakási *Ardat Lilī*, jež byla spojována se sexuálními a reprodukčními problémy. Nejednalo se však o démona nadpřirozeného původu, ale pouze o ducha lidské dívky, která zemřela jako neprovdaná a bezdětná panna. Po své smrti se proto snažila tato nešťastnice onu skutečnost napravit a vyhledávala si pro sebe smrtelné mužské oběti. K jejímu uspokojení sloužil rituál, který pomocí sošek imitoval svatební obřad. *Ardat Lilī* tak byla sezdána a mohla po své smrti konečně spočinout.¹¹

Tři andělé a Lilit v amuletech pozdní antiky

Legenda o Lilit z *Abecedy Ben Siry* představuje první ucelený text o stvoření Lilit, který k našemu štěstí obsahuje i motiv strážných andělů opakující se v židovské magické literatuře více jak tisíc let. V současnosti jsou známé celkem tři aramejské misky (mezopotámské amulety z 5.-7. stol.), v nichž nalézáme nápadně podobný příběh o andělech, kteří se snaží dopadnout jakousi démonickou bytost, jejíž zálibou je zabíjet děti.¹² Překlad jedné z misek je následující:

(1) Smomit porodila dvanáct synů a všechny je zabil (2) hanebný Sideros. A vstala a utekla před ním a vešla do jedné hory, (3) jejíž jméno je na světě jedinečné. A udělala si dveře z mědi a závory ze železa. A přišel Soni, Sasoni (4) a Sangro a zaťukali a řekli jí: „Otevři nám.“ A řekla jim: „Neotevřu vám.“ A řekli si: „(Tu je) místo, kterým projdeme (5) a vstoupíme k ní.“ A vstala a otevřela jim. Avšak vešel s nimi Sideros a zabil syna jejího a zardousil ho. A vstala a křičela na něj, na Soniho, (6) Sasoniho a Sangra a zaťukali (*sic*): „Co jste mu to učinili?“ A vstali a hnali se za ním a dohnali ho uprostřed oceánu, moře velikého. A dohodli se (7) spolu, že ho zabijí a zardousí. A řekl jim: „Nechte mne a já zapřísahám [vás], při ,*tom, kdo odměřil hrstí svou vodstva*‘ (Iz 40:12), že na každém místě, kde připomenou jméno (8) Soniho, Sasoniho, Sangra a zaťukali (*sic*), já nezabiju, nezardousím a neublížím v domě Agbalta,

1993. ISBN 9780520917125, s. 94-97. O Lilit v knize Zohar podrobněji KOHOUT, Ivan. *Textová a gramatická analýza vybraných pasáží knihy Zohar*. Praha, 19. 9. 2012. Dizertační práce. Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze. Bedřich Nosek, s. 143-161.

- 11| GELLER, Markham J. *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. ISBN 9781405126526, s. 30-31.
- 12| Zde přeloženou misku Heb. 4° 6079 (NAVEH, Joseph a Shaul SHAKED. *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem: The Magnes Press, 1985. ISBN 9652235318, s. 188-193), misku č. 86.11.259 z Metropolitního muzea v New Yorku (NAVEH a SHAKED. *Amulets and Magic Bowls*, s. 188-193) a blíže neurčenou misku z Hilprechtovy sbírky, kterou částečně publikoval Gordon (GORDON, Cyrus H. *Aramaic Incantation Bowls. Orientalia*, 1941, roč. 10, s. 346.) jako misku "g" při výčtu Hilprechtových misek.

syna Qarqoj žádným dětem, které mají Qaqaj, dcera (9) [P]loziqtoj a Agbalta, syn Qarqoj.“ Svázaná je Lilit. Spoutaná je trýznitelka. Spoutaný je rok [. . .]. Spoutaný je [. . .]. Spoutaný je [ča]s. Spoutaný je bůžek. Spoutaní jsou všichni škůdci zlí, kteří jsou (10) v domě Agbalta, syna Qarqoj. [. . .] „*Šedesát hrdinů okolo něj, z nejsilnějších Israele. Všichni drží meč zocelení válkou. Každý meč má po boku svém proti děsu nočnímu.*“ (Pí 3,7-8).¹³

Ačkoliv se jméno Lilit v textu přímo nevyskytuje, je jeho obsah velice podobný obsahu legendy z *Abecedy Ben Siry*. Místem antagonistova dopadení je zde také velké moře. Ochránci rodičky jsou rovněž tři andělé,¹⁴ kteří zlosyna chtějí nejprve zabít udušením (podobně jako Lilit), ale pod přísahou jej nakonec propouští. V zařikávání magické misky skutečně můžeme vystopovat trojdílnou strukturu *historioly* Ferdinanda Ohrta: 1) postavy Smomit, Sidera a andělů, 2) zápletku o vraždě a stíhání a 3) propojení děje s klientem, pro něhož byla miska zhotovena. Sideros ke konci *historioly* andělům slibuje, že ušetří klienta Aqbalta a příběh se tak již nesusoudřídí na osud Smomit, která z počátku sloužila pouze jako modelový příklad. V *historiole* se tak z roviny mýtu ocitáme v rovině naší reality – resp. v čase aktuálním pro jakéhosi Aqbalta, syna Qarqoj, obyvatele Mezopotámie 5.-7. stol. Z uvedeného příběhu se rovněž dnešní i tehdejší čtenář dozví, že jména andělů mohou posloužit jako ochranný prostředek. Ale ani jména andělů nejsou v našich textech shodná. V miskách vystupují pod jmény Soni, Sasoni a Sangro, zatímco v dalších dochovaných apotropaických textech¹⁵ pod jmény Senoj, Sensenoi a Senmangalof. Tabulka níže srovnává zápis jejich jmen v příslušných dokladech napříč dějinami.

סאויני וססאויני וסנגרו	Miska Heb. 4° 6079
סאיני וססאיני וסנגרו	Miska Hilprecht G
סוני וססוני וסינגרו	Miska NY 86.11.259
סנוי סנסנוי סמנגלף	Amulet IM 69.3.146
סנוי סנסנוי סמנגלף	Abeceda Ben Siry
סנוי וסנסנוי וסמנגלף	Knihá Sefer Raziel
סנו וסנספו ושמנגלק	Amulet Thompson II.
סינוי וסנסנוי וסנמנגלף	Amulet ŽMP 2002/0065

13] NAVEH a SHAKED. *Amulets and Magic Bowls*, s. 188-193. Foto tab. 28.

14] Ačkoliv v osmém řádku učinil autor misky chybu (nebo ji převzal) a sloveso „zaťukali“ sem beze smyslu vpišuje, jakoby to bylo jméno čtvrtého anděla. To však Naveh se Shakedem neodhalili a v anglickém překladu vytváří jméno Artiqo.

15] Palestinský olovený amulet z Izraelského muzea (NAVEH a SHAKED. *Amulets and Magic Bowls*, s. 104), již zmíněná *Abeceda Ben Siry*, známé magické kompendium *Knihá anděla Razielá (Sefer Raziel ha-Malach*. Amsterdam, 5461 (1701), s. 43b), druhý Thompsonův rukopis z Mosulu (THOMPSON, Campbel. *The Folklore of Mosul*. In: *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1907, roč. 29, s. 168) a amulet č. 2002/0065 ve sbírce Židovského muzea v Praze.

Díky srovnání můžeme vidět, že jména andělů nebyla nikdy přesně tradována. Společný jim je však vždy důraz na písmena S a N, což dokládá také příbuzná řecká legenda o třech svatých jménem Sisinius, Sines a Senodoros, i legenda etiopská s jediným ochráncem (manželem rodičky) jménem Susneios.¹⁶ Etymologii všech zmíněných jmen bychom mohli opět vysvětlit na pozadí akkadské magie. Zařikávání pro rodičku, jež hovoří o krávi boha měsíce, které přijdou k porodu na pomoc tři vyslanci nebes jménem Narundi, Nahundi a Nanamgišir, nám může naši legendu z části připomínat.¹⁷ A právě jméno boha Sina, který pomocníky své milované krávi poskytl, by mohlo vysvětlit původ těchto andělských jmen v *Abecedě Ben Siry*, aramejských miskách a dalších amuletech.¹⁸ V řecké legendě dokonce zlý démon sděluje třem světcům svých dvanáct tajných jmen,¹⁹ což je další prvek příběhu, s nímž se setkáme v moderních hebrejských amuletech.

Odkaz antické látky v moderních amuletech

Témata výše popsaná se během staletí pochopitelně neztratila a přežila v magické literatuře i do 20. století. Dva amulety, které jsou uchovány v Židovském muzeu v Praze, totiž obsahují jak jména tří andělů, tak i setkání významné náboženské postavy s Lilit a její následné přemožení. Nechybí zde ani dobrovolné sdělování jejích tajných jmen.

Námi zkoumané moderní papírové amulety z Židovského muzea v Praze mají různý původ, avšak stejný obsah. Amulet č. 2002/0065 je datován do 18. století a byl zhotoven technikou dřevořezu (ozdobný rám a ilustrace) a knihtisku (text). Pochází pravděpodobně z německého Sulzbachu a slouží jako amulet pro novorozené chlapce. Další identické exempláře chová ve své sbírce Izraelské muzeum (č. 103/397)²⁰ a rodina Grossových z Tel Avivu.²¹ Amulety pro novorozené dívky

-
- 16| Řecký text legendy s překladem je k dispozici v NAVEH a SHAKED. *Amulets and Magic Bowls*, s. 112-116.
- 17| Text zařikání lze nalézt v BERGMANN, Claudia D. *Childbirth as a Metaphor for Crisis: Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and 1QH XI, 1-18*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. ISBN 9783110209815, s. 26.
- 18| FINKEL, Irving L. Babylonian Elements in Aramaic Childbirth Magic? In: *N.A.B.U.: Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 1997, č. 1, s. 21-22.
- 19| NAVEH a SHAKED. *Amulets and Magic Bowls*, s. 114-115.
- 20| SHACHAR, Isaiah. *Jewish Tradition in Art: The Feuchtwanger Collection of Judaica*. Jerualem: Israel Museum, 1981. ISBN 9780029154106, s. 20, pozn. 5.
- 21| DELUGA, Waldemar. Jewish German graphic amulets from the eighteenth century. In: MALINOWSKI, Jerzy, Renata PIĄTKOWSKA a Tamara SZTYMA-KNASIECKA, eds. *Jewish Artists and Central-Eastern Europe. Art Centers - Identity - Heritage from the 19th Century to the Second World War*. Warszawa: Dig, 2010. ISBN 9788371816550, s. 101.

stejného druhu pak vlastní opět Izraelské muzeum (č. 103/398),²² knihovna Židovského teologického semináře v Americe²³ a Bancroftova knihovna Kalifornské univerzity v Berkley (č. 67.1.06.21).²⁴ Jeden výtisk také nabízí aukční síň C&J Goodfriend – Drawings and Prints v New Yorku.²⁵ Druhý amulet č. 20179/01 ze sbírek Židovského muzea v Praze je určen pro novorozenou dívku a je datován až do 20. století. Neobsahuje žádné ilustrace, pouze rám a dvě ozdobné dělicí linie ve vrchní části. Žádné identické kopie se nepodařilo dohledat, avšak text je shodný s amulety staršími.

Tyto moderní porodní amulety začínají vždy osmi jmény. Je zmíněn prapůvodní lidský pár Adam a Eva a také Lilit, která je od páru vyháněna a označena za „První Evu.“ Zde se odráží legenda známá z *Abecedy ben Siry* i midraš *Genesis Raba*, kde je Lilit opravdu první Adamovou manželkou. Následují jména tří andělů známá z téže legendy: Senoj, Sensenoi a Senmangelof a dále dva další andělé: Šamriel, Chasdiel. Kořeny jejich jmen odkazují k Hospodinově ochraně (שמר - střežit, חסד - smilovat se). Pod jmény nalezneme sdělení, pro koho je amulet určen (לזכר či לנקה). Samotnému textu amuletu ještě předchází stručný odstavec v jazyce jidiš, který tehdejšího hebrejštiny neznalého židovského čtenáře ve zkratce informuje o obsahu *historioly*. Hebrejské výrazy jsou zde uvedeny v závorkách a písmo je výjimečně v rabínské polokurzívě (tzv. Rašihovo písmo). Hlavní příběh amuletu pojednává o setkání démonky Lilit a její družiny s prorokem Eliášem. Když Lilit prozradí, že hodlá unést dítě klienta amuletu, Eliáš na ní ve jménu Hospodina uvaluje klatbu. Lilit si však vyprosí propuštění a prozrazuje čtrnáct svých tajných jmen, kterými je možné ji zahnat. Opět se tedy jedná o motivy, jež známe z legend o třech strážných andělech. Celý amulet je pak uzavřen kombinacemi příznačného verše Ex 22,17 („Čarodějnicí nenecháš naživu.“) a v amuletech oblíbeným žalmem 120. Překlad amuletu pro chlapce č. 2002/0065 ze Židovského muzea pak zní takto:²⁶

(Levá strana) Adam a Eva, pryč je Lilit, Eva první

(Pravá strana) Senoj, Sensenoi a Senmangelof, Šamriel, Chasdiel

22] SHACHAR. *Jewish Tradition in Art*, s. 20-21.

23] SABAR, Shalom. *Childbirth and Magic. Jewish Folklore and Material Culture*. In: BIALE, David, ed. *Cultures of the Jews: A New History*, New York: Schocken, 2002. ISBN 9780805241310, s. 682.

24] THE MAGNES COLLECTION OF JEWISH ART AND LIFE. [67.1.06.21] Amulet: Frankfurt, Germany, 18th cent. *Flickr.com* [online]. ©2016 [cit. 2016-09-25]. Dostupné z: <http://www.flickr.com/photos/magnesmuseum/4711465105/in/set-72157629869746812/>.

25] C&J GOODFRIEND. Anonymous German or East European (?) 18th Century (?). *Drawingsandprints.com* [online]. ©2016 [cit. 2016-09-25]. Dostupné z: <http://www.drawingsandprints.com/CurrentExhibition/detail.cfm?ExhibitionID=40&Exhibition=42/>.

26] Oproti předchozím překladům, označují zde závorky buď umístění (např. řádek či strana) nebo text, který je do závorky umístěn i v originálním textu.

(Uprostřed) Pro chlapce

(1) Toto je (zařikávání od proroka Elijáše, jeho památka budiž požehnána), jak (zařikával čarodějky) až mu musely slíbit (2), že když budou (zminěna) jejich jména, z domu pryč utečou.

(3) Ve jménu Hospodina, Boha Israele, jehož jméno je velké a strašlivé. Prorok Eliáš, jeho památka budiž k dobru, šel po cestě a narazil na Lilit a celou její družinu. I řekl Lilit proradné: (4) „Jsi nečistá a jsi duch špinavý. A celá tvá družina je pošpiněná. Kam jdete?“ I odpověděla a řekla mu: „Můj pane, Elijáši, jdu do domu rodičky (té, dcery té) dát (5) ji spánek smrti a vzít syna, co se jí narodil, pít jeho krev, vysávat morek z jeho kostí a jíst jeho maso.“ A odvětil jí prorok Eliáš, jeho památka budiž k dobru, a řekl jí: (6) „Klatbou spoutána budeš, Jménem, budiž velebené, a jako kámen nemá budeš.“ I odpověděla a řekla mu: „Pro Jméno, pusť nás a já prchnu a přísahám ti při jménu Hospodina, Boha řad (7) israelských, že upustím od těchto cest, od rodičky této a od syna jejího, co se jí narodil. A vždy, když uslyším jména svá, uprchnu. A nyní ti dám poznat svá jména a vždy, když zmíní (8) je, nebudu já i celá moje družina mít sílu na zlo, na vstupování do domu rodičky a ke všemu na škození.“

(9) Toto jsou má jména: Lilit, Abiti, Abizu, Amzarfo, Haqaš, Ódem, Iqfodu, Ijelu, Tatrota, Avanuqta, (10) Satruna, Qalikataza, Tilatuj, Firatša.

(11) Znič Satana: Čarodějníci nenecháš naživu. Čarodějníci naživu nenecháš. Nenecháš naživu čarodějníci. Nenecháš čarodějníci naživu. Naživu čarodějníci nenecháš. Naživu nenecháš čarodějníci. (12) Amen, sela. Amen, sela. Amen, sela. Adam a Eva, pryč je Lilit, Eva první. Senoj, Sensenaj a Senmangelof, Šamriiel, Chasdiel.

(13) „*Píseň stupňů: Pozvedám oči své k horám. Odkud přijde mi pomoc? Pomoci mi je od Hospodina, stvořitele nebe i země. Nedá klopytnout noze tvé. Nedříme ochránce tvůj.* (14) *Hle, nedříme a nespí ochránce Israele. Hospodin je ochráncem tvým. Hospodinem je stínem po tvé pravé ruce. Za dne slunce tě nezachvátí, ani měsíc v noci. Hospodin (15) ochrání tě od každého zla. Ochrání duši tvou. Hospodin ochrání vycházení tvé a vcházení tvé. Od teď až navěky.*“(Ž 120)

(16) Smlouva svatá.

Můžeme si povšimnout, že v této verzi *historioly* o Lilit již nevystupují andělé jako aktivní postavy příběhu, ale jsou prostřednictvím svých jmen pouze pasivními garanty apotropaického účinku amuletu. Roli andělů zde přebírá prorok Eliáš, který nad Lilit vítězí díky pouhé pohružce. I znění tohoto amuletu vykazuje náležitosti *historioly*: 1) postavy Eliáše a Lilit, 2) záměr Lilit škodit, setkání s Eliášem a jejich rozhovor a konečně 3) slib Lilit, že nebude škodit konkrétní rodičce – tedy majitelce amuletu a jejímu dítěti. Setkání proroka Eliáše s démonem a jeho

družinou nám pak může připomínat vyprávění dochované v traktátu *Pesachim* 112b, kterým byla tato *historiola* bezpochyby inspirována:

Nebudeš chodit sám v noci, jelikož se učí: Nechodí se o samotě v noci, ani v noci středeční ani v noci sobotní, jelikož Igrat, dcera Machlat, a sto osmdesát tisíc andělů zkázy obchází a každý z nich má povolení škodit podle své chuti. Původně se vyskytovali každý den. Jednou však narazila na rabiho Chaninu ben Dosu. Řekla mu: „Kdyby o tobě na obloze neprohlásili: ‚Střežte se Chaniny a jeho Tóry!‘, ohrozila bych tě!“ Řekl jí: „Pokud jsem na obloze uznávaný, přikazuji ti, aby jsi nikdy neprocházela osídleními.“ Řekla mu: „Prosím tě, ponech mi trochu prostoru.“ Nechal jí noc sobotní a noc středeční.

Závěrem

Na uvedených překladech ze starověké židovské literatury jsme měli možnost pozorovat, že slovo Lilit nejspíše nejprve vůbec nemuselo označovat démonickou bytost, ale spíše některého z tehdy známých živočichů. Posun ve vnímání Lilit pak mohl nastat až v pozdní antice, a to pod vlivem mezopotámského folkloru. Pohled na Lilit jako na vražedkyni rodiček a dětí se pak ani po tisícovce let nezměnil. Prvky *historioly* obsažené v aramejských magických miskách z 5.-7. století promlouvají také v *historiolách* doložených v amuletech z 18. i 20. století, ve kterých stále figurují i jména tří andělů, která odkazují až k novoasyrské magii. Při studiu moderní židovské magie je proto důležité neopomenout příslušné archeologické nálezy a nově interpretovat již známou starověkou literaturu. Je evidentní, že konkrétní tradice a motivy židovské magie mohou přežít po dvě milénia, i když nebyly uchovávané a opisovány v jednotné a kanonizované podobě. Její výhodou je naopak obrovské množství rozmanitých dokladů, které se postupně dostávají do rukou badatelů, a trvanlivost materiálů, z nichž byly některé druhy amuletů vyráběny.

ŽIVOT V BOHU, ŽIVOT SKRZE TÓRU, ŽIVOT V PRAVDĚ CHASIDSKÁ DYNASTIE SOCHAČOV SE ZVLÁŠTNÍM OHLEDEM NA DÍLO RABIHO ŠEMU‘ELA BORNSTEINA (1855—1926)

MARKÉTA HOLUBOVÁ

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

LIFE IN GOD, LIFE THROUGH TORAH, LIFE IN TRUTH: THE HASIDIC DYNASTY OF SOKHACHEV WITH SPECIAL FOCUS ON THE WORK OF RABBI SHEMU‘EL BORNSTEIN (1855—1926)

Abstract: The first part of the article deals with Hebrew and Jewish concept of truth (especially in certain mystical contexts).

The bulk of the article is focused on the Hasidic dynasty Sokhachev as one of the authentic spiritual heirs of the Pshiskhe and Kotzk Hasidic dynasties. The article discusses the work of the second tzaddiq of Sokhachev, Rabbi Shemu‘el Bornstein, employing a number of quotations and illustrating Bornstein’s emphasis on attaining universal and all-encompassing harmony. The article draws the readers’ attention to the spiritual freshness and integrity of the Sokhachev dynasty which springs from the conviction that truth (or Truth) is a life-giving force and a fundamental life value.

Keywords: Judaism; Jewish mysticism; Hasidism; Sokhachev dynasty; God; Truth

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 3: s. 360–384.

Hebrejský výraz *emet* (pravda) je odvozen od slovesného kořene *alef-mem-nun*, jenž má konotaci neochvějnosti, nezlomnosti, skutečnosti, opravdovosti, cti, ctnosti, důvěryhodnosti, důvěry, věrnosti, víry atp.¹

Pravda v hebrejském a židovském diskurzu tedy není pouze shodou tvrzení a skutečnosti. Je životním postojem vyvěrajícím z neotřesitelné důvěry v Hospodina. To proto, že Bůh sám je Bohem pravdivým (Jr 10:10; Ž 31:6 aj.) a absolutně spolehlivým a přímým; podlosti v Něm není (Ž 92:16). Pravda je tudíž Boží pečetí (Šab. 55a; JT Sanh. 1:5) a jedním ze tří sloupů, na nichž spočívá universum.²

1] Blíže např. JASTROW, Marcus. *Sefer milim DICTIONARY of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*. With an Index of Scriptural Quotations. Volume I and Volume II. New York: The Judaica Press, 1971. ISBN 0-910818-05-3. p. 77–78; 79.

2] Avot 1:18. Doslova: Svět existuje díky třem věcem: Pravdě, spravedlivému soudu a pokoji... Předložka *al* vede některé překladatele k translaci: Svět stojí na třech záležitostech... atp.

Stejně jako TaNaCH³ a Talmud (respektive Talmudy⁴) smýšlí o Bohu středověká židovská filosofie⁵ a rabínská teologie,⁶ což je obzvláště patrné v interesech o tzv. Třináct vlastností Božích⁷ (tedy koncept rozpracovávající text Ex 34:6–7). Obecně lze říci, že Hospodin koná pravdivě a člověk by mu měl být věrný, ba měl by se snažit Hospodina napodobovat.⁸ To zajisté znamená veliký mravní závazek,⁹ zároveň přinášející určitou existenciální dimenzi tkvící v neustálém tázání po povaze

- 3| Hebrejská zkratka značící *Tora* (Tóra); *Nevi'im* (Proroci); *Ketuvim* (Spisy) – tedy tři základní části hebrejského (respektive židovského) kánonu Bible.
- 4| Tedy Babylónský talmud (konečná redakce proběhla v 6. století občanského letopočtu) a Jeruzalémský talmud (konečná redakce proběhla pod tlakem okolností již v 5. století o. l.). Blíže viz WALD, Stephen G. *Talmud, Babylonian*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 19*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865947-3. p. 470–481. Ibidem RABINOWITZ, Isaac L. – WALD, Stephen G. *Talmud, Jerusalem*. p. 483–487.
- 5| Srovnej například MAJMON, Moše ben. *Mišne Tora*. Jesodej Ha-Tora 1:4; dále ALBO, Josef. *Sefer Ha-Ikarim* 2:27 aj. Pokud není uvedeno jinak, všechny citáty z Mišny; Talmudim; midrašim, targumim; rabínských komentářů a dalších děl rabínské literatury, jakož i spisů patřících do ranku židovské filosofie, etiky a mystiky, pocházejí z EDITORIAL STAFF. *The Torah CD-Rom Library (CD-ROM)*. Taklitor Torani. Version 2.4. Jerusalem: D.B.S. Computers Ltd, Copyright 1999–2001. ISBN neuvedeno. Případně z KANTROWITZ, David (ed.). *Judaic Classic Library (CD-ROM)*. Version II f. New York/Chicago: Institute for Computers in Jewish Life. Davka Corporation & Judaica Press Inc, Copyright 1991–1999. ISBN neuvedeno.
- 6| Za předpokladu, že přijmeme premisu ohledně existence židovské teologie v nejpřísnějším slova smyslu. Blíže JACOBS, Louis – UMANSKY, Ellen M. *Theology*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 19*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865947-3. p. 694–699.
- 7| V originálním znění: *Ha-Šem, Ha-Šem, El rachum-ve-čanun, erech apajim ve-rav-chesed-ve-emet, nocer chesed la-alafim, nose avon va-feša-ve-chata'a-ve-nake*. (viz Ex 34:6–7). Jedná se o výčet Božích vlastností, či spíše aktivit, jejichž prostřednictvím Všemohoucí vládne universu. Hebrejsky je zván *Šeloš esre midot* respektive *Šeloš esre midot ha-rachamim* (Třináct atributů milosrdenství a soucítění) a stal se signifikantním textem pro úvahy na poli židovské filosofie, etiky a mystiky, přičemž má nezastupitelné místo i v synagogální liturgii [především díky tradici uchované v talmudickém traktátu Roš ha-šana (see RH 17b)]. Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Origins Of The Kabbalah*. First edition 1962. Princeton: Princeton University Press, 1987. 504 pages. ISBN 0-691-02047-7. Chapter 3. The First Kabbalists in Provence. 10. The Thirteen Middoth, The Sefiroth and Three Lights Above Them in Pseudo-Hai. p. 347–354.
- 8| Srov. např. Lv 19:2; respektive celá devatenáctá kapitola Leviticu. Člověk zajisté nemůže napodobovat Boha ve všem; chce-li však kráčet Jeho cestami, měl by se snažit kultivovat vlastnosti, jež jsou odrazem zmíněných Božích vlastností, jak jsou vyjádřeny v Ex 34: 6 – 7. Na lidské úrovni se projevují jako schopnost činit dobro, schopnost navázat vztah, schopnost odpouštět, rozvíjet zodpovědnost a zároveň lásku k bližnímu, ochotu pomáhat, schopnost prokazovat milosrdenství a slitování, pravdivost a čestnost, snášenlivost, spravedlnost, velkorysost a věrnost. Blíže například Moše ben Ja'akov Cordovero (1522— 1570), jeden z nejvýznamnějších židovských mystiků ve svém spise *Tomer Devora* (Debořina palma). CORDOVERO, M. *Tomer Devora. The Palm Tree of Devorah*. Translated, Anotated and Introduced by Rabbi Moshe Miller. Jerusalem/New York: Targum Press Inc./Feldheim Publishers, 1993. ISBN 1568710275.
- 9| Pravda je často spjata s pokojem a mírem (Za 8:16), jakož i se spravedlností (Za 7:9), a také se svatostí (Lv 19:2).

skutečnosti (ať již nestvořené či stvořené) a hledání poctivého stanoviska k ní (u vědomí obrovské vnitřní proměnlivosti a procesuálního charakteru životních projevů).

Tento přístup je velice dobře patrný v perspektivě židovské mystiky (potažmo kabaly), která ani ve svých komplexnějších, polyvalentních formách a vyjádřeních (k nimž tíhne zejména theosoficko-theurgický směr¹⁰ židovského mysticismu) nikdy neztratila kontakt s náboženskou empirií.

Theosoficko-theurgický směr kabaly se mimo jiné vyznačuje tázáním po vztahu Nekonečného Boha (zvaného Ejn Sof¹¹) k Jeho stvoření, jakož i snahou symbolicky vyjádřit dialektiku a hloubku Boží Bytosti. Proto v něm záhy¹² nabývá vrchu učení o v podstatě zcela neměnném Bohu, Jehož Bytí se však bez ustání dynamicky odvíjí a projevuje v Jeho vzájemně souvztažných atributech, takřkajíc „nádobách“ Boží energie a potence, zvaných *sefirot*.¹³

- 10| Viz např. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. First edition, 1988. 421 pages. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Introduction. p. xi–xx.
- 11| Jedno z mystických jmen Božích (doslova: „Bez konce“; „Nekonečný“ atp.). Blíže např. SCHOLEM, Gershom – IDEL, Moshe. *Ein-Sof*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 6*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865934-1. p. 260–261.
- 12| Poprvé se výraz „*sefira*“ objevuje v Sefer Jecira (Kniha Utváření), což je obtížně datovatelný mystický spis (pravděpodobně ze 3.–6. století občanského letopočtu), dále se Božími potencemi zabývá *Sefer Bahir* (Kniha Lesku) zapsaná zřejmě v 12. stol. o. l.; ve stejné době se o některých sefirot zmiňují též autoři z okruhu Chasidej Aškenaz. Španělští kabalisté učinili spekulace o sefirot jedním z ústředních témat svého bádání a prostřednictvím *Sefer Zohar* (Kniha Záře; zapsaná ve 13. stol. Mošem z Leonu, reflektující však také mnohem starší tradice) pronikly teorie o zjevení skrytého Boha (*Ejn Sof*) skrze Jeho atributy k mystikům *Safedu*; kde toto učení prošlo zásadní transformací, nicméně existovalo dále. Viz níže. Z prostého výroku Sefer Jecira o „deseti sefirot Nicoty“ (1:II-IX) se později odvíjely úvahy o podstatě sefirot (kabalisty – theosofy zajímalo, zda je možno sefirot chápat jako Boží esenci, či spíše nástroje Božího zjevení; ti, kteří se věnovali meditaci a nezavrhovali ani extatické techniky, se zabývali především paralelami mezi tzv. stromem sefirot (*ilan ha-sefirot*) a uspořádáním lidského intelektu (respektive člověka obecně). Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. First edition, 1978. New York: Meridian Penguin Books, 1978. 500 p. ISBN 0-452-01007-1. Chapter 3, The Basic Ideas of Kabbalah. p. 87–189. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. First edition, 1988. 421 pages. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. *Kabbalistic Theosophy*. p 112–155.
- 13| Výraz „*sefira*“ je příbuzný s řeckým slovem „*sphaira*“ (tedy sféra) a také s hebrejským slovem „*safir*“ (tzn. safír). Hebrejský slovesný kořen *s-f-r* značí „vyprávět“ (viz Ž 19:1-5), ale též „počítat“. Sefiry jsou někdy zvány „*ma'amarot*“ („výroky“; srov. Avot 4:1), „*diburim*“ (dtto), „*kochot*“ („síly“), „*orot*“ („světla“), „*šemat*“ (jména), „*ketarim*“ (koruny), „*sitrin*“ (aspekty), „*neti'ot*“ (výhonky) atp. Deset (respektive 11) sefirot v sestupném pořadí: „*Keter (eljon)*“ - Nejvyšší koruna; 1. „*Chochma*“ - Moudrost; 2. „*Bina*“ - Inteligence, Rozmysl; 3. „*Daat*“ - Vědění, Poznání; 4. „*Chesed*“ či „*Gedula*“ - Milost, Velikost; 5. „*Din*“, „*Gevura*“ - Soud, Moc; 6. „*Tiferet*“, „*Rachamim*“ - Krása nebo Soucítění; 7. „*Necach*“ - Věčné vítězství; 8. „*Hod*“ - Sláva, Vznešenost; 9. „*Jesod*“ nebo „*Cadik*“ – Základ nebo Spravedlivý; 10. „*Malchut*“, „*Atara*“ – Království nebo Diadém. Keter symbolizuje Prvotní či Nejvyšší Vůli (viz Zoh. III:129a, 228b) a zůstává de facto skryta. Chochma a Bina představují společně s Da'at (jež je pouze vnějším aspektem Keter) tzv. racionální mohutnosti a postupnou konkretizaci Vůle Boží v aktu creatio ex nihilo. Ostatní sefiry jsou manifestacemi tzv. emocionálních mohutností: Chesed značí neomezené vyzařování životadárné energie Boží; Gevura usměrňuje působení Chesed, přináší vymezení

Zcela zásadním způsobem prohlubuje kabalistické úvahy v otázkách kosmogonie, kosmologie, theodicey a mystické antropologie Sefer Zohar. V daných souvislostech nás zajímají texty, jež se týkají tzv. “Božích tváří” (*parcufim*),¹⁴ exilu a univerzální nápravy (*tikun olam*).

K dosti převratnému zlomu v dějinách židovské mystiky dochází díky naukám rabiho Jicchaka ben Šeloma Lurii¹⁵ (potažmo luriánské kabaly tradované ARIho žáky¹⁶), neboť jsme zde konfrontováni s představou tzv. “Boží kontrakce” (hebr. *cimcum*)¹⁷ a primordiální katastrofy zvané “rozbití nádob” (*ševirat ha-kelim*),¹⁸

v čase a prostoru; Tif'eret vyvažuje vlivy Chesed a Gevura (jakož i ostatních sefirot, proto je zvána Emet (tzn. Pravda); Necach je aspektem Chesed; Hod aspektem Gevura; Jesod pak „maskulinním“ aspektem Tif'eret - harmonizuje působení Hod a Necach; skrze vyzařování Jesod je energie všech sefirot zahrnuta v Malchut. V Malchut se totiž vlivy ostatních Božích atributů slévají a násobí; je to pasivní sefira, jejímž prostřednictvím vnímáme působení Hospodinovo v našem světě. Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. In WIGODER, Geoffrey, SECKBACH, Fern (eds.). *Encyclopaedia Judaica[CD-R]*. Version1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. ISBN neuvedeno.

- 14] *Parcufim* symbolizují dynamiku a dialektiku niterného života Hospodinova. Manifestují se jako syzygie: 1) *Atik jomin* (srov. Da 7:9; 7:22) a *Nukva de-Atik jomin*; 2) *Arich anpin* [srov. hebrejské sousloví *erech apajim* (shovívavý, trpělivý atp.) v Ex 34:6] a *Nukva de-Arich anpin*; 3) *Aba Ila'a* a *Ima Ila'a*; 4) *Jisra'el saba* a *Tevuna*. Další *parcuf* se zove *Ze'ir Anpin* (srov. hebrejský text Ex 34:14); jeho “femininním” protipólem je *Nukva*. *Ze'ir anpin* se může dále projevat jako *parcuf Ja'akov* nebo *parcuf Jisra'el* (srov. Gn 32:29); *Nukva* pak jako *Lea* nebo *Rachel*. *Parcufim* nejsou samostatnými entitami; v žádném případě nelze mluvit o utváření jakéhosi “sekundárního” pantheonu; spíše jde o snahu mystiků podchytit (byť nedostatečně) postupně se “odvíjející” Hospodinovu imanenci (srov. Ž 19:1). SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. In WIGODER, Geoffrey, SECKBACH, Fern (eds.). *Encyclopaedia Judaica[CD-R]*. Version1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. ISBN neuvedeno.
- 15] Známeho též pod akronymem ARI; tzn. “Lev”; (1534—1572) Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995. ISBN 0-8052-1042-3. Seventh Lecture, Isaac Luria and His School. p. 244–286.
- 16] Existuje totiž několik verzí vysvětlujících Luriovu úvahy, z nichž nejlivnější jest podání rabiho Chajima Vitala Calabreseho (1543—1620). Verze odlišné, tradované např. Josefem ibn Tabulem a Jonou ze Safedu, nejsou zdaleka tak intenzivně studovány. Zvláštní zmínku však zaslouží učení Jisra'ela Saruga, jenž se považoval za právoplatného duchovního dědice Jicchaka Lurii, ačkoli nepatřil do kroužku ARIho osobních žáků. Sarugova interpretace nicméně získala velkou popularitu (snad proto, že Luriovu kabalou takřka zbavuje silně tragického vyznění). Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995. ISBN: 0-8052-1042-3. Seventh Lecture, Isaac Luria and His School. p. 244–286.
- 17] Jedná se o nauku pokoušející se vystihnout, co se událo před stvořením. Jicchak Luria zcela novým způsobem pochopil výrok midraše (Exodus raba 34:1), že “Bůh se stáhl ze Sebe v Sebe” a rozpracoval jej do radikálních důsledků mj. ohledně Hospodinovy transcendence, imanence a *creatio ex nihilo*. Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. In WIGODER, Geoffrey, SECKBACH, Fern (eds.). *Encyclopaedia Judaica[CD-R]*. Version1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. ISBN neuvedeno.
- 18] *Ševirat ha-kelim* postihuje všechny tzv. emocionální sefirot, přičemž *Malchut* je zasažena nejničivěji; Šechina je totiž *kelipot* “uvězněna”, což mj. značí, že jest částečně přerušeno, či omezeno její spojení s ostatními konfiguracemi sefirotického Stromu (obzvláště s *Tif'eret* a *Jesod*). Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. In WIGODER, Geoffrey, SECKBACH, Fern (eds.). *Encyclopaedia Judaica[CD-R]*. Version1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. ISBN neuvedeno. Srov. Zoh. I:53b.

příčemž tikun jest pojímán velmi komplexně.¹⁹ Luriovo chápání kosmogonie a kosmologie je charakteristické jistým tragickým podtónem, jenž se mění teprve s eschatologickou vyhlídkou na ukončení Exilu, vysvobození Šechiny a zničení zla (případně jeho naprostou transformaci).

Vzhledem k vymezenému tématu příspěvku se jako eminentně důležitá jeví centrální sefira Tif'eret (potažmo parcuř Ze'ir anpin) harmonizující celý sefirotický systém. Přestože sefira Tif'eret symbolizuje "maskulinní" fasetu Božství, její alternativní název *Rachamim* (Soucítění; Slitování²⁰) je odvozen od hebrejského slova *rechem*, tedy „lůno“ či „děloha“. Někteří se domnívají, že *Tif'eret*, která vyrovnává, a zároveň transcenduje²¹ síly *Chesed* a *Gevura*, je možno charakterizovat jako lásku rodiče bránícího své děti za cenu vlastního života. Zcela zásadní postavení této sefiry je zřejmé z faktu jejího sepjetí s Nevyslovitelným Jménem Hospodinyým [(tj. Tetagram); viz Dt 28:10],²² a tudíž jakési symbiózy²³ s Písemnou Tórou a její reuelací.²⁴ Takovým způsobem je také zdůvodněno další pojmenování řečené

19| Obzvláště důležité je rozpracování zoharické představy *parcuřim*, jež, obrazně řečeno, jako vzájemně souvztažné předivo překrývají (leč nenahrazují) sefirotické uspořádání [tzv. *olam ha-tohu*; tzn. svět chaosu; respektive *Or ha-igulim* (dosl. kruhovitě Světlo)], které bylo dle Jicchaka Lurii poškozeno zmíněnou primordiální katastrofou mimo jiné proto, že nevykazovalo dostatečnou vnitřní dynamiku. Z čistě religionistického hlediska má takové pojetí zásadní dopady na úvahy týkající se theogonie a mystické antropologie. Parcuřim se manifestují jakožto daleko příhodnější uspořádání Božího pleromatu [tzv. *olam ha-tikun*; tzn. svět nápravy; respektive *Adam Kadmon* – tj. Prvotní či Primordiální člověk ve formě *Or ha-jošer* (dosl. "vzpřímené Světlo)]. Parcuřim *Atik jomin* a *Nukva de-Atik jomin*, jakož i *Arich anpin* a *Nukva de-Arich anpin* jsou artikulací sefiry *Keter*; parcuřim *Aba* a *Jisra'el saba* jsou artikulací Moudrosti Hospodinyovy (tj. *Chochma*); *Ima ila'a* a *Tevuna* pak Božího pochopení a vhledu (tj. *Bina*). Parcuř *Ze'ir anpin* a jeho pomyslné "oddenky" (tzv. *Jisra'el* a *Ja'akov*) překrývá tzv. emocionální sefirot (tj. *Chesed*, *Gevura*, *Tif'eret*, *Necach*, *Hod*, *Jesod* – viz výše) s výjimkou *Malchut*, která se realizuje jako *Nukva* a její oddenky (tzv. *Lea* a *Rachel*). Završení procesu universální nápravy tkví v oblasti parcuřim tkví ve sjednocení *Ze'ir anpin* a *Nukva*. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. In WIGODER, Geoffrey, SECKBACH, Fern (eds.). *Encyclopaedia Judaica*[CD-R]. Version 1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. ISBN neuvedeno.

20| Hebrejský výraz *rachamim* obvykle bývá do češtiny převáděn jako "milosrdenství"; slovesný kořen však *r-ch-m* však neasociuje srdce (viz výše); tudíž jsem se rozhodla pro překlad alternativní.

21| Srov. Zoh. I:16b aj.

22| V Sefer Zohar se ovšem setkáváme rovněž s názorem, že Tetragram symbolizuje celou sefirotickou škálu. Viz Zoh. I:162a; Zoh. III:65b. Více ohledně tradice spojovat každou sefirah s konkrétním Božím Jménem vyskytující se v TaNaCHu např. in KAPLAN, Aryeh. *Meditation And Kabbalah*. York Beach: Samuel Weiser, 1989. ISBN 0-87728-616-7. Other Early Schools. Gates of Light. p. 125–136 (zvláště vyobrazení sefirotického Stromu na p. 126).

23| Viz Ž 119:142. Odtud vycházejí výklady např. v Zohar chadaš [(tj. Nový Zohar) – midraš, jenž je součástí širšího zoharického korpusu]. Viz Paršat Jitro 31b aj. Rovněž pak viz midraš z 10. století o. l. Tana de-Bei Eljahu Zutah. Kapitola. 21.

24| Srovnej Ž 119:142; Zoh. I:16b, a také Zoh. II:58b, 97b, 98b, 133b; Zoh. III:16a, 34b, 53b, 107b a v neposlední řadě též výrok rabího Mošeho Cordovera. Viz CORDOVERO, Moshe. *Pardes Rimonim*. 23:1, 6d.

sefiry, totiž Emet (Pravda). Emet jest srdcem sefirotického stromu, srdcem (či kmenem) Stromu Života, potažmo kosmického stromu.²⁵

Židovská tradice vnímá úzké sepjetí této sefiry a postavy Jáko­ba – Izraele [každá sefira (kromě čtyř prvních tzv. racionálních *midot*²⁶) je spojena mimo jiné s konkrétní osobností židovské historia sacra, v jejímž životě převažoval vliv dané sefiry],²⁷ navzdory faktu, že praotec Jákob v několika situacích popsaných v TaNaCHu vykazuje z religionistického úhlu pohledu typické znaky tricksteru;²⁸ avšak díky tomu, že je *iš tam*²⁹ (Gn 25:27) a že ob­stojí v poměrně brutální konfrontaci se silami, jež nepocházejí ze světa profánní reality a běžné zkušenosti (ba dalece ji transcendují), a zároveň do značné míry odrážejí Jákobovo nitro, je nazván Jisra'el a stává se dokonalým spravedlivým, zcela oddaným Hospodinově Vůli.³⁰

25] Srov. Zoh. II:58b, 97b, 98b, 133b; Zoh. III:16a, 34b, 53b, 107b aj.. Takové pojetí samozřejmě souvisí s prohlubující se rabinizací biblické postavy Jáko­ba a všech praotců, kteří jsou tradicí vnímáni jako znající a (z hluboké a čisté lásky k Bohu) dodržující Tóru dávno před jejím darováním lidu Izraele. Viz Joma 28b; midraš Tana de-bei Eljahu. Kapitola 6; RaŠiho komentář ke Gn. 25:27 a 32:5; dále též midrašim Genesis raba 63:10; Tanchuma (Va-jišlach 8) aj..

26] Hebrejské slovo *mida* znamená „měřice“, v mystickém kontextu má konotaci Boží vlastnosti (tzv. mohutnosti).

27] Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. First edition, 1978. New York: Meridian Penguin Books, 1978. ISBN 0-452-01007-1. Chapter 3. The Basic Ideas of Kabbalah. p. 87–189. *Chesed* se nejvýrazněji manifestuje v životě a skutcích praotce Abraháma; *Gevura* v životě a skutcích praotce Izáka; *Tiferet* je nejsignifikantnějším rysem Jáko­bova životního putování; *Jesod* je charakteristickým rysem příběhu Josefova; *Necach* je určujícím rysem v životě a konání Mojžíše; *Hod* pak v životě a konání Árona a *Malchut* je nejzřetelněji spjata s osobností krále Davida. Při četbě TaNaCHu (zvláště příběhů Abrahámových, Izákových a Jáko­bových) můžeme však uvažovat o tom, že v životě každého ze jmenovaných patriarchů nastal nejméně jeden okamžik, kdy *midu* pro něj typickou musel potlačit, být jako součást Božího plánu. Ohledně Abraháma viz Gn 22:10–11; ohledně Izáka viz Gn 28:3–4, a také Gn 26:26–30; ohledně Jáko­ba pak nejmarkantněji Gn 25:29 (v originálním hebrejském znění) a Gn 27:24–29.

28] Viz Genesis (především kapitoly 25–36). Ohledně biblických látek nejlépe: NIDITCH, Susan. *Underdogs and Tricksters: A Prelude to Biblical Folklore*. First Edition 1987. Champaign: University of Illinois Press, 2000. ISBN 0-252-06883-1. Chapter 4. Jacob and Joseph: Patterns and Content, Digging Deeper. p. 93–125. Dále též NICHOLAS, Dean, A. *The Trickster Revisited: Deception as a Motif in the Pentateuch*. New York: Peter Lang Publishing, Inc., 2009. ISBN 978-1-4331-0226-4. Chapter Three: The Trickster in the Pentateuch. Jacob Narratives. p. 52–63. Srov. Zoh. I:138b, I:139b, I:146a, I:173b

29] Gn 25:27. Je třeba zmínit, že v hebrejštině existuje velice úzká příbuznost (hraničící se synonymitou) slova *tam* (jednoduchý; prostý; nevinný; úplný; bezúhonný atp.) a *tamim* (dokonalý). Souvztažnost mezi jednoduchostí, dokonalostí a svatostí je hebrejskému, potažmo židovskému myšlenkovému diskurzu zcela vlastní. Dále musíme mít na paměti vazbu mezi osobní integritou a oddaností Bohu [v souvislosti s výrazem *jošev ohalim* – „sídlii ve stanech“ (Gn 25:27) uvažují komentátoři o Jáko­bově studiu Vůle Hospodinovy v dávných *ješivot* Šéma a Ebera (srov. Gn 11:10–17); viz RaŠi ke Gn 25:27; Genesis raba 63:10; Tanchuma (Va-jišlach 8)].

30] Viz Genesis 32:1–20. V těchto souvislostech je možné říci, že pravdivá existence je zápasem na život a na smrt [srov. výraz *emet* a *met* (tzn. mrtvý)]. Viz např. Midraš Šir ha-širim 5:11; Zoh. I:2b. Srov. též WOLFSON, Elliot R. *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*. Berkeley and Los Angeles / London: University of California Press, 2005. ISBN 0-520-24619-5. Chapter Two. Linear Circularity / (A)temporal Poetics. p. 55–117. Ibidem Chapter Five. After Tau / Where Endings Begin. p. 156–174.

Postava Jáкова – Izraele je tedy v esoterních kontextech pojímána jako jeden z ústředních symbolů dramatu hierofanie, a zároveň jako předobraz židovského lidu a jeho mise.³¹

Tato mocná symbolika hraje důležitou roli v sebereflexi Židů všech dob a generací, speciálně v případě Židů observantních. Nejinak tomu bylo (a je) u stoupců východoevropského chasidismu.

Novověký východoevropský chasidismus lze ve zkratce chápat jako lidové pietisticko-mystické hnutí, které dalo vzniknout novému vzorci života židovské obce a jejího vedení, zvláštnímu sociálnímu názoru, jakož i extaticko-charismatickému typu bohoslužby.

Počátky chasidismu jsou dle legendárního podání³² nerozborně spjaty s osobností Jisra'ela ben Eli'ezera (asi 1700–1760),³³ jenž kolem roku 1736 prožil náboženské probuzení; začal veřejně působit – jeho mise přitahovala velké množství lidí, zároveň však vyvolala až fanatický odpor ze strany oponentů (hebrejsky: *mitnagdim*) tohoto formujícího se myšlenkového proudu, do značné míry podmíneného událostmi otřásajícími židovským společenstvím v jihovýchodním Polsku a na Litvě v 17.–18. století.

Novověký chasidismus je totiž bezpochyby fenoménem primárně religiózním, nicméně (a možná právě proto) nesmírně citlivě reagujícím na okolní turbulentní změny, do jejichž přediva je sám začleněn. Tudíž je potřeba jej vnímat mj. v následujících souvislostech a interakcích: Pogromy z dob povstání ukrajinských sedlá-

31| V kontextu vyvolení, jež pro kabalů znamená povolání k účasti na procesu *tikun* (tedy nápravě světa poničeného mimo jiné Adamovým pádem; uctíváním zlatého telete atd.) je řečeno, že Bůh se jeví jako strom vyživující a podpírající vesmír (Zoh. II:58b); Izrael je tělem tohoto stromu (nebo k němu symbioticky lne) - smrt (jakož i zloba a špatnost světa) tudíž nad Izraelem nemá moc (Zoh. II:48a; II:58b). Taktéž se traduje, že Jákob sám je svatý strom, obdobně jako Adam před pádem (Zoh. I:35b). V této souvislosti je třeba vzpomenout úvahy o jednotě Boha a obecenství Izraele (založené na Pís 7:8). Dále viz Zoh. 225b aj. Zjevně je míněn Adam Kadmon – tedy Prvotní člověk – ať už v historickém (viz Sanh. 38b aj.) či metafyzickém smyslu (viz midraš Genesis raba 24:2). Srov. např. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. First edition, 1988. 421 pages. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN. 0-300-04699-5. Kabbalistic Theosophy. p. 112–155. aj. Srov. Zoh. II:126a aj. Blíže též Viz např. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. First edition, 1988. 421 pages. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN. 0-300-04699-5. Kabbalistic Hermeneutics. p. 200–249.

32| Nesmíme zapomenout, že signifikantní roli při vzniku nového hnutí hrály tzv. proto-chasidské a kajicnické kruhy. Blíže viz např. WEISS, Joseph. *A Circle of Pneumatics in Pre-Hasidism*. In GOLDSTEIN, David – DAN, Joseph. (eds.). *Studies in East European Jewish Mysticism and Hasidism*. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 1997. ISBN 978-1874774-32-7. p. 27–42.

33| Blíže ohledně jeho působení např. BEN-SASSON, Haim H. – RUBINSTEIN, Avraham. *Israel ben Eliezer Ba'al Shem Tov*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 10*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865938-4. p. 743–748.



ků (vedených Bohdanem Chmelnickým) proti polské šlechtě;³⁴ válečné konflikty s Ruskem a Švédskem;³⁵ téměř systematické zbídačování polského obyvatelstva, jež se roku 1740 de facto stává otroky polských magnátů; především je však chasidismus součástí nesmírně široké, názorově rozrůzněné a polymorfní snahy redefinovat židovskou identitu, kterou snad můžeme interpretovat jako symptom, a současně jeden z důvodů postupného oslabování a drobení autority ve strukturách klasického rabínského establišmentu.

Tato snaha byla někdy provázena dosti extrémními výbuchy radikální nové zbožnosti, mnohdy zacílené antinomsticky (sabatianismus;³⁶ frankismus³⁷); jindy se jednalo o úsilí daleko subtilnější a sofistikovanější (případ kruhu příznivců italského rabína Mošeho Chajima Luzzatta³⁸), ovšem vždy šlo o vyjádření neotřelých

34| V letech 1648—1649; respektive 1648—1656.

35| V letech 1654—1667; po nichž následovalo tzv. trojí dělení Polska v letech 1772—1795.

36| Ústředním motivem víry sabatiánů (hebrejsky *šabetajim*) bylo přesvědčení, že Šabetaj Cvi (1626—1676), extravagantní rabín a podivín stížený těžkou manio-depressivní psychózou je mesiáš. Šabetaj byl svými současníky považován za charismatického, nicméně ve skutečnosti se jednalo o slabou osobnost zmitanou záchvaty hluboké melancholie a skleslosti, v mezidobí pak vykazoval známky frenetického veselí. Skutečným pilířem hnutí, jež se rozšířilo ve všech židovských komunitách, byl rabi Natan z Gazy, který dokázal Šabetajovo podivné chování (tzv. *ma'asim zarim* – doslova: “cizí skutky”), které bylo z větší části projevem psychické choroby, interpretovat jako vnější projevy boje zuřícího mezi mesiášovou duší a silami zla. V tomto boji měl Šabetaj Cvi sestupovat do nejtemnějších oblastí stvoření (bránících se vlivu Božího Světla) a vykořenit je za pomoci tzv. svatě lži a činů, které se zrakům nezasvěcených jevily jako svatokrádeže, rouhání a popření Boží Tóry. Natan z Gazy radikálně přepracoval základní premisy luriánské kabaly a dospěl ke krajnímu dualismu, čímž se sabatianismus ocitl zcela mimo rámec normativního židovství; situace se dále vyhroutil, když Šabetaj (zřejmě v depresivní fázi své nemoci) konvertoval roku 1666 k islámu: Značná část jeho příznivců jej odmítla a vrátila se k normativnímu judaismu; existovaly však také skupiny, které následovaly příkladu domnělého mesiáše a přijímaly buďto islám nebo křesťanství, přičemž si zachovávaly dvojí náboženskou identitu (jejich členové byli přesvědčeni, že zdánlivým odpadnutím od židovství paradoxně přispějí k *tikun olam* a nastolení nového eonu, zcela prodchnutého Božím Duchem, eonu, v němž nebude místo pro lidské nálezky, ale spirituální Tóru, jež může být v rozporu se způsobem, jak je Boží Zákon interpretován bez znalosti skutečné povahy Šabetaje Cviho jako bytosti, která již zakouší eschaton či *olam ha-ba*. Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*. Bollingen Series, vol 93. Princeton: Princeton University Press, 1975. ISBN 978-0197100127.

37| Blíže k tomuto nábožensko-anarchistickému hnutí, jež založil Ja'akov ben Lejb, později zvaný Frank (asi 1726—1791), extrémisticky laděný obdivovatel Šabetaje Cviho, např. MANDEL, Arthur. *The Militant Messiah: Or, the Flight from the Ghetto: The Story of Jacob Frank and the Frankists*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1979. ISBN 0391009737.

38| Žil v letech 1707—1746; významný všestranný židovský učenec, proslavený především na poli etiky a mystiky. Blíže k jeho dílu, jakož i nelehkému životu (v jistém období se považoval za navracejícího se Mojžíše) např. DAN, Joseph – HANSEL, Joelle. *Luzzatto, Moses Hayyim*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 13*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865941-4. p. 281—286. TISHBY, Isaiah (2008): *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto o and the Padua School*. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008. ISBN 978-1-874774—09-9. Zvláště však GARB, Jonathan. *Ha-Mekubal*



(více či méně svěžích) forem židovské svébytnosti³⁹ na rozhraní mezi židovským středověkem a novověkem.⁴⁰

Odpůrci chasidismu vnímali rodící se hnutí především jako pokračování zmíněných antinomistických proudů. Nexus mezi chasidismem, sabatianismem a frankismem je nicméně daleko složitější⁴¹ (některé aspekty chasidut dokonce bývají vykládány jako obranná reakce vůči sabatianismu a frankismu).

Faktem zůstává, že počátky působení BešTova jsou spjaty s kázáním ohledně povahy pravé bohoslužby, tkvící v pevném přilnutí k Bohu, jež se má projevat hlubokou láskou, která má daleko více emocionální než intelektuální charakter, a proto je přes svou zdánlivou výstřednost přístupná všem, nikoli pouze učencům a asketům.

Mitnagdim tolik nešokovala domnělá novost chasidských nauk, byť si byli dobře vědomi určitého až nábožensko-anarchistického náboje chasidismu; majorita typicky chasidských idejí ovšem vznikla spíše přesunutím důrazu – byť zásadním – základ těchto myšlenek však tkvěl hluboko ve stratu judaismu Tóry (Písemné i Ústní)] jako entuziastická forma, v níž byly předkládány. Ta zahrnovala některé charismatické projevy, sebe-pochopení chasidů jako věrozvěstů jediného pravého židovství,⁴² spočívajícího v permanentní radostné bohoslužbě, a s tím související další šíření kabalistických idejí mezi nevzdělaným lidem.

Nejnámější rys chasidut – důraz na osobnost *cadika* (tj. spravedlivého) – tzn. duchovního vůdce, mystika – svěťce, který žije vprostřed obce, zároveň však

be-lev ha-se'arah: Rabbi Mashe Hayim Luzzatto. Tel Aviv: Universitat Tel Aviv, 2014. ISBN: 978-965-7241-62-2.

39] Do tohoto proudu musíme samozřejmě zahrnout i tzv. židovské osvícenství (*haskala*) a židovskou náboženskou reformu. Blíže ohledně zmíněných hnutí viz např. SHOCHAT, Azriel – BASKIN, Judith R. – SLUTSKY, Yehuda. *Haskalah*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 8.* Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865936-8. p. 434–444.

40] Sabatianismus je fenoménem nesmírně komplexním; přispěl ke skutečnosti, že široké lidové vrstvy židovských ghatt získaly povědomí o židovské mystice a přesvědčení, že kabala má být naukou exoterní a nikoliv esoterní. Různé typy sabatiánského antinomismu a touhy po novém, naprosto proměněném a naprosto svobodném světě urychlily vznik židovského sekularismu a tudíž i krystalizaci různých přístupů k halaše (od zcela tradičních či ortodoxních, až po relativizující, jež ústily v tzv. židovskou reformu). To vše bylo pádným důvodem, aby pravověrní rabíni brojili proti náznaku zneužití mystické tradice a také autority učitele a značně nedůvěřivě pohlíželi na netradiční formy zbožnosti (především novověký východoevropský chasidismus). Blíže SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995. ISBN 0-8052-1042-3. Eighth Lecture, Sabbatianism and Mystical Heresy. p. 287–324.

41] Srov. např. LIEBES, Yehuda. *Studies in Jewish Myth and Messianism*. Albany: State University of New York Press, 1993. ISBN 0-7914-1194-X. 5 Ha-Tikkun Ha-Kelali of R. Nahman of Bratslav and Its Sabbatean Links. p. 115–150.

42] Někdy se dokonce setkáváme s odvážnou sebeinterpretací chasidim, že jejich zbožnost a životní styl jest jakýmsi pomyslým „prodloužením“ Ejn Sof.

v neustálém *communiu* s Bohem (obrazně řečeno: jest Jákobovým žebříkem⁴³ spojujícím Nebesa se zemí, člověka s jeho Stvořitelem); a zcela zastihuje osobu oficiálního představeného židovské obce (tedy *rava* respektive *chachama*) – je pouze extrapolací kabalistické koncepce, jejíž základy nacházíme v biblickém textu.⁴⁴ Obdobně je tomu i s dalšími myšlenkami definujícími chasidismus (např. důraz na modlitbu a její theurgický dosah; vztah mezi kosmogonií a psychologii atd.). Právě v souvislosti s cadikem a jeho rolí v životě chasidského obecnství je záhodno si povšimnout rezervovaného, až vyloženě odmítavého postoje východoevropských chasidim k instituci tradičního talmudického vzdělávání a současného rozkvětu chasidské literatury v prvních desetiletích hnutí, ale zároveň je třeba poznamenat, že pozice cadika jako náboženské autority, jakési živoucí *torat chasidut* (tj. chasidské nauka), byla silná již v této době (asi roku 1750—1820) – což vyplývá ze samotné podstaty vztahu mezi mystikem komunikujícím s lidskou společností, a plnícím tedy své poslání – a není spjata pouze s úpadkovou formou chasidismu.⁴⁵ Onen kritický postoj k tradičnímu židovskému vzdělání, jakož i k funkci *chachamim* a obecních představených se záhy transformoval v poměrně interesantní způsoby práce s Tórou, jež byly v souladu s chasidskou sebereflexí a přirozeně vyplynuly ze skutečnosti, že se příznivci chasidismu pomalu stávali rovněž učenci.

Pro započetí procesu postupné intelektualizace východoevropského chasidismu bylo klíčové, že se právoplatným nástupcem Ba'al Šem Tova stal⁴⁶ rabi Dov Ber z Mezriče (zemřel r. 1772)⁴⁷ – vynikající *chacham*, mystik, přesvědčivý kazatel, ale též nadaný organizátor, jenž propůjčil chasidismu spekulativní myšlenkový systém nejen luriánské kabaly a poměrně pevnou mystickou terminologii; jeho osobnost a chování vymezily pojem *cadika*, jeho práce na poli takřkajíc misijním i systema-

43| Viz Gn 28:12–15.

44| Př 10:25.

45| Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995. ISBN 0-8052-1042-3. Ninth Lecture, Hasidism: The Latest Phase. 325–350.

46| Jisra'el ben Eli'ezer si zřejmě přál, aby se jeho nástupcem stal člověk méně konfliktní než rabi Ja'akov Josef ben Cvi Ha-Kohen z Polnoj, první teoretik chasidut, jenž zaznamenal velké množství BešTových výroků (nejznámější jest publikace *Toledot Ja'akov Josef*). Srov. např. HALLAMISH, Moshe. *Jacob Joseph ben Zevi Ha-Kohen Katz of Polonnoye*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 11*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865939-8. p. 41–42. Srov. též DRESNER, Samuel H. *The Zaddik. The Doctrine of The Zaddik According to the Writings of Rabbi Jaakov Josef of Polnoy*. New York: Schocken Books, 1974. ISBN 805204377.

47| Blíže k jeho životu a dílu např. LIEBES, Esther Z. *Dov Baer (the Maggid) of Mezehirech*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 5*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865933-3. p. 766–768.

tickém znamenala ustavení chasidismu jako nového náboženského hnutí v pravém slova smyslu.

Po Dov Berově smrti nebyl vybrán společný vůdce chasidského obecnství; kolem jednotlivých cadikim se shromažďovali stoupenci různých interpretací chasidské nauky a životního stylu a dávali vzniknout velkému množství tzv. dynastií, na jejichž dvorcích postupně docházelo k hlubší diverzifikaci v rámci hnutí.

Mezi Dov Berovy prominentní žáky patřili Menachem Mendel z Vitebska;⁴⁸ Vitebskerův žák a přítel Šne'ur Zalman z Ljady;⁴⁹ dále Aharon z Karlina,⁵⁰ Levi Jicchak z Berdičeva,⁵¹ Ja'akov Jicchak z Lublinu,⁵² Jisra'el z Kozienice,⁵³ Elimelech z Lyženska⁵⁴ a další – každý z nich osobitě rozpracovával mixturu prosté, leč nesmírně intenzivní zbožnosti spočívající na základech vytčených empiricko-individualistickým typem studia (nepostrádajícího elementy meditace, ba extáze) a jistým způsobem „aristokratické“ mystiky, jež byla pro Magida z Mezriče typickou.

48 | Žil a působil v letech 1730–1788. Blíže např. TA-SHMA, Israel M. *Menahem Mendel of Vitebsk*. In BERENBAUM – Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 14*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865942-2. p. 25–26.

49 | Zakladatel tzv. ChaBaD chasidismu, jenž se mj. proslavil jako autor Sefer ha-bejnonim. Jeden z nevlivnějších chasidských mistrů (žil a působil v letech 1745–1813). Blíže např. STROLL, Avrum. *Shneur Zalman of (Liozna–) Lyady*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 18*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865946-5. p. 501–505.

50 | Aharon ben Ja'akov (1736–1772). Blíže např. RABINOWITSCH, Wolf Z. *Karlin*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 11*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865939-8. p. 809–810.

51 | Žil a působil přibližně v letech 1740–1810. Více např. RUBINSTEIN, Avraham. *Levi Isaac ben Meir of Berdichev*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 12*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865940-6. p. 704–706.

52 | Žil a působil v letech 1745–1815. Více např. RUBINSTEIN, Avraham – ELIOR, Rachel. *Jacob Isaac Ha-Hozeh Mi-Lublin*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 11*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865939-8. p. 39–41.

53 | Žil a působil v letech 1733–1814. Více např. ROTHKOFF, Aaron. *Kozienice, Israel ben Shabbetai Hapstein*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 12*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865940-6. p. 331.

54 | Žil a působil v letech 1717–1787. Blíže např. LIEBES, Esther Z. *Elimelech of Lyzhansk*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 6*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865934-1. p. 348–349.

Pokud obrátíme pozornost k dynastii Sochačov, zmíněné v podtitulu příspěvku, zjistíme, že se jedná o dynastii pozdní, přesto však vykazující pozoruhodnou míru originality a duchovní svěžesti. Je tomu tak proto, že její kořeny jsou živeny specifickou religiozitou vyrůstající mimo jiné z hluboké niterné návaznosti na cadikim dynastií Kock a Przysucha (v jidiš: Pšischa).

Dříve než se budeme věnovat dynastii Sochačov samé, uvedu hlavní informace o zakladatelích chasidských dvorců Pšischa a Kock, aby se ozřejmila myšlenková návaznost a autenticita sochačovských rebes (zejména pak Šemu'ela Bornsteina).

Za zakladatele chasidské dynastie Przysucha je považován rabi Ja'akov Jicchak ben Ašer Rabinowicz (asi 1766—1814)⁵⁵ – blízký žák Ja'akova Jicchaka Horowitzze – zřece z Lublinu (*ha-choze mi-Lublin*). Ještě jako jinoch se obrátil k chasidut a rozhodl se pro cestu do Lublinu, aby mohl pobývat na dvorci Ja'akova Horowitzze, kde se záhy stal mentorem jeho mladších stoupenců.

Navzdory nízkému věku byl zcela vyspělou a charismatickou osobností a jeho názory se mnohdy odlišovaly od postojů a nauk lublinského zřece. Rozdíly byly patrné například v otázce, zda se má *tikun olam* (tj. náprava světa) ubírat skrytými stezkami. Ja'akov Jicchak ben Ašer byl zastáncem skrytého procesu, jenž úzce souvisel s introspekci, pečlivým zkoumáním vlastních skutků a pokorou.

Ja'akov Jicchak Horowitz naproti tomu došel přesvědčení, že ve zlomových okamžicích historie se *tikun olam* projevuje velice bouřlivě a může vyústit v eschatologické události (proto považoval napoleonské války za války Góga a Magóga).⁵⁶

Situace vyhrocovaná osobními spory se staršími stoupeneci lublinského zřece se pro Ja'akova Rabinowicze stávala těžko snesitelnou; proto Horowitzův dvorec opustil a se svými nejvěrnějšími souputníky se přesunul do městečka Przysucha, odkud začal šířit svou verzi chasidského učení. Naprosto zásadní je pro Ja'akova Jicchaka ben Ašera Rabinowicze (jenž byl svými příznivci titulován Svatý Žid) důraz na pokorný život v Bohu, a tudíž v pravdě. Pokora je projevem vědomí vlastní nedokonalosti, a zároveň předpoklad pro započetí cesty spirituální obnovy, která se odráží, jak na úrovni mikro-kosmické, tak makro-kosmické. Cílem člověka má být dokonalá služba Hospodinu, dlážděná permanentní *devekut*.⁵⁷ Při nesnadné

55] Blíže k jeho životu a dílu např. BEN DOR, Yehuda. Przysucha (Pshishkha), Jacob Isaac ben Asher. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 16.* Detroit/ Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865944-9. p. 661–662.

56] Srov. Ez 38:2–23; 39:1–23 aj.

57] Tradiční židovská literatura používá výrazu *devekut* [substantivum; sg. f. odvozené od slovesného kořene *dalet-vejt-kof*; dosl. přilnutí; přivínutí; přitulení] ve významu hluboké oddanosti Hospodinu. Kabalisté a chasidim chápou *devekut* jako skutečnou realizaci lidského údělu, kdy je lidská vůle (případně mysl, či duše) nerozborně spjata s Bohem; *devekut* tudíž může mít i podobu extatického vytržení. Srovnej např. Gn

pouti za řečeným cílem se jedinec žíznicí po Bohu nesmí v žádném případě nechat zbrzdit společenskými konvencemi a lákadly vezdejšího světa. Pohrdání konvencemi našlo u Rabinowicze výraz například v extatických modlitbách a poměrně benevolentnímu přístupu k jejich fixně stanoveným časům.

Na rozdíl od velké většiny tehdejších rebes nespokojoval se Ja'akov Jicchak Rabinowicz s úlohou chasidského cadika jakožto divotvorce a utěšitele; vnímal ji spíše ve smyslu duchovní podpory chasidim a zdůrazňoval jejich vlastní zodpovědnost a iniciativu (ať již v rovině spirituální či hmotné).

Základním vodítkem v životě chasida má být dle Rabinowicze Tóra, respektive přepečlivé studium Tóry (Písemné i Ústní a jejích komentářů). Tento názor přispěl k faktu, že v očích podstatné části chasidim byli příznivci dynastie Pšischa povýšenými racionalisty, ba dokonce elitáři; určitou nevoli vzbuzovaly i jejich sklony k askezi.

Někteří synové Rabinowicze se však utekli k mirakulóznímu pojetí cadika a jeho pravými duchovními dědici se stali rabi Simcha Bunim Bonhart z Przysuchy a rabi Menachem Mendel Morgenstern – Halprin z Przysuchy a Kocku.

Simcha Bunim ben Cvi Bonhart (1765—1827)⁵⁸ je typem vysoce kontroverzního cadika.

Jakožto syn potulného kazatele od útlého věku cestoval po aškenázských židovských obcích (studoval mj. v moravském Mikulově u rabiho Mordechaje Beneta⁵⁹). Byl nezvykle vzdělán po stránce jazykové, neboť kromě jidiš, hebrejštiny a aramejštiny ovládal také němčinu, polštinu a latinu. Dostal se do kontaktu s chasidskými kruhy, ovšem přitahovala jej rovněž rozvíjející se haskala; měl rád kulturní a společenský život rušných měst, v nichž pobýval, když se věnoval světskému povolání obchodníka a později lékárníka.

Navštívil dvorec zřece z Lublinu, ovšem stal se věrným žákem Ja'akova Jicchaka Rabinowicze. V Przysuše si vydobyl natolik výsadní postavení, že byl po smrti Rabinowicze provolán jeho nástupcem.

2:24 a Dt 11:22. Blíže: IDEL, Moshe. Viz např. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. First edition, 1988. 421 pages. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Varieties of Devekut in Jewish Mysticism. p. 35–57.

58| Blíže např. BEN DOR, Yehuda. *Simhah Bunem of Przysucha*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 18*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865946-5. p. 604.

59| Význačný moravský talmudista [1753—1829 (v letech 1790—1829 zastával funkci moravského zemského rabína)]; smýšlel velmi tradičně, odmítal židovskou liturgickou reformu, rozuměl však moderní době a jejím výzvám. Blíže např. ZOBEL, Moshe N. *Banet (Benet), Mordecai ben Abraham*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 3*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865931-7. p. 107–108.

Pod vedením Simchy Bunima se chasidim z Przysuchy profilovali jako radikální bořiči zavedených pseudo-pravd, zpochybňující etablované autority a pořádky (včetně chasidských). Vedle niterné zbožnosti Rabinowiczovy působily extravagantní, krajně individualistické⁶⁰ názory Simchy Bonharta takorča krypto-sabatínský; klatbě ze strany dvou set polských cadikim unikl jen díky velkému diplomatickému umu několika svých vlivných zastánců,⁶¹ kteří cháпали, že ústřední motivy Bonhartovy verze chasidut, totiž boj o autenticitu lidské existence tváří v tvář Všemohoucímu Bohu, jakož i výsměch zlostnatělosti, přizemnosti, sebeklamu a pokrytectví, mají obecnou platnost.⁶²

Rabi Simcha Bunim není autorem žádného významného díla; obával se totiž petrifikace svých nauk a jejich pozvolného zařazení do oficiálních struktur chasidismu, což by údajně přispělo k jejich rozmělnění.

Po smrti rebeho Bonharta došlo mezi chasidim z Przysuchy k názorovému rozkolu ohledně svolání nového cadika. Zastánci umírněnější linie zvolili v souladu s přáním Simchy Bunima hlavou dynastie jeho syna Avrahama Mošeho.⁶³ Extrémněji laděná učenecká elita dvorce se postavila za rabiho Menachema Mendela Morgensterna – Halprina (1787—1859).⁶⁴ Jeho příznivci opustili své domovy a rodiny, pokoušejíce se vybudovat radikální náboženskou komunu (ponejprv v Tomášově; kvůli neustálému obtěžování oponentů se posléze přesunuli do Kocku).

Byl-li Simcha Bunim neoblomným kritikem konvencí, Menachem Mendel se jevil jako nemilosrdný až hostilný, opovrhující sebemenším náznakem kompromisu.⁶⁵ Usiloval o absolutní pravdu, prostou jakéhokoliv klamu, sebeklamu a pý-

60] Odmítal společnou modlitbu obce, velké charitativní projekty; dokonce se politicky angažoval atp. Viz např. FAIERSTEIN, Morris M. "Simḥah Bunem of Pshiskhe." YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe 19 October 2010. 25 December 2014 <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Simḥah_Bunem_of_Pshiskhe>.

61] Blíže např. RABINOWICZ, Harry M. *Hasidism: The Movement and Its Masters*. Northvale: Jason Aronson, 1988. ISBN 0876689985. Rabbi Simha Bunem. p. 131–136.

62] Blíže např. BRILL, Alan. *Grandeur and Humility in the Writings of R. Simḥah Bunim of Przysucha*. In LAMM, Norman – ELMAN, Yaakov – GUROCK, Jeffrey, S. (eds.). *Hazon Nahum: Studies Presented to Dr. Norman Lamm in Honor of His Seventieth Birthday*. New York – Hoboken: Yeshiva University Press / KTAV Publishing House, 1997. ISBN 0-88125-599-8. p. 419–448.

63] Po něm byl cadikem zvolen Jicchak Kališ z Varky (1779—1848). Blíže např. DYNNER, Glenn D. "Vurke Hasidic Dynasty." YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe 2 November 2010. 17 November 2014 <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Vurke_Hasidic_Dynasty>.

64] Blíže např. BEN-DOR, Yehuda. *Kotšk, Menachem Mendel (Morgenstern) of*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 12*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865940-6. p. 324–325.

65] V opozici vůči obhroublým způsobům Menachema Mendela se ocitnul zejména jeho dlouholetý přítel Mordechaj Josef Leiner (1800—1854); kontroverze vyvrcholila na Simchat Tora r. 1839 a mohla přispět k Morgensternově nervovému a psychickému zhroutilí, zmíněnému níže. Rabi Leiner později založil

chy; nenáviděl falešný lesk a nabubřelou okázalost některých chasidských dvorců a servilní poslušnost některých chasidim.

Hledal Boha v každodenním zápase, jenž vůbec nemusel nést religiózní znaky; stejně tak hledal smysl skutečného lidství a zvláště smysl židovského údělu v běhu dějin.⁶⁶ Jeho ryzí upřímnost často působila netaktně, bezohledně a krutě. Jednalo se však o jednoho z neoriginálnějších a nejinspirativnějších cadikim, žíznicího po obnažené realitě života (potažmo Života) a její nezkalené, byť neradostné, až tragické reflexi.

Plamenný kazatel svatého hněvu (*azut di-keduša*)⁶⁷ a paradoxu existence,⁶⁸ jakož i nevybíravě sarkastický glosátor soudobé situace přitahoval množství následovníků, počet Morgensternových odpůrců ovšem rostl rychleji.

Rabi Menachem Mendel zřejmě trpěl těžkými depresemi a úpornými bolestmi hlavy; posledních dvacet let své pozemské pouti strávil v takřka naprosté odloučenosti, v tichu soukromé studovny. Navštěvovali jej pouze jeho prominentní žáci Avraham Bornstein,⁶⁹ Jicchak Me'ir Rothenberg Alter⁷⁰ a Chanoch z Aleksandrova,⁷¹ kteří věděli, že zahořklost Menachema Mendela Morgensterna vyvěrá

dynastii Izbica (respektive Izbica Radzyn) proslulou pronikavým tázáním, zda Boží vůle a halacha musí být za všech okolností v souladu. Blíže např. BEN-DOR, Yehuda. *Izbica Radzyn*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 10*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865938-4. p. 824–825. Vynikající, ucelený počin pak představuje: MAGID, Shaul. *Hasidism on the Margin: Reconciliation, Antinomianism, and Messianism in Izbica and Radzin Hasidism*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2003. ISBN 0-299-19270-9.

66| Menachem Mendel z Kocku byl krajním asketou, nejevícím zájem o mystiku, lépe řečeno: o studium mystických spisů prověřených minulostí; spíše se spoléhal na jakousi „šokovou terapii“ ve formě úsečných vyjádření ohledně Boha, člověka a světa. Blíže např. LAMM, Norman. *The Religious Thought of Hasidism*. Hoboken: KTAV Publishing House, 1999. ISBN 0-88125-440-1. General Introduction. p. xxxix–xlix.

67| Lze překládat rovněž jako „síla svatosti“; „arogance svatosti“; „svatá drzost“; „svaté rozhorlení“; „svatá zarytost“; „svatá nepoddajnost“; „svatá tvrdošijnost“ atp. Srov. úvahy učenců v Bejca 25b, kde je řečeno, že Tóra byla Židům dána, protože jsou *azin*. A žádný jiný lid by její oheň nesnesl. Existují však i diametrálně odlišné výklady; srov. např. Rašiho komentář ad locum, jakož i k Zevach. 116a.

68| Blíže např. RAZ, Simcha. *The Sayings of Menahem Mendel of Kotsk*. Translated by Levin, E. Northvale: Jason Aronson, 1995. ISBN 1-56821-297-6.

69| Právě Avraham Bornstein jako první písemně zaznamenal životní příběh rabiho Menachema Mendela z Kocku, jakož i jeho intelektuální a duchovní velikost. Blíže RAZ, Simcha. *The Sayings of Menahem Mendel of Kotsk*. Translated by Levin, E. Northvale: Jason Aronson, 1995. ISBN 1-56821-297-6. Introduction. p. xiii–xix.

70| Žil a působil v letech 1789–1866. Po smrti Menachema Mendela se stal hlavou většiny Kockých chasidim. Blíže např. GREEN, Arthur. "Ger Hasidic Dynasty." YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe 9 August 2010. 18 November 2014 <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Ger_Hasidic_Dynasty>.

71| 1798–1870; nástupce Jicchaka Me'ira Altera Rothenberga v pozici rebeho dynastie Gur, respektive Kock – Gur. Blíže např. LIEBES, Esther Z. *Hanokh of Alexandrow*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 8*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association

z horoucí touhy překlenout propast mezi zcela Jednoduchým, Jedinečným a svobodným Hospodinem a člověkem, jenž se nechává ztročit ambivalencí, složitostí a záludností světa, ztrácí se v něm a zoufale pátrá po své skutečné identitě, aby mohl přilnout ke Stvořiteli všehomíru⁷² [je pravděpodobné, že sekluzi Kockého rebeho předcházela záchvat jakési choroby nebo antinomistické extempore, (o povaze incidentu se nedochovaly přesnější zprávy)].⁷³

Zmíněný rabi Avraham ben Ze'ev Nachum Bornstein (1839—1910) byl zetěm⁷⁴ Menachema Mendela. Po Morgensternově skonu se stal stoupencem verze chasidut propagované svým strýcem rabim Jicchakem Me'irem Alterem (zakladatelem dynastie Gur);⁷⁵ následně⁷⁶ se připojil k příznivcům Chanocha z Aleksandrova a po roce 1870⁷⁷ založil dynastii vlastní, jejímž centrem se stalo město Sochačov.⁷⁸

V té době již chasidismus natolik zapustil kořeny v hlavním proudu židovské tradice,⁷⁹ že Avraham Bornstein byl zvolen předsedou rabínského soudu (*av bejt din*) v Sochačově. Šlo totiž o vynikajícího a distingovaného učence, proslulého *daršana* (t. j. kazatel), jehož pojetí pravdy, věrnosti a víry bylo smířlivější než v pří-

with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865936-8. p. 329.

72| Srov. Dt 11:22 aj.

73| Menachem Mendel z Kocku spálil všechny své spisy. Morgensternovi žáci však dále tradovali jeho výroky. Několik takových sbírek dokonce vyšlo tiskem. Morgensternův syn David (1809—1873) na otcovo učení de facto nenavazoval a uchýlil se k mirakulóznímu pojetí úlohy cadika (potomci Davida Morgensterna založili chasidské dynastie Pilov a Sokolov. Blíže např. FAIERSTEIN, Morris M. "Menahem Mendel of Kotsk." YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe 31 August 2010. 2 November 2014 <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Menahem_Mendel_of_Kotsk>.

74| Jeho manželkou byla Sara Cina, rozená Morgenstern (1839—1910).

75| Blíže viz např. KRAKOWSKI, Stefan – GOLDRAT, Abram J. *Gora Kalwaria*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 7*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865935-X. p. 760–761.

76| Po smrti rabiho Rothenberga Altera.

77| Je poměrně problematické přesně určit, kdy přesně vzniká chasidská dynastie Sochačov (v literatuře se setkáme s datací 1870—1883; roku 1883 se Avraham Bornstein stává rabínem a předsedou rabínského soudu v Sochačově. Do té doby snad lze uvažovat o přechodné existenci chasidské odnože Aleksandrov – Sochačov, jejíž hlavou byl právě rav Bornstein.

78| Polsky: Sochaczew (leží asi 40 kilometrů západně od Varšavy). Avraham Bornstein patří do tzv. 6. generace cadikim. Blíže např. EDITORIAL STAFF. *Hasidism. Survey of Hasidic Dynasties. Descendants of Sixth Generation*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 8*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865936-8. p. 424–425.

79| Díky smíru s mitnagdim uzavřeného v zájmu společné opozice vůči haskale a sekularizaci. Blíže např. EDITORIAL STAFF. *Mitnaggedim*. In BERENBAUM – Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 14*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865942-2. p. 371.

padě Menachema Mendela z Kocku, aniž by se ovšem jakkoliv zpronevěřoval duchovnímu odkazu svého učitele, tchána a blízkého přítele.

Zdůrazňoval nezastupitelnost studia Tóry (jak v životě učence, tak v životě Žida věnujícího se řemeslu či živnosti atp.). Studium Tóry vede k *devekut* (tj. přilnutí k Hospodinu); předpokladem *devekut* je naprostá oddanost a zbavení se egoistických pohnutek a záměrů⁸⁰ [rav Bornstein tedy načrtává jasnou spojnicí mezi studiem Tóry, *devekut*, ryzostí (*tohora*) a svatostí (*keduša*)].⁸¹ V ideálním případě *devekut* dle rabiho Bornsteina vrcholí zakoušením ne jen Boží Velikosti a Slávy, ale mentálním uvědomováním⁸² si Boží Přítomnosti prostřednictvím studia Tóry.⁸³

Avraham Bornstein byl prvním polským cadikem, který založil ješivu v tradičním slova smyslu.⁸⁴ Bornsteinova halachická rozhodnutí byla převelice striktní; obával se totiž sekularizace a religiózní indiferentnosti (nicméně byl přesvědčen, že nitro bohobojného Žida se dokáže osvobodit od všech vnějších vlivů a spět k cílům vytčeným Vůlí Hospodinovou, a nikoliv diktovaným efemérními časnými požadavky světa neposvěcovaného dodržováním Tóry);⁸⁵ jeho lpění na nezpochybnitelné závaznosti náboženského práva tudíž přispělo k dalšímu zahlazování sporů mezi chasidim a mitnagdim.⁸⁶

80 | Tento koncept je v židovské tradici aramejsky nazýván *li-šma* [tzn. pro (Boží) Jméno]. Viz např. Ned. 62a.

81 | Srov. tzv. Barajtu rabiho Pinchase ben Ja'ira v traktátu Avoda zara Babylónského talmudu (A. Z. 20b) a na ni navazující etické pojednání rabiho Mošeho Chajima Luzzatta (1707–1746) *Mesilat ješarim* (tj. Stezka přímých) Blíže viz LUZZATTO, Moshe C. *Mesilat Yesharim. The Path of The Just*. Translated by Liebler, Y. New York: Feldheim Publishers, 2004. ISBN 1-58330-691-9.

82 | Je evidentní, že rabi Avraham Bornstein kladl důraz na intelektualizaci chasidut, a zároveň na proces, během něhož se studium stává mystickým aktem. Tato priorita se u něj mohla rozvinout pod vlivem rabiho Menachema Mendela Schneersohna (1789–1866; třetí cadik dynastie Lubavič; dle eponymního díla zván *Cemach cedek*), jehož údajně obdivoval rabi Menachem Mendel z Kocku. Blíže BELOVSKI, Harvey A. *Harmonisation as Theological Hermeneutic: The Interpretative Methodology of Rabbi Shemuel Bornstein of Sochaczew*. Submitted for The Degree of Doctor of Philosophy. Birkbeck, University of London, 2011. Chapter 1: Introduction – Rabbi Shemuel Bornstein, His World and Influences. 2.3.4 The Tanya and Habad Hasidism. p. 27–29. Diplomová práce je volně stažitelná z internetové adresy <http://www.rabbibelovski.co.uk/belovskis-phd>. Poslední aktualizace neuvědomena.

83 | Viz např. BRILL, Alan. *Dwelling with Kabbalah: Meditation, Ritual and Study*. In MINTZ, Adam – SCHIFFMAN, Lawrence H. (eds.) *Jewish Spirituality and Divine Law*. New York – Jersey City: Yeshiva University Press / KTAV Publishing House, 2005. ISBN 0-88125-865-2. p. 127–162.

84 | FAIERSTEIN, Morris M. 2010. Sokhachev Hasidic Dynasty. YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe. http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Sokhachev_Hasidic_Dynasty (accessed November 17, 2014).

85 | Viz např. citát rabiho Avrahama Bornsteina, jak jej zaznamenal jeho syn. Blíže: BORNSTEIN, Šemu'el. *Šem mi-Šemu'el*. Paršat Be-chukotaj. Jerusalem / Tel Aviv: Nezer, 1962. ISBN neuvědomeno. Publikace je volně stažitelná z internetové adresy <http://www.hebrewbooks.org/43721>. Poslední aktualizace neuvědomena.

86 | Je třeba říci, že koexistence mitnagdim a dynastie Sochačov nebyla ani zdaleka bezproblémová. Zejména proto, že se někteří mitnagdim obávali posilování pozic vzdělaných cadikim, kladoucích důraz na studium Tóry, a tudíž postupného pronikání chasidských vlivů do hlavního proudu tradičního židovství.

Ve spise *Eglej tal* [Krůpěje rosy⁸⁷ (1905)] se zabýval všemi aspekty třiceti devíti prací zakázaných na šabat;⁸⁸ dílo *Avnei nezer* (Drahokamy v čelence⁸⁹) je posmrtně vydanou sedmisvazkovou sbírkou responz pokrývajících a rozvíjejících všechna témata halachického kodexu Šulchan aruch.⁹⁰

Rabi Avraham ben Ze'ev Nachum Bornstein jevil značný zájem o problematiku návratu do Svaté země (ne však pod křídly sionismu); dokonce se účastnil rabínské konference, jež dala jeden z rozhodujících podnětů pro založení Agudat Jisra'el.⁹¹

Druhým cadikem dynastie Sochačov⁹² se stal rabi Šemu'el Bornstein (1855—1926). Dlouho byl považován toliko za snaživého kompilátora. V současnosti jsou však stále zřetelnější nesmírně podnětné ideje, na nichž zbudoval svou verzi chasidut, organicky navazuje na ctěného a milovaného otce.⁹³

Vedle pravdy a niterné pravdivosti má v myšlenkovém diskurzu Šemu'ela Bornsteina hlavní roli snaha o nalézání harmonie a řešení konfliktů (jakožto východisko na cestě k osobnímu i univerzálnímu tikunu).

87| Jb 38:28.

88| Viz Ex 20:10; Dt 5:14 a odtud vyvozených třicet devět tzv. *avot mel'acha* (Mišna Šabat 7:2).

89| Za 9:16.

90| Autorem tohoto pro tradiční judaismus zásadního halachického kodexu (česky: Prostrřený stůl) je vynikající, všestranný učenec rabi Josef ben Efraim Karo (1488—1575). Čtyřsvazkové dílo zahrnuje halachot a zvyky Sefardů. Část nazvaná *Orach chajim* (Stezka života) se zabývá šabatem, svátky atp. Část druhá, tj. *Jore de'a* (Vyučování znalostí) obsahuje halachot pozitivních a negativních příkázání. *Even ha-ezer* (Kámen pomoci) je věnován rodinnému právu, *Chošen ha-mišpat* (Štít soudu) právu občanskému a trestnímu. Později je pro potřeby Aškenazim upravil Moše Isserles. Tyto dodatky nazval *Mapa* (tzn. Ubrus). Blíže např. NEWMAN, Ja'akov – SIVAN, Gavri'el. *Judaismus od A do Z. Slovník termínů a pojmů*. 1. vydání. Přeložili M. a D. Zbavitelovi. Praha: Sefer, 1992. ISBN 80-900895-3-4. s. 216–217.

91| Česky: „Židovská jednota“; „Židovské sjednocení“; „Židovské spolenectví“; „Židovský svaz“ atp. Politická organizace, jež po svém založení (r. 1912) zastřešovala zájmy téměř všech *charedim* (tzn. extrémně zbožných Židů) ať již z tábora mitnagdím nebo chasidim ve Východní Evropě. Od počátku byla antisionisticky zaměřena, zdůrazňovala však nezastupitelnou úlohu (ba dokonce náboženskou povinnost) života tradičně praktikujících Židů v Erec Jisra'el. Více k historii a politicko-religiózním postojům tohoto hnutí např. FRIEDMAN, Menachem. *Agudat Israel*. In BERENBAUM – Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 1*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865929-5. p. 505–508.

92| Nahradil otce i ve funkci předsedy rabínského soudu v Sochačově.

93| Šemu'el Bornstein dokonce sepsal životopis svého otce. Ten však vyšel až r. 1935 pod titulem *Abir ha-ro'im* (Nejpřednější z pastýřů – srov. 1 S 21:8; ohledně možností výkladu a překladu viz též RaŠi ad locum).

Stěžejním dílem Šemu'ela ben Avrahama Bornsteina je *Šem-mi-Šemu'el* (tzn. Jméno vzniknuvší ze jména Šemu'el)⁹⁴ – rozsáhlý homiletický spis, jehož osm dílů je členěno podle týdenních sidrot,⁹⁵ díl devátý je věnován pesachové Hagadě.

Šemu'el Bornstein patří rovněž k představitelům intelektuálně laděného chasidismu.⁹⁶ Se svým otcem sdílel mj. nauku o kultivaci a vnitřní transformaci člověka prostřednictvím studia Tóry.⁹⁷ *Talmud Tora*⁹⁸ ukotvuje jedince i komunitu v židovské tradici, a především v Hospodinu, přičemž otevírá nové dimenze osobního, ba intimního vztahu mezi Bohem a člověkem.⁹⁹

94| Název díla pochází z textu mišnického traktátu Šabat (Šab. 12:3) zabývajících se pracemi o šabatu zakázanými (včetně psaní). Zde se praví, že pokud chce někdo o šabatu zapsat celé jméno jako např. Šim'on či Šemu'el, leč napíše pouze dvě úvodní písmena (tzn. *šin* a *mem*), překračuje záповeď psát o šabatu, protože tato dvě písmena utvářejí zkratku, jež je zároveň plnohodnotným hebrejským slovem *šem* (tzn. jméno). Jedná se tedy o slovní hříčku částečně odhalující jméno autora, a zároveň ukazující jeho znalosti rabínské literatury.

95| Tzn. Oddíl týdenní četby z Tóry. Slovesný kořen *s-d-r* má význam „uspořádat“. Synonymním termínem je substantivum ženského rodu je *paraša* (status constructus singuláru: *paršat*); plurál: *parašot* nebo *parašijot* (slovesný kořen *p-r-š* značí „oddělit“). Nová sidra se začíná číst v rámci šabatové odpolední bohoslužby (tj. *mincha*); v pondělí a ve čtvrtek následujícího týdne je pak v rámci ranní bohoslužby (*šachrit*) čtena část tohoto oddílu, aby byl v šabatové *šachrit* zopakován celý. Ve starověku existovaly dva systémy členění: palestinský a babylónský. V Erec Jisra'el dodržovali zvyk dělit Tóru do 175 parašot a celou Tóru tedy přečetli během tří let. V Babylónii byla Tóra členěna do 54 parašot (podle počtu týdnů v přestupném roce židovského kalendáře). Ortodoxní židé, chasidé a také valná část tzv. konzervativních židů se dnes drží babylónského cyklu, židé reformní pak cyklu palestinského. Pokud není přestupný rok, či sváteční den (*jom tov*) připadne na šabat, čtena některých oddílů Tóry se spojuje; v jisté šabaty je tedy třeba přečíst dvě parašot. Seznam sidrot pro šabatová a sváteční čtení pro celý rok nalezneme např. v Luachu [(sg. luach); tj. židovský kalendář]. Viz *Luach 5775. Židovský kalendář pro rok 2014/2015*. Přeložili a uspořádali Tomášková, A., Sidon, E. K., Dushinsky, M. Praha: Federace židovských obcí v ČR, 2014 ISBN 978-80-87453-09-4. s. 85.

96| Otevřeně přiznával vliv Šne'ura Zalmana respektive celé dynastie ChaBaD – Lubavič. Blíže BELOVSKI, Harvey *A. Harmonisation as Theological Hermeneutic: The Interpretative Methodology of Rabbi Shemuel Bornstein of Sochaczew*. Submitted for The Degree of Doctor of Philosophy. Birkbeck, University of London, 2011. Chapter 1: Introduction – Rabbi Shemuel Bornstein, His World and Influences. 2.3.4 The Tanya and Habad Hasidism. p. 27–29. Diplomová práce je volně stažitelná z internetové adresy <http://www.rabbibelovski.co.uk/belovskis-phd>. Poslední aktualizace neuvedena. Je třeba říci, že na problematiku role intelektu v dynastiích Przysucha a Kock, jakož i jejich pokračovatelů existují diametrálně odlišné názory. Viz WEISS, Joseph. *Contemplative Mysticism and Faith in Hasidic Piety*. In GOLDSTEIN, David – DAN, Joseph. (eds.). *Studies in East European Jewish Mysticism and Hasidism*. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 1997. ISBN 978-1874774-32-7. p. 43–55.

97| Srov. např. Ž 35:10 a především výrok v traktátu Eruvin 54a: „Jestliže je Tóra uložena [a uhnětena jako těsto] do všech dvou set čtyřiceti osmi orgánů – bude uchována, a jestliže není – uchována nebude.“ Dále viz Šab. 88b a Ket. 111b aj.

98| Tzn.: Studium Tóry.

99| Dokonce, i když někdo soustavně zapomíná, co se naučil, jeho úsilí není zbytečné, neboť Tóra v lidské mysli zanechává nesmazatelný otisk (aramejsky: *rešimu*) světla, jenž stále působí. Blíže: BORNSTEIN, Šemu'el. *Šem mi-Šemu'el*. Paršat Ki tisa. Jerusalem / Tel Aviv: Nezer, 1962. ISBN neuvedeno. Publikace je volně stažitelná z internetové adresy <http://www.hebrewbooks.org/43721>. Poslední aktualizace neuvedena. Idea „zbytkového světla“ či jeho otisku souvisí s luriánskou interpretací fenoménu *cimcum* a průběhu procesu stvoření. Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. In WIGODER, Geoffrey, SECKBACH, Fern (eds.). *Encyc-*

Analýzy Tóry a dalších pramenných textů¹⁰⁰ jsou v podání Šemu'ela Bornsteina přepečlivé a mnohdy sofistikované, aniž by ztrácely na hodnověrnosti. Vzhledem k výše uvedenému leitmotivu touhy po všeprostopujícímu souladu Bornstein často zkoumá rozličné midraše, jejich varianty a různočtení. Tato poměrně náročná metoda měla napomoci i k dosažení dalších cílů: Jednak k nalezení skutečných motivů pro jednání biblických postav a jednak k odkrytí co nejryzejšího významu a smyslu slov Tóry (bez narušení možnosti její polyvalentní exegeze).

S ohledem na téma příspěvku a již naznačený nexus mezi postavou Jáкова a dodržováním Tóry, vybírám ukázkou z *Šem mi-Šemu'el*, v níž rabi Bornstein harmonizuje přístupy Rašiho¹⁰¹ a Sefer Zohar. Jedná se o výklad textu Gn 32:5, kde se Jákob snaží navázat komunikaci s bratrem Ezauem a zapůsobit na něj; pročež mu posílá poměrně servilně znějící vzkaz, který však lze interpretovat přinejmenším ambivalentně.¹⁰² Zaměříme se na část, v níž se vyskytuje slovesný tvar *garti* (odvozený od kořene *gimel-vav-reš*), značící přechodné pobývání; pobývání v cizině, případně pobyt hostovský atp..

Raši komentuje [biblický text]: „Až dosud jsem prodléval jako host u Lášana“ (Gn 32:5) následovně: Nestal jsem se knížetem, předákem, ani [jinak] důležitou [osobou]; spíše jsem [zůstal] cizincem... Další [Rašiho] vysvětlení: Dodržoval jsem [všech] šest set třináct přikázání [Tóry].

Zdá se, že tyto dvě interpretace jsou vzájemně provázány a že pocházejí z jednoho zdroje. Svatá [Kniha] Záře praví, že duše spravedlivých pobývají v tomto světě přechodně,¹⁰³ majíce na paměti, že tento svět není [skutečným] místem jejich určení, leč spíše jsou [zde] jako hosté, ba cizinci, kteří přecházejí z místa na místo. Jak řekli naši učenci, jejich památka budiž ku požehnání: „...Tento svět se podobá předsíni budoucího světa, připrav se v ní, abys mohl vstoupit do paláce.“¹⁰⁴ Předsíň není místem trvalého pobytu nebo spočinutí, spíše tudy člověk [pouze] projde cestou do hodovní místnosti. A to je, [domnívám se, blíže] význa-

Iopaedia Judaica[CD-R]. Version1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. ISBN neuvedeno.

- 100| Šemu'el Bornstein např. často pracuje s texty MaHaRaLa; odvolává se na některé texty (zvláště modlitební knihu), jejichž autorem je Šne'ur Zalman z Ljady a na rozdíl od svých předchůdců v dynastiích Przysucha a Kock nalézá inspiraci v Sefer Zohar.
- 101| Pod tímto akronymem je znám rabi Šelomo ben Jicchak (1040—1105), jenž žil a působil v severní Francii. Je autorem dodnes vysoce ceněných a v tradičně smýšlejících židovských kruzích hojně používaných komentářů k Bibli a Talmudu.
- 102| Viz Gn 32:5–6.
- 103| Srov. např. Zoh. I:245b.
- 104| Avot 4:21. Citát mišnického traktátu Avot je převzat z publikace *Pirkej avot. Výroky otců*. Traktát Babylonského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem. Přeložil B. Nosek. Praha: Sefer, 1994. ISBN 80-900895-7-7. s. 32–33.

mu [Rašiho] glosy: Nestal jsem se knížetem, předákem, ani [jinak] důležitou [osobou], než [smýšlet způsobem]: ve vlastních očích zůstal jsem cizincem. A jedná se o synonymum druhého Rašiho tvrzení, [totiž]: Dodržoval jsem [všech] šest set třináct přikázání [Tóry]. Je jasné, že někdo, jehož jediným cílem je zakoušet světské požitky a rozkoše, shledá, že [Boží] přikázání jsou [proň] břemenem a pod [tíhou onoho] břemene se zhroutí. Naopak: Protože já, [totiž Jákob], jsem v tomto světě jako cizinec [a] ježto mým skutečným cílem je *olam ha-ba*,¹⁰⁵ je nasnadě, že jest pro mě lehké dodržovat [všech] šest set třináct přikázání [vyvěrajících z nejzazší Vůle Hospodinovy].¹⁰⁶

Jako další názorný příklad lze užít Bornsteinovu interpretaci, která usmiřuje vyznění textů midraše Genesis raba (93:4) a Sefer Zohar (I:201b) vykládajících část příběhu o zkouškách, jimž Josef podroboval své bratry (Gn 43–44) optikou Přísloví (20:5), přičemž jim dodává silný eschatologický náboj, aniž by je zbavoval platnosti v rovině každodenního konání a realizace lidského, potažmo židovského údělu.¹⁰⁷

Midraš praví: „... Juda k němu přistoupil...“¹⁰⁸ „*Jak* hluboké vody je rada v srdci muže, muž rozumný z ní čerpá.“¹⁰⁹ [Situaci lze přirovnat] k hluboké studnici, plné chladné vody. [Vskutku,] její vody byly čerstvé a lahodné, ale nikdo z nich nemohl pít, [poněvadž byly přehluboko skryty]. Až [konečně] přišel někdo a [nelenil pomalu a trpělivě] splétat vlákno k vláknu, motouz k motouzu, provaz k provazu, [takže zhotovil pevné lano]. Tudíž byl schopen čerpat vody z [té studnice] a pít z nich. [Pak již] přicházel každý, čerpal rovněž a rovněž pil. Podobně Juda neustával ve svém snažení, odpovídal trpělivě a rozvážně na Josefovy dotazy, až mohl přistoupit k jeho srdci.¹¹⁰

Zohar vnímá přirovnání odlišně: „... Juda k němu přistoupil...“; „*Jak* hluboké vody je rada v srdci muže“ Ano, tj. Jehuda, když přistoupil k Josefovi v záležitosti Benjamína. “ muž rozumný z ní čerpá“ se vztahuje na [uvážlivost] Josefovu.¹¹¹

105| Doslova: Přicházející svět. Může značit budoucí (tj. posvěcený a napravený) svět, ale také onen svět. K obsahu, jakož i k proměně významu tohoto konceptu viz např. ROSENBLATT, Samuel. *Olam Ha-Ba*. In BERENBAUM – Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 15*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865943-0. p. 399–400.

106| BORNSTEIN, Šemu'el. *Šem mi-Šemu'el*. Paršat Va-jišlach. Jerusalem / Tel Aviv: Nezer, 1962. ISBN neuvedeno. Publikace je volně stažitelná z internetové adresy <http://www.hebrewbooks.org/43721>. Poslední aktualizace neuvedena.

107| Srov. např. Jb 31:2; Ž 16:5; 73:26; Jr 10:16.

108| Gn 44:18.

109| Př 20:5.

110| Gn R 93:4.

111| Zoh. I:201b.

Rabi Šemu'el Bornstein vykládá zdánlivý nesoulad Genesis raba a Knihy Záře následovně: Mohli bychom vyvozovat, že existuje konflikt mezi slovy midraše a Sefer Zohar. Midraš [Berešit raba] vysvětluje, že: „*Jak* hluboké vody je rada v srdci muže“ se vztahuje na Josefa; zatímco „muž rozumný z ní čerpá“ se vztahuje na Judu. Avšak v Zohar to vysvětlují opačně: „*Jak* hluboké vody je rada v srdci muže“ se vztahuje na Judu; zatímco „muž rozumný z ní čerpá“ se vztahuje na Josefa. Podle našeho způsobu interpretace můžeme usuzovat, že zpočátku každý z nich, [Josef a Juda] neústupně zastával svou pozici. Josef se držel vřetena mlčení, jsa po svém způsobu skromný a zdrženlivý a Juda ukazoval svou oddanost a připravenost ke službě¹¹² otevřeně a se zápalením zřetelným [úplně] všem. Když však Juda přistoupil k Josefovi, [rozplakal jej], načež Josef se dal [svým bratřím] poznat, stalo se zřejmým, že oba [způsoby služby Hospodinu a oba způsoby lidského chování] jsou zapotřebí; leč v různých časech a oba [názory] jsou slovy Živoucího Boha.¹¹³ Tento [příběh] je totiž náznakem budoucnosti a [služby] dvou mesiášů,¹¹⁴ jak bylo předestřeno dříve. A tak Juda převzal způsoby Josefovy, [totiž klid a moudrou rozvahu], po dobu, kdy ve světě převládá špatnost. A Josef převzal způsoby Judovy, [totiž zanícení a odhodlanost], pro dobu, kdy svět nebude ovládán špatností a zlobou. Pokud je tomu opravdu tak, není žádného [zásadního] rozporu mezi midrašem a Zohar. Ten vychází z toho a druhý z toho, leč ve skutečnosti jsou oba [výklady] zcela zajedno.¹¹⁵

Vidíme, že pro exegetickou práci rabiho Šemu'ela Bornsteina je typická dekonstrukce textu, jeho minuciózní rekonstrukce, a zároveň integrace nových elementů, jež považuje za přínosné a prospěšné pro odhalení jednotícího ducha sdělení Tóry; přičemž signifikantním rysem Bornsteinových interpretačních metod a jejich výsledků jest názorová (a tudíž i personální, či prostě lidská) konzistence, nikoliv uniformita.

112] V originálním textu se vyskytuje slovo *avoda*, značící mj. oddanou službu, až otrockou loajalitu (jak ve vztahu k Bohu, tak ve vztahu k člověku); tento výraz však může mít i konotaci práce nebo činnosti.

113] Viz Eruvin 13b; srov. Gitin 6b.

114] Židovská tradice zná dva mesiáše: Bojujícího *mašiach ben Josef* (viz např. Suk. 52a; midraš Pesikta de-rav Kahana 5:9; Numeri raba 14:1 aj.) a vítězného *mašiach ben David*, jehož příchod značí počátek věku pokoje a univerzálního řádu.

115] BORNSTEIN, Šemu'el. *Šem mi-Šemu'el*. Paršat Va-jigaš. Jerusaleml / Tel Aviv: Nezer, 1962. ISBN neuvedeno. Publikace je volně stažitelná z internetové adresy <http://www.hebrewbooks.org/43721>. Poslední aktualizace neuvedena.

Stejná životní a názorová integrita byla rozhodujícím rysem rabiho Davida Bornsteina (1877—1942), nejstaršího syna Šemu'elova, jenž se stal třetím cadikem dynastie Sochačov.^{116; 117}

Byl váženou autoritou (ve věcech halachy i chasidut obecně)¹¹⁸ a byl si vědom určité zodpovědnosti za „své“ chasidim. Tato zodpovědnost mu zřejmě bránila vystěhovat se do Erec Jisra'el¹¹⁹; nicméně podnikal pokusy o zakoupení půdy ve Svaté zemi, aby zde mohl založit chasidskou osadu (respektive osadu sochačovských chasidim).¹²⁰ Již se nedozvíme, zda by tato zesílená rezpozibilita znamenala výraznější změny v pojetí role cadika v rámci dynastie Sochačov. Roku 1939 totiž nacisté obsadili Lodž. Davidu Bornsteinovi se následně podařilo inkognito působit ve Varšavském ghettu, kde tajně vyučoval Tóře tisíce Židů; přičemž je varoval před skutečnými záměry nacistů. Po započetí deportací se skrýval, leč nepřestal vyučovat a duchovně povzbuzovat souvěrce.¹²¹ Roku 1942 zemřel na srdeční selhání a vysílení organismu. Jeho pohřeb se stal jakousi demonstrací duchovní převahy obyvatel varšavského ghetta nad zrůdností a zlovůlí panujícího režimu.¹²²

Všichni potomci rabiho Davida Bornsteina zahynuli během šo'a. Jeho dílo bylo až na fragmenty výkladů pesachové Hagady¹²³ zničeno. Dynastie Sochačov ovšem nezanikla, neboť její stoupenci přežijí Druhou světovou válku, zvolili novým cadikem rabiho Chanocha (zemřel r. 1965); mladšího syna Šemu'ela Bornsteina, jenž

-
- 116| Po provolání cadikem (r. 1926) přemístil dvorec dynastie Sochačov do městečka Pabianice (poblíž Lodže).
- 117| Pokud není uvedeno jinak, jsou další informace čerpany z FAIERSTEIN, Morris M. "Sokhachev Hasidic Dynasty." YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe 20 October 2010. 12 November 2014 <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Sokhachev_Hasidic_Dynasty>.
- 118| Zakládal další ješivot [zvané Bejt Avraham (tj. Dům Avrahamův) na počest svého děda a hlavního mentora v jedné osobě] vyučující v duchu sochačovské chasidut.
- 119| Nejméně dvakrát, spíše však čtyřikrát Erec Jisra'el navštívil (v letech 1924 a 1935).
- 120| Blíže např. ROSSOFF, Dovid. *Where Heaven Touches Earth: Jewish Life in Jerusalem from Medieval Times to the Present*. New York / Jerusalem: Feldheim Publishers, 1998. ISBN 0873068793. Part 2: The British Mandate Period: 1918—1948. Post-World War I. For the Sake of Jerusalem. A City in Flux. p. 453—476.
- 121| FARBSTEIN, Esther. *Hidden in Thunder: Perspectives on Faith, Halachah and Leadership During the Holocaust*. Feldheim Publishers: New York / Jerusalem, 2007. ISBN 5-05-7265-965-978. Part I – Leaders and Followers. 2 Eyes of the Community: The Rescue of Hasidic Leaders p. 67—151.
- 122| Viz ibidem p. 67—151.
- 123| Ty jsou dnes známy pod názvem *Chasdej David* (srov. Iz 55:3) a jsou vydávány společně se závěrečnou částí *Šem mi-Šemu'el*.

od r. 1924 sídlil v Erec Jisra'el.¹²⁴ Chanoch Bornstein se stal rovněž hlavou dynastie Radomsk.¹²⁵

Po smrti rabiho Chanocha, padla volba sochačovských a radomských chasidim takřka nevyhnutelně na jeho syna Menachema Šeloma Bornsteina (1934—1969);¹²⁶ ten s přijetím úlohy cadika sice váhal, nicméně ji akceptoval. Prakticky všechen svůj čas věnoval další stabilizaci obou spřízněných dynastií; zvláště pečoval o rozvoj tradičního židovského vzdělávání (v jeho přístupu se neobvyklým způsobem snoubila zbožnost sochačovské chasidut s respektem ke studijním a interpretačním metodám mitnagdim).¹²⁷

Tragický skón¹²⁸ energického a agilního Menachema Šeloma Bornsteina znamenal pro dynastie Sochačov a Radomsk velkou, nikoli však fatální ztrátu.

Stoupenci dynastie Sochačov¹²⁹ zvolili svým šestým cadikem ještě nedospělého Šemu'ela (narozen r. 1961), staršího syna rabiho Menachema Šeloma Bornsteina.

Po studiích se rebe Šemu'el ukázal být zapáleným, zároveň však dobře argumentujícím propagátorem sochačovského chasidismu. Zásadním způsobem přispěl k popularizaci a ocenění myšlenek svého předka a jmenovce rabiho Šemu'ela Bornsteina, zvaného Šem mi-Šemu'el (viz výše).¹³⁰

124| Blíže např. ROSSOFF, Dovid. *Where Heaven Touches Earth: Jewish Life in Jerusalem from Medieval Times to the Present*. New York / Jerusalem: Feldheim Publishers, 1998. ISBN 0873068793. Part 2: The British Mandate Period: 1918—1948. Post-World War I. For the Sake of Jerusalem. A City in Flux. p. 453—476.

125| První manželka rabiho Šemu'ela Bornsteina Juta Lea (matka Davida a Chanocha) byla dcerou Eliezera Lipmana Litmanowicze [zetě Šeloma Rabinowicze (prvního cadika dynastie Radomsk)]. Více např. RABINOWITZ, Zvi M. *Radomsko (Radomsk)*, *Solomon Ha-Kohen Rabinowich of*. In *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 17*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865945-7. p. 58

126| Blíže např. ROSSOFF, Dovid. *Where Heaven Touches Earth: Jewish Life in Jerusalem from Medieval Times to the Present*. New York / Jerusalem: Feldheim Publishers, 1998. ISBN 0873068793. Part 2: The British Mandate Period: 1918—1948. Post-World War I. For the Sake of Jerusalem. A City in Flux. p. 453—476.

127| Sám absolvoval ješivu Kneset Chizkijahu vedenou v duchu hnutí musar. Tento způsob studia, potažmo životní styl (doslova: morální chování; disciplína atp.) vznikl v 19. století na Litvě; mimo jiné jako ostrá reakce na chasidské vnímání micvot. Mezi osobnosti mající rozhodující vliv na formování a etablování východoevropského musar patří Jisra'el Lipkin – Salanter (1810—1883). Blíže např. BEN-SASSON, Haim H. *Musar Movement*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 14*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865942-2. p. 621—623.

128| Menachem Šelomo Bornstein se stal obětí automobilové nehody. Blíže např. ROSSOFF, Dovid. *Where Heaven Touches Earth: Jewish Life in Jerusalem from Medieval Times to the Present*. New York / Jerusalem: Feldheim Publishers, 1998. ISBN 0873068793. Part 2: The British Mandate Period: 1918—1948. Post-World War I. For the Sake of Jerusalem. A City in Flux. p. 453—476.

129| Stoupenci dynastie Radomsk zvolili svou hlavou Avrahama Natana Bornsteina, mladšího syna rabiho Menachema Šeloma Bornsteina. Sídlo dynastie Radomsk se dnes nachází v Bnej Brak.

130| Blíže např. ROSSOFF, Dovid. *Where Heaven Touches Earth: Jewish Life in Jerusalem from Medieval Times*

Sídlo dynastie Sochačov se dnes nachází v Bajt ve-gan poblíž Jeruzaléma; zdá se, že její stoupenci našli duchovní (a ve většině případů i fyzický) domov v Erec Jisra'el, kde usilují o posvěcení veškerých aspektů reality a uspišení procesu tikun,¹³¹ pokračující v kultivaci zbožnosti a víry, vnitřní pravdivosti a věrnosti tradici. Což jsou pojmy, které lze zahrnout pod hebrejské sousloví *emet ve-emuna* (tzn. pravdivé a věrné; pravdivé a neochvějné atp.), jež je součástí každodenní židovské modlitby, přesněji řečeno požehnání rámujiících recitaci Šem'a Jisra'el,¹³² totiž židovského vyznání Jedinosti a Jedinečnosti Boží.¹³³

Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na Univerzitě Karlově, HTF, Teologie jako způsob interpretace dějin a kultury (P01).

to the Present. New York / Jerusalem: Feldheim Publishers, 1998. ISBN 0873068793. Part 2: The British Mandate Period: 1918—1948. Post-World War I. For the Sake of Jerusalem. A City in Flux. p. 453–476.

131| Viz BORNSTEIN, Šemu'el. *Šem mi-Šemu'el*. Paršat Lech lecha. Jerusalem / Tel Aviv: Nezer, 1962. ISBN neuvedeno. Publikace je volně stažitelná z internetové adresy <http://www.hebrewbooks.org/43721>. Poslední aktualizace neuvedena. Dále též BORNSTEIN, Šemu'el. Ibidem. Paršat Balak.

132| Viz MANGEL, Nissen. *Siddur Tehillat Hashem*. With English Translation. Annotated Edition. New York: Merkos L'Inyonei Chinuch, 2002. ISBN 0-8266-0152-9. Maariv for Weeknights. Blessings of The Shema. p. 121–122.

133| Viz Dt 6:4; respektive text celé *kri'at Šem'a Jisra'el* (Dt 6:4–9; Dt 11:13–22; Nu 15:37–41).

Neudorflová, Marie L.:
Masaryk - demokrat: od České otázky
k ženskému hnutí a Nové Evropě.

První vydání. Praha: Novela bohemia, 2016. 270 stran. ISBN 978-80-87683-55-2.

Známa autorka Marie L. Neudorflová, která působila na univerzitách v České republice i v zahraničí a také v Masarykově ústavu Akademie věd v České republice a v Ústavu T. G. Masaryka, publikovala mnoho poučných textů v návaznosti na publikace T. G. Masaryka. V r. 2016 vydala knihu (270 stran) pod názvem *Masaryk – demokrat. Od České otázky k ženskému hnutí a Nové Evropě*.¹ Recenze této knihy má svůj význam. Autor recenze chce poukázat na význam této knihy, na badatelské úsilí a literární dovednost M. Neudorflové, ale současně chce přispět k šíření odkazu T. G. Masaryka, zvláště v současné době. Mnohé politické strany v naší zemi se hlásí k demokracii, ale nepřemýšlejí v duchu pojetí demokracie, jak to bylo zvykem u T. G. Masaryka. Volil cestu nenásilí a podpory slabých, poukazoval na nutnost vzdělávání v demokracii na školách, v politice a v médiích.

Autorka knihy představuje T. G. Masaryka jako demokratického teoretika před r. 1914. Po roce 1918, kdy se stal T. G. Masaryk prezidentem republiky, uplatňuje své demokratické názory spíše v praxi. Předmluva knihy má svou výpovědní hodnotu a nabízí podněty učitelům, politikům, historikům a všem rozumným lidem, aby nahlíželi na dobovou problematiku

z aspektu českých dějin a velkých českých myslitelů.

Kniha je členěna na deset kapitol, následují prameny a literatura včetně jmenového rejstříku. První kapitola poukazuje na příklon Masaryka k vědeckým poznatkům a jeho kritičnost vůči katolické církvi. Uznával však nauku, která se týkala mravnosti a významu pro rozvoj lidí, pro lásku k bližnímu, význam církve ve školství a kultuře. M. L. Neudorflová velmi dobře vystihuje tvrzení: „Masaryk přijal řadu osvícenských idejí týkajících se demokracie a obohatil je názorem, že demokratická a rozvíjení demokracie musí vycházet z podmínek a znalosti každého národa, neboť rozdíly v jejich úrovni, kultuře, historii, sociálních a ekonomických podmínkách byly a zůstávaly velmi podstatné, a proto bylo nutno národy respektovat. Jinak převládla destrukce“.²

Masaryk si velmi vážil protestantské reformace a čerpal také z idejí Františka Palackého a Karla Havlíčka Borovského. Trefně uvádí autorka knihy význam Havlíčka Borovského, který „(...) vzdělával český národ politicky a demokraticky s poznáním, že politická moc, která není kontrolována vzdělanou a informovanou veřejností, začne zneužívat své postavení pro soukromé zájmy na úkor zájmů většiny a celku.“³ Aby čtenář knihy M. N. Neudorflové dobře pochopil její text v první kapitole, měl by si přečíst Masarykovo dílo *Česká otázka*, Palackého *idea národa českého*, *Ideály humanitní*. Pak je zjevné, že kulturní, sociální a mravní hodnoty jsou součástí demokratických hodnot, ne pouze materiální.

1| Srov. M. L. Neudorflová, *Masaryk – demokrat. Od České otázky k ženskému hnutí a Nové Evropě*. ISBN 978 – 80 – 87683 – 2.

2| Tamtéž, s. 18.

3| Tamtéž, s. 19-21.

Druhá kapitola nese název Česká otázka. Masaryk kladl důraz nejen na vědecké myšlení, ale také na pravdivost. Pro něj bylo důležité hledání pravdivé identity českého národa v dějinách. Pravdivost jej vedla ke sporům o Rukopisy zelenohorský a královédvorský. Úroveň národů se dnes měří ekonomicky, ale Masaryk neopomíjel měřit úroveň národů kulturně. To je výzva i pro současný český národ. Český národ má znát svou historii, svá pozitiva. Odkaz Masaryka je významný a vyžaduje pro dnešní dobu velkou změnu smýšlení a hodnotové orientace. Proto se Masaryk obracel na inteligentní mládež, aby konstruktivním způsobem přispívala k obohacení českého národa a nacházela smysl života. Celý život se Masaryk snažil o zvyšování všestranné úrovně společnosti. Humanita se stala jeho životním krédem, kde toto jedno slovo má velký obsahový význam. Proto Masaryk uvádí: „Humanitní ideál vyžaduje, abychom soustavně, všude, ve všem a vždy odpírali zlému, vlastní a cizí nehumanitě společnosti a jejím orgánům osvětovým, církevním, politickým, národním. Humanita není sentimentalita, ale práce“.⁴

Třetí kapitola má název Mistr Jan Hus v diskuzích. Pokud nastavíme znalostní kritéria na českou reformaci a Jana Husa v pojetí T. G. Masaryka, dnešní česká veřejnost zná velmi málo. Zastal se pomníku Jana Husa v Praze, aby podpořil českou integritu a podnítil zájem Čechů o jeho odkaz. Masaryk usiloval o národ vzdělaný a kulturní, kam náboženství patří. Ke kritice katolické církve nastavil opravdovost Jana Husa a české reformace. A jejich důraz na vzdělání. Kromě Jana Husa se snažil

vytěžit poznatky z odkazu Petra Chelčického a Jana Amose Komenského. Pravda a mravnost jsou významné hodnoty v životě Jana Husa. Masaryk u něj našel vzor pro český národ.

Čtvrtá kapitola s názvem Masarykovo pojetí náboženství otevírá velká témata i ze současného hlediska. Ztotožnění mravnosti a náboženství je u Masaryka typické. Jeho porozumění náboženství se nekrylo s učením katolické církve, zejména v dogmatech o papežské neomylnosti. Masaryk věřil ve věčný život a byl přesvědčen o pozitivním přispěvkem náboženství směrem do kultury, mravnosti, sociálního života, k výchově. Náboženství podle něj patří k plně hodnotnému životu, náboženství je jednotící síla mezi lidmi, pokud se správně chápe. Náboženství Masaryk neidentifikoval s církvemi, význam náboženství vnímal v povzbuzování k lásce mezi lidmi, mravnosti, v přemáhání individualismu, v přispívání všeho pozitivního v člověku, v sounáležitosti. Masaryk věděl o odklonu českého národa od náboženství, kteří se přidávali k jiným duchovním směrům, jako byl např. materialismus a ateismus. Příčiny tohoto odklonu od náboženství viděl v nevědomosti a nedostatečným vzděláním a mravní dezorientací.⁵ „Přes všechnu kritiku byl ale Masaryk přesvědčen, že nic lepšího než původní křesťanství nemáme“, píše M. L. Neudorfllová.⁶ Dále rozebírá vztahy mezi katolíky a reformátory a sociální otázku uvnitř pochopení těchto náboženství.

4| T. G. Masaryk, *Česká otázka*, s. 148.

5| Srov. M. L. Neudorfllová, *Masaryk – demokrat. Od České otázky k ženskému hnutí a Nové Evropě*, s. 105 – 106.

6| Tamtéž, s. 109.

Pátá kapitola se věnuje vzdělávání v teorii a praxi. V době Masarykova života mělo málo lidí přístup ke vzdělání. Autorka knihy uvádí: „Kvalitu vzdělání hodnotil Masaryk z hlediska znalostí odborných a všeobecných, možností se účastnit procesu porozumění světa, ve kterém žili.“⁷ Masaryk byl pedagog a zajímal se o pedagogické metody. Pátá kapitola se věnuje také etickým koncepcím T. G. Masaryka a jeho zájmu o sociální otázky doby. Ukazuje na množství seminářů pod vedením Masaryka a sympatií studentů vůči jeho osobě, včetně slovenských. Mnoho studentů se soustředilo kolem časopisu Čas. Masaryk přispěl k rozvoji středního školství a modernizaci školství v Rakousku. Nekladl tolik důraz na memorování studijní látky, ale na jejím porozumění. O stav knihoven ve školství projevoval Masaryk velký zájem a podporoval jejich rozvoj. „Není pochyb o tom, že Masaryk celou svou důkladně a mnohvrstevnatě pojatou vzdělávací činností značně přispěl jak k celkovému povznesení českého národa, tak k jeho demokratické orientaci.“⁸

Šestá kapitola nese název Masarykovo úsilí o politickou demokratizaci Habsburské říše. Tato kapitola poukazuje na Masarykovo úsilí dostat český národ v rámci rovnoprávnosti na stejnou úroveň jako byli Rakušané a Němci. Prosazoval právo na sebeurčení Čechů v Rakousku.

Sedmá kapitola má název „Opakuji, žurnalistu, jakým byl Havlíček, může nám cizina závidět...“. Je to vhodně zvolený nadpis ze strany autorky knihy, protože znalosti o Karlu Havlíčkovi jsou v naší společnosti velmi mizivé. M. L. Neuderflová

vlastně zde odpovídá na otázku, proč si Havlíček zasloužil tak značné úcty ze strany T. G. Masaryka. „Hlavní příčinou Masarykova hlubokého zájmu o Havlíčka bylo poznání, že byl výjimečným, demokraticky zaměřeným žurnalistou, který pochopil důležitost politického vzdělávání veřejnosti.“⁹ Sedmá kapitola poukazuje na další aspekty Havlíčkovy práce směrem k veřejnosti a k českému národu a jeho svobodě. Masaryk obdivoval Havlíčkovu snahu získat veřejnost ve prospěch svobody českého národa jeho výchovou a vzdělaností. Byl to zakladatel politicky vzdělávací žurnalistiky, Masaryk obdivoval jeho schopnost rozlišovat, co je v zájmu veřejnosti a národa důležité a co nikoli.¹⁰ Tato kapitola by měla inspirovat i dnešní novináře a celou veřejnost, aby byl projeven zájem o významnou postavu českých dějin, jako byl Karel Havlíček Borovský. Masaryk se nechával poučovat dílem K. Havlíčka, současně nesouhlasil se všemi jeho názory.

Osmá kapitola se věnuje českému ženskému hnutí. Masaryk podporoval vzdělanost žen, jejich účast na dění společnosti, vyjadřoval k nim velkou úctu a podporoval jejich rovnoprávnost. Velkou motivací získával od své ženy Charlotty. Poukazoval na projevy nerovnoprávnosti žen ve společnosti, na zneužívání žen, na jejich přepracovanost, na nadměrné sexuální požadavky mužů a na velký počet dětí, které vedly ženy k přepracovanosti. Mnohé ženy v Praze trpěly prostitucí a mnohé ženy měly nemanželské děti, kdy trpělo dítě i žena ze strany společnosti. Masaryk prostituci odsuzoval a přimlouval se za šťastné manželství a veřejné zdraví. Přes prosazo-

7| Tamtéž, s. 115.

8| Tamtéž, s. 142.

9| Tamtéž, s. 172.

10| Srov. tamtéž, s. 177.

vání rovnosti žen a mužů si Masaryk uvědomoval psychické a fyzické rozdílnosti žen a mužů, tyto rozdílnosti vedou k vzájemnému doplňování jak v soukromém tak veřejném životě. Masaryk se snažil i o nápravu v právu vůči ženám. Mj. poukázal na nutnost volebního práva žen. Současně se kriticky vyjadřoval vůči těm, kdo stavěli ženu výše než muže.

Devátá kapitola se věnuje koncepci humanitní demokracie. Za zmínku stojí Masarykova kritika liberalismu a marxismu.¹¹ Tato kapitola je velmi aktuální a je v ní zřejmé, že Masaryk uvažoval realisticky s vizí do budoucích let. Kapitola této knihy je doporučena k četbě studentům a učitelům, novinářům i politikům. Je samozřejmé, že Masarykovy texty je nutné interpretovat ze současných pozic, doba pokročila o mnoho let, ale principiální vidění mravních hodnot je nutné. Tržní ekonomika není všemocná a nevyřeší problematiku spokojeného života národa.

Desátá a poslední kapitola poukazuje na aktuálnost Masarykova demokratického dědictví. Tato kapitola je celkem stručná, obsahuje výzvy z předchozích kapitol a studií z pera M. L. Neuderflové.

Na závěr lze konstatovat, že jmenovaná kniha se autorce podařila a je přijatelná po širokou veřejnost, ne pouze odbornou. Autorka se vyjadřuje srozumitelně a jazyk knihy poukazuje na její vysokou erudici. Za vydání této knihy jí patří velké poděkování.

Josef Dolista

SCHOLEM, Gershom. Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice. Praha: Malvern, 2015. 282 s. ISBN 978-80-7530-008-9.

Knih *Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice*, která vyšla v roce 2015, je dalším z řady děl Gershoma Scholema vydaných v nakladatelství Malvern. Gershom Scholem (1897-1982) byl jedním z nejvýznamnějších badatelů na poli židovských studií ve dvacátém století, bezesporu ho můžeme označit za zakladatele badání o židovské mystice, které věnoval většinu svého akademického úsilí. Jeho badatelské rozpětí zasahuje tematicky do mnoha oblastí židovské mystiky, na kterou nahlížel z historicko-filologického úhlu pohledu. Byť byla část Scholemových závěrů ve druhé polovině dvacátého století přehodnocena, zůstává jeho dílo základem a důležitým mezníkem akademického zkoumání židovské mystiky.

Recenzovaná publikace vyšla poprvé v roce 1960 pod názvem *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, druhé vydání následovalo roku 1965. Český překlad knihy z roku 2015, na kterém se podíleli Mirko Beneš a Mária Schwingerová, představuje její první české vydání.

Židovská gnóze, mystika merkavy a talmudická tradice obsahuje celkem deset kratších textů, původně přednášek proslouvených pod záštitou *The Jewish Theological Seminary of America* v New Yorku roku 1957, které byly pro knižní vydání rozšířeny; dále čtyři dodatky, přídávky z druhého anglického vydání a jmenný a věcný rejstřík. Text je doplněn poznám-

11 | Srov. tamtéž, s. 225.

kami, které se nacházejí na konci každého oddílu.

Gershom Scholem se ve svých přednáškách zaměřil na prvky rané židovské mystiky, na které lze nahlížet v kontextu gnóze známé z prostředí vznikajícího křesťanství. Přesněji řečeno se Scholem zabýval otázkou (předkřesťanské) židovské gnóze a role, kterou v ní sehrál dualismus. Ke svému záměru využil *hejchalotickou* literaturu,¹ která podle něj vrhá nové světlo na danou problematiku. Posledním z hlavních témat je vztah těchto mystických textů k talmudické tradici, která tvoří jádro rabínského judaismu.

Svůj záměr osvětluje autor v první kapitole, v následujících devíti kapitolách, které nejsou příliš rozsáhlé, se věnuje jednotlivým textům a dílčím problémům. Za všechny jmenujme například příběh o vystoupení čtyř učenců do ráje, text *Hejchalot rabati*, koncept *š'ur koma* či poznámky k postavě Metatrona. Na text navazují čtyři dodatky, první dva se věnují výkladu aramejského nápisu poukazujícího na existenci židovských gnostických skupin a pojednání o dvou často se objevujících magických formulích. Největší souvislý oddíl v knize je tvořen třetím dodatkem – v originálu poprvé zveřejněném textu o *merkavě* (*ma'ase merkava*), který je uveden nejprve v originálním znění a poté v českém překladu. Poslední dodatek představuje „vyhledávací studii Saula Liebermana (1898-1983) k ústní tradici o Písni písni“².

1] Jde převážně o texty věnující se vizi „nebeského vozu“ – v hebrejštině *merkava* – od které je odvozený název proudu židovské mystiky *ma'ase merkava* (doslova „dílo vozu“).

2] Text ze zadní obálky knihy.

Předkládaná publikace je zcela nepochybně určena nikoli široké veřejnosti, ale odbornému publiku, byť tematicky může zaujmout širší spektrum čtenářů. Překlad je na velmi dobré úrovni, kvalitně zpracovaný po odborné i stylistické stránce, přepisy hebrejských výrazů jsou korektní, stejně tak další odborné náležitosti. Vzhledem k charakteru knihy považuji za podstatný nedostatek chybějící úvod překladatele vyjadřující se ke specifické problematice překladu a přepisu originálního hebrejského a aramejského textu a zejména odborný úvod reflektující postavení díla v současném kontextu židovských studií a jeho případnou (ne)aktuálnost. Tato výzka se jeví jako relevantní i s přihlédnutím na úvod, kterým je opatřen třetí dodatek, v němž je zhodnoceno novější bádání a s ohledem na něj je pak upraven i autorův původní poznámkový aparát. Vnímám i některé další nedostatky, například chybu v číslování stránek objevující se v rejstříku či odklon od pevné vazby, v níž vyšla předchozí Scholemova díla vydaná v nakladatelství Malvern, k méně kvalitnímu paperbackovému zpracování.

Knihy Gershoma Scholema nám představuje svět rané židovské mystiky. V době svého anglického vydání šlo o velmi důležitý počín přinášející nové poznatky, důležité bylo zejména Scholemovo využití pramenného materiálu k podložení jednotlivých domněnek, které znamenalo odklon od čistě teoretického bádání. Od vydání této knihy však došlo ve zkoumání židovské mystiky ke značnému posunu. Postupné vydávání Scholemova díla v nakladatelství Malvern považuji za chválný počín, kterému však z mého pohledu chybí zásadní věc: zasazení do kontextu

soudobého bádání. Scholemova klasická, výsostně odborná tvorba by si zasloužila dotaženější redakční práci, zejména v ohledu doplnění odborných úvodů, které by reagovaly na novější bádání, pro které Gershom Scholem vyšlapal cestu.³

Antonín Šedivý

LÁŠEK, J., B.; VEVERKOVÁ, K.; VOGEL, J. :
Gratia autem Dei sum id quod sum et gratia eius in me vacua non fuit: Pocta profesoru Zdeňku Kučerovi k osmdesátým pátým narozeninám.

1. vyd. Praha: Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze v nakl. L. Marek, 2015. 286 s. ISBN 978-80-87127-70-4.

Monografie *Gratia autem Dei sum id quod sum et gratia eius in me vacua non fuit* byla vydána roku 2015 Husitskou teologickou fakultou v nakladatelství L. Marek. Publikace jako celek představuje jednotu myšlenek osobností působících v odborném bádání nejen v oblasti teologie. Sborník je poctou myšlenkám a pracím profesoru Kučerovi, který v roce 2015 oslavil své životní jubileum. Badatelská témata rozebírá mnoho významných autorů a sborník je svým celkem koncipován do osmnácti studií jako kolektivní monografie. Dílo se věnuje dějinám a teologii Církve československé husitské (dále ČČSH), krizi církve, laickou činností v církvi, smířením národů, Mistru Janu Husovi, dialogu české a světo-

vé reformace a otázkám z oblasti biblické teologie. Témata jsou blízká zejména těm, kteří se zajímají o Církev československou husitskou a její identitu.

V prvním příspěvku se profesor a bývalý děkan HTF Jan B. Lášek, který zároveň sborník představuje úvodním slovem, zmiňuje o I. sněmu ČČSH studií **Dokončit českou reformaci**. Lášek zdůrazňuje důležitost historicity, nutnost dialogu mezi katolickou a protestantskou církví s odkazem do křesťanských dějin. Zásadní je důraz na osobu a dílo Mistra Jana Husa, k jehož odkazu se ČČSH hlásí.

Příspěvek profesora Karla Schwarze podává laudatio na profesora Kučeru k příležitosti jeho udělení Rakouského čestného kříže I. stupně za vědy a umění.

Patriarcha ČČSH Tomáš Butta rozebírá téma **Církev v čase změn a hledání vizí**. Butta upozorňuje, že církev, jakožto živý organismus, musí čerpat nejen z minulosti, ale též reagovat na kontext přítomnosti z hlediska univerzitního i praktického. Butta dále zdůrazňuje hledění do budoucnosti a nové kladení zájmu o Ježíše Krista, rozvoj spirituality, zájem o eschatologii a křesťankou nadějí vedené k naplnění vize církve.

Emeritní farář Norbert Katowski hovoří o **Zur Krise der Kirche** se zaměřením na krizi protestantské církve.

Profesor Gunther Wenz se věnuje systému věd Paula Tillicha s důrazem na **Jednotu myšlení a bytí v Duchu**. Tillich jako filosofický teolog vychází z Fridricha Schellinga, jehož studii *System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (Systém věd podle předmětů a metod) profesor Wenz analyzuje a interpretuje. Tillichův složitý systém členění

3| Pro zájemce o danou problematiku mohou jako úvodní studii v českém jazyce doporučit knihu Heleny Bönischové *Ma'ase merkava*. (BÖNISCHOVÁ, Helena. *Ma'ase merkava: starověká židovská mystika*. Praha: Nakladatelství P3K, 2012. 100 s. ISBN 978-80-87186-74-9.)

věd má inspirativní charakter pro teologické myšlení a je tématem, kterým se profesor Kučera dlouhodobě zabýval.

Praktický teolog Pavel Kolář rozebírá **Zásady ekleziologie CČSH**. Kolář poukazuje, že ekleσία jako živé a dynamické obecnství, jako tělo Kristovo, se vyznačuje dějinnou realitou, Božím vyvoláním a eschatologií. Kolář dále rozebírá znaky církevního společenství a hovoří o oběti Ježíše Krista a víře jako účasti na Kristově kříži, vyznačujícím se svátostí křtu a jejího ožívování ve večeři Páně. V neposlední řadě se autor studie zaměřuje na kněžství a ministeria jako svátostné znamení.

Docent a systematický teolog Jiří Vogel navazuje na doktora Koláře se studií **Perspektivy a poslání církve v současné společnosti a Služba laiků v CČSH - projekt**. V první studii hovoří Vogel o proměně církve v dějinách. Vogel poukazuje na pojetí církve jako místa k uskutečňování Božího království. Dále se zaměřuje na proměnu církve v totalitních dobách, novou koncepci církve dle teologa Zdeňka Trtíka, a nakonec návrat církve k myšlence otevřené společnosti, která bude znovu angažovaná ve vnější sféře s důrazem na biblický personalismus. Vogel na studii navazuje **Službou laiků v CČSH - projekt**. Vogel poukazuje na proměnu laické angažovanosti od vzniku církve po současnost. Dále hovoří o nutnosti vymezení významu laické služby, která je v církvi stále diskutabilního charakteru, v návaznosti na toto přináší v závěru studie malý exkurz do historie laického apoštolátu.

Historička a současná děkanka HTF Kamila Veverková reflektuje **Proč je studium reformních proudů v české katolické církvi v 19. století důležité?** Veverková pouka-

zuje na Kučerovu tezi, že CČSH je výsledkem dlouhého vývoje a projevem českého radikálního modernismu. Nastiňuje otázky týkající se přístupu k českému katolickému modernismu a hovoří o významných modernistických představitelích. Přeměnu křesťanství v katolickém modernismu vnímá Veverková jako záchranu teologie dané doby a schopnost postavit se nástrahám sekularizace.

Profesor Karel Schwarz se v další studii **T. G. Masaryk und die Tschechoslowakische evangelische Hus-Fakultät in Prag** věnuje vztahu Tomáše G. Masaryka a Husovy evangelické bohoslovecké fakulty.

Historik Jaroslav Hrdlička přispívá do sborníku studií **ThDr. Karel Farský a československá národní demokracie 1918 - 1920**, která zachycuje působení strany Československá národní demokracie (ČSND), ta ovlivnila i Karla Farského a především jeho dílo *Český problém církevní a Papežství a národ český*. Hrdlička si všímá Farského orientace na ČSND za účelem uskutečňování jeho církevního programu.

Teolog Martin Chadima ve studii **Václav Lamberk - moje vzpomínky z činnosti při zakládání CČS I.** rozebírá vzpomínky aktivisty východočeské diecéze, literáta, redaktora časopisu *Malý Čechoslovák* či hudebníka Václava Lamberka. Chadima si všímá Lamberka jako aktivního laika, jenž zachycuje vzpomínky na vznik CČS, které Chadima přímo cituje.

Profesor ekonomie Lubomír Mlčoch se věnuje studii **Smíření v Lidicích**. Mlčoch na příkladu Lidické obce deklaruje možnost smíření, „míru dalekým i blízkým.“ Smíření sociální, politické i náboženské.

Profesor Hans Schwarz se v další své studii **Deutsche und Tschechen am**

Beispiel des Verhältnisses vom Luther zu Hus zaměřuje na vztah české a německé reformace na příkladu Mistra Jana Husa a Martina Luthera, dvou nejvýznamnějších reformátorů.

Profesor Ctirad Václav Pospíšil ve studii **Mistr Jan Hus - ideál v postideologické epoše** vyzdvihuje Husa jako statečného a dotknutého Boží milostí před cestou do Kostnice. Pospíšil poukazuje na nezáměr o historicitu českých dějin, především osobnosti Husa, která je součástí přítomnostního kontextu, zdůrazňuje nutnost ekumenicity.

Historik umění a profesor Jan Royt předkládá studii **Mistr Jan Hus - svatý mučedník**, zaměřenou na ikonografii v severozápadních Čechách. Zachycuje umění deskových otáček s vyobrazením Mistra Jana Husa jako mučedníka od poloviny 15. století. Royt dokládá příspěvek obrazovými ilustracemi.

Profesor Thomas Kothmann ve své studii **Die Menschen sollen Einander über Gott und die Aufgaben der Ethik unterrichten. Philipp Melanchthon - Praeceptor Europae** představuje pedagogiku náboženství z hlediska Philippa Melanctona.

Docent a biblista Jiří Beneš zachycuje studii **Otcovo učení**, která je exkurzem do knihy *Příslaví*. Nejprve Beneš poukazuje na svou inspiraci Kučerovou teologií prostého života, následně uvádí čtenáře do problematiky textu, aby nastínil otcovy rady do synova prostého života, které se stávají vyjádřením identity a soudržnosti.

Nakonec judaistka Markéta Hulubová představuje studii **Král David v židovské mystické tradici**. Holubová rozebírá židovské pojetí krále Davida, který je pod přízví

Boží, zároveň se dotýká Davidova hříchu. Veškerou problematiku Holubová analyzuje na konkrétních příkladech židovské mystické tradice.

Doprovodem sborníku je biografie a výběrová biografie významných děl a článků profesora Kučery. V závěru sborníku je vložena obrazová příloha s momentkami ze života profesora Kučery. Sborník je všestranně teologickým dílem, které přináší vhled do nejrůznější problematiky od konkrétních motivů ovlivňujících ČČSH až po zaměření na biblickou teologii, která se též proklamuje do teologických prvků ČČSH. Výběr autorů je dán jeho zaměřením k vyjádření pocty profesoru Kučerovi. Autoři se věnují rozličným tématům a jako lidé s různým zaměřením přinášejí ojedinělý pohled ve svých studiích. Zvolená forma metod výkladu odpovídá zaměření konkrétního autora. Součástí jsou studie autorů z německého prostředí, které umožňují, aby byl sborník přiblížen i cizojazyčnému čtenáři. Vytvoření sborníku působí částečně chaotickým, nikoliv postupně kulminujícím dojmem. Přesto se však jedná o dílo kvalitativní a přínosné pro duchovní, pastorační asistenty, kazatele, laiky, teology i studenty teologie, kteří profesora Kučeru poznali a ztotožňují se s jeho názory, zároveň však pro ty, kteří se zajímají o budoucnost a identitu ČČSH. Monografie svým celkem reprezentuje tradici a identitu církve, která navazuje na myšlenky zakladatelů ČČSH. Právě odkaz na tradici pomáhá vytvářet identitu církve, která je dnes diskutovanou otázkou. Sborník je tak jednou z cest, jak identitu církve vnímat a chápat v současném společenském kontextu.

Karolína Guhl