

THEOLOGICKÁ
REVUE

THEOLOGICAL
REVIEW

1/2017

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 IN PRAGUE
- HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
ISSN 1211-7617
Registration: MK ČR E 644
Volume 88

Vydává
UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
- HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
ISSN 1211-7617
Registrace: MK ČR E 644
88. 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 V PRAZE
≠ HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY

THEOLOGICAL REVIEW

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

1/2017



OBSAH | CONTENTS

| | |
|--|----------------|
| EDITORIAL | 5 – 8 |
| Články Articles | |
| TOMÁŠ BUTTA | 9 – 16 |
| IDENTITA CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ HUSITSKÉ VE VZTAHU K HISTORICKÝM VÝROČÍM M. JANA HUSA A M. JERONÝMA PRAŽSKÉHO Identity of the Czechoslovak Hussite Church in Relation to Anniversaries of Master John Huss and Master Jerome of Prague | |
| JIŘÍ VOGEL | 17 – 30 |
| NADĚJE I OHROŽENÍ PLYNOUCÍ Z FORMOVÁNÍ KŘESŤANSKÉ IDENTITY Hopes and Threats Related to the Formation of Christian Identity | |
| FILIP SEDLÁK | 31 – 59 |
| PODNĚTY TEOLOGIE OBJETÍ MIROSLAVA VOLFA PRO HUSITSKOU TEOLOGII SE ZAMĚŘENÍM NA OTÁZKU ESCHATOLOGIE VEDOUcí KE KŘESŤANSKY ANGAŽOVANÉMU ŽIVOTU Miroslav Volf's Theology of Embrace AS A SOURCE OF INSPIRATION for Hussite Theology, with Focus on the Question of Eschatology Leading to Christian Engaged Life | |

MARKÉTA HOLUBOVÁ 60 – 76
DA'AT TEVUNOT – PRONIKAVÉ POZNÁNÍ
RABIHO MOŠEHO CHAJIMA LUZZATTA
ČÁST TŘETÍ
Da'at tevunot – Perceptive Knowledge of Rabbi Moshe Hayim Luzzatto. Part Three.

KRISTÝNA ŘÍHOVÁ 77 – 104
ROZBOR KAZATELE 1,12-18
Analysis of the Book of Ecclesiastes 1,12-18

ZUZANA KOSTIČOVÁ 105 – 122
POJETÍ SVOBODY V DÍLE CARLOSE CASTANEDY
The Concept of Freedom in the Works of Carlos Castaneda

Recenze | Book Reviews

Markéta Holubová:
Ha-rav Šneur Zalman z Ljady: Likutej amarim – Tanja
(Jiří Beneš) 123 – 125

KÜNG, Hans:
Dobrá smrt?
(Ruth Kubíčková) 125 – 128

EDITORIAL

Výročí, která jsme si připomínali v letech 2015 a 2016, byla významná. Česká reformace je dnes téma, které zdaleka přesáhlo bádání regionální, ba dokonce evropský význam. Důkazem toho jsou studie mladších badatelů, kteří alespoň pasivně ovládli český jazyk z celého světa. Jubilea jsou samozřejmě významná pro Církev československou husitskou, která se k odkazu české reformace také hlásí. V rámci této církve byla k Husovu i Jeronýmovu výročí uspořádána řada akcí. Patriarcha CČSH **Tomáš Butta**, který je současně členem pedagogického sboru UK HTF, se proto šířeji nad tímto tématem zamýšlí ve své studii *„Identita Církve československé husitské ve vztahu k historickým výročím M. Jana Husa a M. Jeronýma Pražského“*. Vedle přímé reflexe akcí je tu naznačena i širší, ideová souvislost.

Na téma identity církve a křesťanství je napsán i druhý článek **Jiřího Vogela**. Systematický teolog UK HTF pokračuje ve svých úvahách, jak naznačil již v předminulém ročníku Theologické revue (2015) ve studii *Struktura identity CČSH*. Nyní otiskovaná studie *„Naděje i ohrožení plynoucí z formování křesťanské identity“* chce poukázat, že s hledáním identity je spojena řada problémů a nebezpečí. Zejména upozorňuje na to, jak je těžké spojit univerzalizmus biblické zvěsti s konkrétním životem církevního společenství v národních a kulturních souvislostech.

Student magisterského studia fakulty **Filip Sedlák** poukazuje na mezinárodní kontexty husitské teologie. Jeho tématem je dílo současného protestantského teologa chorvatského původu Miroslava Volfa, působícího na Yale University v USA. Volfa vidí jako vhodného partnera pro husitskou teologii hned z mnoha důvodů. Jeho příspěvek nese název *„Podněty teologie objektů Miroslava Volfa pro husitskou teologii se zaměřením na otázku eschatologie vedoucí křesťansky angažovanému životu“*.

Odborná asistentka v oboru judaistiky **Markéta Holubová** pokračuje v otiskování své rozsáhlé studie, věnované rabimu Mošemu Chajimu Luzzatovi. Její studie je originálním příspěvkem v oboru: *„Da'at Tevunot – pronikavé poznání rabiho Mošeho Chajima Luzzata“*.

Kristýna Říhová přináší v dnešním čísle exegetickou studii, jejímž tématem je úryvek z knihy *Kazatel 5,12-18*. Užívá metodu synchronické textové analýzy a klade důraz na sémantické pozadí důležitých hebrejských slov. Jsme rádi, že exegetická tradice na stránkách Theologické revue navazuje na dílo předchozích generací.

Zuzana Kostičová, působící na katedře religionistiky UK HTF, se pokouší reflektovat dílo Carlose Castanedy (1946-1998). Konstatuje, že o Castanedovi jako

filozofovi je literatura k dispozici, méně však seriózní religionistická reflexe jeho působení, které se téměř před dvěma desetiletími uzavřelo. Její článek má název „**Pojetí svobody v díle Carlose Castanedy**“.

V tomto čísle nepřinášíme pro velký rozsah příspěvků žádný dokument. Doufáme však samozřejmě i v tomto ročníku v dalších číslech dokumenty otiskovat. Recenze z pera našich spolupracovníků pak číslo uzavírají (Jiří Beneš, Ruth Kubíčková).

Již při přehledu obsahu celého čísla vidíme, že je výhradně dílem učitelů a studentů UK HTF. Tím nechceme v žádném případě říci, že revue je uzavřena autorům zvenčí – dokazují to ostatně i minulé ročníky. Máme však radost z toho, že naši domácí autoři na revui pamatují a jsou literárně činní. Nechce se ani věřit, že tento ročník revue je již osmdesátý osmý (88). Věříme, že v něm přineseme příspěvky, spojené s výročím, které si křesťanský svět právě v tomto kalendářním roce připomíná: pětset let od vystoupení Martina Luthera. Chystá se řada konferencí, mimo jiné i s participací Univerzity Karlovy, které jistě vydají své ovoce.

Přejeme všem našim čtenářům zdar, těšíme se na vaše příspěvky a reakce.

Jan B. Lášek, šéfredaktor

V Praze, jaro 2017

In 2015 and 2016, we were commemorating several important anniversaries. At present, the Bohemian Reformation is a topic which has exceeded regional research and assumed not only European but even world-wide significance. One proof of this trend is the number of young researchers from all over the world who have, at least passively, learnt the Czech language. The jubilees are of course important for the Czechoslovak Hussite Church which follows the heritage of the Czech reformation. A number of events were organised by the CHC to mark the anniversaries of John Huss and Jerome of Prague. The Patriarch of the CHC, **Tomáš Butta**, who is also a member of the staff of the Hussite Theological Faculty CU, addresses this topic from a broader perspective in his study **“Identity of the Czechoslovak Hussite Church in Relation to the Anniversaries of Master John Huss and Master Jerome of Prague”**. Apart from direct reflection, he also indicates broader ideological interrelatedness.

The topic of identity of churches and Christianity is the main focus of the second essay by **Jiří Vogel**, a systematic theologian who is based at the HTF CU. He continues his research outlined in the penultimate issue of the *Theological Review* (2015) in the essay “Structure of Identity of the CHC”. We now publish his study **“Hopes and Threats Related to the Formation of Christian Identity”** which strives to point out that the search for identity involves a number of problems and dangers. In particular, Vogel notes how difficult it is to connect the universalism of the Biblical message with the specific life of a religious community in a national and cultural context.

Our MA student **Filip Sedlák** focuses on international contexts of Hussite theology. The topic of his essay is the work of the contemporary Protestant theologian of Croatian descent Miroslav Volf who is based at the Yale University in the USA. He considers Volf a suitable partner for Hussite theology for many reasons. His essay is entitled **“Miroslav Volf’s Theology of Embrace as a Source of Inspiration for Hussite Theology, with Focus on the Question of Eschatology Leading to Christian Engaged Life”**.

Markéta Holubová, lecturer in Jewish studies, publishes another part of her long study of Rabbi Moshe Chaim Luzzato. Her essay is an original contribution to the field: **“Da’at tevunot – Perceptive Knowledge of Rabbi Moshe Chaim Luzzato”**.

Kristýna Říhová has contributed an exegetic study focusing on an extract from the Book of Ecclesiastes 1,12-18. She uses the method of synchronic textual analysis and focuses on the semantic background of important Hebrew words. We are glad that the exegetic tradition continues on the pages of the *Theological Review* and that younger researchers follow up on the work of the previous generations.

Zuzana Kostičová, who works at the Department of Religious Studies HTF CU, attempts to reflect the work of Carlos Castaneda (1946-1998). She points out that while there are studies of Castaneda as a philosopher, there has not been much of a serious reflection of his activities from the point of view of religious studies. Her essay is entitled **“The Concept of Freedom in the Works of Carlos Castaneda”**.

Because of the length of contributions in this issue, we are not publishing any documents this time. We believe that in future issues of this year, we will have space enough for them. This issue closes with reviews by our regular contributors (Jiří Beneš, Ruth Kubíčková).

From the table of contents, it is evident that the whole issue consists of contributions by staff and students of the HTF CU. This should not indicate however that our review rejects authors from outside the faculty – previous years of our journal prove that they are very welcome. We are glad nonetheless that our own authors are interested in publishing in the *Theological Review* and that they are so prolific. It is hard to believe that the next issue is going to be the 88th one. We hope there will be many contributions related to the anniversary that the whole Christian world commemorates this year: 500 years since the publication of Luther's theses. A number of conferences will be held, some of them with the participation of Charles University, and these events will surely be very fruitful.

We wish good luck and success to all our readers. We look forward to your contributions and responses.

Jan B. Lášek, *Editor-in-chief*

Prague, Spring 2017

IDENTITA CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ HUSITSKÉ VE VZTAHU K HISTORICKÝM VÝROČÍM M. JANA HUSA A M. JERONÝMA PRAŽSKÉHO

TOMÁŠ BUTTA

CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ HUSITSKÁ
THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH

Identity of the Czechoslovak Hussite Church in Relation to Anniversaries of Master John Huss and Master Jerome of Prague

Abstract: The essential part of identity of the Czechoslovak Hussite Church is its tradition, which also consists in commemorating various important figures and events and marking anniversaries. The year 2015 was the 600th anniversary of Master John Hus's death at the stake; the year 2016 was the 600th anniversary of the death of another martyr in the flames - Master Jerome of Prague.

Since its very inception, the Czechoslovak Hussite Church has acknowledged respect for Master John Hus, a witness of Jesus Christ, as a crucial element of its identity.

In 2015, the Czechoslovak Hussite Church actively participated in the commemorations of Hus's anniversary. These commemorations were an important contribution to scholarship, ecumenical relations, and the society as a whole.

In contrast to the legacy of Master John Hus, the tradition of Master Jerome of Prague remains rather isolated in the Czechoslovak Hussite Church. However, Jerome of Prague received much attention in 2016, which was also reflected in liturgy and historical interest in this medieval intellectual.

Hus's anniversary in 2015 and Jerome's anniversary in 2016 turned out to be of an invaluable benefit to the identity of the Czechoslovak Hussite Church, drawing on the legacy of the Bohemian Reformation and its representatives.

Keywords: Czechoslovak Hussite Church; Master John Hus; Master Jerome of Prague; identity; tradition; Utraquism; Bohemian Reformation; historical anniversaries

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 1: p. 9 – 16.

Tradice a historická výročí jako součást naší identity

Téma identity Církve československé husitské, které je nahlíženo a promyšle-
no z různých úhlů pohledu, se dotýká samého středu života církve. Má zce-
la existenční charakter a přivádí nás znovu k uvědomění si poslání Církve
československé husitské uprostřed překotných a rychlých proměn doby. Význam-
nou součástí naší identity představuje tradice. Právě s tradicí souvisí připomíná-
ní určitých osobností nebo událostí a zdůrazňování jejich výročí. Při připomínání
a slavení výročí existuje určité riziko zpovrchnění, na druhé straně lze přistupo-

vat k výročí tak, aby nám a mnohým přinášelo nejen rozšíření poznání a znalostí o konkrétních osobách a událostech, ale stávalo se přínosem po stránce ideové, teologické a duchovní a určitým způsobem i misijní. Přístup k výročí - nahlíženo z perspektivy církve - má mít předně svůj duchovní rozměr.

Prožili jsme jedno z velmi důležitých výročí pro Církev československou husitskou, kterým bylo 600. jubileum mučednické smrti Mistra Jana Husa v roce 2015. Rok 2016 byl ve znamení připomenutí 600. výročí Mistra Jeronýma Pražského. Rok 2017 je spojen s výročím Martina Luthera, které je zvláště významné pro evangelickou církev. Jsme na cestě k roku 2020, který je 100. výročím zrodu Církve československé husitské.

Husovo 600. výročí v roce 2015

Před několika lety se zdálo, že postava Jana Husa není pro českou společnost již příliš zajímavá. Naproti tomu 600. výročí v roce 2015 ukázalo, že tomu tak není. Akce provázené zájmem veřejnosti se konaly v Husinci, v Praze a v Kostnici a na mnohých dalších místech v naší republice i v zahraničí.¹ Trvalejším přínosem Husova výročí je skutečnost, že toto výročí podnítilo úsilí o hlubší poznávání této osobnosti v nejširších souvislostech, a to jak po stránce historické, tak i teologické. Odborný přístup v rámci vědeckého bádání a zpracování husovské problematiky má význam a časem může mít dopad i na pohled na Jana Husa ze strany veřejnosti. K tomu přispěly publikace,² četné konference³ a výstavy.⁴ Další nesporný

- 1| ČORNEJ P., *Husův rok: Pokus o bilanci*. Universum. Revue České křesťanské akademie. 2015, č. 4, s. 34-37.
- 2| KEJŘ J., *Jan Hus známý i neznámý*. Karolinum Praha 2010; ŠMAHEL F., *Jan Hus. Život a dílo*. Argo Praha 2013; *Mistr Jan Hus v proměnách času a jeho poselství víry dnešku*. Uspořádali Zdeněk Kučera a Tomáš Butta, Vydala Církev československá husitská, Blahoslav Praha 2013; SOUKUP P., *Jan Hus*. In: *Husitské století*. Cermanová P., Novotný R., Soukup P. (eds.), Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2014, s. 53-70; CHADIMA M., *Mistr Jan Hus. Člověk, teolog, mučedník. Česká biblická společnost Praha 2014*; SOUKUP P., *Jan Hus. Život a smrt kazatele*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2015; POSPÍŠIL C. V., *Husovská dilemata*. Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 2015; UHLÍŘ Z., *Jan Hus. Problém přijmout svobodu*. Národní knihovna České republiky, Praha 2015; VYBÍRAL Z., SMRČKA J., *Jan Hus. O knězi, myslitelci a reformátorovi*. Město Tábor 2015; HALAMA O., *Svatý Jan Hus. Stručný přehled domácí úcty k českému mučedníku v letech 1415-1620*. Kalich Praha 2015.
- 3| *Historia universitatis carolinae pragensia. Příspěvky k dějinám Univerzity Karlovy*. Tomus LIII Fasc. 1, Praha Karolinum 2014; *Studia theologica*. 2015 roč. XVIII, č. 4; *Jan Hus, husitství a východní Čechy. Chrudim 16. – 18. 9. 2015. Příspěvky z konference*. Ed. Jan Frolík. Chrudim 2015; *Jan Hus 1415 a 600 let poté. VII. mezinárodní husitologické sympozium. Tábor 23. – 25. června 2015*. Eds. Jakub Smrčka, Zdeněk Vybíral. Husitské muzeum Tábor 2015. Další publikace z konferencí jsou v přípravě.
- 4| *Jan Hus. Odvaha myšlenky, odvaha víry, odvaha smrti*. Eds. Jakub Smrčka, Blanka Zylinská. Vydalo Husitské muzeum v Táboře. Tábor 2015; Musílek M. a kol., *Husovské unikáty ze sbírek Národního muzea (1415-2015)*. *Mistr Jan Hus a jeho dědictví*. Katalog výstavy. Národní muzeum Praha 2015; Čumlivský D., *Mistr Jan Hus, 1415-2015. Publikace byla připravena u příležitosti výstavy Mistr Jan Hus a jeho svět, konané ve dnech 26. – 30. 6. 2015 v Národním archivu*. Národní archiv, Praha 2015. *Jan Hus 1415/2015*. Ed. Zdeněk Vybíral,

přínos spočívá v ekumenickém sblížení církví, kdy Husovo výročí křesťany v roce 2015 nerozdělilo i přes odlišnost pohledů, ale vedlo ke sblížení a spolupráci. Církev československá husitská se jednak věnovala samostatným aktivitám, kterými byla nesnadná obnova Husova rodiště v Husinci,⁵ pouť do Kostnice v červenci 2015 nebo sochařský projekt „Mistr Jan Hus – cesta ke smíření“, kdy vybrané plastiky studentů hořické kamenické a sochařské školy byly umístěny v Kostnici, Husinci a na dalších místech.⁶ Církev československá husitská úzce a intenzivně spolupracovala s Českobratrskou církví evangelickou na „Husovských slavnostech 2015“ v Praze – na jejich programu a zajištění. V souvislosti s Husovým jubileem se uskutečnila významná ekumenická aktivita „Bohoslužba smíření s Bohem a mezi křesťany s prosbou o odpuštění k 600. výročí upálení Mistra Jana Husa“⁷ v Římě, v Praze a na dalších místech. Z Římskokatolické církve se ozývaly hlasy, že Hus by neměl být nahlížen již jako kacíř, ale jako „reformátor“ a „křesťanský svědek víry“. Za zvláštní přínos roku 2015 se dá považovat to, že Husovo výročí nebylo shora určováno a „politicky (na)řízeno“, ale odvíjelo se spontánně zdola. Dokladem toho bylo nespočet místních akcí věnovaných této osobnosti i umělecká díla výtvarná, literární a hudební, která vznikala. Tyto četné aktivity roku 2015 ukazují, že Hus patří k historické paměti národa a Evropy.⁸

Jak nám Husovo výročí přiblížilo tuto osobnost a jeho víru v Církvě československé husitské? Husův dramatický příběh a vlastnosti českého reformátora jsou mezi členy a sympatizanty v povědomí. Je však všeobecnou zkušeností, že až na několik citátů, případně některého kratšího spisu, není dílo Mistra Jana příliš známo ani mezi členy Církve československé husitské. Poznávat Mistra Jana Husa znamená jít k pramenům, k jeho spisům. Ty jsou však dosažitelné spíše ve starších vydáních. Buď jsou navíc ve staročeštině anebo většina z nich v latině. Každé nové zpřístupnění Husova díla je proto velmi cenné. Zpřístupnění pramenů – některých latinských překladů z univerzitního prostředí se ujali badatelé na Masarykově univerzitě v Brně za vedení prof. Jany Nechutové.⁹ Evangelický církevní historik doc.

Husitské muzeum v Táboře 2015; *Praha Husova a husitská 1415-2015. Publikace k výstavě. Clam-Gallasův palác 25. září 2015 - 24. ledna 2016*. Sestavili Petr Čornej a Václav Ledvinka. Scriptorium. Praha 2015.

- 5] Srov. GAŽI M., *Husinecká „světnička“ místo paměti a staletých rozpaků*. Zprávy památkové péče 2015 č. 2., s. 91-102.
- 6] *„Jan Hus 600 let v kameni a v nás“*. Sborník připravili Josef Moravec a Hana Tonzarová. Vydala za finanční podpory Královéhradeckého kraje Střední průmyslová škola kamenická a sochařská v Hořicích, 2016.
- 7] Text této bohoslužby připravila Ekumenická komise pro Husovo jubileum 2015, která se setkávala od roku 2011 za vedení jejího předsedy plzeňského biskupa ŘKC Františka Radkovského.
- 8] Srov. *Europa reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren*. Michael Welker, Michael Beintker, Albert de Lange (Herausgeber). Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2016.
- 9] *Mistr Jan Hus v polemice a za katedrou*. Překlady, komentáře a poznámky. Jana Nechutová a Jana Fuchsová.

Martin Wernisch vydal z latiny přeložený Husův spis o tom, že se knihy kacířů mají číst.¹⁰ Je to pozoruhodný Husův spis, dokladující schopnost argumentace Biblí i církevními autoritami. Číst knihy kacířů podle Husa neznamená s nimi ve všem souhlasit, ale na druhou stranu i ony mohou obsahovat určitou část pravdy.¹¹ Jedná se o Husovu obranu Viklefa, jejíž určitou obdobu nacházíme i u Jeronýma Pražského v jeho řeči k chvále svobodných umění.¹² Obě osobnosti, jak Hus, tak i Jeroným, představují myšlenkovou intelektuální a názorovou svobodu, na niž tehdejší doba nebyla zralá a pro církevní autority byla podezřelá a nepřijatelná.

Téma Mistra Jana Husa je v Římskokatolické církvi nahlíženo dvojznačně. Na jedné straně existují významná prohlášení představitelů – papežů Jana Pavla II.¹³ a papeže Františka,¹⁴ na druhé straně je patrné, že se jedná spíše o okrajové téma. V souvislosti s výročím v roce 2015 věnoval osobnosti Jana Husa zvláštní badatelský i organizační zájem katolický teolog Ctirad Václav Pospíšil. Vydal knihu „Husovská dilemata“,¹⁵ překládal knihu A. Molnára z italštiny a podílel se na organizaci kolokvií v Olomouci a v Českých Budějovicích. Obě akce měly ekumenický rozměr, první byla konána ve spolupráci s Církví československou husitskou, respektive olomouckou diecézí, druhá byla spojena s pestrostí přednášejících včetně pravoslavných, starokatolíků, evangelíků a dalších. Římskokatoličtí teologové se tak po delším čase zabývali Husovou teologií, například učením o ctnostech, mariologii a dalšími tématy ve snaze rozpoznat Husovy názory blízké s učením Římskokatolické církve a zařadit tak Husa do kontextu středověké teologie. Záměrně bylo vypuštěno téma Husovy ekleziologie, kterou římskokatoličtí teologové na těchto

Filozofická fakulta Masarykova univerzita Brno 2015.

- 10| *Mistr Jan Hus. Knihy kacířů se mají číst.* Z latinského originálu přeložil a doprovodným slovem opatřil Martin Wernisch. Kalich Praha 2015.
- 11| Tamtéž, s. 73, s. 79.
- 12| Srov. *Jeroným Pražský. Řeč k chvále svobodných umění*, (přel. A. Molnár). In: *Výbor z české literatury doby husitské*. Československá akademie věd Praha 1963, s. 214.
- 13| Z projevu Jana Pavla II. v Praze na Pražském hradě v roce 1990: „...odhlédneme-li od teologických názorů, které zastával, nelze Husovi upřít bezúhonnost osobního života a úsilí o vzdělání a mravní povznesení národa“ (Teologické texty 1993, č. 2, cit. s. 60). Z projevu Jana Pavla II. ve Vatikánu 1999: „Cítím povinnost vyjádřit hlubokou lítost nad krutou smrtí, na kterou byl Jan Hus vydán, a nad následnou ranou, zdroj konfliktů a rozdělení, která se tímto způsobem rozevřela v myslích a srdcích českého lidu“ (Husitský Tábor. Supplementum 1. Sborník Husitského muzea, Tábor 2001, cit. s. 685). „Postava Jana Husa, která byla v minulosti velkým bodem sváru, se nyní může stát předmětem dialogu, výměny názorů a jejich společného prohloubení“ (Supplementum, cit. s. 686).
- 14| Srov. Promluva papeže Františka při příležitosti bohoslužby smíření dne 15. června 2015 podle zdroje Tiskového střediska ČBK a překladu vatikánského tiskového střediska byla přetištěna v Českém zápase, 2016, č. 27, s. 4.
- 15| POSPÍŠIL C. V., *Husovská dilemata*. Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 2015.

kolokviích ponechali stranou.¹⁶ Naopak teologové Církve československé husitské, navazující na práci prof. Zdeňka Trtíka,¹⁷ se tímto tématem zabývali a zabývají, jak prof. Zdeněk Kučera,¹⁸ tak i doc. Jiří Vogel.¹⁹ Významným rozpoznáním a přínosem bylo upozornění prof. C. V. Pospíšila na Husovo dílo Výklad Sentencí Petra Lombardského.²⁰ Podle Pospíšila toto dílo představuje souborné a ucelenější pojednání, které vznikalo v době Husova univerzitního působení. Současně jsou v něm již přítomny Husovy reformní myšlenky i napětí doby. Pospíšil právě tyto výklady Sentencí považuje za zvlášť cenné pro poznání Husova - ne ještě v té době tolik polemického - teologického myšlení. Jiný pohled zastával evangelický církevní historik a teolog prof. Amedeo Molnár, který naopak v přednáškách upozorňoval na spisy ze závěrečného období jako zralá teologicky promyšlená díla českého reformátora, jakými jsou jeho Výklady,²¹ spis o svatokupectví,²² a zejména spis o církvi,²³ jako jeho stěžejní dílo. Z hlediska Husovy víry jsou pak autentickým dokladem jeho traktáty, které si připravil pro Kostnický koncil – O postačitelnosti Kristova zákona, Kázání o míru a spis O víře.²⁴ Třetí uvedený spis O víře nám umožňuje poznat, jak Hus chápal víru a jak věřil a v koho věřil. Z tohoto Husova počtu ze své víry je zřejmé, že jeho víra je zaměřena výhradně k Boží Trojici.²⁵ Jeho pojetí církve, které stručně v tomto spise vysvětluje, není však plně slučitelné se středověkým pochopením církve jako hierarchického útvaru božského charakteru.

-
- 16| POSPÍŠIL C. V., „Mistr Jan Hus – svědek křesťanské víry pro naši dobu. Editorial k souboru příspěvků, které vznikly v souvislosti se sympoziem konaným ve dech 18. - 20. května 2015 v Českých Budějovicích. *Studia theologica* 2015, č. 4, s. 2
- 17| TRTÍK Z., *K Husovu učení o církvi*. TR, s. 93-102, otištěno též in: *Mistr Jan Hus v proměnách času a jeho poselství víry dnešku*. Praha 2012, s. 39-49.
- 18| KUČERA Z.: *Ekleziologický výklad posledního soudu – pokus o porozumění Janu Husovi*. In: *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*. Sborník. K vydání připravil J. B. Lášek, Praha 1995, s. 147-153; týž *Husova nauka o predestinaci*. In: *Husitský Tábor, Supplementum 1*, Tábor 2001, s. 209-217.
- 19| VOGEL J., *Husovy ekleziologické úvahy ve světle biblického personalismu. Interpretace Husovy nauky v díle Zdeňka Trtíka*. In: *Mistr Jan Hus v proměnách času a jeho poselství víry dnešku*. Praha 2012, s. 51-62; týž, *Husova fundamentální ekleziologie v perspektivě biblického personalismu*. TR 2015, č. 2, s. 158-171.
- 20| Srov. POSPÍŠIL C., *Vybrané otázky z christologie a soteriologie třetí knihy Komentáře Sentencí M. Jana Husa*. *Studia theologica* 2015, č. 4, s. 151-165.
- 21| *Magistri Iohannis Hus. Opera omnia I. Výklady*. Academia Praha 1975.
- 22| *Jan Hus. Kničky o svatokupectví*. Nakladatelství Československé akademie věd. Praha 1954.
- 23| *Mistr Jan Hus O církvi*. Přeložili a poznámkami opatřili František M. Dobiáš a Amedeo Molnár, Československá akademie věd, Praha 1965.
- 24| *Mistr Jan Hus. Husova výzbroj do Kostnice*. K vydání připravili F. M. Dobiáš a Amedeo Molnár. Kalich Praha 1965.
- 25| Tamtéž s. 115.

Osobnost Mistra Jana Husa a úcta vůči němu jako svědku Ježíše Krista se od počátku Církve československé husitské z hlediska její identity ukazuje jako velmi podstatná. Úcta k Husovi jako Kristovu mučedníkovi byla jedním z charakteristických znaků utrakvismu, a tak současně propojovala husity napříč spektrem od radikálů až ke konzervativnímu směru. Stejně tak i Husovo jubileum v roce 2015 se ukázalo jako spojující napříč názorovou a spirituální rozmanitostí v Církvi československé husitské.²⁶

Jeronýmovo 600. výročí v roce 2016

Mistr Jeroným Pražský²⁷ nemá ve společnosti zdaleka takovou rezonanci, jakou si uchovává přese všechno význačné hodnocení Mistr Jan Hus. Navíc v roce 2016 se stalo středem zájmu výročí 700 let od narození Karla IV. - císaře a českého krále. Jeroným Pražský byl na rozdíl od Jana Husa laik. Nebyl kněz a duchovní pastýř jako Betlémský kazatel, ale filosof a univerzitní intelektuál. Přesto Hus a Jeroným patří k sobě. Již v milíčovském hnutí a zejména v eschatologické koncepci Matěje z Janova bylo předpovídáno vystoupení dvou postav – starozákonního Eliáše a Enocha, dvou očekávaných svědků z Apokalypsy.²⁸ A právě s nimi byli ztotožňováni Hus a Jeroným. Hus byl považován za nového Eliáše, který na ohnivém voze vstoupil přímo do nebe. Kult dvou mučedníků pro Boží pravdu se vyskytuje záhy po jejich smrti upálením v Kostnici.²⁹ Oba měli na hlavě stejnou kacířskou čepici. Jeroným byl považován za Husovo „druhé já“. V úctě utrakvistů je Jeroným, ač filosof a značně svobodomyšlný intelektuál, považován za mučedníka Boží pravdy jako Hus. Jeroným pod tlakem těžkého věznění zaváhal, pak se znovu k Husovi a Viklefovi přiznal. Umíral s vyznáním křesťanského kréda na rtech, jak líčí

26| ČČSH k Husovu roku 2015 přijala dva dokumenty, první na sněmu v roce 2014 a druhý na generální synodě duchovních v roce 2015 (Slavnostní prohlášení ČČSH k 600. výročí Mistra Jana Husa přijaté na 6. zasedání VIII. sněmu ČČSH 17. – 18. 10. 2014. In: VIII. sněm ČČSH. Průběh, dokumenty, poselství. Praha 2014, s. 96-100; Poselství generální synody duchovních Církve československé husitské v závěru Husova roku přijaté 22. 10. 2015 v chrámu sv. Mikuláše na Staroměstském náměstí v Praze. Vydala ČČSH v roce 2015).

27| Z literatury k Jeronýmovi: ŠMAHEL F., *Život a dílo Jeronýma Pražského. Zpráva o výzkumu*. Argo Praha 2010; ČORNEJ P.: *Jeroným Pražský: Intelektuál a moc*. Praha 2006; CHADIMA M., *Jeroným Pražský. Tragický příběh středověkého intelektuála*. Vyd. Královéhradecká diecéze. Hradec Králové 2016; *Jeroným Pražský. Evropan – vzdělanec – buřič*. Red. Lukáš Vymětal. Vydala Českobratrská církev evangelická, Brno 2016.

28| HALAMA O., *Svatý Jan Hus*, s. 15.

29| *Jakoubek ze Stříbra, Kázání na paměť nových mučedníků*. In: *Výbor z české literatury doby husitské*. Československá akademie věd Praha 1963, s. 236-237.

Petr z Mladoňovic.³⁰ Ten však tuto zprávu o Jeronýmově utrpení psal až s odstupem řady let a zřejmě očitým svědkem této události nebyl, na rozdíl od Husova upálení. V bohoslužebné účtě utrakvistů obě osobnosti byly připomínány společně 6. července, ačkoliv datum Jeronýmova upálení je 30. květen. V písniích doby husitské, které spontánně vznikaly jako písně časové a později se staly liturgickým zpěvem, se společně vyskytují Hus a Jeroným jako mučedníci Boží pravdy.³¹ Citát Jeronýmův o těch, kteří ho odsoudili, byl později přičítán Husovi: „*Po sto letech se budete zodpovídat Bohu a mně.*“ Toto proroctví bylo zapsáno ve Zprávě Petra z Mladoňovic o utrpení Jeronýmově.³² Bylo vztahováno k události, kdy o sto let později vystoupil německý reformátor Martin Luther. Jeroným s plnovousem spolu s Husem bývá zobrazován v čase nástupu světové reformace ve společnosti Martina Luthera, Jana Kalvína a dalších reformátorů.

Na rozdíl od Jana Husa v Církvi československé husitské je Jeroným a jeho tradice udržována spíše ojediněle. Jeronýmovu plastiku vytvořil sochař František Bílek. Nachází se na domě na Novém Městě Pražském, kde se Jeroným podle tradice narodil. Též je tato plastika umístěna v Husově sboru v Náchodě.³³ V Hostokryjích u Rakovníka je kaplička, která byla ve 20. letech 20. století zasvěcena Jeronýmovi a tradici poutí zde udržovali členové Církve československé (husitské).³⁴ V květnu 2016 pořádala Církev československá bohoslužbu s uctěním památky Mistra Jeronýma Pražského v kostele sv. Václava v Praze 2 – Novém Městě a pamětní odpolodne s kolokviem. Též se uskutečnila pouť do Kostnice s ekumenickou bohoslužbou v luterském kostele, před kterým je od roku 2015 umístěna plastika. Tato plastika je označena jak jménem Mistra Jana Husa, tak také Mistra Jeronýma Pražského. Pojmenování „*Kostel Mistra Jana Husa a Jeronýma Pražského*“ obdržel sbor v Mirovicích, zničený požárem v roce 2015, po svém znovu zbudování a při otevření v září v roce 2016. Do interiéru byla též umístěna plastika z Hořic připomínající Jeronýmovu postavu. I přes menší a skromnější rozsah připomínkových akcí oproti Husovu jubileu v roce 2015 se stalo i Jeronýmovo výročí v roce 2016 hodnotným přínosem a příspěvkem k identitě Církve československé husitské, navazující na českou reformaci a její představitele.

30| *Umučení M. Jeronýma*. In: *O mučenících českých knihy patery*. Z prvotisku vydal V. Flajšhans. Praha 1917, s. 77.

31| *Srov. Husitský zpěvník. Nábožné písně o Mistru Janu Husovi a Mistru Jeronýmovi*. Praha 1930.

32| „*Centum revolutis annis Deo respondebitis et mihi*“ (Umučení M. Jeronýma. In: *O mučenících českých knihy patery*, s. 75-76).

33| *František Bílek v Církvi československé husitské*. ÚR Praha 2000, s. 42-43.

34| KRŠKO J., *Kaple Jeronýma Pražského v Hostokryjích*. In: *Rakovnický sborník historický*. II/ 2001. Státní okresní archiv Rakovník, s. 70 – 85.

Naše identita je jistě křesťanská, ve smyslu obecně křesťanská. Současně je specifická. Je určována tradicí starokřesťanskou, ale i reformační a novodobou. Výročí jsou příhodným časovým prostorem si tuto svébytnost znovu uvědomovat a zřetelněji rozpoznávat. Konkrétní dějinná výročí a data v letech 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020 se stávají zvláštní příležitostí k hlubšímu sebeuvědomění si své církevní existence a poslání Církve československé husitské v naší době.

NADĚJE I OHROŽENÍ PLYNOUCÍ Z FORMOVÁNÍ KŘEŠŤANSKÉ IDENTITY

JIŘÍ VOGEL

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

Hopes and Threats Related to the Formation of Christian Identity

Abstract: The study is a loose sequel to a contribution to the symposium on the topic "Identity of the Czechoslovak Hussite Church" organised in cooperation with the CHC. This contribution was published in the *Theological Review* (4/15) with the title "Structure of Identity of the CHC". The present study strives to point out that a number of problems and dangers are related to the search for identity and its formation, and it also discusses the possibilities of those churches that are able to efficiently connect the universality of the Biblical message to the realisation of the Gospel in specific national and cultural contexts.

Keywords: Hope; Formation of Christian Identity; Threat; Czechoslovak Hussite Church
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 1: p. 17–30.

Na konferenci *Identita Církve československé husitské*, kterou pořádala Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy ve spolupráci s Církví československou husitskou 19. listopadu 2015 v aule fakulty, bylo dohodnuto, že se její pořadatelé pokusí tomuto tématu věnovat i na následujících konferencích. V přednáškách na konferenci bylo téma rozvíjeno ze tří perspektiv: naukové,¹ liturgické² a z pohledu duchovní správy.³ Následné diskuze se zabývaly zejména otázkou, v čem konkrétně spočívá identita této církve. Padala zde různá hesla: dědictví radikálního modernismu, reformovaný katolicismus, biblický personalismus, trojiční teologie prostého života, výchova ke svobodě svědomí, ekumenická otevřenost, kultivace české náboženské scény, rovnováha laiků a duchovních atd.

- 1] Všechny příspěvky byly upraveny do podoby studií a vydány v *Theologické revui* 4/2015. KUČERA, Zdeněk. „Identita CČSH.“ *Theologická revue* 4/15, s. 355-360. VOGEL, Jiří. „Struktura identity CČSH.“ *Theologická revue* 4/15, s. 389-396. SEDLÁK, Filip. „Duch Kristův a svoboda svědomí jako pojmová vyjádření husitské identity.“ *Theologická revue* 4/15, s. 397-406.
- 2] BUTTA, Tomáš. „K identitě liturgického slavení Církve československé husitské.“ *Theologická revue* 4/15, s. 361-370. MLÝNKOVÁ, Kristýna. „Liturgie, identita a mladá generace v církvi.“ *Theologická revue* 4/15, s. 407-412.
- 3] KOLÁŘ, Pavel. „Identita CČSH v kontextu duchovní správy.“ *Theologická revue* 4/15, s. 371-382. MATĚJKOVÁ, Veronika. „Identita CČSH z pohledu duchovní správy.“ *Theologická revue* 4/15, s. 383-388.

V této studii se pokusím analyzovat téma identity z nového úhlu pohledu. Hledání a zdůrazňování identity má nejen svou nutnou a pozitivní stranu, ale může vést i k negativnímu vymezování se vůči cizímu a jinému, k nepřátelským postojům, k podezřívání, k paranoie a k fobii ze ztráty sebe sama. To je důvod, proč je otázka identity jedním z nejdiskutovanějších témat současnosti. Zdaleka to neplatí jen pro teologii, nýbrž i pro řadu humanitních a sociálních věd. Stačí si udělat menší rešerše, zadat výraz „identita“ a vyvalí se na člověka taková škála nejrůznějších názorů, že se stane hned zřejmým, že udělat si z toho nějaké jasno nebude vůbec jednoduché, a to i když bychom zvolili nějakou specifickou perspektivu. Velká diskutovaná témata současné globální společnosti jako je násilí ve světě, etnické a náboženské konflikty, fobie spojené s migrací obyvatelstva, etnofobie, islámofobie, genderové otázky či LGBT problematika s utvářením identity úzce souvisí.

Ve svém příspěvku bych se rád věnoval zejména nutnosti hledat a tvořit svou identitu, nebezpečím, která jsou s tímto hledáním a tvořením spojená, a přirozeně i tomu, jak se těchto nebezpečí vyvarovat.

1. Stejně a cizí v církvi (nejistá a sebejistá identita)

Církev československá (husitská)⁴ vznikla z důvodu nemožnosti identifikace řady katolických kněží i laiků s konzervativními proudy v církvi, které potíraly téměř všechny návrhy na její reformu. Se vznikem ČČS se tak přirozeně pojí určitý odpor ke konzervativnímu, k exkluzivitě, ke klerikalismu, k uzavřenosti a k netoleranci, na straně druhé se církev snaží být otevřená vůči společnosti, vůči vědě, vůči modernímu chápání člověka i vůči národním dějinám, otevírají se v ní velké možnosti pro seberealizaci laiků, vyznává svobodu svědomí apod. Už v době svého vzniku získává specifickou tvář. „Čechoslovák“⁵ je křesťan, který miluje svou zemi, miluje svou historii a své národní a náboženské tradice, navazuje na Masarykovu hlavní linii českých dějin, která se pro něj rodí v Husovi a pokračuje v české reformaci a národním obrození,⁶ je progresivní, je entuziastou vědy, věří v synergii církve a společnosti, ze které těží církev i společnost. Vznik církve byl umožněn a iniciován vznikem nového státu. Církev vnímala tuto událost s vděčností a úsilí o zdravý rozvoj moderní liberální demokratické společnosti tak vytvořilo přirozenou součást jejího sebepochopení.⁷

4| K doplnění názvu o výraz „husitská“ došlo na VI. sněmu církve v roce 1971.

5| Míněno věřící Církve československé.

6| V tomto ohledu se opírala o Masarykův ideál humanitní a o jeho příspěvky ke smyslu českých dějin.

7| Například František Kovář (1888-1969) si pod vlivem četby londýnského náboženského týdeníku *The Church Times* (10. 7. 1936) poznamenal: „Jediná naděje demokracie spočívá ve spojení s křesťanskou vírou; neboť křesťanská víra je v podstatě demokratická, ježto se staví za práva jednotlivého muže a ženy jako

Období vzniku církve bylo i obdobím jasného vědomí identity. Církev byla sebevědomá, věděla, čeho chce dosáhnout, věděla, jak má ve společnosti pracovat. Ačkoli dělala i velké chyby, dokázala s nimi žít nebo se přes ně přenést. Jedním z projevů velkého sebevědomí obvykle bývá snadný vstup do církve a začlenění se do společenství. Tak tomu bylo i v ČČS. Významným svědectvím tohoto snadného vstupu a začlenění se do společenství nám mohou být například zápisky Václava Lemberka (1879-1951), horlivého laika ČČS z prvních let její existence. Členem církve se člověk nestával po dlouhém období přípravy nebo poté, co se osvědčil dlouhodobou návštěvou kostela. Spíše tak, že vyslechl propagační přednášku, ve které byla zdůrazňovaná výše zmíněná znamení nové identity, poté vyplnil přihlášku a nový člen se mohl bez problémů pustit do budování sborového života.⁸ V tomto ohledu se církev podobala některým dnešním církvím evangelikálního typu, ve kterých bývá důraz na hledání charizmat každého člena církve a které jsou také charakteristické vysokým sebevědomím a velkou laickou aktivitou.

Během 40 let socialistického režimu došlo k zásadnímu rozkladu této původní identity, což se neprojevilo pouze ztrátami v členské základně, ale zejména ve ztrátě sebevědomí. Fobie ze ztráty sebe sama a neperspektivní budoucnost odebírají sílu k rozvíjení života sborů, posilují podezřívavost a nedůvěru mezi členy církve, zejména mezi duchovními, kterých se nejisté vyhlídky bezprostředně existenčně dotýkají. Proniknout do takového prostředí nebývá jednoduché a člověk se v něm nemusí cítit dobře. Tento problém se projevuje často u mladých duchovních, zejména konvertitů, kteří se dostali do kontaktu s ČČSH krátce před nebo až během

majitelů nesmrtelné duše. Křesťanství nemůže uznat systémy, které učí jako komunism, že člověk může být živ jen chlebem, nebo že může být právem zbaven svobody svědomí kvůli komunistické modle kolektivistické společnosti. Nemůže však uznat nacionální totální stát, který požaduje oběť života a cti kvůli modle zvané národ. Křesťanství i demokracie se staví za práva jednotlivce, jichž komunism ani nacionalism neuznávají. Křesťanství nad to tvrdí bratrství všech křesťanských národů, které německý nacism otevřeně, italský fašism prakticky odmítají. Kdyby v minulosti nebylo bývalo křesťanství, lidé by byli bojovali za práva národů, ale nikoli za práva jednotlivců. Křesťanství bylo v minulosti oslabeno neloajlností příliš mnoha svých členů k příkazům jejich víry a svým vlastním rozdělením. Dnes je více než kdy jindy jasno, že má-li být vzdělanost světa zachráněna, může se to stát jen tehdy, podřídí-li se svět učení Kristovu. Jen v křesťanství může demokracie nalézt prostředky, jež ji zachrání od zničení komunismem nebo nacionalismem.“ KO-VÁŘ, František. „Křesťanství a demokracie.“ *Náboženská revue*, 1936, s. 274. Podobně smýšlí i Alois Spisar (1874-1955): „(ČČS) je pro skutečnění zásady: Svobodná církev ve svobodném státě. Má srdečný poměr k státu československému, vždyť prohlášení státní samostatnosti umožnilo i její prohlášení.“ „(ČČS) je proti zbožšťování státu, jež se projevuje v tak zvaném státu autoritativním nebo totalitním: Stát neměl by autority, kdyby mu nebyla dána od Boha. Autorita znamená však odpovědnost instanci vyšší než je člověk, národ, stát a lidstvo. Církev československá je pro demokracii, ale podloženou evangeliem Kristovým a slovy modlitby Ježíšovy: Otče náš.“ SPISAR, Alois. *Ideový vývoj církve československé*. Praha: Blahoslav, 1936, s. 240.

8| Srov. Martin CHADIMA. „Václav Lemberk – Moje vzpomínky z činnosti při zakládání ČČS I.“ In LÁŠEK, J. B., VEVERKOVÁ, K., VOGEL, J. (ed.) *Gratia autem Dei sum id quod sum et gratia eius in me vacua non fuit. Pocta profesorovi Zdeňku Kučerovi k osmdesátým pátým narozeninám*. Chomutov: L. Marek, 2015, s. 137-138.

vyššího teologického studia. Často i po letech služby lze jejich prostřednictvím zaslechnout stížnosti, že je ostatní neberou jako rovnocenné, že jsou vnímáni, jako by byli v církvi jen jednou nohou apod.

Zdá se, že v obdobích nejistoty či přímo ohrožení identity se ti, kteří se k církvi chtějí připojit, musí nějak osvědčit, než je jim dána plná důvěra. Naopak přijetí v sebevědomém společenství bývá poměrně snadné, stejně jako získání specifického postavení, a to i v duchovenské službě. Jako zajímavá paralela k počátkům ČČS a jejímu následnému vývoji se mi jeví příprava ke křtu, která probíhala v prvotní církvi podstatně jinak, než tomu bylo již v církvi druhého století. V prvotní církvi, kde se identita utvářela jen prostým vyznáním a přihlášením se ke svědectví Ježíše Krista, se patrně křtilo bez velkých okolků. Skutky Apoštolů 8,27nn nám v tomto duchu líčí křest etiopského dvořana. Diákon Filip jej potká na cestě z Jeruzaléma, vyloží mu patřičné místo u proroka Izajáše, dvořan to pochopí, vyzná Ježíše a Filip jej ihned pokřtí. Ve Sk 10 apoštol Petr krátce po svém kázání dokonce pokřtí všechny shromážděné v Kornéliově domě. Podobně rychle křtil podle téže biblické knihy i apoštol Pavel (Sk 19, 1-5).⁹ V druhém století se vyvinul z přijetí do církve poměrně složitý proces, charakteristický dvou až tříletým katechumenátem, během kterého si měl kandidát křtu osvojit nejen vše potřebné, ale též se osvědčit ve víře.¹⁰

Nejistota a ohrožení identity společenství má řadu projevů. Zdaleka nejde jen o překážku přijetí v takové komunitě. Nejistota a ohrožení náboženského společenství se může projevovat například snahou upevnit institucionální autority, hledáním hrozeb, často i vnitřních viníků. Jestliže jsou naše jistoty otřeseny, nevěříme si, pak jsou tu ti druzí, mnohdy s ambiciózní sebedůvěrou, kteří nás mohou z našich nejistot vyvést. Roste potřeba silných osobností. Určitou paralelu lze spatřovat v autoritativních politických režimech, které získávají svoji sílu právě v době nejistoty a ohrožení identity.¹¹

Jiným projevem nejistoty a ohrožení náboženské identity může být přehnané zdůrazňování naukové a kultické čistoty. Neslavné pravidlo: „K hříšníkům jsme

9| Ve struktuře teologie křtu autora knihy *Skutků* dlouhodobé osvědčení ve víře schází. Srov. STEIN, Robert H. „Baptism in Luke-Acts.“ In SCHREINER, T., WRIGHT, Sh. D. (ed.) *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ*. B&H Publishing Group, 2006, s. 35-66.

10| Srov. V *Učení dvanácti apoštolů. Didaché 7,1-4* se o katechumenátu ještě nehovoří, ovšem dříve než je člověk pokřtěn, měl by být poměrně rozsáhle poučen. DRÁPAL, D., VARCL, L., SOKOL, J. *Spisy apoštolských otců*. Praha: Kalich, 1986, s. 18. Na přelomu druhého a třetího století u Hippolyta Římského (cca 170-235) je ale již znám katechumenát trvající po tři roky. HIPPOLYT ŘÍMSKÝ. *Apoštolská tradice*. Velehrad: Refugium, 2000, k. 17, s. 30.

11| Srov. BĚLOHRADSKÝ, Václav. „Politické promluvy diskontinuity: totalitarismus.“ In *Přirozený svět jako politický problém, eseje o člověku pozdní doby, totalitarismus*. Praha: Český spisovatel, 1991, s. 181-185.

shovívaví, ale k heretikům nemilosrdní.“, zdaleka neplatí jen pro středověkou církev. V mírnějších formách se s ním lze setkat i ve velice liberálních společnostech. Církev jsou schopny retušovat či zakrývat morální nedostatky, někdy i zločiny svých duchovních, ale bez problému jim budou dělat potíže nebo je i vyloučí, pokud projeví nesouhlas s některými principy církevní nauky, liturgie či zvyků. Církev mívají dokonce tendenci hledat na lidech s odlišnými názory morální nedostatky, aby odsudky členů s „nesprávnými“ názory ve jmenovaných oblastech byly co nejoprávněnější. Je nepochybné, že nauka, liturgie a zvyky se přímo podílejí na utváření identity náboženského společenství a ve chvíli, kdy jsou některé z těchto principů relativizovány nebo odmítány, hrozí ztráta jistot a desintegrace společenství. Církev se s odlišnými formami své nauky i praxe zabývat musí. Musí ale také vážit, jaké volit prostředky, jestli prostředky represivní, pastorální nebo integrační. Odlišnosti v nauce nebo různá praxe v církvi nemusí být na překážku, naopak mohou být pozitivními elementy, které v nás posilují úctu k jinakosti.

Projevy odmítavých nebo rozpačitých postojů k novým (tj. cizím) příchodům do církve, nedemokratických autoritativních přístupů, přehnaného vylučování naukových či kultických odlišností lze převést na odmítání jinakosti. Církev vždy čelila a bude čelit *jinému* a cizímu, je jen otázkou, jestli toto *jiné* bude vnímat jako hrozbu nebo jako příležitost k prohloubení svého duchovního života. Není v křesťanství právě absolutní jinakost jednou ze základních charakteristik Božího bytí?¹² A není osobní vztah k ty druhého člověka jednou ze základních forem epifanie této jinakosti? Myslím, že když Zdeněk Trtík (1914-1983) formuloval jako jeden ze základních principů identity ČČS „výchovu ke svobodě svědomí“, měl na mysli právě toto. Nešlo mu o profánní svobodu, zdůrazňování demokracie nebo církevního rovnostářství, nýbrž o znázornění svobody svědomí jako duchovního principu, který je rubem normy Ducha Kristova v církvi a základní ochranou proti legalismu, dogmatismu a fundamentalismu.¹³

Pokud bych měl učinit z této stručné úvahy nějaký závěr, pak bych řekl, že utváření osobní i společenské identity s sebou nenesou pouze ono pozitivní nalézání smyslu života a sebe sama jako integrální součásti konkrétního kulturního, jazykového, ideového či náboženského společenství, ale často i ono negativní xenofobní vymezování se vůči jinakosti, která může být vnímána jako prvek ohrožující naši kulturní, jazykovou, myšlenkovou či náboženskou integritu. Domnívám se, že

12] Srov. výraz „ono zcela jiné“ u: OTTO, Rudolf. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C. H. Beck, 2004, s. 28-37. nebo: BARTH, Karl. *Der Römerbrief*. Zürich: TVZ, 2010, s. 372-374.

13] Srov. VOGEL, Jiří. „Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze.“ In KUČERA, Z., VOGEL, J., CHADIMA, M. (Ed.). *Víra a služba. Společenství Církve československé husitské v myšlení a praxi*. Chomutov: L. Marek, 2012. s. 18-32.

každé náboženské společenství musí být velice opatrné, když ustanovuje principy, které se dotýkají struktury, autorit, naukových a kultických specifik, programů i společenských postojů. Myslím, že ve snaze upevnit identitu lze poměrně snadno propadnout přehnanému dogmatismu a kultickému rigorismu, reformem neschopnému tradicionalismu nebo klerikalismu.¹⁴ Takové společenství se může identifikovat s postoji xenofobní části společnosti, se státní ideologií, a tím někdy v tichosti podporovat nespravedlnost nebo i násilí ve společnosti. Zároveň se takové společenství nesmí bát prosadit reformní snahy, pokud některé z těchto negativních jevů registruje.

Jsem přesvědčen, že křesťanství má v sobě přirozené obrodné síly, které mu brání, aby krizové jevy, které jej po celou dobu jeho existence doprovází, měly poslední slovo. Plně se zde ztotožňuji s Paulem Tillichem (1886-1965), který odkrývá tento obrodný prvek nejen v křesťanství. Charakterizuje jej jako „kritický odpor k démonizaci posvátna“ neboli odpor k transformaci posvátna „na objekt, jímž lze disponovat“, což se může projevat například v popírání spravedlnosti ve jménu svatosti.¹⁵

2. S identitou svár, bez identity chaos (řešení Miroslava Volfa)

Jak je zřejmé z předchozích odstavců, otázka identity není zdaleka jen problém církve, nýbrž celé globální společnosti. Miroslav Volf (*1956), významný současný protestantský teolog, ve své knize *Odmítnout nebo obejmout?* (1996) píše, že většina současných válečných konfliktů a eskalace násilí ve světě je vyvolána právě otázkou identity. Zatímco ve 20. století šlo převážně o imperiální střety velkých ideologických systémů, v současnosti jde zejména o etnické a náboženské konflikty. Pokud bychom si vzali do ruky mapu a podívali bychom se na místa hlavních konfliktů, mohli bychom si všimnout temného pásu, který se táhne od Afriky až po Dálný Východ. Tento pás je charakteristický právě střetáváním odlišných etnik a odlišných náboženských tradic, zejména judaismu, křesťanství a islámu. Avšak ani vyspělé státy Evropské unie či Spojené státy nejsou uchráněny konfliktů navzdory všem integračním snahám své inkluzivní politiky. Rozlišování mezi *stejným* a *jiným*, čistým a nečistým je jedním z charakteristických znaků upevňování identity. Nejnebezpečnější politické programy jsou podle Volfa postavené právě na vytlačování jinakosti. Jazyk musí být čistý, území musí být čisté (bez nečistých ras), náboženství i kultura. Takové programy vedou k segregaci určitých skupin obyvatelstva, k vytváření ghett, v extrémních případech k vyhánění, k ničení kulturních

14| Srov. BRUNNER, Emil. *Das Missverständnis der Kirche*. 3. Aufl. Zürich: Theologischer Verlag, 1988. 156 s.

15| Srov. TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. Oxford: OUP, 1964, s. 58-60.

památek a usedlostí vyhnaných nebo i k zabíjení. Často jsou těmto jiným přisuzovány různé negativní vlastnosti, jako je lenost, mravní nespolehlivost nebo mstivost. Boj proti *jinému* tak může sloužit i jako katalyzátor vlastní čistoty. Tito *jiní* sice na jedné straně zamlžují hranice a tím narušují identitu, na straně druhé ale umožňují *stejným* odložit jejich vlastní špatnost, jejich hříchy a cítit se spravedliví a čistí.¹⁶ Není divu, že Volf ve svém komentáři k současné společnosti dodává, že „budoucnost světa závisí na tom, jak budeme jednat s identitou a rozdílností“.¹⁷

Církve v těchto konfliktech mohou hrát i velmi negativní roli. Zejména, když jsou úzce svázány s kulturní vrstvou, která prosazuje určitý typ stranické politiky a mobilizuje kolektivní nenávisť. Ačkoli by církve měly být nositelkami smíření, až příliš často mlčí, tváří se nezúčastněně nebo bezmocně, nebo se, v horším případě, stávají vlastními podněcovatelkami sváru. Jak se vůbec něco takového může stát? Nebyl to právě Ježíš, který přeznačoval rozdíly mezi *stejným* a *jiným*, čistým a nečistým? A nedopadá to vždy tak, jak míní Volf, že se přílišná oddanost určitému etniku nebo určité kultuře církvím nakonec vymstí?¹⁸

Jestliže se kulturní a náboženská identita může stát podněcovatelkou sváru či dokonce násilí, jestliže je příčinnou společenské segregace, jestliže se kvůli ní obtížněji vstupuje do společenství a vyrovnává s jinakostí, nebylo by lepší ji něžak otupit nebo k ní přistupovat indiferentně? Nebylo by lepší hledat ji v něčem jiném? Třeba ve vědě, jak radí novoateistické hnutí v čele Richardem Dawkinsem (*1941)?¹⁹ Nebo jak hrdě vyznávala ve své volební kampani Hillary Clinton (*1947) ve svém sloganu: „Věřím vědě!“²⁰ Pokrok doby v moderních demokraciích bývá spojován s inkluzivistickými přístupy, které nekompromisně prosazují stejný přístup ke vzdělání, k politickému rozhodování a rovnost v zaměstnání všech členů společnosti bez ohledu na jejich náboženskou, etnickou, kulturní či genderovou rozdílnost. „Lze tuto pokrokovou bázi udržet, když se budeme vehementně držet

16| VOLF, Miroslav. *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 86-89, 91.

17| VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*, s. 29. Téma *stejného* a *jiného* v souvislosti s teologickou reflexí rozvíjí v našem prostředí VIK, Dalibor. *Slovo, na kterém záleží. Člověk a etika u Emmanuela Lévinase*. Chomutov: L. Marek, 2014. 198 s.

18| VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*, s. 47.

19| Srov. DAWKINS, Richard. *Boží blud. Přináší náboženství útěchu, nebo bolest?* Přel. Z. Gabajová. Praha: Academia, 2009. 480 s.

20| Srov. LEHMANN, Evan. Hillary Clinton Declares, "I Believe in Science". *Scientific American* [online]. [cit. 2016-11-04]. Dostupné z: <https://www.scientificamerican.com/article/hillary-clinton-declares-i-believe-in-science/>

své náboženské identity?²¹ Není pokrok moderní doby svázán právě s opouštěním všech zmíněných identit ve jménu moderní demokratické rovnosti?

Tyto otázky nelze smést jen tak ze stolu a měly by být pro každou církev vážným podnětem k sebereflexi. Otázky je ale třeba položit i opačným směrem. Je současná tvrdá kritika náboženské identity oprávněná, je skutečným přínosem a dokáže nabídnout nějakou perspektivní a fungující alternativu? Nemůžu se ubránit dojmu, že podobné postoje končí pouze u kritiky netolerance, u boření hranic, aniž by vytvářely něco nového. Nevede takové myšlení, případně i politika, spíše k chaosu a k rozbití společnosti na individua, k rozkladu sebevědomí společnosti a ztrátě smyslu pro spolubytí? Nevytváří ale inkluzivistický boj proti exkluzím nové vylučovací hranice, které bývají stejně represivní jako ty předchozí? A nehrozí nám ve svatém boji proti exkluzím zboření všech hranic, takže přestaneme vidět, co je a co není správné? Neoctneme se tak v situaci, že už nebudeme přesně vědět, co má být vylučováno a proč? Není boj proti exkluzím stejně nebezpečný, jako setrávání v nich? Jak vést boj proti etnické, kulturní či náboženské exkluzi, abychom „neupsali sami sebe démonům chaosu“?²²

Miroslav Volf si je této nežetelné hranice mezi důrazem na identitu, která vede k netoleranci, k nesnášenlivosti a někdy i k násilí a mezi bezbřehou kritikou netolerance, která vede k rozkladu domácích kultur a společnosti, vědom, a proto upozorňuje, že jediné východisko z tohoto problému vede skrze nalezení správného poměru mezi odstupem od kultury a přináležitostí k ní.²³ To platí pro každé náboženství. Zároveň dochází přesvědčení, že právě křesťanství je s to nabídnout zdravou alternativu tomuto nevyváženému poměru. V křesťanství jsou totiž kulturní odstup i přináležitost ke kultuře trvale přítomny. Hlavním představitelem tohoto rovnovážného poměru je podle Volfa na půdě Nového zákona apoštol Pavel, který řeší svůj osobní problém na pomezí přijetí univerzalizmu křesťanství a setrvání v judaismu zejména v *Listu Galatským* 3,1 – 4,11. Jak to, že Bůh, který je jeden, se neskrývá za každým náboženstvím, ale je svázán s konkrétní kulturou, s konkrétním národem, s potomky Abrahama a Sáry, jimž byla svěřena Tóra?²⁴ Pavel podle Volfa nejprve relativizuje Tóru. Pokud Tóra není schopna vytvořit jednu všelidskou rodinu, pak nemůže být posledním a trvalým výrazem vůle jednoho Boha. Pavel ji neruší, jen říká, že Tóra nemůže být posledním slovem. Poté Pavel kvůli rovnosti odsouvá rodovou příslušnost ke Smlouvě. Zaslíbení smlouvy se při-

21| VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*, s. 69-70.

22| VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*, s. 76.

23| VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*, s. 48.

24| VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*, s. 55.

jímá vírou, z milosti, nikoli na základě rasového původu. A nakonec kvůli ostatním národům světa přijímá Krista. Ukřižovaný a vzkříšený Kristus je to právě Abrahama símě, v němž už není rozdíl mezi pohanem a židem, otrokem a svobodným, mužem a ženou (Gal 3,28). Podle Volfa těmito kroky Pavel „otevřít nový sémantický vesmír“ a z národního náboženství činí náboženství univerzální.²⁵

3. Nutnost domyšlení úvah o identitě Miroslava Volfa

Domnívám se, že Miroslav Volf vykročil správným směrem, přesto si myslím, že měl učinit ještě jeden krok, a to krok za hranice biblické tradice. Apoštol Pavel se vyrovnává se svou židovskou identitou a snaží se i vytvořit prostor identity pro ty, pro něž byl judaismus cizím světem. Pavel stanoví, že v Kristu není rozdíl mezi pohanem a židem, ale to, jakým způsobem by měl nejudaista navázat na kulturní dědictví svého předchozího života, řeší jen okrajově.²⁶ Naopak v novozákonních apokryfech, u apoštolských otců a u apologetů je takových řešení celá řada. V podstatě celé dějiny šíření křesťanství jsou významným svědectvím o inkulturačním procesu křesťanského universalismu v dimenzích místního svérázu etnických a náboženských identit. Volfovo stále ještě příliš abstraktní vykročení může souviset s protestantským biblicismem nebo naopak pronikáním některých religionistických principů do teologie. Taková teologie může být charakteristická tím, že se zabývá fenoménem křesťanství, ale nenajdeme v ní ani náznak východiska v nějakém konkrétním společenství církve. A Miroslav Volf se ve svých úvahách skutečně pohybuje spíše na vlnách fenoménu křesťanství, ovšem o tom, jak se problémy s identitou mohou řešit v konkrétním společenství, neříká ani slovo. V jeho práci zcela postrádám vědomí, že přijetí křesťanství probíhá v konkrétním inkulturačním procesu. Domnívám se, že se křesťanství musí v určité kultuře doslova zživotnit, musí si v ní najít svůj charakteristický ráz a svědky, kteří budou reprezentovat pravdivost jeho zvěsti. Jiným slovy si musí najít svoji specifickou podobu v místní církvi.

25] Volf soustředí svou pozornost zejména na verše Gal 3,26-28, které považuje za Magnu Chartu Pavlova rovnostářství a universalismu. VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*, s. 55-56, 58, 62.

26] Nemíním tím, že by se o to Pavel podle textů Nového zákona vůbec nepokoušel. Určitý náznak můžeme spatřovat například ve vyprávění o Pavlově vystoupení na Areopagu a v jeho kázání o neznámém bohu (Sk 17,16-34). Paulinismus knihy Skutků ovšem bývá oproti Pavlovým listům vnímán jako další krok, který následovníkům Krista z helénistického prostředí umožňuje vyšší stupeň identifikace. Téma identity je v současné novozákonní vědě velice živé. Někteří badatelé například vidí toto téma na pozadí Pavlových motivů při formulování myšlenek o ospravedlnění. Srov. LUKÉŠ, Jiří. „Apoštol Pavel historický a apoštol Pavel z hlediska historie“. *Salve* 3/2016, v tisku. K podobným závěrům dochází i František ÁBEL naposledy ve své přednášce na UK HTF *Paul the Jew: Real or Reinvented Paul?* ze 27. 10. 2016 – nepublikováno.

Rovnováha mezi odstupem a identifikací s určitou kulturou, což je vlastní právě křesťanským společenstvím, je podle Volfa reálnou cestou k uzdravení společenských konfliktů. Z toho vychází i jeho přesvědčení, že multikulturní konflikt nevyřeší méně, ale naopak „více náboženství“.²⁷ Studium dějin nás dovádí k závěru, že křesťanství vždy nějakým způsobem formovalo politiku a že jeho etické a spirituální nároky lze uskutečňovat i jako politický program. Do jaké míry ale lze takový program uskutečňovat, aby stále ještě platila slova vyřčená před Pilátem: „Moje království není z tohoto světa.“ (J 18,36)? A do jaké míry může být program prosazující takové mravní a duchovní normy ještě práv křesťanství, pokud hlavní strukturální prvky jeho zvěsti zároveň poukazují, že je mimo možnosti člověka překonat hloubku viny a hříchu a že člověk v posledku potřebuje spasitele? Pokud by takový program existoval, musel by v sobě zahrnovat obojí, nejen mravní a spirituální apel, nýbrž i vědomí viny a hříchu a potřebu vykoupení. Tím nechci říct, že by si Volf této temné hloubky člověka nebyl vědom. Naopak značná část výše citované knihy je věnována právě rozkrývání spletnosti lidských vin. Volf spíše nikde neříká, kde a v jakém momentu dochází ke spojení mravního a spirituálního nároku s vědomím hloubky viny a hříchu a potřebou vykoupení. Domnívám se, že je to opět tím, že Volf hovoří o křesťanství příliš abstraktně jako fenoménu, ale netematizuje řeč o konkrétní církvi nebo církvích. Dialektické napětí mezi nárokem na člověka a lidskou neschopností tomuto nároku dostát nelze sekularizovat do nějakého politického programu, ale může se odehrávat jen v osobní víře jednotlivce a ve věřícím společenství církve.

Příkladem nám může být současná migrační krize v Evropě. Skoro každá země dokáže snést určitý příliv uprchlíků, ujmout se jejich problémů a pomoci jim nalézt nový život ve své zemi. Přesáhne-li ale počet migrantů určitou mez, společnost mohou ovládnout fobie, neshášenlivost a nenávisť, které v krajních případech přerůstají v násilí. Permanentní moralizování společnosti skupinami, které jsou solidární s migranty nebo nakloněny multikulturnímu životu, tomu nikterak nezapomáhá. Orgány státní moci nakonec rozhodnou o osudu migrantů povětšinou s ohledem na veřejné mínění. Pokud bychom chtěli nalézt v těchto společenských strukturách místo pro křesťanství, pak vedle humanitárních aktivit je to zejména v prostoru kultivace veřejného mínění. To ale mohou utvářet jen konkrétní věřící v církvích, které svoji solidaritu prokazují nejen formou velkolepých prohlášení, nýbrž i konkrétních činů.

27 | VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*, s. 13.

4. Komplementarita křesťanské identity a otázka jednotné Evropy

V již zmiňovaném příspěvku na konferenci o identitě na podzim 2015 jsem podobně jako Miroslav Volf hovořil o dvojí podobě křesťanské identity CČSH: univerzální, která má svůj původ v evangeliu, a národní, která má svůj původ v Husovi, české reformaci, katolickém modernismu atd. Obě identity jsou křesťanské. Ta univerzálně křesťanská by měla stát vždy nad národní křesťanskou identitou. Ale onu národní křesťanskou identitu bych v žádném případě neškrtnal, protože to je místo, kde duchovní bohatství univerzálního Kristova odkazu získává svůj místní ráz, který je nám blízký, který je tvůrčí, který buduje naši identitu, který nám říká, kdo jsme, že jsme společenství, které je v Božích očích cenné, které nevisí někde v prázdném prostoru, ale má svůj konkrétní příběh.

Identita církve je tedy nutná v obou svých vrstvách, univerzálně křesťanské i ve svém konkrétním národním, kulturním a jazykovém horizontu. Univerzálně křesťanská identita má tendenci nebrat ohled na národní společenství a směřovat k abstraktní globalizované společnosti. Proto je nutné, aby byla vyvažována národní, kulturní a jazykovou identitou, která zpřítomňuje evangelium v životě konkrétního společenství. Křesťanské společenství zakotvené v národní kultuře vypráví svůj vlastní příběh, který spiritualizuje národ, kulturu i jazyk. Národ, kultura, dějiny i jazyk získávají smysl, který duchovně i mravně kultivuje celou společnost. Univerzální křesťanská identita zároveň umožňuje držet si od vlastního národa a kultury zdravý odstup, který dokáže překonat nezdravé napětí mezi *stejným* a *jiným*. Společenství, které staví na této dvojí identitě, by mělo být schopno kladně vnímat i ostatní národní a kulturní komunity, inspirovat se jejich dějinnými vyprávěními a oceňovat duchovní a kulturní rozmanitost. Myslím, že jen v tomto napětí mezi univerzálním a konkrétním se může zdravě formovat univerzální lidská identita bez sklonů k násilí, které potírá rozmanitost *jiného*.

Nemůžu se ubránit dojmu, že se evropská společnost ubírá jiným směrem. Že chce budovat svou identitu v jakémsi abstraktním vakuu bez ohledu na odlišný dějinný vývoj svých regionů, způsoby myšlení i kulturní specifika. Tím nechci říct, že by Evropa nebyla schopna ocenit rozmanitost, právě naopak, Evropská unie je v oceňování rozmanitosti skutečnou světovou velmocí. Ale tuto rozmanitost oceňuje z nejasného ideového středu. Myšlenkově se orientuje na univerzální všelidské humanitní ideji, která formuje jakýsi eschatologický horizont, ve kterém Evropané směřují k budoucnosti jednoho národa v postmoderní mnohotvarosti projevů. V mnoha ohledech se tato eschatologie podobá eschatologii křesťanské. Svým způsobem jde o její sekularizovanou podobu. Zároveň však není naplněna nějakým konkrétním obsahem. Má přirozenost vakua. Dokud bylo evropské společenství budováno na společných hospodářských a strategických záměrech,

dokázalo vydat jasný počet, co z toho bude mít občan, který se k této společnosti hlásí. Ve chvíli, kdy se těmto společným předmětným výhodám postavila do popředí jakási vyšší abstraktní idea humanity bez metafyzického zakotvení, roste spolu s růstem byrokratického aparátu i nedůvěra k této prázdné apoteóze.

Příběh budování Evropy může připomínat stavbu Babylonské věže, při které si synové lidští řeknou: „Nuže, vybudujme si město a věž, jejíž vrchol bude v nebi. Tak si učiníme jméno a nebudeme rozptýleni po celé zemi. (Gn 11,4)“ Nakonec však jejich úsilí dopadne přesně opačně, než zamýšleli. Nechtěli být rozptýleni a jsou rozptýleni. Není Brexit prvním znamením, že se tato stavba začíná hroutit? A nejsou to právě církve, které by mohly být tomuto kontinentu zvláštní pomocí při jeho hledání sebe sama? Nemohly by právě ony v tomto ohledu předat společnosti něco ze své identity, která se zakládá, nebo by se měla zakládat, v oceňování jinakosti, o kterou evropské společnosti tolik jde? Není právě toto cesta, na které mohou „různé jazyky“ nalézt společnou řeč (Sk 2,4-11)?

5. Facit, aneb co by církve měla konat?

Takto jsem se ptal i ve svém příspěvku na konferenci *Identita CČSH* v roce 2015. Rád bych ke svým starším tezím připojil několik novějších.

1. Loni jsem zde říkal, že by si církve měla předně všechny důležité výrazy své identity, které se projevují na rovině naukové, kultické i osobní, častěji připomínat, pěstovat je a kultivovat. Dnes bych k té rovině naukové, kultické a kulturní doplnil ještě rovinu, která se projevuje ve zdravém napětí mezi křesťanským universalismem a křesťanským kulturním partikularismem. Je to důležité pro její sebepochopení i sebevědomí. Určitě by se ale měla také ptát, co je z tohoto dědictví ještě skutečně živé.
2. Domnívám se, že by se církve měla vážněji zabývat otázkou svého místa v univerzální církvi. Měla by hledat, co je jí ze světového křesťanského dědictví blízké. Přitom by neměla ztratit ze zřetele, že je ochránkyní národní identity, o kterou pečuje, kterou kultivuje a kterou brání před extrémní násilného nacionalismu i před neurčitostí multikulturní společnosti.
3. Církve by se měla více zajímat o to, co formovalo její dynamiku v minulosti a vyvozovat z toho konkrétní závěry. Jako zvláště aktuální v tomto ohledu vnímám otázku nutnosti oživení laického hnutí v církvi, které určovalo její aktivity v prvních dvaceti letech církve, než začala být činnost laiků omezována totalitními režimy.²⁸
4. Církve by měla více sledovat, co se děje v ostatních církvích a na ekumenic-

28 | Srov. VOGEL, Jiří. „Služba laiků v CČSH – projekt.“ *Theologická revue* 1/2015, s. 46-53.

- ké scéně. Sledovat dokumenty, myšlenkové proudy, spirituální hnutí, otázky, které se řeší v rovině různých teologických disciplín i ve veřejném prostoru, a reflektovat je. Církev se tak ocitá nejen na komunikační rovině s ostatními církvemi, ale ověřuje si i to, zdali jsou její postoje správné či zdali se ostatní církve ubírají podobnou cestou jako ona.²⁹
5. Církev by měla ovšem také sledovat, co se děje v celé společnosti. Reagovat na její potřeby, na její otázky, a to i s tím, že se třeba znemožní. Opatrnictví se žádné církvi nevyplácí. Opět, když se vrátíme k prvním desetiletí této církve, je až k neuvěření kolika společenskými lapsy prošla, jakou kritiku protrpěla, a přesto se jí dařilo úspěšně kultivovat českou náboženskou scénu, jako žádnému náboženskému společenství v první polovině 20. století. Církev by měla být čitelná. Jestliže společnost hovoří například o uprchlících – měla by zaujímat jasnější postoje. To neznámá, že všichni musí mít stejný názor – ale že není k těmto otázkám lhostejná. Postoje se utvářejí v diskuzi nikoli mlčením. Jenom tehdy, máte-li nějaký názor, můžete jej i změnit.
 6. Myslím, že by si měla být vědoma nejen toho, že je služebnicí společnosti, nýbrž také toho, že tato služba má nějaký konkrétní obsah a smysl. Jinými slovy, měla by vědět, čím společnosti prospívá. Že evangelium není pouze v mluvení, nýbrž také v hledání smíření ve společnosti, což může mít podobu pěstování mezináboženského dialogu nebo nabízení pomoci při řešení společenských krizí.³⁰
 7. Jsem přesvědčen, že církev musí žít s vědomím a neustále si připomínat, že je církvi sloužící. Jde o základní a neopominutelný rys její identity. Ježíšova výzva učedníkům po vzkříšení: „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtíte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všecko, co jsem vám přikázal.“ (Mt 28,19-20), se nezakládá v rozšiřování členské základny náboženských obcí, ale jde o skutečnou službu. Církve reálně kultivují společnost – prohlubují její duchovní rozměr, řeší její duchovní povrchnost, pomáhají odemykat transcendentní dimenze lidského myšlení, citění

29] V tomto ohledu vnímám jako významnou práci Zdeňka Kučery, který v tomto duchu komentuje, jak naukové dokumenty katolické církve, tak filozoficko-etickou debatu po celou dobu svého působení na katedře systematické teologie. Srov. např. KUČERA, Zdeněk. *Náboženská témata včera a dnes: studie a reflexe k porozumění teologické přítomnosti*. Praha a Hradec Králové: M&V, 2003. 106 s. nebo KUČERA Zdeněk. *Zarůst do kmene. Teologické a etické úvahy naší doby pro duchovní a sociální pracovníky*. Chomutov: L. Marek, 2013. 108 s.

30] Právě v setkání s jiným náboženstvím jsme nuceni vypovídat, co tvoří naši identitu. Hovořit o tom, co je stejné a jiné. Srov. KOTHMANN, Thomas. „Křesťanství mezi náboženstvími, agresivním ateismem a náboženským analfabetismem. Výzvy pro teologickou apologetiku a pastorální praxi.“ *Theologická revue* 3/2015, s. 341.

i jednání, vnášejí do lidského jednání smysl, lámou mezilidské bariéry, vytvářejí společenství těm, kdo se cítí osamoceni, přinášejí jasné postoje v mravní dezorientaci, dokáží být reálnou pomocí při řešení humanitárních krizí, vytvářejí alternativu konzumní společnosti.

Nejde o vyčerpávající přehled. Musím zmínit, že církve mohou ve společnosti i mnohé zkazit. Ne každý dobrý úmysl, přináší výsledek, který bychom si přáli. A ne každý dobrý úmysl lze identifikovat s Boží vůlí. Církev je stále na cestě, musí si být vědoma napětí mezi tím, co je neměnné a co podléhá reformě, musí hledat sebe sama a vydávat počet ze všeho, co koná.

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

PODNĚTY TEOLOGIE OBJETÍ MIROSLAVA VOLFA PRO HUSITSKOU TEOLOGII SE ZAMĚŘENÍM NA OTÁZKU ESCHATOLOGIE VEDOUcí KE KŘEŠŤANSKY ANGAŽOVANÉMU ŽIVOTU

FILIP SEDLÁK

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

Miroslav Volf's Theology of Embrace AS A SOURCE OF INSPIRATION for Hussite Theology, with Focus on the Question of Eschatology Leading to Christian Engaged Life

Abstract: The last phase of theological developments in the world has shown that the question of eschatology and the topic of social engagement are among key issues for contemporary churches. This essay attempts to introduce the Croatian Protestant theologian Miroslav Volf (Professor at Yale University and the founding director of the Centre for Faith and Culture at Yale) as a suitable partner for dialogue with Hussite theology, especially regarding the concept of eschatology and the resulting requirements of Christian engagement which is typical of the Bohemian reformation and in changing ways also for the CHC. At the end of his life, the Czech theologian and pastor of the CHC Zdeněk Trtík subscribed to the programme of Jürgen Moltmann's theology of hope – Moltmann was Volf's teacher and friend. Volf's theology, which gracefully combines radicalism with an uncommon amount of realism, can provide us with fruitful stimuli. In a world which faces numerous problems that should be addressed by the church before the face of God, be they ecological problems, poverty and exploitation, hunger, military conflicts, coexistence of diverse culture and religions in close proximity, Hussite theology surely needs such impulses.

Keywords: eschatology; Christian engagement; non-violence; Hussite theology; theology of embrace; Miroslav Volf

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 1: p. 31–59.

Proč eschatologie?

Zijeme ve světě, který se zmítá v nepřeberném množství konfliktů a množství konfliktů máme také sami v sobě a to z důvodu tísnivé nejistoty vyrůstající ze záplavy informací, jež se na nás valí ze všech stran. K této informační záplavě však nevlastníme klíč, který by nám pomohl oddělit to, o co se můžeme opřít od toho, co se tak pouze jeví. Křesťanská víra by jistě měla být tím, co vnáší do života oporu, orientačním bodem, který nám pomáhá rozlišovat, jaký máme k čemu zaujmout postoj, ale i jak máme jednat. Je nepochybné, že eschatologie zaujímá

nepostradatelné místo v křesťanské víře. Často však již není tak zřejmé, že tato její nepostradatelnost se vztahuje i na oblast křesťanské etiky, na oblast jednání. Daniel L. Migliore tvrdí, že „Církvi se naneštěstí z velké míry ztratila spojitost mezi křesťanskou nadějí a etikou. Je proto opravdu naléhavé tuto spojitost co nejdříve znovu nalézt. ... Nalézt spojitost mezi nadějí, která spočívá v Bohu a povoláním ke službě druhým, která nás vytrhává ze zarytého individualismu a vede nás mezi trpící, k odpovědnosti za přítomné i budoucí. Vede nás k postoji, který nezavírá oči před utrpením světa.“¹ Eschatologie není nijak okrajovou záležitostí ani v textu evangelií, naopak jde o centrální bod novozákonní zvěsti. Podle Uda Schnelleho výroky o budoucím království Božím nalezneme v každém proudu staré křesťanské tradice, přičemž eschatologický obzor přicházejícího Božího království nás vede přímo k jádru zvěsti Ježíše Krista. Právě provázanost jednání a mluvení se vztahováním se k eschatologické budoucnosti je podle něj pro Ježíše typická.² Eschatologie proto není něčím odtrženým od životní reality, pouhým útěšným sněním, ale je naopak tím budoucím, co nás již nyní proměňuje, zaslíbením nového věku, které nám již nyní svítí na cestu. Dle Karla Bartha má eschatologická naděje velmi co do činění již s naším přítomným životem. „Křesťanská naděje nás neodvádí od tohoto života, je naopak odhalením té pravdy, v níž Bůh vidí náš život. Je překonáním smrti, ne však útekem do zázvětna. Jde o *realitu* tohoto života. Právě eschatologie správně chápaná je tím nadobyčenjně *nejpraktičtější*m, co si můžeme myslet. Tam, kde je eschaton, padá světlo shůry do našeho života.“³ Eschatologie není pouze částí křesťanské nauky, naopak celé křesťanství má eschatologický charakter. To poeticky vyjádřil Jürgen Moltmann: „Eschatologického není něco *na* křesťanství, ale je to přímo základ křesťanské víry, tón, ke kterému je všechno laděno, barva svítání očekávaného nového dne, ve které je vše ponořeno. ... Eschatologie je utrpení a vášně vycházející z Mesiáše. Proto eschatologie vlastně nemůže být jen částí křesťanské nauky. Eschatologicky orientovaný je spíše charakter celého křesťanského zvěstování, každé křesťanské existence a celé církve.“⁴

- 1| MIGLIORE, Daniel L. *Víra usilující rozumět: úvod do křesťanské teologie*. Jihlava: Mlýn, 2009. s. 332-334.
- 2| SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, c2009. s. 92-97.
- 3| BARTH, Karl. *Základy dogmatiky: přednášky Karla Bartha*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1952. s. 180-181. Pozn. Veškeré zvýraznění textu formou kurzívy, závorek apod. je na tomto místě i v celém dalším textu této práce součástí původního citovaného textu.
- 4| "Das Eschatologische ist nicht etwas *am* Christentum, sondern es ist schlechterdings das Medium des christlichen Glaubens, der Ton, auf den in ihm alles gestimmt ist, die Farbe der Morgenröte eines erwarteten neuen Tages, in die hier alles getaucht ist. ... Eschatologie ist das Leiden und die Leidenschaft, die am Messias entstehen. Darum kann die Eschatologie eigentlich kein Teilstück christlicher Lehre sein. Eschatologisch ausgerichtet ist vielmehr der Charakter aller christlichen Verkündigung, jeder christlichen Existenz und der ganze Kirche." MOLTSMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung*

Doposud řečené můžeme shrnout s Josephem Ratzingerem, který konstatuje, že současná teologie zásadně přehodnotila svůj základ. Tímto základem se stala eschatologie či eschatologická naděje. Pohled, který byl v osvícenství vyhrazen pouze outsiderům, se stal pohledem všeobecně přijímaným. Toto konstatování je mu faktem a to bez ohledu na to, jak sám tuto skutečnost hodnotí.⁵ Tuto realitu eschatologického pohledu v současné teologii musíme brát vážně z toho důvodu, že vrchol tohoto zvratu zasáhl v nemalé míře i teologii Církve československé (husitské).⁶ A také proto, že ať již se jeho intenzita změnila jakkoliv, rozhodně nemůžeme říci, že by odezněl, či byl překonán a plně nahrazen nějakou novou vlnou.⁷ Tato skutečnost před nás staví výzvu, jak se s otázkou eschatologie a jí motivované křesťanské angažovanosti ve vlastní tradici, v kontextu teologie světové, vyrovnat.

Ještě je třeba říci, že nám zde nejde o eschatologii individuální. Tedy o otázku individuálního života po smrti, osobního soudu, nebe či pekla. Ale jde nám o eschatologii všeobecnou, tedy o otázku konce času, všeobecného posledního soudu, parusie - druhého Ježíšova příchodu ve slávě a nového stvoření.⁸

Eschatologie a česká reformace

Bylo mnohokrát prokázáno, že eschatologie a česká reformace spolu nerozlučně souvisí a stejně tak její pojetí eschatologie jako podnětu k praktickému jednání, vnímanému jako příprava cest pro příchod Páně, které může dorůst až do revolučního rozměru.⁹ Zmíňme např. Jana Milíče z Kroměříže a jeho dům pro padlé ženy,¹⁰

und den Konsequenz einer christlichen Eschatologie. 7. vyd. München: Kaiser, 1968. Beiträge zur evangelischen Theologie. s. 12.

- 5| RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: Smrt a věčný život*. Brno: Barrister and Principal, 2004. s. 9, 44-48.
- 6| Církev československá husitská - CČSH, nesla do roku 1971 název Církve československé - CČS. Více viz např.: HRDLIČKA, Jaroslav, LÁŠEK, Jan B. CČSH mezi lety 1948-1989. In: BUTTA, Tomáš. *90 let Církve československé husitské: sborník*. Praha: Církev československá husitská ve spolupráci s Náboženskou obcí CČSH v Praze 1, 2010. s. 129. V celém dalším textu, abychom se vyhnuli neplodnému zesložitování, budeme používat označení Církev československá (husitská) - CČS(H) a to bez ohledu na časové zasazení. Výjimku samozřejmě tvoří přímé citace a názvy děl.
- 7| Více o posunu paradigmatu eschatologie v Novém zákoně např.: LUKEŠ, Jiří. Byl Ježíš Nazaretský prorokem konce času? In: VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Apokalypsa, nebo transformace?: mileniální koncepce v minulosti i současnosti*. Praha: Dingir, 2014, s. 243-274.
- 8| RAHNER, Karl a Herbert VORGRIMLER. *Teologický slovník*. Vyd. 2., revid. (ve Vyšehradu 1.). Praha: Vyšehrad, 2009. Teologie. s. 110.
- 9| VEVERKOVÁ, Kamila. Eschatologické naděje počátků české reformace. *Theologická revue*. 2012, **83**(4), 452-469. s. 452, 467; KUČERA, Zdeněk. *Hoře a milost: ke kořenům teologie církve radikálního modernismu*. Brno: Luboš Marek, 2002. Pontes pragenses. s. 52.; MEDEK, Rudolf. *Husitství v bohoslužbě, učení a životě Církve československé husitské*. Pěnčín: Granum, 1992. s. 16.
- 10| VEVERKOVÁ. Eschatologické naděje počátků české reformace. s. 455-458.

nebo Husovo eschatologicky motivované úsilí o nápravu církve.¹¹ Obdobně inspirovatelní pro nás může být Petr Chelčický a jeho úsilí o nenásilnou proměnu světa.¹² Zdeněk Kučera zdůrazňuje posun významu v chápání Božího zákona u husitských teologů, kteří jej „... z ideální oblasti přesadili do empirických souvislostí. Z abstraktní normy učinili tím normu ekleziologickou a společenskopolitickou, která působila jako rozbuška při výbuchu husitské radikální reformace.“¹³ Pokud nyní odhlédneme od otázky oprávněnosti revolučního jednání, je třeba zdůraznit, že právě toto pojetí Božího zákona a eschatologického dosahu, jeho dodržování či nedodržování, působilo jako katalyzátor reálného vstupu teologie do oblasti společenského působení. Na druhou stranu nemůžeme opomenout, že máme i husitské zástupce zhoubně eschatologicky motivované angažovanosti ve formě raných táboritů. Jejich pojetí eschatologie je typicky chiliastické, přičemž konkrétně jde o chiliastickou eschatologii naplněnou a žitou, nikoli očekávanou. To se projevilo tím, že táborité sami sebe delegovali na anděly pomsty v již nastalém novém věku, čímž jejich eschatologie již ztrácí svůj budoucnostní ráz.¹⁴ Bez ohledu na důsledky těchto odlišných pojetí, můžeme říci, že eschatologie a jí motivovaná křesťanská angažovanost je čímsi, co specificky souvisí s českou reformací. To je pro nás důležité hlavně z toho důvodu, že k této české reformaci se jako její pokračovatelka přihlásila na počátku 20. století nově vzniklá CČS(H).¹⁵

Eschatologie a 1. generace CČS(H)

Pro začátek se zaměříme na důležitost křesťanské angažovanosti pro CČS(H), přičemž na chvíli ponecháme stranou její eschatologickou motivaci. Křesťanská angažovanost se stala podstatným znakem nově vzniklé církve a to hned od jejího počátku daleko větším dílem, než jak to můžeme pozorovat v římském katolici-

- 11| *Ibidem*. s. 460-461; KUČERA, Zdeněk. *Eklesiologický výklad posledního soudu - pokus o porozumění Janu Husovi*. In: LÁŠEK, Jan Blahoslav. *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi: sborník z mezinárodního sympozia, konaného 22.-26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1995. s. 147-153.
- 12| ROKYTA, Jan. Pohledy na válku, příměří a obranu Boží pravdy mečem v husitství. *Theologická revue*. 2012, **83**(1), 87-115. s. 109-110; CHELČICKÝ, Petr a Eduard PETRŮ. *Ze sítě víry: o rotách, o každé zvláště*. 1. vyd. v tomto souboru. Praha: Československý spisovatel, 1990. Slunovrat. Velká řada. s. 157, 161-162; Nejučenější své učení o nenásilné nápravě společnosti vyjádřil Chelčický ve svém spise *Síť víry*: CHELČICKÝ, Petr. *Síť víry*. I. vydání. Praha: Orbis, 1950. Politická knihovna.
- 13| KUČERA. *Hoře a milost*. s. 96.
- 14| VEVERKOVÁ. Eschatologické naděje počátků české reformace. s. 465-466; ROKYTA. Pohledy na válku, příměří a obranu Boží pravdy mečem v husitství. s. 92-98.
- 15| O bodech návaznosti mezi CČS(H) a českou reformací, a to včetně otázky eschatologie a křesťanské angažovanosti, pojednává např.: MEDEK, Rudolf. *Husitství v bohoslužbě, učení a životě Církve československé husitské*. Pěňčín: Granum, 1992.

smu či v německém a švýcarském protestantismu a zařadila se svým postojem spíše k přístupu typickému pro oblast anglosaskou.¹⁶ Zdeněk Kučera upozorňuje, v návaznosti na myšlenky Dom Paul de Vooghta, že „Vztah jednotlivých církevních organizací k české reformaci má nejen historicko-kulturní, nýbrž i politicko-aktuální dosah. Ty, jež se hlásí k Husově odkazu ... měly blíže ke kulturnímu, filozofickému, národnímu či politickému kvasu, než ty ostatní.“¹⁷ Jako příklad tohoto angažovaného zaměření můžeme poukázat na *Ústavu CČSH*,¹⁸ ale i na věroučné dokumenty první generace jako je *Československý katechismus*¹⁹ a *Učení náboženství křesťanského*.²⁰ Nacházíme je také v současně platném věroučném dokumentu církve, jímž jsou *Základy víry*.²¹ Svou cestu si přirozeně našlo i do sociálně-etického dokumentu církve *Základy sociálně etické orientace*.²² Dále je patrný velký sociální důraz zakladatele a prvního patriarchy Karla Farského.²³ O skutečnosti, že v otázce společenské angažovanosti v sociálních otázkách nestála CČS(H) pouze na poli teoretickém, svědčí také aktivita prvních kněží, stejně jako obětavost laiků, kteří vlastnoručně vybudovali z vlastních prostředků několik set kostelů a sborů.²⁴ Od počátku byly budovány sociální výbory a organizace sester, které se zabývaly sociální činností. Byly hojně organizovány „... charitativní bazary, sbírky, pleisy, divadelní představení...“ Tyto tendence se také projevovaly v hojné dárcovské

- 16| VOGEL, Jiří. *Církev v sekularizované společnosti: (studie k husitské eklesiologii)*. Brno: L. Marek, 2005. Pontes pragenses (L. Marek). s. 67.
- 17| KUČERA, Zdeněk. *Náboženská témata včera a dnes: studie a reflexe k porozumění teologické přítomnosti*. Praha: M & V, 2003. s. 48.
- 18| *Ústava Církve československé husitské: Schválena 3. zasedáním VIII. sněmu 19. října 2002 v Praze, ve znění novelizace přijaté 4. zasedáním VIII. sněmu 25. června 2005 v Praze a 5. zasedáním VIII. sněmu 26. ledna 2008 v Praze*. [online]. 2008 [cit. 2016-10-18]. Dostupné z: http://ccsh.cz/dokumenty/2232-518-ustava_2008_web.pdf. Konkrétně 1. a 2. článek.
- 19| FARSKÝ, Karel a František KALOUS. *Československý katechismus: učebnice pro mládež a věřící církve československé*. Příbram: vl.n., 1922. s. 4, 13-18, 23.
- 20| *Učení náboženství křesťanského pro věřící církve československé: přijato sněmem CČS 28.-30. března 1931*. Praha: Ústřední rada CČS, 1932. s. 11-13, 19-34.
- 21| *Základy víry Církve československé husitské se stručným komentářem: přijaté na 1. zasedání VI. sněmu dne 17. října 1971 jako oficiální nauková norma ve znění, vydaném ústřední radou v roce 1958, č.j. 1554/71 - I/1. Novelizovány na 3. zasedání VII. sněmu dne 27.-28. srpna 1994, vyhlášeny v Úředních zprávách č. 2/1994. Stručný komentář k Základům víry CČSH a některým jejich formulacím přijatý na 6. zasedání VIII. sněmu dne 17.-18. 10. 2014, vyhlášený v Úředních zprávách č. 3/2014 dne 21. 10. 2014*. Praha: Církev československá husitská, 2014. Blahoslav. Zvláště otázky č. 30, 36, 37, 38, 40, 42, 46, 48.
- 22| EBERTOvÁ, Anežka. *Základy sociálně etické orientace církve československé husitské*. Plzeň: Ústřední rada Církve československé husitské, 1983.
- 23| KUČERA. *Hoře a milost*. s. 103- 105; TRTÍK, Zdeněk. Angažovaná teologie. In: SALAJKA, M., A. EBERTOvÁ a Z. TRTÍK. *Theologie angažované církve*. Praha: Blahoslav, 1979, s. 79-130. s. 104-106.
- 24| KUČERA. *Hoře a milost*. s. 101.

aktivitě laiků. V rámci sociální činnosti zaměřené na děti a mládež se pořádaly různé tábory a výlety a také byl zřízen dětský domov. CČS(H) byla aktivní v péči o uprchlíky ze Sudet před 2. světovou válkou. Po válce se péče zaměřovala na repatrianty a propuštěné z koncentračních táborů. Vznikla také „soustavná ošetrovatelská a zdravotní služba v rodinách“, která do té doby neměla obdoby. Otevírány byly ošetrovny, ozdravovny a organizovány návštěvy v nemocnicích. Byl založen nevýdělečný pohřební ústav. To je jen několik ilustračních příkladů reálné křesťanské angažovanosti v sociální oblasti, která však byla postupně v letech 1948 a 1949 zastavena socialistickým státem a tak CČS(H) ve velké míře ztratila velkou část své specifické orientace.²⁵ Podle Jiřího Vogela je pro zakladatelskou generaci CČS(H) typický právě její „... optimistický aktivismus, sociální programy církve, vyzdvihování demokracie a duchovní tlak na politickou scénu vyzváním k solidaritě s chudými vrstvami obyvatelstva, ... vyzdvihování praktického křesťanství apod.“²⁶ Specifické směřování mladé církve je patrné i z kritiky, která se na ní kvůli těmto postojům snažela. Za příklad takové kritiky může sloužit J. L. Hromádka²⁶ nebo později farář ČCE Břetislav Hladký, který se v novinové diskuzi se Zdeňkem Trtíkem přel právě o oprávněnost angažovanosti církve ve společnosti.²⁷ Uvedené jen demonstuje skutečnost, že přestože společenská a sociální angažovanost církve se nám z dnešního pohledu může jevit jako něco samozřejmého, na počátku 20. století tomu tak nebylo. CČS(H) byla na tomto poli skutečně zlomovou a původní.

Ovšem, co se týče již zmíněné otázky eschatologie, je to v zakladatelské generaci s návazností na českou reformaci poněkud složitější. S odvoláním na teze Zdeňka Kučery, můžeme říci, že eschatologie byla pro zakládající generaci CČS(H) eschatologií přítomnou, prožívanou, imanentní. Období vzniku samostatného československého státu bylo podle Kučery naplněno entuziastickým, ba přímo eschatologickým očekáváním: „Nesčetné básně starších i mladších literátů dosvědčovaly tuto skoro náboženskou euforii, podkreslenou často i obavami z budoucna. Tento chiliasm či eschatologické očekávání nových věcí v ‚zaslíbené zemi‘ ... byl typický pro českou atmosféru z konce války, která přinesla vítězství české věci.“ Šlo

25 | LÍBALOVÁ, Olga a Hedvika ZIMMERMANNOVÁ. *Diakonie a sociální činnost Církve československé husitské*. In: BUTTA, Tomáš a Zdeněk KUČERA. *90 let Církve československé husitské*. s. 231-234.

26 | VOGEL. *Církev v sekularizované společnosti*. s. 67.

27 | TRTÍK, Zdeněk. Duch Kristův, ekumenismus a církev. *Český zápas: Týdeník církve československé*. 1947, **30**(21-22): 127; TÝŽ. Kritika československé církve v Kostnických jiskrách. *Český zápas: Týdeník církve československé*. 1947, **30**(50): 299-300; TÝŽ. Kritika československé církve v Kostnických jiskrách. *Český zápas: Týdeník církve československé*. 1947, **30**(51): 305-306; HLADKÝ, Břetislav. *Církev služebníci časných zájmů? Kostnické jiskry: evangelický týdeník*. 1947, **32**(18): 2; TÝŽ. *K otázce ekumenické spolupráce. Kostnické jiskry: evangelický týdeník*. 1947, **32**(18): 2; TÝŽ. *Náš poměr k československé církvi. Kostnické jiskry: evangelický týdeník*. 1947, **32**(47): 4; TÝŽ. *Náš poměr k československé církvi (pokračování). Kostnické jiskry: evangelický týdeník*. 1947, **32**(48): 3.

„... o touhu po novém životním stylu. Realistický politik Masaryk ji charakterizuje: „Demokracie, nová demokratická republika vyžaduje nových lidí, nového člověka, nového Adama...“²⁸ „Povznášející, ano až utopické úvahy a sny o rovnosti, spojované s husitským odkazem o bratrství a zápasu proti zlu, byly podkresleny živě zakoušenou dějinně-filozofickou a náboženskou imanentní eschatologií, očekávající radikální proměnu celé osvobozené národní společnosti.“²⁹ Toto očekávání příchodu, vstupu do „zaslíbené země“, je patrné i na zakládající generaci ČČS(H)³⁰ a projevilo se právě i v konečném rozhodnutí vystoupit z Římskokatolické církve a založit církev novou. „Modernisté však věděli, že nastala rozhodující chvíle - krize - kdy je třeba vše přihodit na váhu a obětovat se do krajnosti. V tom byl nesporný rys skutečně prožívané eschatologie, christologicky zaměřené.“³¹ Ačkoli koncem roku 1920 byla eschatologická nálada společnosti téměř vyčerpána, nově založená církev, jenž vznikla na nejzazší vlně zmíněného entuziasmu, v tomto duchu žila a pracovala i nadále³² a její společenská angažovanost, jak sociální tak politická, která z tohoto prožívání eschatologie vyrůstá, je více než příznačná.³³

Co se prožívané eschatologie týče, můžeme bez obtíží mluvit o návaznosti na směřování české reformace. Problematictější je to však s eschatologií v otázce teologické reflexe. V zakládající generaci, ač žitá, nebyla eschatologie teologicky reflektovaná. Naopak byla pod vlivem liberální, racionalistické teologie označena za přežitý mýtus. Později však, jak uvidíme dále, se toto pojetí přehodnocuje a eschatologie se dostává opět do vědomé teologické reflexe. Podobně jako Jiří Vogel mluví o prvotním nereflektovaném a teprve posléze reflektovaném personalismu v tradici ČČS(H),³⁴ můžeme tento trend pozorovat právě i v otázce eschatologie.

Samo království Boží, ale není v zakladatelské generaci naprosto odsunuto z teologické reflexe, avšak je vykládáno jako kralování Boží v nitru člověka a také jako cíl, který má člověk již zde ve svém časném životě naplňovat. Tím se ovšem teologie rané ČČS(H) dostává velkou měrou do rámce utopie.³⁵ Alois Spisar, nej-

28| KUČERA. *Náboženská témata včera a dnes*. s. 44.

29| KUČERA. *Hoře a milost*. s. 99.

30| MEDEK. *Husitství v bohoslužbě, učení a životě Církve československé husitské*. s. 25.

31| KUČERA. *Hoře a milost*. s. 100-101.

32| KUČERA. *Náboženská témata včera a dnes*. s. 46-47; KUČERA. *Hoře a milost*. s. 100-101.

33| KUČERA. *Hoře a milost*. s. 97-99.

34| VOGEL, Jiří. *Struktura identity ČČSH. Přednáška z konference Identita ČČSH*. Praha: UK HTF, 19. listopadu 2015.

35| O vývoji pojetí království Božího píše Jiří Vogel v práci *Církev v sekularizované společnosti*, i když z pohledu eklesiologického nikoli eschatologického: VOGEL, Jiří. *Církev v sekularizované společnosti: (studie k husitské eklesiologii)*. Brno: L. Marek, 2005. Pontes pragenses (L. Marek).

výraznější představitel první generace CČS(H) v oblasti systematické teologie, věří v dokonalého, věčného a věčně tvořícího Boha a ve shodě s dobovým vědeckým názorem je přesvědčen o věčnosti vesmíru, která se nesnese s nějakým posledním soudem, koncem dějin apod. Z této perspektivy odmítá druhý Ježíšův příchod jako nadbytečný. Smrt je pro něj pouze přechodem k dokonalejší, zásvětné formě života, která je náplní věčnosti - věčným pokrokem a věčným bližením se k Bohu, neboť věří, že ani smrt není definitivní, ale život nesmrtelné duše i po smrti dynamicky trvá a vyvíjí se. Celá otázka kolektivní eschatologie jím je rázně označena za starověký mýtus, jehož obraz přetrvává i v Novém zákoně, ale který pouze zamlžuje Boží zjevení o Božím království, které se uskutečňuje v duši věřícího člověka a je dále budováno ve společenství stejně smýšlejících lidí, ke stále dokonalejšímu v nikdy nekončícím pokroku i za hranicemi smrti.³⁶

Zde nemůžeme nezmínit F. M. Hníka, zřejmě nejvýraznějšího sociálního teologa CČS(H), který toto věroučné pojetí království Božího rozpracovával právě s ohledem na potřebu a oprávnění křesťanské angažovanosti, a který se převážně věnoval „sociálnímu hledisku evangelia“.³⁷ Podle Hníka „Československá církev vychází z odlišných věroučných předpokladů a odpovídá též zcela jiné sociální situaci než byla ta, na kterou reagovala bohoslovecká soustava thomistická. V její nauce se dostává znova důrazu ústřední ideji Ježíšova evangelia o království Božím na zemi; ... Církev přestává být účelem sama o sobě a stává se prostředkem, který má poskytovat duchovní posilu, aby se následovníkům Ježíše Krista společným úsilím podařilo přiblížit království Boží mezi lidmi. ... Theologie církve československé má sloužit ústřednímu cíli lidského života, který záleží v uskutečnění království Božího na zemi.“³⁸

Shrňme se Zdeňkem Kučerou, že společenská angažovanost a zaměření na křesťanskou praxi bylo od počátku podstatným rysem CČS(H). Absence teologicky reflektované eschatologie v zakladatelské generaci byla vyvažována eschatologií zakoušenou ve vzniku nové republiky. Postupem času se však tento přístup ukázal jako falešná snaha po utopii, která touží lidskými prostředky vybudovat království Boží na zemi. Přesto se tyto utopické tendence v nemalé míře projeví ještě po roce 1948, kdy množství duchovních i laiků CČS(H) často nekriticky vložilo své naděje do budování socialistického státu.³⁹

36| SPISAR, Alois. *Věrouky v duchu církve československé*. Díl 2., Bůh-Posvětitel neboli Sjednotitel. Praha: Tiskové a nakladatelské družstvo Blahoslav v Praze, 1945. Edice Blahoslav. s. 302-313.

37| KUČERA. *Hoře a milost*. s. 102.

38| HNÍK, František M. *Pohnutky dobročinnosti v křesťanství: rozbor vztahů mezi teologií a sociální službou*. Praha: Ústřední rada Církve československé, 1935. Blahoslav. s. 299, 307.

39| KUČERA. *Hoře a milost*. s. 99-107.

Eschatologie a 2. generace CČS(H)

S tím, jak postupně začalo opadávat eschatologické prožívání, vrátil se tvrdý dotek reality a utopie se ztrácela z dosahu, projevila se dosavadní racionalistická eschatologie CČS(H) jako nedostatečná a eschatologie se dostává do obzoru teologické pozornosti v poněkud tradičnějším pojetí.⁴⁰ To má samozřejmě svůj vývoj související s pohybem teologie světové. Přestože Albert Schweitzer a Johannes Weiss a hlavně jejich závěry ohledně eschatologičnosti evangelia, které proměnily stávající teologické paradigma, byly v době zakládající generace již dobře známy, přece jen byly zatlačeny ještě stále dobíhající reflexí racionalismu a liberalismu v modernistické podobě, vyrůstající z poválečného optimismu „vítězné strany“. Teprve druhá generace CČS(H) mohla plně docenit důsledky, které vnesl tento paradigmatický posun na scénu světové teologie. Avšak světová teologická reflexe např. Rudolfa Bultmanna, ale i Karla Bartha, měla stále tendenci vykládat eschatologii jako něco přítomného, něco přijatelného a aktuálně zapadajícího do rámce našeho uvažování. Eschatologický nárok byl tedy uzpůsobován současné teologii místo naopak. Až vstup Jürgena Moltmanna a jeho teologie naděje - *Theologie der Hoffnung* (1964) - na scénu uvažování o eschatologii přináší skutečně radikální změnu paradigmatu⁴¹ a to i přes to, že jde vlastně o obrat od liberalismu směrem k tradici. Moltmann opět chápe budoucí zaslíbení, jakožto budoucí. Ovšem Moltmannova genialita spočívá v tom, že toto budoucnostní očekávání, tuto naději uchopil znovu jako něco pozitivního, co má reálný dopad pro naši současnou situaci. Naděje na budoucí Boží království mu není jen útěšným snem, ale právě naopak je mu motorem, který žene člověka k usilování o lepší a spravedlivější svět, o pravdu, mír a prosazování křesťanských hodnot.⁴²

Zmíněný Moltmannův přínos nezůstává opomenut ani v CČS(H), kde se jeho reflexi věnovala např. nástupkyně Hníkovy linie Anežka Ebertová hlavní autorka *Základů sociálně etické orientace CČSH*, přičemž její reflexe Moltmannovy teologie se na tomto církevním dokumentu zřejmým způsobem podepsala.⁴³ Reflexi teologie naděje se však věnoval převážně Zdeněk Trtík, nejvýraznější představitel systematické teologie v druhé generaci teologie CČS(H), který se postupně critic-

40] *Ibidem.* s. 100-101; KUČERA. *Náboženská témata včera a dnes.* s. 46-47; VOGEL. *Církev v sekularizované společnosti.* s. 62-63.

41] TRTÍK, Zdeněk. Kritický bod v teologii naděje. *Theologická revue československé církve.* 1968, (2), 45-53. s. 45. Srov. VOGEL. *Církev v sekularizované společnosti.* s. 63-64

42] VOGEL. *Církev v sekularizované společnosti.* s. 63-64; MOLTMAN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und den Konsequenz einer christlichen Eschatologie.* 7. vyd. München: Kaiser, 1968. Beiträge zur evangelischen Theologie.

43] Další zajímavou prací Anežky Ebertové na toto téma je např. EBERTOVÁ, Anežka. *Úvod do sociální teologie.* Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1967.

ky vypořádával s Moltmannovou teologií naděje, až se k ní ve velké míře přihlásil v jedné ze svých posledních prací *Život a víra ThDr. Karla Farského* (1982) a dokonce Moltmanna zařadil na seznam myslitelů, kteří mají zásadní význam pro formování teologie CČS(H), vedle takových pro nás tradičních a známých jmen jako je Martin Buber, Emil Brunner a Karl Heim.⁴⁴ V „době před Moltmannem“ je u Trtíka zřejmá snaha o obnovení eschatologické teologické reflexe, která ale zůstává v převážné míře v rámci individuální eschatologie, tedy otázky smrti a osobního vzkříšení, která nemá reálný dopad na naši aktivitu v přítomném čase, vyplývající z rozporu mezi současným stavem světa a zaslíbenou budoucností. Otázka druhého příchodu, posledního soudu a nového stvoření je pro něj v této době v zásadě okrajová či úplně opomíjená.⁴⁵

Moltmannovu teologii naděje ovšem Trtík rozhodně nepřijímá nekriticky. Hlavní bod rozporu nachází v otázce času Božího přebývání. Moltmannovi vytýká, že Boha až příliš jednostranně zasazuje do budoucnosti, ale takovýto Bůh nemůže být osobně přítomný ve svém zjevení, ve shromáždění věřících, ani není schopen být zde, aby vyslechl naše modlitby. „Otázka osobní Boží přítomnosti ve zjevení je kritickým bodem Moltmannovy teologie.“ Přičemž problém spočívá v Moltmannově přístupu, který staví Boha, jakožto přicházejícího do budoucnosti, a tak neumožňuje osobní setkání s Ním, ale pouze s Jeho zaslíbením. Nesetkáváme se tedy s Ty Boha, ale s Ono zaslíbení, nesetkáváme se se subjektem, ale s objektem.⁴⁶ Avšak tento problém souvisí rovněž s celkovým Moltmannovým pojetím času. Jeho zásadní chybou je, že čas vidí chronologicky, tedy jako plynoucí z minulosti do budoucnosti. Přičemž do této budoucnosti umísťuje Boha. „Jestliže Moltmann prohlašuje za čas Božího bytí jen budoucí část tohoto iluzorního časového proudu, činí tím z Boha rovněž iluzi.“⁴⁷ Písmo však takto čas nevnímá. Podle Trtíka je čas časem vznikajícím v přítomnosti a odplývajícím do stále vzdálenější minulosti. V tomto přístupu se inspiruje u Emila Brunnera, i když ten podle Trtíka stále též zůstává v zajetí chronologického pojetí času.⁴⁸

Ze zmíněných důvodů přichází Trtík s novým originálním pojetím času: „... pravá přítomnost se děje v nepředemětné dimenzi světa před přítomností naší,

44| TRTÍK, Z. a V. KADEŘÁVEK. *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha: Blahoslav, 1982. s. 145, 167, 171-181. Srov. VOGEL. *Církev v sekularizované společnosti*. s. 62-64. Zřetelné stopy teologie naděje nacházíme např. již v "Uvedení do Základů víry" z roku 1973. Nejvíce v kapitole o Božím království. TRTÍK, Zdeněk. Uvedení do Základů víry. *Theologická revue*. 2004, 75(1), 85-123. s. 112-113.

45| TRTÍK, Zdeněk. *Komentář k věrouce, dílu II*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1955. s. 241-284.

46| TRTÍK. Kritický bod v teologii naděje. s. 46-47.

47| *Ibidem*. s. 52.

48| *Ibidem*. s. 49-53.

pohlcovanou a zatíženou minulostí. Východisko času a událostí v něm je v této pravé, nám objektivně nedostupné přítomnosti. Rozdíl mezi ní a naší přítomností je kvalitativní. ... Jestliže však čas a dění přicházejí z nepředemětné přítomnosti, pak konkrétní budoucnost je totožná s touto nepředemětnou přítomností. Začátek a konec světa a dějin jsou odděleny nezměrnou distancí časového proudu. Stejně však, jako tento začátek vyšel, tak tento konec vyjde z nepředemětné přítomnosti. V ní je začátek, konec i naplnění všeho našeho času a dění v něm. V této pravé přítomnosti záleží věčnost. Není to bezvztažnost k našemu času, protože v ní má náš čas svůj původ, tvůrčí zdroj i konečný cíl. Není to bezčasovost, nýbrž dimenze čisté přítomnosti, která našemu času chybí. ... Boží věčnost je totožná s pravou přítomností...“⁴⁹ Aniž bychom hodnotili oprávněnost Trtíkovy kritiky, je třeba říci, že i přes své výhrady Trtík trvá na zásadní důležitosti eschatologie a také na významu křesťanské angažovanosti, která z této eschatologie, či jinak řečeno eschatologicky prožívané křesťanské existence, vyplývá. Trtík tak představuje nové a osobité zasazení eschatonu, které je sice jiné než Moltmannovo, ale přesto je stále dobře kompatibilní s důsledky, které Moltmann vyvozuje z pojetí vlastního.

Právě na tomto místě se dostáváme k Miroslavu Volfovi Moltmannovu žákovi a příteli,⁵⁰ který v mnohém na svého učitele navazuje, ačkoli jej zjevně rozvíjí specifickým směrem. Právě zde je bod návaznosti, který bych chtěl vyzdvihnout a navrhnout k dalšímu studiu a promyšlení. Volfovo eschatologické zaměření propojené s aktuální zásadní otázkou vztahu totožnosti a jinakosti vidím jako vysoce důležitou aktualizaci a rozvinutí Moltmannovy teologie, která by právě kvůli vlivu, který Moltmann na Trtíkovo pozdní myšlení měl, neměla uniknout naší pozornosti.⁵¹

49] *Ibidem*. s. 51-52. Toto Trtíkovo pojetí času je pak velmi zajímavé v kontextu jeho pojetí christologie, kdy vyjádřil myšlenku, že hranice mezi námi a Ježíšem Kristem není metafyzická nýbrž eschatologická. TRTÍK, Zdeněk. *Komentář k věrouce, dílu I*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1954. s. 171-179.

50] Volf úspěšně pod Moltmannovým vedením obhájil dvě disertační práce při svých studiích v Tübingenu. BIDWELL, Kevin J. *"The church as the image of the Trinity": a critical evaluation of Miroslav Volf's ecclesial model*. Eugene, Or: Wipf, 2011. s. 4-5. Jejich vzájemný vztah je patrný např. také z vedoucí pozice, kterou měl Volf při sestavování sborníku k Moltmannovým 70. narozeninám, do kterého přispívaly i osobnosti jako je Dorothee Sölle, Gustavo Gutiérrez, Wolfhart Pannenberg, Hans Küng či Paul Ricoeur. VOLF, Miroslav, Carmen KRIEG a Thomas KUCHARZ. *The future of theology: essays in honor of Jürgen Moltmann*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1996.

51] Stojí ještě za povšimnutí, že oba teology - Miroslava Volfa a Zdeňka Trtíka - nespojuje pouze vázanost na Moltmannovu teologii, ale také jejich zaměření na otázku vztahů a problematiku totožnosti a jinakosti, přičemž oba dva uvedla k problému přemýšlení o důležitosti této otázky válečná situace. Pro Trtíka to byla 2. světová válka, pro Volfa válka na Balkáně. Oba ji analyzovali jako nikoli problém o sobě, ale jako projev hlubší krize. Jednou stránkou řešení tohoto problému je jeho teologické promyšlení, druhou pak je vlastní potřeba přímé angažovanosti na zmírnění dopadů této situace v konkrétních lidských životech a práce pro pokoj a mír mezi lidmi a reflexe této angažovanosti. VOLF, Miroslav. *Odmítnout nebo obejmut?: totožnost*,

Eschatologie Miroslava Volfa v kontextu husitská teologie

Miroslav Volf, významný současný protestantský teolog,⁵² je v českém prostředí jen velmi málo známý. „Nejdále“ jsou v tomto směru evangelíci, neboť to byli oni, kteří pořídili jediný překlad Volfovy práce do češtiny - *Odmítnout nebo obejmout?* (2005).⁵³ Všimli si zajímavého světového teologa také v několika článcích a recenzích a dokonce Volfa již vícekrát hostili na své fakultě.⁵⁴ Ale ani o katolících nemůžeme říci, že by o existenci Miroslava Volfa nevěděli.⁵⁵ Za významný považují nedávný rozhovor s Volfem pro *Salve* o jeho pohledu na 2. vatikánský koncil a současný vývoj ŘKC.⁵⁶ Ovšem ČČS(H), zdá se, až doposud vůbec netuší o Volfově existenci, pokud tak můžeme soudit z nulového počtu publikací o něm. A to je nesmírná škoda právě z výše zmíněných důvodů myšlenkové návaznosti. V kontextu a z perspektivy husitské teologie se tedy zaměříme na Volfovo pojetí eschatologie a křesťanské angažovanosti, jak je vyložil v rámci své teologie objetí, kterou se nejsoustavněji zabývá právě v již zmíněné práci *Odmítnout nebo obejmout?*, která je pro Volfa prací charakteristickou a zásadní, a za kterou také v roce 2002 obdržel prestižní Grawemeyerovu cenu.⁵⁷

jinakost a smíření v teologické reflexi. Praha: Vyšehrad, 2005. Teologie. s. 11, 17, 21-26; KUČERA, Zdeněk, Jiří VOGEL a Daniel TOTH. *Zdeněk Trtík: teolog Církve československé husitské*. 1. vyd. Hradec Králové: Univerzita Hradec Králové, 2004. s. 37-38.

- 52| Miroslav Volf (*1956) je současným protestantským teologem chorvatského původu, jehož kořeny však sahají až do České republiky. Studoval v rodném Chorvatsku, v Německu i USA. V současnosti působí jako profesor systematické teologie na Yale University a zakládající ředitel tamního Centra pro víru a kulturu. Jeho nejvýraznější spisy jsou *Exclusion and Embrace* (1996), *After Our Likeness* (1998), *Allah: A Christian Response* (2011), *A Public Faith: On How Followers of Christ Should Serve the Common Good* (2011). Miroslav Volf. *Yale Center for Faith and Culture* [online]. New Haven, CT, ©2016 [cit. 2016-10-20]. Dostupné z: <http://faith.yale.edu/people/miroslav-volf/>; VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. přebal.
- 53| VOLF, Miroslav. *Odmítnout nebo obejmout?: totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Praha: Vyšehrad, 2005. Teologie; VOLF, Miroslav. *Exclusion and embrace: a theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*. Nashville: Abingdon, c1996.
- 54| KOČÍ, Martin. Miroslav Volf, A public faith : How followers of Christ should serve the common Good. *Communio Viatorum*. 2013, **55**(3), 308-310; KŘIVOHLAVÝ, Jaro. Láskou proti násilí. *Teologická reflexe*. 2003, **IX**(1), 88-92; TÝŽ. Teologie lásky. *Evangelický týdeník*, 2002, **87**(22), s. 3; MACHÁLEK, Vít. The trinity and Christians in dialogue with Islam. *Communio viatorum*. 2014, **56**(1), 56-77. s. 56-62; TROJAN, Jakub S. Odmítnout, nebo obejmout?. *Křesťanská revue*, 2006, **73**(1), s. 39-40.
- 55| MED, Jaroslav. Kniha, kterou byste neměli přehlédnout. *Katolický týdeník*, 2007, **18**(9). *Perspektivy [příloha]*, 2007, **5**, s. iii.
- 56| Církev nespasí ani konzervativní, ani progresivní postoj: Rozhovor s protestantským teologem Miroslavem Volfem. *Salve: revue pro teologii, duchovní život a kulturu*. Praha: Krystal OP, 2015, **25**(4), 103-110 .
- 57| 2002 – Miroslav Volf. *Grawemeyer awards*. [online]. 21.7.2002 [cit. 2016-10-17]. Dostupné z: <http://grawemeyer.org/2002-miroslav-volf/>

Pokusme se nejprve stručně nastínit celkový obraz, který postupně rozpleteme do jednotlivých vláken. Na Volfově myšlení, jak je předestírá v teologii objetí, je patrné, že křesťanství má být aktivní silou dobra, spravedlnosti a pokoje v tomto světě. Světě, který je v silném rozporu s budoucím zaslíbením. Na tomto důrazu je zřejmé Volfovo místo v Moltmannově linii eschatologicky motivované angažovanosti. Jako stojící v této linii se Volf nutně vyrovnává s teologií osvobození, na níž kritizuje vrcholné postavení, které je v ní vyhrazeno svobodě a tak, opět s odkazem na Moltmanna, staví na tento vrchol lásku. Království Boží je společenstvím lásky a toto společenství je vrcholem, ke kterému svoboda - osvobození je cestou, ale nikoli cílem. Společenství lásky je láskou tím způsobem, jak je zjevena v kříži Ježíše Krista a je ve Volfově terminologii označena jako objetí. Objekt, vyžadující odpuštění a specifický druh zapomení, je metaforou smíření, přičemž naším cílem je smíření „konečné“. Avšak cesta k tomuto smíření je znemožněna lidským hříchem a tak není v lidských silách tohoto absolutního konečného smíření dosáhnout. Zde přichází ke slovu eschatologická naděje na konečné Boží smíření, která je nám oporou ve snaze o „ne definitivní smíření“. Tato naděje na konečné smíření musí stát v pozadí veškerého křesťanského usilování o lepší svět. Cesta ke smíření, neboli objetí, stojí na dvou pilířích, jimiž jsou pravdivý život a praxe nenásilí v propojení s pohoršením kříže a to ve spojitosti s naší neschopností požadavku nenásilí absolutně dostát. Realizace nenásilného postupu, který těsně souvisí s životem v pravdě, se ovšem neobejde bez eschatologické naděje na Boží odplatu.

Křesťanství má být aktivní silou dobra v tomto světě

Volf zastává přesvědčení, že „... křesťanská víra jako jedno z velkých světových náboženství nepřispívá primárně k rozvoji násilí, ale naopak k vytváření pokojného společenského prostředí.“ Uznává, že křesťanství bylo a je zneužíváno k podpoře násilí a útisku. Také si je vědom, že slepá náboženská horlivost jistě není tím, co by vytvářelo pokojnou společnost. Přesto tvrdí, že „Lékem není méně náboženství, ale - v určitém pečlivě vyhraněném smyslu - více náboženství.“ Nikoli náboženství jako vágní religiozita, která slouží k ospravedlnění života utvářeného soukromými zájmy nejružnějšího druhu, ale naopak „... větší a inteligentnější oddanost víře jako víře.“ Křesťanská praxe musí dle Volfa mít opravdový, uvědomovaný, morální obsah, aby mohla být oddaně zastávána. Pokud však bude vágní, povrchní a neuvědomělou, pak v takovém případě horlivost povede k podpoře násilí a nepokoje. V tomto smyslu Volf hovoří o obsahově „silné“ a obsahově „slabé“ víře.⁵⁸ Církev žijící obsahově „silnou“ vírou nemůže nečinně přihlížet ve světě, který

58 | VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 13-14.

je zmítán utrpením, které je v rozporu se zaslíbeným novým stvořením. Naopak je ze své vnitřní podstaty, v naději na eschatologické zaslíbení, puzeza k činu. „S problémem utrpení, ať jde o utrpení minulé nebo přítomné, se nelze vyrovnat na rovině teoretických otázek. ... Jedinou adekvátní odezvou na utrpení je *čin*.“⁵⁹ Ten, s odvoláním na Jürgena Moltmanna, je odpovědí na otázku kladenou životem pod tíhou utrpení tohoto světa v „... hledání takové budoucnosti, v níž bude touha po Bohu naplněna, utrpení překonáno a ztráty zažehnány...“⁶⁰ Tento čin křesťanské angažovanosti má ve Volfově pojetí naprosto konkrétní charakter. Jeho úkolem není tvorba nových společenských pořádků, nýbrž výchova lidí, kteří nebudou automaticky delegovat svou odpovědnost na státní či jiné nadřazené struktury, ale kteří budou schopni a ochotni žít v plných a rozvětvených vztazích, jejichž jsou součástí a kteří se budou angažovat nejen ve svém úzce vymezeném okruhu rodiny a přátel, ale v životě celé společnosti.⁶¹ Zmíněná myšlenka je zajímavá v kontextu Trtíkova požadavku na výchovu člověka ke svobodě autonomního svědomí, stojícího pod svrchovanou autoritou Ducha Kristova, tedy Slova Božího, které ve víře přijal. Duch Kristův - Slovo Boží se tak stává jeho vnitřním zákonem, díky němuž je člověk schopen se sám svobodně rozhodovat a jednat a za toto rozhodování a jednání nést plnou a svobodnou odpovědnost, bez neustálého odvolávání se na nějaké zástupné a vnější autority.⁶²

Křesťanská angažovanost má však ve Volfově pojetí hlavně podobu úsilí o smíření, spravedlnost a pokoj mezi lidmi či jak to sám označuje - vůle k obětí, což je metafora, kterou pro toto usilování používá.

Přičemž obětí, jako metafora smíření, naznačuje víc, než je v samotném pojmu smíření obsaženo⁶³ a je základem pro mluvení o Božím sebevydání v Ukřižovaném, a konsekvencí, které z toho pro nás vyplývají. Obětí jako „*vůle vydat sebe sama druhým a ‚přijmout‘ je, poopravit svou vlastní totožnost tak, aby mohl vzniknout prostor i pro ně, je něco, co musí mít přednost před každým naším soudem, vyjma toho, který je identifikuje v jejich lidství.*“⁶⁴ Volfovi proto nejde „pouze“ o solidaritu s trpícími, převážně zdůrazňovanou Moltmannem, ale jde mu o smí-

59| *Ibidem.* s. 153.

60| *Ibidem.* s. 153. Zde Volf cituje Moltmanna: MOLTMANN, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God*, San Francisco, HarperCollins, 1981. s. 49.

61| VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 30-31.

62| TRTÍK, Zdeněk. *Slovo víry*. Praha: Blahoslav, 1963. s. 11-12. Srov. VOGEL, Jiří. Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze. In. KUČERA, Zdeněk. VOGEL, Jiří. CHADIMA, Martin et al. *Víra a služba: společenství Církve československé husitské v myšlení a praxi*. Chomutov: L.Marek, 2012. s. 29-30.

63| VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 160.

64| *Ibidem.* s. 39.

ření s nepřítelem. Právě v požadavku přijetí nepřítele vidí vrcholnou realizaci křesťanské angažovanosti, úsilí o objetí, smíření, spravedlnost a pokoj, tedy boje proti zlu, který je nutným požadavkem kladeným na toho, kdo se odvažuje nazývat Kristovým následovníkem.⁶⁵

Svoboda a osvobození

Úsilí o smíření a objetí se nikdy nemůže zcela vyhnout otázce svobody a osvobození. V tomto kontextu Volf kritizuje, jak liberalistické, tak socialistické pojetí svobody, protože obě existují pouze jako osvobození z nežádoucího stavu, jímž je vždy nějaká forma útisku, přičemž kategorie útisku a osvobození „... jsou pohonem bojových střetnutí ... jsou dobré pro boj, ne pro vyjednávání ...“ Navíc je často velmi složité, ne-li nemožné určit, kdo je utlačovaným a kdo utlačovatelem. Jsou jisté situace, kdy musíme jasně rozhodnout, kdy se bez těchto kategorií neobejdeme. To však nic nemění na tom, že kategorické rozdělení utlačovaný - utlačovatel, které s pojetím útisk - osvobození jde ruku v ruce, je silně problematické. Abychom mohli aplikovat jednoznačné schéma útisk - osvobození, museli bychom mít jasné a jednoznačné příběhy provinění a nevin. A opět jsou jisté i jasné konflikty mezi dobrem a zlem, ale právě proto, abychom je mohli jasně označit, musíme říci, že jiné konflikty takto jasné nejsou a těch nejasných, je většina. Dále s odvoláním na Zygmunta Baumana vidí Volf problém ve skutečnosti, že „bezpráví má sklon ke své kompenzaci bezprávím - jen s výměnou rolí.“ Ze všech těchto důvodů je Volf přesvědčen, že schéma útisk - osvobození nelze použít jako schéma všepřeklenující. A proto i „... pojem ‚svobody‘ jako konečné společenské mety.“ je nevhodný. S odkazem na svého učitele Moltmanna říká, že „království svobody“ nemůže prostě být konečnou metou lidských bytostí, ale že jím musí být království Boží, které je královstvím lásky. Svoboda tedy může být pouze procesem, který je součástí našeho směřování k tomuto království lásky. A připomíná, že „... svobodou trojjediného Boha není ani pouze nepřítomnost vnějších zásahů, ani sebeovládání, ale ‚zranitelná láska‘ ...“ Odvozeně od svobody Boží má být formována i svoboda lidská, která je účastí na slávě trojjediného Boha, který sám je láska. Tím není svoboda a úsilí o ní odsunuto stranou, ale naopak je správně zasazena do širšího rámce, jímž je úsilí o smíření, přijetí a objetí druhého.⁶⁶

Ze stejného důvodu, tedy nesamospasitelnosti svobody, nemluví husitská teologie nikdy pouze o svobodě svědomí, ale vždy o svobodě svědomí v Duchu Kristově, aby se vyvarovala onoho nebezpečí bezobsažnosti svobody. Vědoma si toho,

65| *Ibidem.* s. 33-35.

66| *Ibidem.* s. 117-122.

že svoboda jako taková je právě jen důsledkem negace útisku či zajetí, lhotejno zda myšlenkového či fyzického, sama o sobě není cílem, konečnou metou, ale pouze cestou, prostředkem k dosažení skutečného cíle, jímž je Boží láska, zjevená v Ježíši Kristu.⁶⁷ To je myslím něco, co si jako církve stále málo uvědomujeme a máme stále málo na paměti, když tak rádi používáme holé spojení svoboda svědomí, které je často bez obsahu, případně je naplňováno obsahy dle libosti. Spojení svoboda svědomí v Duchu Kristově vyjadřuje onu služebnost svobody vůči cíli, jímž je láska Boží v Ježíši Kristu.

Objetí, odpuštění, pohoršení

Řekli jsme, že vrchol, o nějž Volfovi jde, je smíření symbolizované metaforou objetí. S objetím pak nutně souvisí požadavek odpuštění. Právě objetí není bez odpuštění možné, protože zde nejde pouze o nějaký vnější úkon, ale o totální přijetí druhého a smíření s ním. Jinak řečeno - cesta k objetí není možná, dokud neprojdeme branou odpuštění. Výzvou, která nás povolává k odpuštění, je nám Kristův kříž, který stojí ve středu Volfovy teologické reflexe jako vrchol Božího zjevení v Ježíši Kristu, kde je zjevena povaha trojjediného Boha a také nárok, který je na nás jako na jeho obraz kladen. Zde je zjevena Boží láska, která ve světě propadlém hříchu nabývá podoby kříže.⁶⁸ Toto pojetí je velmi blízké výkladu zjevení Boží lásky na kříži, jak je ve své *Trojčinné teologii* podává Zdeněk Kučera. Je tomu tak z prostého důvodu. V pojetí kříže jako místa zjevení Trojice i povahy Boží lásky, totiž Kučera stejně jako Volf vycházejí z Moltmanna. Ostatně jak Kučera uvádí, tento Moltmannův přínos vnesl do husitské teologie již Zdeněk Trtík.⁶⁹ Kříž, který je zároveň vrcholným zjevením povahy lidského hříchu i Boží lásky, před námi otevírá otázku „... co může božské darování sebe sama znamenat pro budování lidské identity a pro vztah k druhým...“? Stejně jako z ní vyplývající nárok, jemuž se jako křesťané nemůžeme vyhnout.⁷⁰ Nejpresnějším výrazem tohoto nároku je Ježíšovo slovo z kříže „Otče, odpusť jim, vždyť nevědí, co činí.“⁷¹ (Lk 23,34b). A to i v tom případě, pokud nejde o Ježíšova vlastní slova, neboť v nich zasazených právě na místo kříže, postihl

67| Vyjádření tohoto přesvědčení nacházíme i přímo v 1. článku *Ústavy ČČSH* i v současném učení církve *Základy víry*. s. 141. Konkrétně také otázky č. 46-52. Dále o neodlučitelnosti svobody svědomí od Ducha Kristova např. TRTÍK. *Slovo víry*. s. 8-12; VOGEL. Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze. s. 29.

68| VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 143-145, 34.

69| KUČERA, Zdeněk. *Trojčinná teologie: základ teologie ve zjevení*. Brno: Luboš Marek, 2002. Pontes pragenses. s. 105n, 258.

70| VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 143, 35.

71| Znění biblických citací je podle ČEP.

evangelista Lukáš velmi přesně celkovou intenci Božího zjevení v Kristu. Nejde zde o samo utrpení, ale o utrpení, které je nabídnuto jako „*modlitba za odpuštění trýznitelům*“. V tomto činu odpuštění je potlačen tvrdý nárok restituční spravedlnosti, který se nám zdá přirozené vymáhat. Teprve po přijetí kříže jako odpuštění můžeme pohlédnout dále ke kříži, jakožto k objetí.⁷²

Pokud mluvíme o kříži, nemůžeme nechat stranou otázku jeho skandálnosti. Na kříži se otevírají paže Ukřižovaného, které vypovídají o Božím otevření směrem k nepřítelům, o Božím pozvání do prostoru, který v sobě Bůh utvořil, aby přijal znepráteného člověka a to i za cenu obětování vlastního Syna, za cenu proměny sebe sama. Toto pozvání, toto otevření se, odpuštění a objetí nepřátel, ale není v žádném případě slabostí, či neschopností. Právě naopak jde o silný postoj totálního vymezení se vůči nepřítelství. Jde přímo o „*nepřítelství vůči nepřítelství*“, jež odmítá přijmout model chování, které nabízí agresor. Ukřižovaný se odmítá stát pouhým zrcadlovým obrazem zla, které je na něm páčáno, ale místo toho přetíná řetěz násilí a svobodně si volí odmítnutí odvetné reakce, která je mechanicky automatickou. Odpuštěním a otevřením prostoru pro nepřítel odsuzuje nepřítelství, násilí a zlo na sobě páchané. Tím je odsouzeno veškeré zlo, ať již vykonané agresorem, tak i zlo odvetné, které vychází z jeho oběti. Tímto radikálním činem se přímo „*proměňuje vztah mezi obětí a pachatelem zla*“, namísto toho, aby oběť prostřednictvím odvetné reakce zůstávala uzavřena v kruhu násilí a odplaty.⁷³ Kříž se tak stává činem přerušování tohoto bludného kruhu.

Na mysl se však přichází otázka, vyvolané tímto pohoršením kříže: Nepovede takovýto přístup pouze k posílení agresorů a k totálnímu rozdrčení jejich obětí? K nesnesitelnému a nesmyslnému utrpení těch, kteří se rozhodli Krista následovat? K samotné otázce možnosti praxe nenásilí se vrátíme později. Nyní řekněme jen tolik, že právě toto pohoršení je tím správným a pravdivým, co musíme pocítit při upřímném pohledu do tváře Ukřižovaného. Toho, kdo sám sebe dal jako oběť za usmíření nepřátel. Jde o pohoršení, které od podstaty kříže nemůžeme odejmout, aniž bychom znetvořili zvěst, jež nám přináší.⁷⁴ Vůle k objetí jako realizace následování Ježíše Krista je tak vpravdě důvěřivým vykročením do nejistoty, které se může vyvinout nejrůznějším způsobem. Pokud se vydáváme směrem k objetí, vystavujeme se zcela jistě riziku selhání této akce, nedostáváme žádné záruky ani jistoty o tom, zda ten druhý objetí přijme, zda je nezneužije a i pokud se opravdové objetí skutečně odehraje, ani tak neznáme předem obrysy toho, v co vyústí.

72| VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 143-145.

73| *Ibidem*. s. 145.

74| *Ibidem*. s. 145-146.

Pokud bychom se chtěli této nejistotě a tomuto pohoršení vyhnout, vyhýbáme se cestě, která vede k následování Ukřižovaného.⁷⁵

Nedefinitivní a definitivní smíření

Na začátku jsme řekli, že „Jedinou adekvátní odezvou na utrpení je *čin*.“⁷⁶ Tuto tezi Volf konkretizuje tvrzením, že to co je vykonáno, nelze nikdy zcela odčinit, již jednou vytrpěné utrpení nelze ani sebevětším činem odstranit. Proto i dosahování striktně restituční spravedlnosti je svým způsobem chimérou. Realistickým řešením situace je naopak zcela konkrétní čin odpuštění, smíření a objetí.⁷⁷ Abychom však mohli odpustit, vytvořit v sobě prostor pro druhého a tak projevit vůli k objetí, zbývá ještě vykonat jeden a to ten nejtěžší krok na cestě ke konečnému smíření, a sice zapomenutí. Volf nikterak neumenšuje význam pamatování si. Vzpomínku na minulé zlo musí podržet jako štít proti zlu, jak oběť, která na toto zlo upozorňuje, tak pachatel, který je odrazován od opakování svého přečinu. Pamatování si má však i svou negativní stránku. Pokud si pamatujeme spáchané zlo, žijeme stále ve stínu této vzpomínky a tak stále v sevření minulého zla, které brání našemu vykoupení. Stejně tak náš, byť minulý nepřítel, zůstává, i když jen ve vzpomínce, stále nepřítelem. Proto bez zapomenutí nemůže být přítomnost nikdy plně uzdravena.⁷⁸ Vzpomeňme na tomto místě na Trtíkovo pojetí času, jak jsme je nastínili výše. Na kvalitativní rozdíl mezi pravou přítomností, která je Boží věčností a nepravou přítomností zatíženou hříchem minulosti, která ač odplynula, je stále naší součástí. Vykonaný hřích, přestože je již časovou minulostí, je stále přítomen v naší zkušenosti a paměti a je tak součástí nás samých.⁷⁹ Proto Volf upozorňuje, že takto zatížení nejsme vlastně schopni plného odpuštění a tedy ani objetí, jakožto smíření. V tomto kontextu Volf upozorňuje, že mu jde o „... zcela určitý druh zapomenutí. Je to zapomenutí, které předpokládá, že otázka ‚pravdy‘ a ‚spravedlnosti‘ již byla vyřízena ..., že pachatelé byli jmenovitě uvedeni, souzeni a (doufejme) změněni, že oběti jsou již v bezpečí a jejich rány zahojeny ..., tedy zapomenutí, k němuž tak nakonec dochází *pouze spolu s tím*, že ‚všecko‘ je učiněno ‚nové‘.“⁸⁰ Právě ono „nové“ je to, co nás především zajímá. Toto zapomenutí, o kterém mluví Volf, má vyloženě eschatologický charakter a bude skutečně umož-

75| *Ibidem.* s. 167-168.

76| *Ibidem.* s. 153.

77| *Ibidem.* s. 140-143.

78| *Ibidem.* s. 150-152.

79| TRTÍK. Kritický bod v teologii naděje. s. 51-52.

80| VOLF. *Odmítnout nebo obejmut?* s. 150.

něno teprve tehdy, až bude stvořeno nové nebe a nová země.⁸¹ To úzce souvisí s Trtíkovým tvrzením, že tato pravá přítomnost, tato eschatologická dimenze, nám není z naší strany skrze naše snažení přístupná, ale pouze Boží zásah nám ji může otevřít. V předjímce ji zakoušíme v působení Ducha svatého skrze zjevení v Ježíši Kristu. V plnosti ji poznáme však až v definitivním Božím zásahu na konci času.⁸²

Podle Volfa je velmi důležité podržet vědomí, že nová budoucnost bude budoucností, kde i ti kdo týrali a vraždili, oblečou bílá roucha. I přesto, že jde o něco tak nepředstavitelně radikálního, musíme to přijmout jako součást Božího zjevení v Ukřižovaném, který stejně jako na sebe vzal hříchy světa, vezme na sebe jednou i všechnu trýzeň vzpomínky na vytrpěné zlo a jako ukřižovaný Beránek na trůnu se ujme vlády, což úzce souvisí s potřebou přijetí pohoršení kříže, jak jsme o tom pojednali výše. Ptáme se však, zda má toto budoucí zaslíbení nového stvoření, které již nebude pamatovat na minulé hrůzy, nějaký reálný vztah k našemu přítomnému času? Volf říká, že „Má - za předpokladu, že nezapomeneme, že dokud nepřijde Mesiáš ve své slávě, aby se ujal nevinných obětí, musíme sami mít na paměti jejich utrpení; musíme o něm vědět, musíme si je pamatovat a musíme o něm hlasitě mluvit, tak aby všichni slyšeli ... Toto nezbytné pamatování by však měl provázet výhled na ono vykoupení, díky němuž jednou vzpomínku na nám způsobené rány a protivenství ztratíme.“⁸³ Celý náš současný život je tedy i z tohoto úhlu pohledu položen do eschatologického horizontu, ze kterého k němu máme přistupovat. Zapomenutí na vytrpěné zlo není něčím, co můžeme či smíme v plnosti vykonat v tomto věku. V tomto smyslu, co platí o zapomenutí, jakožto cestě ke smíření, to platí i o smíření samotném.

Volf kritizuje moderní dobu a její přesvědčení, že „... praskliny světa lze vyspravit a svět může být vyléčen.“ Kritizuje obecnou víru v pokrok a moc lidských schopností. Naproti tomu odkazuje k potřebě víry v Boží milost, která se neobejde bez přijetí bláznovství kříže do naší celkové koncepce uvažování.⁸⁴ Volf se staví proti falešným utopickým snahám, které v moderní době nabývají na nebezpečnosti právě tím, že by mohly být uskutečněny. Veškeré pokusy o ustavení Božího království lidskými silami totiž napáchaly „spoustu antikristovské zkázy“. Do této kategorie nebezpečných utopických snah patří právě i snaha o dosažení konečného smíření lidskými prostředky. Podle Volfa snaha o dosažení konečného

81| *Ibidem.* s. 155.

82| TRTÍK. *Komentář k věrouce, dílu I.* s. 171-179; KUČERA. *Trojiční teologie.* s. 148-152; KUČERA, Zdeněk. *Pravda a iluze moderní teologie: hledání věrohodné transcendence od moderny k postmoderně.* 2. upravené a rozšířené vydání. Praha: Nakladatelství Martin, 2004. s. 146-147.

83| VOLF. *Odmítnout nebo obejmut?* s. 157-160.

84| *Ibidem.* s. 37-38.

smíření náleží do Boží kompetence. Její uskutečnění lidskými prostředky je utopií, která, pokud by jí bylo lidsky dosaženo, byla by katastrofou a násilnou totalitou. Jak se ale vypořádat se situací, kdy konečné smíření je pro nás nedosažitelné? Otázkou není hledání způsobu dosažení nedosažitelného konečného smíření, ale hledání zdroje, který nám umožní žít v relativním míru i v tomto čase, kterému je konečné smíření odepřeno. V tomto kontextu Volf zdůrazňuje, že se nemůžeme vzdát naděje na konečné smíření. „Kdyby se křesťanská víra měla vzdát *naděje* na konečné smíření - smíření, jež již nemůže být překonáno ani zrušeno -, skoncovala by sama se sebou.“ Při tom je však třeba mít na mysli, že „... konečné smíření není dílem lidí, ale dílem trojjediného Boha. ... nejedná se o apokalyptický konec světa, ale o nový eschatologický začátek ... konečné smíření není žádná v sobě uzavřená ‚totalita‘, protože spočívá na Bohu, jenž je dokonalou láskou. Právě na pozadí naděje na takoveto ‚netotalitní‘ konečné smíření se křesťané angažují v boji za mír v podmínkách nepřátelství a útlaku.“ Eschatologická naděje je nesrovnatelná s nadějí utopickou. Naděje utopická, která vkládá osud budoucnosti plně do lidských rukou, je destruktivní. Naděje eschatologická, která plnost očekává z rukou Božích, je naopak konstruktivní a vede nás k angažovanému křesťanskému životu ve službě míru a spravedlnosti, s vědomím omezenosti vlastních možností a schopností. Volf tak hájí boj „... za *nedefinitivní smíření založené na naději v ono smíření, jež už nelze zrušit.*“⁸⁵ Na postavení konečného smíření, které je smyslem a cílem lidského usilování, jehož je objetí pevnou součástí, je velmi dobře vidět celková eschatologická intence Volfovy teologie objetí, která pevně stojí nohama na zemi přítomného času, ale která vede až za horizont eschatologické budoucnosti, která není jakousi mlhavou útěchou od bolesti života, ale je velmi konkrétním zaslíbením, nadějí, která vybízí a uschopňuje k práci pro „lepší svět“.

Volfův výhled na eschatologické konečné smíření, konečné odpuštění a plné objetí, tedy vede ke specifické podobě křesťansky angažovaného života, k usilování o mír, pokoj a spravedlnost mezi lidmi v tomto „nedefinitivním smíření“. Tato angažovanost je specifická dvěma důrazy, nebo řekněme způsoby dosahování tohoto nedefinitivního smíření a sice důrazem na pravdu a nenásilí, bez kterých by toto usilování postrádalo právě svůj křesťanský charakter.⁸⁶

Problém pravdy a pravdivého života

Volf ve vztahu k novozákonnímu textu (J 8,45; 2.Kor 11,10; Ef 4,14-15) upozorňuje na skutečnost, že pravda se pouze nemluví, ale že jde o to „být pravdivý“. „Mluve-

85| *Ibidem.* s. 126-127.

86| *Ibidem.* s. 304.

ní je jen část toho, co s pravdou ‚děláme‘, když bojujeme proti její deformaci; žít pravdu je rozhodně právě tak důležité. Nepravda uvěznuje jak myšlení, tak život, a proto nemůže být překonána jen správným myšlením a správnou mluvou. Hledání pravdy, poznání pravdy, když jsme s ní konfrontováni, a mluvení pravdy nahlas a beze strachu vyžaduje *pravdivý život*.⁸⁷ Pravdivý život neboli pravdivost je nutný předpoklad pro budování zdravého společenství a zdravých lidských vztahů. Avšak „Tím, co praxe lží nebo pravdomluvnosti buď ničí nebo podporuje, není společenský život jako takový, nýbrž jeho *kvalita*.“⁸⁸ Zde je dobré zmínit myšlenku Jiřího Vogela, že impulsem ke vzniku CČS(H) a významným prvkem její identity je důraz právě na kvalitu osobních vztahů. Podle Vogela by CČS(H) nevznikla, pokud by vztahy v tehdejší ŘKC byly jen o kousek lepší. Důraz na kvalitu osobních vztahů byl, jako skutečně křesťanský důraz lásky, nadřazen sporům o učení a kult.⁸⁹

Volf kritizuje postoje, které proti sobě staví řecké a hebrejské pojetí pravdy jako nekompatibilní.⁹⁰ Hebrejský pojem pravdy sice vidí jako spolehlivost a věrnost ve vztahu Boha k člověku a člověka k Bohu, ale v tomto pojetí zdůrazňuje právě výše uvedenou jednotu myšlení a jednání. Otázka pravdivosti nemůže rezignovat na pojetí pravdy, jako souladu myšlenky a skutečnosti, tedy na pojetí pravdy „v řeckém smyslu“. „V biblických textech se pojmy ‚spolehlivosti‘ a ‚pravdivé řeči‘ objevují často vedle sebe a jsou spolu nerozlučně propojeny, i když žádný z nich nelze redukovat na ten druhý.“ Pravda ve smyslu pravdivé řeči, ve smyslu souladu myšlenky s realitou, záleží v tom, aby slova odpovídala skutečnosti. Ne proto, aby pravdu popsala jako korektní vztah „mysli“ a „faktu“, ale proto, že záleží na tom „... *jak se lidé k sobě navzájem chovají*.“ Písmu jde o pravdu jako realitu žití mezilidských vztahů, která se odehrává jak na rovině spolehlivosti, tak na rovině pravdivého mluvení, souladu slova či myšlenky a toho, co označuje. Naše pravdivé či lživé jednání či mluvení odráží kvalitu našich vztahů a naši vůli nacházet k sobě vzájemně cestu. Pravdivost totiž také vyjadřuje loajalitou vůči vztahu k druhému člověku, na kterém nám záleží, zatímco lež nás od druhého izoluje a je tak

87| *Ibidem*. s. 286.

88| *Ibidem*. s. 288-289.

89| VOGEL. Struktura identity CČSH.

90| Zde je zajímavé srovnání s pojetím pravdy u Trtíka, který v tomto vychází z Emila Brunnera. Podle nich je správné pouze ono "hebrejské" pojetí pravdy, kdežto pojetí "řecké" je jedem, který otrávil celé Písmo, teologii a křesťanství a kterého je tedy třeba se důsledně zbavit a od něj očistit. TRTÍK. *Vztah Já-Ty a křesťanství*. s. 8-10; BRUNNER, Emil. *Truth as encounter*. 1st ed. London: SCM, 1964. *Studies in biblical theology*. New testament titles. s. 66-68.

odpadnutím od tohoto vztahu. Lživým slovem i životem člověk zpřetrhává vazby vztahů, odděluje se od společenství a tak jistým způsobem spěje ke smrti.⁹¹

Požadavek pravdivosti je však zakotven nejen naším vztahem k člověku, ale i naším vztahem k transcenci a to tím, že svůj život stavíme před tvář Boží. Živý Bůh není nějakým abstraktním transcendentním základem pravdy, ale tím kdo se nám sám dal jako pravdivý poznat a tuto kvalitu požaduje také od nás. Tím, který sám je bojovníkem v „zápasu pravdy“.⁹² Pro tento vztah je podstatné, že „... my na rozdíl od Ježíše *nejsme* pravda a *nejsme* ani sebezapíravými svědky pravdy. Proto právě věříme v Ježíše Krista - že nám umožňuje vidět, že nejsme, kým bychom měli být, a umožňuje nám, abychom se tím, kým máme být, stávali. Naše oddanost Ježíši Kristu, který je pravda, proto nepřerůstá do tvrzení, že vlastníme nějakou absolutní pravdu.“ Pravda je v jistém smyslu důležitější než vlastní já. Ovšem obráceně moje pravda, řečeno v kontextu skutečnosti, že pravdu v plnosti nepoznáváme, nemůže být považována za něco důležitějšího než je bytí druhého. Zde jsou důležité dvě skutečnosti, a sice za prvé - já jsem povinován položit život za Pravdu, kdežto druhého nesmím za žádných okolností obětovat za svou malou osobní pravdu. Za druhé - oddanost pravdě, která se projevuje v ochotě sebeobětování, musí kráčet ruku v ruce s požadavkem nenásilí.⁹³ Jinak řečeno, snaha vyslyšet požadavek „být pravdivý“ musí být blíže konkretizována výrazem „v lásce“. Nemůžeme být pravdiví jen samo o sobě, ale vždy ve vztahu lásky k druhému. Vůle k pravdě „... musí být provázena *vůlí druhého obejmout, vůlí ke společenství*“, aby nebyla vůlí k smrti.⁹⁴ „... bez vůle druhé obejmout nelze mluvit o nějaké pravdě mezi lidmi. A zase obráceně: vůle k objetí nemůže obstát a nepovede ke skutečnému objetí, neprosadí-li se pravda.“⁹⁵

Volfův požadavek pravdivosti, pravdivého života či života v pravdě je nesmírně zajímavý v kontextu s mistrem Janem Husem, který svůj život postavil pod autoritu Pravdy a který se pevně držel požadavku jednoty myšlení, slov a jednání. Proto zde nemůžeme nezmínit typický Husův výrok: „Protož věrný křesťane! hledej pravdy, slyš pravdu, uč se pravdě, miluj pravdu, prav pravdu, drž pravdu, braň pravdu až do smrti; nebť pravda tě vysvobodí od hřícha, od ďábla, od smrti duše, a konečně od smrti věčné, jenž jest odlúčení věčné od milosti božie, i od blahoslavené všie radosti, kteréžto radosti dojde, ktož kolivěk věří v boha i Jezu Krista, jenž jest pravý

91| VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 289-292.

92| *Ibidem*. s. 292-293.

93| *Ibidem*. s. 302-303.

94| *Ibidem*. s. 286.

95| *Ibidem*. s. 288.

buoh a pravý člověk.“⁹⁶ Přičemž tento výrok pro Husa nebyl pouze krásnou teorií, ale i bolestnou praxí. Volfův požadavek pravdivosti je také zajímavý v kontextu s požadavkem Zdeňka Trtíka na svobodu svědomí, jako požadavkem mít svobodu svou víru vyjádřit slovem i životem. Mít právo, a jako křesťan dokonce povinnost, uskutečnit soulad mezi vnitřní vírou, slovem a skutkem.⁹⁷ Otevřenou otázkou pro nás jakožto církev zůstává, zda bychom neměli více promýšlet i zdůrazňovat, právě onu praktickou stránku svobody svědomí, která není pouze svobodou vnitřní víry, ale ani pouze svobodou projevu, nýbrž také svobodou k jednání a životu v souladu s touto vírou.

Nenásilí a pohoršení kříže

Násilí se při stále nabalujících reakcích řetězí do nikdy nekončící souslednosti utrpení. Ježíš sám na sobě ukazuje, jak nahradit odvetnou reakci na násilí principem neodporování. Jeho přístup k neodporování a nenásilí není zřeknutím se sebe sama a odevzdáním se do rukou druhého. Nenásilné postavení se na odpor mechanismu odvety je naopak jedinou možností, jak řetěz násilí přetnout. Není tak podvolením se nepříteli, ale svým způsobem jeho přemožením. Je postavením se na odpor automatizaci napodobování chování svého nepřítel, ve kterém by se stal pouze jeho „zrcadlovým obrazem“. Přijetí Ukřižovaného tak není slabostí, která se podvoluje „systému teroru“, ale je naopak jeho radikální kritikou. Tuto skutečnost Volf shrnuje tezí: „Kříž *rozbíjí cyklus násilí*.“ Ovšem nenásilí samo o sobě jako negace násilí nestačí. Nejde o pouhé pasivní přijímání násilí. „Kříž je ... součástí Ježíšova aktivního boje za boží pravdu a spravedlnost.“ Nenásilí je smysluplné pouze za předpokladu, že je součástí vědomého zápasu se zlem tohoto světa, zápasu s terorem, podvodem a útlakem.⁹⁸

Volf ale není žádný naivní snílek, je si velmi dobře vědom toho, že boj za mír a spravedlnost formou nenásilí je podoben sisyfovskému úkolu. Nenásilí se často, ba spíše většinou, setkává s drtivou porážkou ze strany agresivního a bezohledného násilí, přesto je úkolem křesťana vzít svůj kříž a následovat ukřižovaného Mesiáše na cestě nenásilí, a tak se podílet na přerušení cyklu odvetného jednání. Přestože ve světle problematičnosti nenásilné praxe a složitosti násilného světa jsou chvíle, kdy je zřejmě třeba se k násilí uchýlit, říká k tomu Volf jedno velké

96| HUS, Jan a Karel Jaromír ERBEN. *Mistra Jana Husi sebrané spisy české: z nejstarších známých pramenů*. Díl 1. Praha: B. Tempský, 1865. s. 7.

97| Tato problematika je přehledně vyjádřena ve Vogelově zpracování diskuze Zdeňka Trtíka s Aloisem Spisarem, právě v otázce svobody svědomí. VOGEL. *Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze*. s. 18-32.

98| VOLF. *Odmítnout nebo obejmut?*. s. 138-140, 323-325.

ALE: „Je možné, že ve světě násilí je důsledné neodplácení a nenásilí nemyslitelné. Je možné, že tyranu je třeba sesadit z trůnu a šílencům je třeba zabránit v rozsévání zkázy. Rozhodnutí Dietricha Bonhoeffera zúčastnit se pokusu o zneškodnění Hitlera je dobře známým a přesvědčivým příkladem takové úvahy. Je také možné, že jsou nutná určitá opatření zahrnující i připravenost použít násilí, aby se tyrané a šílenci vůbec nedostali k moci a aby se spouště běžných násilníků, kteří chodí po našich ulicích, zabránilo v jejich násilných činech. Je možné, že ve světě zaplaveném násilím není problémem, zda ‚násilí nebo mír‘, ale spíš to, ‚jaké formy násilí lze tolerovat, abychom zabránili tomu ‚míru‘, který je udržován pod nátlakem prostřednictvím mlčky trpěného bezpráví‘ ... Když se však člověk rozhodne, že na sebe místo svého kříže vezme vojenskou výstroj, neměl by pro to hledat ospravedlnění ve víře, která hlásá ukřižovaného Mesiáše. Ta totiž blahoslaví tiché, ne ty, kdo se odhodlají k násilí (Matouš 5,5).“⁹⁹ V Kristově kříži i učení je před nás postaven požadavek, v něm jsme osloveni, abychom na něj adekvátně odpověděli. Pokud toho nejsme schopni, a my skutečně nejsme, máme si to přiznat a činit pokání ze své hříšné neschopnosti a ne se snažit ten požadavek nějak překroutit, aby nárok na nás kladený nebyl tak těžký a pro nás nesplnitelný. Právě přijetí Ježíšova požadavku radikálního nenásilí, nás staví jakožto lidi do pravého světla, jako ty kdo nejsou schopni Božímu nároku dostát, jako ty kdo nejsou schopni dosáhnout konečného smíření a nevlastní Pravdu. Teprve v tomto vědomí sebe sama jako hříšníků můžeme s upřímností zavrhnout utopii Božího království na zemi a máme důvod vložit svou naději do očekávání eschatologické události konce času, nového stvoření a příchodu Páně, kterému svým nedokonalým a nedostatečným přičiněním připravujeme cestu.

Vraťme se ještě jednou v kontextu požadavku nenásilí k již zmíněnému problému pohoršení kříže. Tímto pohoršením podle Volfa není samo utrpení, které lze za určitých okolností snášet. A to předně v případě, že trpíme odůvodněně a toto utrpení přináší kýžené plody. „Konečným pohoršením kříže je onen příliš častý nezdar sebedarování přinést pozitivní ovoce: dáš sebe samého/sebe samu za druhého - avšak násilí nepřestane, nýbrž tě zničí; obětuješ svůj život - a jen upevníš moc pachatele násilí.“ Můžeme se ptát, jestli není pohoršení kříže natolik veliké, že nemůžeme než na kříž resignovat. Pravdou ovšem je, že pokud se chceme zvat křesťany, učedníky a následovníky Ježíše Krista, ukřižovaného Mesiáše, tak neexistuje možnost jak se pohoršení kříže vyhnout. Legitimní jsou tedy pouze dvě možnosti - první je zamítnutí kříže, ale s ním i skutečné křesťanskosti naší víry, druhou možností je přijetí kříže i s jeho nárokem a pohoršením, které z toho vyplývá. Bláznovství sebedarování, jež se na kříži realizuje, se nikdy neobejde bez nebezpečí

99| *Ibidem.* s. 338-339.

zneužití a nezdaru, které je proti této nejistotě nepojistitelné. Bláznovství kříže je pohoršením pro všechny lidi bez rozdílu, které jde naprosto proti modernímu myšlení opírajícímu se o optimistický utopismus a bezbřehou víru v pokrok, v lidskou schopnost zachránit a zahojit svět. Písmo učí, že rány, kterými svět trpí, nemohou být vyhojeny jiným lékem, než je právě kříž, který je silnou slabostí a moudrým bláznovstvím. Přijetí kříže i s jeho nesejmutelným pohoršením je nutností pro zachování víry a praxe křesťanskou.¹⁰⁰

Eschatologická naděje na Boží odplatu

Přestože Volf velmi silně oceňuje význam nenásilí, tak realisticky přiznává, že „... nenásilí nemá velké šance násilí překonat.“¹⁰¹ Zde opět přichází ke slovu otázka eschatologické naděje, kterou se Volf pokouší zodpovědět na pozadí Zjevení Janova v kontextu s ukřižovaným Mesiášem.¹⁰²

Volf se staví proti všem apokatastatickým tendencím, snažícím se z Boha udělat „hodného tatínka“, který přijme do svého království všechny bez rozdílu, i kdyby se snad bránili sebevíc, který odpustí vše, bez lítosti a snahy o nápravu. Z takového pojetí, totiž plyne velké nebezpečí, a sice že při takové víře se člověk jen velmi těžko ubrání snaze vzít násilí do vlastních rukou.¹⁰³ Není to ale člověk, kdo má vzít do rukou soud a nastolení spravedlnosti. Biblická tradice stojí na jasném oddělení Boha a člověka a vyjadřuje skutečnost, že existují jisté věci, které patří pouze do Boží kompetence a použití násilí je právě jednou z nich. Tato monopolizace násilí v rukou Božích je naprosto jednoznačně vykreslena a potvrzena v Novém zákoně, který staví lidské nenásilí a Boží odplatu do úzké souvislosti. Trpící Mesiáš a Jezdec na bílém koni Zjevení Janova nejsou protikladnými postavami, které se brání nalezení jakékoliv spojitosti, ale naopak nutnými spojenci v „prosazování nenásilí“.¹⁰⁴ Volf v tomto smyslu odkazuje i na příklad z církevních dějin, a sice na radikálně-reformační tradici, která se vždy odhodlaně držela principů pacifismu i vstříc skutečně fyzicky katastrofálním důsledkům, zároveň ale vždy trvala na teologii Božího hněvu a soudu. Teologie soudu, jak ji podává Zjevení Janovo, nás informuje o tom, že Bůh nechce zasáhnout do lidské svobody a přinutit ty, kdo chtějí zůstat „dravými šelmy“, aby chtěli pokoj a smíření. Neměli bychom zavírat oči před tragickou možností, že i takoví lidé mohou existovat. Nad těmito lidskými

100| *Ibidem.* s. 36-38.

101| *Ibidem.* s. 327-329.

102| *Ibidem.* s. 322-339.

103| *Ibidem.* s. 330, 336.

104| *Ibidem.* s. 333-334.

zrůdami se prostě musí otevřít Boží hněv. Protože nehněvající se a „Nepohoršený Bůh by byl komplicem bezpráví, podvodu a násilí.“ Avšak ten kdo je vystaven Božímu hněvu a soudu, mu není vystaven pro samotné zlo, které spáchal, nýbrž právě pro tvrdošíjně odmítání Božího odpuštění, kterého se nám dostalo v náruči ukřižovaného Mesiáše.¹⁰⁵ Podobně i Jan Hus, pro kterého je poslední soud základní motivací k praktickému jednání, vidí jako poslední možnou mez, která rozhoduje o spáse člověka, právě přijetí či odmítnutí milosti, která se z Božích rukou nabízí. Tomu kdo milost odmítá, nebude tato milost vnucována, ale bude na základě svého „svobodného rozhodnutí“ zatracen.¹⁰⁶

Volf říká, že Boží trpělivost se zlovolníky je sice obrovská, ale nemůže být nekonečná. Den konečného zúčtování musí přijít. A to nejen kvůli spravedlivému Bohu, ale také kvůli trpícím. Daň, která je placena za prodlužování lhůty, oddalování soudu, je totiž draze placena krví nevinných obětí.¹⁰⁷ Proto „... teze o tom, že lidské nenásilí odpovídá božímu odmítnutí soudit, si žádá poklid maloměšťácké domácnosti. Ve spálené zemi zmáčené krví nevinných vezme natrvalo za své.“¹⁰⁸ „‘Hodný’ Bůh je výplodem liberální představitivosti, nadzemskou projekcí neschopnosti vzdát se svých oblíbených iluzí o dobrotě, svobodě a rozumnosti lidské společnosti.“ Řečené, nám ale nesmí bránit v naději na možnost (!) spasení všech. „V zájmu pokoje božího dobrého stvoření smíme a musíme trvat na *tomto* božím hněvu a *tomto* božím násilí a přitom se současně držet naděje, že z vojska, které touží vést válku proti Beránkovi, nakonec zběhnou i jeho vlajkonosi.“¹⁰⁹

Shrňme tedy, že jako křesťané, tváří v tvář světu trýzněnému utrpením, nemůžeme ustoupit od hledání pravdy a konání spravedlnosti, avšak ono svaté násilí je třeba teologizovat a odevzdat jej zpět transcendenci, Bohu, přičemž je třeba podržet, že Boží násilí a Boží hněv jsou aspektem Boží lásky, Boží zainteresovanosti ve vztahu k člověku, protože Bůh není lhostejný k lidskému utrpení a zatvzelenosti.¹¹⁰ Je dobré zmínit, že o Božím hněvu jako o aspektu Boží lásky mluví i Zdeněk Trtík. „Svatost a láska, hněv a milost tvoří Boží přirozenost. Popírání kteréhokoliv z těchto znaků je destrukcí poznání Boha ve víře.“ Boží láska, která touží po výlučném vztahu člověka k Bohu, bezprostředně souvisí s Boží svatostí. Boží láska je láskou věrnou vůči nevěrnému, která se v kříži projevila jako Boží hněv, který však je

105| *Ibidem.* s. 329-330.

106| KUČERA. *Eklesiologický výklad posledního soudu - pokus o porozumění Janu Husovi.* s. 147-153.

107| VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?.* s. 331-332.

108| *Ibidem.* s. 336.

109| *Ibidem.* s. 330-331.

110| *Ibidem.* s. 334-335.

v přijetí Ježíše Krista vírou poznán jako Boží láska.¹¹¹ „Že nás oheň jeho hněvu pálí, to pochází z toho, že je to oheň jeho hněvající se lásky, nikoliv nenávisti.“ Oheň zájmu a nikoli lhovosti.¹¹²

Závěrem je třeba znovu zdůraznit, že podle Volfa cílem posledního soudu není ukončit svět v ohni tohoto soudu, ale očistění stvoření k novému počátku světa spravedlnosti, pravdy a pokoje. Světa nenásilí a trvalého objetí, v jehož středu je Beránek, který veškeré násilí vzal na sebe, jehož vládu „... nelegitimuje ,meč‘, ale jeho ,rány“.¹¹³

Závěr - tříbodová eschatologie a výhledy v kontextu husitské teologie

Viděli jsme místo eschatologie ve Volfově myšlení, které se nám projevilo, řekněme ve třech bodech průniku, prostupujících celý jeho systém teologie objetí.

Prvním stupněm je eschatologický nárok, který na nás klade zaslíbené Boží království v kontrastu s aktuálním světem hříchu, a také pohled na dokonalé lidství Ježíše Krista a naši hříšnou nízkost, přičemž obojí nás vede ke křesťanské angažovanosti. Tato angažovanost ve své snaze o lepší svět má svou intenci, svůj vrchol a směřování v úsilí o objetí, v přijetí toho druhého, v úsilí o odpuštění a smíření, má svůj konkrétní cíl v úsilí o „ne definitivní smíření“ ovšem s nadějí na smíření definitivní.

Zde přichází druhý stupeň eschatologického průniku, který řeší právě problém naší neschopnosti tohoto definitivního smíření všech lidí a vzájemného objetí všech nepřátel dosáhnout. Tuto úzkost z naší hříšné neschopnosti vyrovnává právě eschatologická naděje na konečné smíření zaslíbené z rukou Božích na konci času, která nás posiluje v úsilí o ono Volfem zdůrazňované ne definitivní smíření.

Toto úsilí je konáno formou pravdivého života v lásce, tedy v praxi nenásilí. Požadavek pravdy a pravdivého života jistě není pro tradici husitské teologie neznámý. Jan Hus a jeho snaha o plné podřízení života Pravdě až za práh smrti či požadavek svobody svědomí podřízené svrchované autoritě Ducha toho, který je Cesta, Pravda i Život, jsou toho zřejmými doklady. Ovšem s otázkou nenásilné praxe je to složitější. Zatímco pro Volfa není otázkou, zda má křesťan být pacifista, ale jakým způsobem má pacifistou být,¹¹⁴ tradice CČS(H) tak daleko nezachází. Přestože se jasně vymezila proti spojování „svého husitství“ s násilnou praxí husitství středo-

111| TRTÍK. *Komentář k věrouce, dílu I.* s. 79-83.

112| TRTÍK. *Komentář k věrouce, dílu II.* s. 270.

113| VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?.* s. 332-333.

114| Theologian Miroslav Volf makes a surprising case for one candidate. In: *Religion News Service* [online]. Washington D.C., 2016 [cit. 2016-10-18]. Dostupné z: <http://religionnews.com/2016/10/05/who-should-christians-vote-for-theologian-miroslav-volf-makes-a-surprising-case-for-one-candidate/>

věkého a přihlásila se vědomě k liberálnímu a tolerantnímu přínosu husitského období,¹¹⁵ neudělala ten zásadní krok až k otevřenému se přihlášení k pacifismu, který v tradici české reformace představuje Chelčický a to i přes to, že se otevřeně přihlásila mimo jiné i k odkazu Jednoty bratrské.¹¹⁶ Nepřihlášení se k praxi nenásilí dost možná plyne právě z jisté bezzubosti uplatňování této praxe ve skutečném světě. To ovšem Volf řeší velmi realistickým zdůrazněním dialektické dvojice nároku a neschopnosti, hříchu a milosti. Skutečně totiž většinou při dodržení věrnosti evangelijnímu nároku nenásilí, stáváme se sami obětmi násilí v tomto násilném světě, kdy nenásilí je, zdá se, neschopno dát násilí dostatečně průraznou odpověď, aby je mohlo porazit.

Zde přichází onen třetí a poslední eschatologický zásah související s Božím soudem a mečem, který vykoná onu poslední násilnou spravedlnost, které se my musíme v tomto čase zříci a právě díky tomuto výhledu na Boží spravedlivý soud, jsme k tomu uschopněni.

Teologie CČS(H) z těchto tří eschatologických vstupů zdůraznila v osobě Trtíkově především onen první, inspirovaný právě Moltmannem, který nás motivuje k boji za pokoj a spravedlnost v tomto světě. Jistě je však přítomné i vědomí nemožnosti dosažení Božího království v tomto světě. Problém je ovšem v tom, že Trtík neměl před sebou natolik konkrétní vizi toho, co máme v souvislosti s Božím příchodem na konci času očekávat, což je v souladu s jeho přístupem, který odmítá přílišné zasahování do oblasti Božího tajemství formou teologické spekulace. Volf má naopak vizi velmi konkrétní. Je jí právě smíření, či objetí, abychom použili tuto jeho metaforu. U Volfa nejde o království Boží, které bude dokonalé jakýmsi nejasným, přesně nedefinovaným způsobem, ale jde o království Boží, které bude královstvím odpuštění, smíření a přijetí, a jak jsme viděli výše i zcela specifického zapomnění. Tento přesný obrys dává daleko jasněji vědět, že skutečně nejde o království z tohoto světa, ale že jde o království Boží, v něž máme doufat, a které k nám přichází. Zmíněná absence důrazu na nenásilnou praxi a výrazné teologie Božího soudu v teologii CČS(H), pak zřejmě vyplývá právě z oné nekonkrétní představy nového stvoření.

Úkoly stojící před teologií CČS(H) vidím za prvé v zaujetí stanoviska vůči praxi křesťanského pacifismu. Za druhé - ujasnit si jaká konkrétně jsou ta eschata, na která čekáme a v něž máme naději. Totiž to, v co doufáme, jakožto zaslíbení při-

115| KUČERA. *Hoře a milost*. s. 94; MEDEK. *Husitství v bohoslužbě, učení a životě Církve československé husitské*. s. 25.

116| Takovéto přihlášení k tradici Jednoty bratrské najdeme např. i přímo v preambuli *Ústavy CČSH*. Zajímavé je, že *Učení náboženství křesťanského CČS* se otevřeně v pozitivním smyslu vyjadřuje o pacifismu Petra Chelčického: *Učení náboženství křesťanského pro věřící církve československé*. s. 33.

chodu Božího království v plnosti, zásadně ovlivňuje naše postoje a naše jednání jako Kristových učedníků v tomto světě. Tyto otázky dnes stále nejsou uspokojivě v husitské teologii rozřešeny a to i přes to, že je před cca třiceti lety Zdeněk Trtík otevřel a vykročil zcela určitým směrem dobře navazujícím na aktuální situaci, světovou teologii i dosavadní tradici církve. Důvodem je skutečnost, že teologická generace, která „převzala štafetu“ po Trtíkovi, reprezentovaná převážně Zdeňkem Kučerou, považovala za důležitější otázky trinitologické a christologické, přičemž nepochybuji o tom, že v tu chvíli důležitější byly. To nic nemění na věci, že dořešení otázky husitské eschatologie, která byla Trtíkem otevřena, je stále před námi a já myslím, že čas na její aktuální řešení je více než příhodný.

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

DA'AT TEVUNOT – PRONIKAVÉ POZNÁNÍ RABIHO MOŠEHO CHAJIMA LUZZATTA ČÁST TŘETÍ¹

MARKÉTA HOLUBOVÁ

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

Da'at tevunot – Perceptive Knowledge of Rabbi Moshe Hayim Luzzatto. Part Three.

Abstract: This article is a next part of the series focused on the life and works of Rabbi Moshe Hayim Luzzatto (1707 — 1746; has been known under the acronym RaMHaL), one of the greatest Jewish thinkers.

This part brings the translation of third section (focused on God's Oneness and Unity, Divine Providence and human task in creation) from Luzzatto's religious philosophical treatise *Da'at t'evunot* (i.e. Perceptive Knowledge; or Knowing the Understanding; usually translated as: Knowing Heart), which is written as a dialogue between soul and Reason.

Author of the translation tries to clarify RaMHaL's way of thinking (using the system of comprehensive and detailed footnotes which takes into account religious, historic and even personal background of Rabbi Moshe Hayim Luzzatto's specific approach).

Keywords: Judaism; God; RaMHaL; Kabbalah, Philosophy

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 1: p. 60–76.

Pravil intelekt (*sechel*): V této záležitosti svěřím ti více, než o čem jsi [právě] promluvila; neboť je vskutku pravda, že kdyby Svätý, budiž veleben, býval [chtěl], mohl Svůj svět stvořit po způsobu Své všemohoucnosti, aniž bychom rozuměli Jeho skutkům – ani souslednosti, ani předpokladům [jakéhokoliv dění], ani příčině, ani následku. A kdyby [Hospodin] stvořil svět takto, zacpal by ústa všem tvorům,² poněvadž by nebyli schopni vyjádřit vůbec nic ohledně všech Jeho

1] Předchozí úryvek viz HOLUBOVÁ, Markéta. *Da'at t'evunot – Pronikavé poznání rabiho Mošeho Chajima Luzzatta. Část druhá. Theologická revue*, 2015, 86(4/2015), ISSN 1211-7617, s. 413–427.

2] Jistě není náhoda, že židovská tradice vnímá člověka jako "mluvčího" [*medaber; milel* (srov. např. Targum Onkelos k verši Gn 2:7)], což souvisí s faktem, že schopnost mluvit je jedním z určujících znaků lidství, a tudíž také s modlitbou, jakož i hledáním transcendence vůbec (a mimo jiné tedy s mocí vyřčeného, respektive artikulovaného slova), na druhé straně s pověřením člověka jakožto hlavy a zároveň i emisara nižších bytostí (srov. např. Gn 2:19–20; Zoh. 1:97a–b, 156a–b; 3:46b–47a aj., jakož i VITAL, Chajim. *Šemona še'arim*. Ša'ar Ha-Keduša 1:2. Spis je volně dostupný z internetové domény <http://www.hebrewbooks.org/24849>. Poslední aktualizace neuvejena. [cit. 2015-7-7]. Rabínská tradice však zná i zbožné chvalo zpěvy jiných než lidských tvorů. Srov. např. Chag. 12a–14b; JT Chag. 2:1; především pak anonymní, těžko přesněji datovatelnou skladbu *Perek šira* (tj. "Kapitola písně"). Hebrejský text s anglickým překladem rabiho N. Slifkina

skutků. [A to proto], že bychom nechápali vůbec nic z Jeho cest, [ani Jeho úmyslů]; neboť Jeho všemohoucnost nelze podchytit naším intelektem a člověk jí, [totiž Boží všemohoucnosti], nerozumí, ježto [lidská] mysl je vázána svými specifickými zákonitostmi. Protože se však Nejzazší Vůli [Hospodinově] zlíbilo, aby lidé mohli pochopit něco málo z Jeho cest a Jeho skutků; ba [přímo] zatoužila, aby usilovali [o poznání Božích úmyslů] a převelice se jimi zabývali. Proto se [Hospodin] dokonce rozhodl konat po způsobu lidském, totiž v pochopitelném a [lidsky] postižitelném řádu [všeho]. [Což lze] zobecnit: [Hospodin] zatoužil činiti skutky Svě tak, aby odpovídaly [spirituálnímu a intelektuálnímu] rozsahu tvorů [lidských], nikoli v souladu s rozsahem [myšlení] Jeho, [totiž Božího]. Proto nám dal prostor,³ [v jehož rámci] máme o nich, [totiž o cestách Svatého, budiž veleben], rozvažovat a pochopit alespoň tu nejmenší trošku, když už ne značnou [část z nabízeného]. A tuto záležitost, [totiž Boží přizpůsobení se lidským mezím], dokazuje dílo stvoření.⁴ Jak je psáno v Jeho Tóře, neboť, hle, [Bůh] tam dosvědčuje Sám o Sobě, že stvořil Svůj svět v rozlišených časech,⁵ různými výroky⁶ a v posloupnosti, jaká se Mu zlíbila,⁷ nikoli v jediném okamžiku a nikoli výrokem jediným; i když [právě]

je volně stažitelný z: <http://zootorah.com/assets/media/perek-shirah-booklet.pdf>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2015-7-7]. Pro další informace o Perek šira viz např. BEIT-ARIE, Malachi. *Perk Shirah*. 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. 760.

- 3| V textu je užito hebrejského výrazu *makom*. Již víme, že *Makom* (respektive *Ha-Makom* – “to Místo”) jest zástupným Božím Jménem, vztahujícím se k vsudypřítomnosti Hospodinově (srov. např. Iz 6:3; Ez 3:12, ale také Gn 22:4); dále viz např. RABINOWITZ, Louis I. *Rabbinical Names of God*. In *God, Names of*. In BERENBAUM – Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 7*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865935-X, p. 677. V této souvislosti se jakožto podnětný jeví FISHBANE, Michael. *Sacred Attunement: Jewish Theology*. Chicago: University Of Chicago Press, 2008. ISBN 0226251721. 2 A Jewish Hermeneutical Theology. *Torah and Hermeneutical Theology*, p. 62–101. Je zde možné hledat nexus s aramejským termínem *tehiru*, v rámci luriánské kabaly poněkud přeznačeným (srov. Zoh. 1:15a, 38a. Viz též Zoh. 2:126b; 3:135a–b). V aramejštině Sefer Zohar tento termín značí “nebeskou zář” či “nejsutitelnější vyzářování” atp.; Luria jej však užívá ve smyslu “primordiálního prostoru”; “primordiální prázdnoty” atp. Srov. 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. 520. Zvolíme-li překlad: “čistota”, dostáváme se již blíže Luriovu způsobu uvažování. Srov. též WOLFSON, Elliot R. *Circle in the Square. Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*. Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-2406-5. Chapter 3. Erasing the Erasure / Gender and the Writing of God’s Body in Kabbalistic Symbolism, p. 49–78. Ibidem. Notes, p. 175–176.
- 4| Doslova: *Ma’ase-ve-re’šit* (tzn. “dílo v počátku” atp.).
- 5| Viz zprávu o stvoření v Gn 1:1–31.
- 6| Viz ibidem.
- 7| Viz ibidem.

tak mohlo být universum stvořeno. Od nynějška bychom [tudíž] měli [správně] rozlišovat veškeré Jeho [podivuhodné] skutky, jejich důvody a tím spíše, co z nich povstává – všechny kategorie, druhy a detaily v celičkém uspořádání zachovávaném⁸ na cestách lidských.⁹

Leč, vraťme se k našemu tématu. Hle, již jsi slyšela, že říkáme-li Jednota, chceme vyjádřit negaci všeho krom Něj, [totiž Hospodina] Samotného. A jedná se o zásadní záležitost s ohledem na všechny kategorie a kvality Jeho dokonalosti (jež vůbec nemají konce), neboť vše v čem je kvalita a dokonalost – musíš neustále chápat, že v oné kvalitě není nikoho krom Něj, [totiž Svatého, budiž veleben]; že nemá žádný protiklad a není nikdo, kdo by Mu, [totiž Bohu], zbraňoval; neb toto všechno [vychází] z principu Jednoty a Jedinosti [Hospodinovy], jak jsme vysvětlili.

Z těchto prolegomen¹⁰ by měly být vyvozeny dva důsledky: První – jak již jsme vyložili [dříve], že tvoří-li, [Svatý, budiž veleben], cokoli protikladného Své dokonalosti, nepřináleží to k žádné jiné kvalitě a kategorii než k Jeho Jednotě; což značí: Když chce zjevit kvalitu Své Jedinosti, On budiž požehnán a zřetelně ji potvrdit, jak je vzpomenu a obšírně vysvětleno výše, [zjevuje se Bůh] v [úplně] všech Svých aspektech. A druhý: Ve vztahu k této kvalitě dokonalé Jedinosti se všechny ostatní kvality [stávají pouhými] jednotlivostmi; což je axióm, jenž se dává poznat naší mysli, že totiž On kontempluje¹¹ všechny kvality a kategorie, anžto ve všem, co existuje, jest něco z Jeho nekonečné dokonalosti nemající [vůbec žádnou] míru. Hle, On jest ve všem Jedinečný! Je podstatou a důvodem Jedinosti; krom Něj ničehož není, nemá žádný protiklad a není kdo, kdo by Mu, [totiž Bohu], zbraňoval, jak jsme vysvětlili. A tato pravda tkví u kořene Jeho, [totiž Hospodinova], skutečného, nutného bytí [a toto poznání] je zásadnější než vše [ostatní], co můžeme vypovědět o Jeho dokonalosti a zrovna tak všechno, co vypovědět nedokážeme. A hle, co jsme seznali: On Samojediný jest nutné bytí a musí existovat, a že neexistuje nic než On, [totiž Bůh]. A je to zřejmé všem, kdo přináleží k svaté víře [židovské]. A nalezněš ještě [mnohé] dobrodiní, vyplývající z [daného] kroku, [totiž z přesvědčení o Jedinosti Svatého, budiž veleben].

8| Řečené uspořádání (*seder*) zřejmě zachovává člověk i Bůh. Srov. např. RaŠiho komentář k Ž 148:6.

9| Tzn.: V tom, co je člověku vlastní atp.

10| V textu se několikrát objevuje hebrejský výraz *hakdama*; tzn. "úvod"; "předmluva" atp. Domnívám se, že i zvolený překlad "prolegomena" je v tomto kontextu korektní. Srov. výše.

11| Srov. např. Genesis raba 1:3–4, 13; 24:4 aj. Dále viz IDEL, Moshe. *Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance*. In GOODMAN, Lenn E. (ed.). *Neoplatonism and Jewish Thought*. Albany: State University of New York, 1992. ISBN 0-7914-1340-3, p. 319–351.

Nyní snad už [ty sama také] zříš, to, o čem jsem k tobě promlouval dříve, [totiž], čím se liší síla¹² kvality Jedinosti od ostatních kvalit, jež přináleží k dokonalosti; neboť ona, [totiž Jedinost] je rozhodujícím činitelem pro tento systém nedostatku a dokonalosti, služby [Hospodinu] a přijetí [spravedlivé] odměny. Věřu, pokud by Nejzazší Vůle [Boží] bývala toužila zjevit pouze kvality a kategorie Jeho, [totiž Hospodiny], dokonalosti, mohl [Bůh] učinit pouze dokonalé věci [plně] v souladu s onou dokonalostí, kterou chtěl zjevit. A bylo by nevhodné, aby měly jakýkoliv nedostatek,¹³ jak jsme předeslali: K manifestaci jakékoliv jiné kvality mimo Jedinosti nepřináležejí vyjevení jakýchkoli nedostatků. Ale kdyby nebylo závad a nedostatků, neexistoval by [pomyslný] prostor¹⁴ pro lidskou službu [Hospodinu], ani prostor, aby člověk mohl dostat [zaslouženou] odměnu. Když však si [Bůh] zvolil, že to, co zjeví ze Své dokonalosti, bude [právě] Jedinost, On budiž požehnán, tehdy vyplynulo, že v Jeho stvořeních bude nedokonalost a nedostatek; neboť hle, je nutné vyjavit nedokonalost, aby se mohlo ukázat její popření. Tento [proces] ovšem ještě neznamena konec manifestace [Hospodiny] Jednoty a Jedinosti; konec [zjevení nastane], až bude z Jeho moci nedokonalost v pravdě zrušena¹⁵ a vše ostatní bude napraveno Jeho dobrotivou mocí, jež převládne a [Hospodin] Sám bude panovat.¹⁶ Tehdy bude povoláno, že [Svatý, budiž veleben], skutečně¹⁷ se zjevil. A vskutku, viz, co z toho vyplývá, neboť, hle, nezpochybnitelným výsledkem navzdory faktu, že tvorové jsou stvořeni s nedostatky, jest, že jejich nedostatky nejsou neodstranitelnou vadou, ba naopak, představují vadu přechodnou, vadu, jež musí být v každém případě odstraněna, leč existují mnohé způsoby, jak se jí zbavit.

- 12] Ohledně důležitosti výrazu *koach* (ať již ve významu: “síla”; “moc” nebo “úsilí” atp.) pro RaMChLa a členy jeho paduánského mystického bratrstva viz GARB, Jonathan. *The Circle of Moshe Hayyim Luzzatto in Its Eighteenth-Century Context*. Eighteenth-Century Studies, 2011, vol. 44, no. 2. ISSN 0013-2586, p. 189–202.
- 13] Doslova: “...aby v nich byl jakýkoliv nedostatek”. Srov. formulaci *ki-ejn banu ma'asim* vyskytující se v modlitbě *Avinu malkenu pro Jamim nor'aim* a veřejné postní dny. Viz MANGEL, Nissen. *Siddur Tehillat Hashem*. With English Translation. Annotated Edition. New York: Merkos L'Inyonei Chinuch, 2002. ISBN 0-8266-0152-9. The Long Avinu Malkeinu, p. 454–456 (konkrétně p. 456).
- 14] Autor opětovně užívá výrazu *makom*. Viz výše.
- 15] Slovesný kořen *ajin-dalet-reš* lze v tomto kontextu také vnímat jako “odstranit”; “prosít”; “svléci” atp. Slovosled *ela mi-koach šelemuto je'ader be-emet ha-chesron...* ponechává prostor pro různé, mnohdy krajně dialektické, interpretace. Viz však odlišný názor prof. Garba např. v GARB, Jonathan. *Perfection and Lack in Religion: A Comparative View*. Images of Perfection: An Interdisciplinary Conference in the Study of Religion Mandel Scholion Interdisciplinary Center in the Humanities and Jewish Studies /The Martin Buber Society of Fellows, Hebrew University. January 5, 2015. Příspěvek je volně dostupný z internetové adresy http://www.academia.edu/10051862/Perfection_and_Lack_in_Religion_A_Comparative_View. Poslední aktualizace neuvědena. [cit. 2016-2-2].
- 16] Textu lze rovněž rozumět tak, že zavládne toliko Boží dobrodiní atp.
- 17] Hebrejský výraz *be-fo'al* (respektive *po'al*) rovněž mj. značí aktualizaci, uskutečnění.

A pochop kořen toho všeho, neboť, hle, [zmíněná] vada vzniká jedině ze skrytí Jeho Tváře,¹⁸ totiž Tváře Panovníkovy, On budiž požehnán, poněvadž nechtěl rozzářit Svou Tvář¹⁹ nad Svými stvořeními hned od počátku, aby se nestala od počátku dokonalými; naopak skryl před nimi Svou Tvář a ponechal je nedokonalé; neboť, hle, vskutku: V jasné Tváři Králově je život²⁰ a Jej skrytí, [totiž Tváře Boží], jest zdrojem veškerého zla a s pomocí Nebes o tom promluvíme dále. Nicméně počátečním záměrem tohoto skrytí nebylo [ponechat Hospodinovu Tvář] stále skrytou; leč právě naopak, [Panovník toužil] následně se zjevit a odstranit veškeré zlo, jež povstalo²¹ pouze z onoho skrytí Tváře. Hle, proto stanovil Sobě Hospodin

- 18| Srov. Dt 31:17 ad. Je navýsost zajímavé, že RaMCHAL zde načrtává paralelu mezi "skrytím Boží Tváře" a Boží "kontrakcí" (*cimcum*), respektive oba procesy ztotožňuje. Něčeho podobné jsme svědky snad jen v díle Šne'ura Zalmana (viz ZALMAN, Shneur. *Likkutei Amarim — Tanya by Rabbi Schneur Zalman of Liadi*. Bi-Lingual Edition. Translation and Introductions by Mindel, N. – Mangel, N. – Posner, Z. I. – Schochet, J. I. New York: Kehot Publication Society, 1993. ISBN 0-8266-0400-5. Perek 48 – Chapter 48, p. 249–256); ve 20. století se pak tento diskurz objevuje v souvislosti s některými úvahami o metafyzice šo'a.
- 19| Srov. Nu 6:25.
- 20| Viz Př 16:15.
- 21| Doslova: Zrodilo se. Překlad je v tomto případě nesmírně ošemetný, neboť souvisí s problematikou theodicee a kosmogonie (nejspíše tedy procesu *cimcum*). Různí tradenti Luriova učení užívali dosti odlišné akcenty. Rabi Josef ibn Tabul zmiňuje Luriovu myšlenku týkající se tzv. residuálního světla (aramejsky: *rešimu* – "otisk"), zatímco rabi Vital tuto koncepci zamlčuje (viz *Ec Chajim*. Sefer Ša'ar ha-hakdamot 2:11). Je otázkou, proč se přední Luriův učedník a pokračovatel rozhodl pro takovou obliteraci. Problém *rešimu* je totiž možné interpretovat jako, obrazně vyjádřeno, pomyslnou snahu Ejn Sofa "vyloučit zlo" či jeho kořeny, a tak se od nich zcela izolovat. Tuto katarzi v "nitru" Ejn Sofa lze chápat takřka organicky, a tedy přinejmenším jako něco nevhodného, spíše však krajně skandálního. Srov. však např. Zoh. 3:48b–49a, 192b aj. Na druhou stranu je třeba zmínit existenci (především pozdějších) výkladů, chápajících zbytkové světlo jako požehnání pro hmotný svět; tudíž nesmíme pominout ani možnost, že motivací rabiho Josefa ibn Tabula pro zdůrazňování v podstatě šokujícího charakteru *cimcumu* a *rešimu* je úsilí zabránit budoucímu rozpuku nauk kombinujících *cimcum* a kordoveriánskou vizi univerza (jež implikuje Vitalův přístup). Ibn Tabul se zřejmě pokoušel o radikální ukončení sebemenšího náznaku jakýchkoli emanačních spekulací a toužil poukázat na naprostou transcendenci Ejn Sof. Viz přelomovou studii TISHBY, Ješa'ja. *Torat ha-ra ve-ha-kelipa be-kabalat Ha-Ar'i*. Jerušalajim: Hoca'at Šoken, 1942. ISBN neuvedeno, p. 52–59. Dále např. HALLAMISH, Moshe. *An Introduction to the Kabbalah*. Translated by Bar-Ilan, R., Wiskind-Elper, O. Albany: State University of New York Press, 1999. ISBN 0-7914-4012-5. Part Two: The Basic Concepts of the Kabbalah. Chapter 11. The Doctrine of Creation, p. 183–206. Dále též např. DAN, Joseph. *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*. New York: New York University Press, 1987. ISBN 0-8147-1779-9. Chapter 10. The Safed School of the Kabbalah, p. 244–285. Srov. též WOLFSON, Elliot R. *Divine Suffering and the Hermeneutics of Reading: Philosophical Reflections on Lurianic Mythology*. In GIBBS Robert – WOLFSON, Elliot R. (eds.). *Suffering Religion*. London: Routledge / Taylor and Francis Group, 2002. ISBN 0-415-26612-2, p. 101–162. Viz však i daleko opatrnější analýzu problematiky v monografii: FINE, Lawrence. *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*. Stanford: Stanford University Press, 2003. ISBN 0-8047-3825-4. Four. Lurianic Myth, p. 124–149. Ibidem. Notes to pages 124–126, p. 393. Ohledně života a díla Josefa ibn Tabula (asi 1545 – začátek 17. století) viz např. SCHOLEM, Gershom. *Joseph ibn Tabul*. In WIGODER, Geoffrey – SECKBACH, Fern (eds.). *Encyclopaedia Judaica[CD-R]*. Version 1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. ISBN neuvedeno. Obecné informace týkající se fenoménu residuálního světla pak SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. In WIGODER, Geoffrey – SECKBACH,

nařízení a právní ustanovení,²² aby mohl zjevit Svou skrytou Tvář [plnou] dobrodiní.²³ A toho [lze dosíci] prostřednictvím skutků, které konají lidé, totiž oněch řádů a zákonů,²⁴ [Svatého, budiž veleben], jenž nám daroval Svou Tóru, naučení pravdivé,²⁵ člověk je má plnit a žít skrze ně životem věčným;²⁶ vždyť odměnou micvy je micva²⁷ – toť rozzáření Jeho Tváře (budiž Jméno Jeho pochváleno); [Tváře], kterou před člověkem skryl v počátku formování [universa a člověka].²⁸ Neboť, hle, proto byl [člověk] stvořen, ku lopotě,²⁹ přičemž jej ovládá *jecer ha-ra*,³⁰ a mnohé jeho špatnosti na něj doléhají v [podobě] nejrůznějších nedostatků a deprivací, ježto je vzdálen Světlu Života, [totiž Bohu]. Ale plnění *micvot* vyzařuje naň, [totiž na člověka], skryté světlo,³¹ dokud nedokončí řád Jeho přikázání, [totiž přikázá-

Fern (eds.). *Encyclopaedia Judaica*[CD-R]. Version 1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. ISBN neuvedeno.

- 22] V textu je užito hebrejského sousloví *chok u-mišpat*. Srov. hebrejské znění Ex 16:25.
- 23] Sousloví lze rovněž překládat např. jako: "... aby mohl zjevit skrytý aspekt Svého dobrodiní"; "... aby mohl zjevit skrytou Tvář Svého dobrodiní" atp.
- 24] Srov. Lv 26:46. Sousloví lze též překládat jako "řády a ponaučení" atp. Výraz *torot* lze vnímat jako i jako odkaz na existenci Písemné a Ústní Tóry. Srov. Neh 9:13; Iz 24:5; Ez 43:1, 44:5, 44:24; Da 9:10 aj.
- 25] Srov. Mal 2:6. Viz též požehnání po četbě Tóry. Blíže např. MANGEL, Nissen. *Siddur Tehillat Hashem*. With English Translation. Annotated Edition. New York: Merkos L'Inyonei Chinuch, 2002. ISBN 0-8266-0152-9. Weekday Shacharit. Order of the Torah Reading, p. 61–71 (konkrétně p. 63).
- 26] Srov. Ez 20:11.
- 27] Mišna Avot 4:2. Vedle umírněného pojetí (tj. pomoc Hospodina při plnění micvot – srov. např. Joma 38b) Zde spíše ve smyslu velmi pevného nexu mezi micvou, orthopraxí, theurgií a "přítokem" Boží energie do stvoření, a tudíž projevením vlády Hospodinovy. Srov. např. Zoh. 1:30a, 60b; 2:168a aj. Viz IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. First edition, 1988. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 7. Ancient Jewish Theurgy, p. 156–172. Ibidem. Chapter 8. Kabbalistic Theurgy, p. 173–199 aj. Dále např. FREEDMAN, Daphne. *Man and the Theogony in the Lurianic Cabala*. Piscataway: Gorgias Press, 2006. ISBN 1-59333-200-9. Part 2: Procession: The Death of Kings. 5 Female Waters, The Death of the Kings and the Martyrs of the Kingdom, p. 87–90. Ibidem. Part 3: Reversion: Exodus. 10 The Restoration of the Emanation, p. 169–176.
- 28] Domnívám se, že RaMCHaL použil vágní formulaci záměrně, aby ponechal prostor pro tradiční úvahy (vycházející z veršů Gn 1:26–27) a hledající paralely mezi mikro- a makro-kosmem. Srov. např. Zoh. 3:141b.
- 29] Srov. Gn 3:16–19; Kaz 2:23 aj.
- 30] Tzn.: Většina lidí je ovládána svými pudy a nedokáže opanovat své instinkty ani ego.
- 31] Srov. Zoh. 1:232b, jakož i DE LEON, Moses. *Šekel ha-kodeš. Shekel Ha-Kodesh*. Jerušalajim/London: A. W. Greenup, 1911. ISBN neuvedeno, p. 123–124. Více k osobnosti a dílu rabiho Mošeho z Leonu (asi 1240 – 1305), jenž podstatně přispěl k finální podobě Sefer Zohar viz např. SCHOLEM, Gershom. Moses ben Shem Tov De Leon. 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. 554–555.

ní Hospodinových]³² a bude s nimi zajedno³³ a zahálí se³⁴ ve Světlo Života. Věru, i když se [člověk] nepolepší, Nejzazší Jednota se bude chtít vyjevit, protože [Bůh] nebude Svou Tvář skrývat navěky. Leč jejich prostřednictvím, [totiž *micvot*], bude vylit [Duch Hospodinův], aby kraloval [dokonce] i nad hříšníky, [ba], v jejich duších a aby nesli svou [vlastní] nepravost;³⁵ dokud hříšníci nevymizí ze země³⁶ nebo dokud nebude jejich neobřezané srdce zkrušeno³⁷ a oni se navrátí [k Bohu] a budou žít.³⁸

A nejen to: Jak již jsme vzpomněli, záměrem skrytí Tváře bylo, aby [Hospodin] opětovně Svou Tvář odkryl, zjevil Ji, navrátivše a slitovavše se nad námi. Dokonce i tato svoboda volby, kterou nám, [Svatý, budiž veleben], nyní bez ustání dopřává, stojí a padá s faktem, zda nám prokazuje dobro, či – nedej Bože – zlo – dle převahy [našich] činů.³⁹; ⁴⁰ Její završení, [totiž svobody lidského konání], se nenaplní, leč až Myšlení Nejvyššího vyměří nutný čas, jenž dostačí, aby se v něm napravily veškeré duše, které učinil⁴¹ – někdo [se napraví díky rozdávaní] almužny,⁴² někdo [se napraví díky] pokání, někdo [tak, že bude] snášet utrpení. A v souladu se

- 32| Slosloví lze též překládat jako “svých *micvot*“. V souvislosti s řádem či uspořádání *micvot* (respektive s nutností splnit všechna Boží příkázání) můžeme uvažovat o eventuální potřebě procesu převtělování (*gilgul* – viz výše). Srov. např. Zoh II:94a, 99b aj. Dále viz např. SHOLEM, Gershom. *On the Mystical Shape of Godhead. Basic Concepts in the Kabbalah*. New York: Random House, Inc., 1997. ISBN 978-0-8052-1081-1. 5. *Gilgul: The Transmigration of Souls*, p. 197–250.
- 33| Člověk tedy dostojí svému bytostnému určení (viz Gn 1:26–27); stane se merkavou (srov. např. Genesis raba 47:6–7; srov. též hebrejský text 1 Kr 8:61; Iz 38:3). Pro RaMCHaLa je problematika *devekut* naprosto klíčovou. Dále viz např. Chapter One. A Collection of Kabbalistic Works from the Unpublished Manuscripts of Rabbi Moses Hayim Luzzatto: MS Oxford 2593, p. 1–113.
- 34| Doslova: *le-^or-be-^er ha-chajim*; což může značit, že člověk zazáří atp. Srov. např. Ž 97:11; Da 12:3; Zoh. 2:2a aj.
- 35| Srov. Ez 44:10–13.
- 36| Viz Ž 104:35.
- 37| Viz Lv 26:41.
- 38| Srov. Ez 18:23, 32. RaMCHaL možná cituje dílo *Or Ha-Chajim* (konkrétně poznámku k verši Nu 25:4). Autorem tohoto komentáře je rabi Chajim ben Atar (1696 – 1742 či 1743). Blíže k životu a působení tohoto všestranného učence např. CORCOS, David. *Atar*. In BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 2*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865930-9, p. 629.
- 39| Srov. Avot 3:19.
- 40| Rabi Moše Chajim Luzzatto zřejmě vnímá text pocházející z mišnického traktátu Avot jako poměrně silně theurgicky orientovaný. Srov. problematiku slovesa *sa* (tzn.: činil) a jeho odvozenin v IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. First edition, 1988. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 8. *Kabbalistic Theurgy*, p. 173–199 aj.
- 41| Srov. Iz 57:16.
- 42| V textu je užito hebrejského výrazu *cedaka*, značícího vedle spravedlnosti rovněž almužnu, charitu atp.

slovy našich učenců (jejich památka budiž ku požehnání) toto období potrvá šest tisíc let.⁴³ Poté [Hospodin] obnoví svět [a] lidé [v něm] budou podobni andělům, nikoliv oslům, jsouce zbaveni hrubě hmotné [přirozenosti] a z ní vyvstávajících špatností, totiž *jecer ha-ra* a všech jeho následků. A o dnech mesiáše praví Písmo: “A dám vám nové srdce a do nitra vám vložím nového ducha. Odstráním z vašeho těla srdce kamenné a dám vám srdce z masa. Vložím vám do nitra svého ducha; učiním, že se budete řídit mými nařízeními, zachovávat moje řády a jednat podle nich.”⁴⁴ A naši učenci (jejich památka budiž ku požehnání) pravili: “...léta, o kterých řekneš: ‘Nemám v nich zalíbení’⁴⁵, to je mesiášská doba,⁴⁶ neboť v ní není zásluhy ani povinnosti.⁴⁷ Což je zřejmé, protože jakmile bude člověk očištěn od *jecer ha-ra*, jeho služba [Bohu] stane se toliko nutnou přirozeností⁴⁸ a za to si nezasluhuje vůbec žádnou chválu.

Věru, [vyplývá] z Její podstaty,⁴⁹ totiž Jednoty Samotného Nejvyššího (On budiž požehnan), zjevovat naprostou svrchovanost Svého panování; vždyť kdykoliv se Mu líbí, ponechává svět, aby se zmítal⁵⁰ na šlahounech⁵¹ času. [To je] doba, v níž světu vládne špatnost. A jako by to nestačilo, [Hospodin] nezabraňuje zlu činit vše, co může činiti, [totiž zmíněné zlo]; takže jsou Jeho tvorové, [totiž tvorové Boží] zatahováni až na nejnižší [možnou] úroveň.⁵² Navzdory tomu však Jeho svět nezbloudí, jelikož [skutečná] vláda náleží pouze Jemu, [totiž Hospodinu]. On [aktiv-

43] Viz RH 31a; Sanh. 97a–b aj. Srov. kabalistickou nauku o kosmických cyklech (tzv. *šemitot* – srov. Ex 23:10–11; Lv 25:1–7 a 20–22; Dt 15:1–6, 31:10–13 aj.); blíže ke koncepci *šemitot* jakožto eonů viz např. SCHOLEM, Gershom. *On The Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1996 (c 1960). ISBN 0-80052-1051-2. Chapter 2. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism, p. 32–86; dále též SCHOLEM, Gershom. *Origins Of The Kabbalah*. First edition 1962. Princeton: Princeton University Press, 1987. ISBN 0-691-02047-7. Chapter Four. The Kabbalistic Center in Gerona. 6. The Book of Temunah and the Doctrine of World Cycles or Shemittoth, p. 460–475.

44] Ez 36:26–27.

45] Kaz 12:1.

46] V textu je užito hebrejského sousloví *jemot ha-mašiach* (tzn.: dny mesiáše).

47] Šab. 151b.

48] V textu je užito hebrejského sousloví *be-koach muchrach*.

49] Doslovná formulace *me-chuko* – tzn. “z Jeho, [totiž Božího], Zákona”, totiž *Jichudu* Samotného Nejvyššího...”; či snad “ze zákonitosti *Jichudu* Samotného Nejvyššího...” ukazuje na úzkou, ba nerozbornou souvislost mezi Tórou, Boží Jednotou a procesem všeobecné nápravy (*tikun ha-kelalí*).

50] Autor užívá sousloví *so'er-ve-holech*, tedy: “bouří a postupuje”; “bez ustání bouřící” atp. Srov. Jo 1:11.

51] Hebrejský výraz *jaldej* lze překládat mj. jako “výhonky”; “šlahouny” atp. Srov. Zoh. 1:148a–b. Srov. též WOLFSON, Elliot R. *Retroactive Not Yet: Linear Circularity and Kabbalistic Temporality*. In OGREN, Brian (ed.). *Time and Eternity in Jewish Mysticism: That Which is Before and That Which is After*. Leiden / Boston: Koninklijke Brill, 2015. ISBN 978-90-04-29030-3, p. 15–50.

52] Aramejský výraz *dejota* může značit “komnatý”; “komory”; “podlaží” atp. Srov. Zoh. 1:172a–b.

ně] koná i trpělivě nese vše;⁵³ On rány roztíná,⁵⁴ jakož i hojí a krom Něj jiného není. Hle, toto jest hlavní pilíř víry všech Židů, jejichž srdce neochabnou ani kvůli délce [trvání] exilu, ani kvůli jeho převeliké hořkosti a tíže. Svátý, budiž veleben, nadal zlo silou a dovolil mu činit vše, co je v jeho moci, [totiž zla], jak jsme vysvětlili. A oč těžší jho utrpení uvalí špatnost na tvory [Boží] na konci [světského kolotání], o to [slavněji] se zjeví moc Jedinosti [Hospodinovy], budiž požehnán; jakož i Jeho svrchované panování, jelikož On je Všemohoucí a dík převeliké síle Jeho z hlubiny nesčetných a krutých utrpení vypučí nám nepochybné spasení.

Hle, toť skutečná milost: Pokud by lidé toužili přiblížit se svému Stvořiteli, mohli by [využít] výsadního práva⁵⁵ [konat] skutky, [přesněji vyjádřeno *micvot* a] získávat tak zásluhu a rozpoznávat pravdu a opouštět klamné způsoby tohoto světa, anžto by věděli a chápali, že vše, co jest opakem cesty, kterou přikázal Hospodin, není než z obecné kategorie zla, jež chtěla Vůle Nejvyššího a stvořila je, [totiž zlo] skrytím Jeho, [totiž Boží] dobrotivé Tváře. A proto by pohrdali tímto šálením jejich očí⁵⁶ a zvolili si skryté a utajené světlo – Světlo Tváře Krále života.⁵⁷ Kdyby tak věru činili, Jeho Jedinost, [totiž Hospodinova], On budiž požehnán, by se jim zjevovala z hlediska jich samotných, takže by urychlovali⁵⁸ vlastní spásu. A Svátý, budiž veleben, by se jim nemusel ukazovati skrze těžkosti a délku exilu, jelikož by se jim pravda ozřejmila dík jejich poznání,⁵⁹ což by postačovalo. A je-li něco zřejmého, pak je to [vskutku] jasné. Protože, když už by uzřeli zlo, rozpoznali by je a zanechali, chopíce se pravdy [Boží] Jedinosti; hle, bylo učiněno, co [mělo být] učiněno; vždyť veškerým záměrem [Hospodinovým] bylo vyjevit jim,⁶⁰ [totiž lidem], tento fakt,

53] Slovesný kořen *samech-ve-lamed* asociuje snášenlivost, shovívavost, trpělivost (srov. Ex 34:6), ba dokonce nošení břemen a utrpení; proto může souviset s Boží kondescendencí (srov. např. Meg. 31a; Zoh. 1:140a; 2:99a; 3:58a, 159a).

54] Hebrejský výraz *machac* bývá někdy identifikován jako samostatný slovesný kořen; někdy jako odvozenina slovesného kořene *chet-cade-cade*; každopádně značí "udeřit"; "rozpoltit"; "rozetnout"; "rozdělit" atp.

55] Slovesný kořen *zajin-chaf-he*; *zajin-chaf-jod* značí výsadu; zásluhu; právo, jakož i průhlednost; průzračnost; čistotu; bezúhonnost atp.

56] Srov. Nu 15:39.

57] Srov. Př 16:15.

58] Doslova: "přibližovali" atp.

59] Doslova: *mi-da^{te}tam*. Slovesný kořen *jod-dalet-ajin* může značit přátelské, láskyplné, ba intimní poznání.

60] Slovesný kořen *bet-reš-reš* umožňuje alternativní překlad "ozřejmit"; "osvětlit" atd.

aby se nadále mohli těšit⁶¹ pravdou,⁶² která jim byla zjevena. Je-li tomu tak – pokud bylo něco zjeveno, bylo to zjeveno [navěky].

Zdali nevidíš [určitou analogii se] samotným prvním člověkem, jemu se taková [záležitost] přihodila? A pochop [celou] věc správně. Kdyby Svätý, budiž veleben, stvořil svět jenom na straně dobra, zcela bez jakéhokoliv aspektu zla, tehdy by mysl vůbec nebyla [schopna] vystihnout zlo, tudíž by mohla rozumět Jedinosti [Boží] parciálně, [jsouc omezena sama sebou]; jak jsme vyložili výše. Jakmile však [Hospodin] stvořil zlo, tehdy je mysl už mohla podchytit a jeho prostřednictvím rozpoznat opravdovou Jedinost [Boží]. Věru, první člověk si již uvědomoval zlo, totiž existenci Stromu rozpoznání dobrého a zlého,⁶³ jež mu Svätý, budiž veleben, zapověděl. Přesto člověka sváděl jeho zrak, aby onen [strom] považoval za lákavý pro oči, chutný k jídlu a žádoucí ku rozumovému osvětlení.⁶⁴ Jak zní slova biblického verše: “Žena viděla...“;⁶⁵ z [textu Tóry] vyplývá, že si okamžitě uvědomila, že je [zde pomyslný] prostor k hříchu a pomýlení – Bůh nedopustí – [například] výrokem [o] existenci dvou mocností – nedej Bože – či ostatkem úvah, které jim, [totiž prvním lidem], předkládal had.

Věru, první člověk byl vskutku velikým mudrcem. A měl svou moudrostí bádát nad touto [záležitostí, totiž nad Jediností Hospodinovou], jak se sluší a patří. A také poznával pravdivost té záležitosti z perspektivy své moudrosti, že [totiž] vše, co vnímá jako odporující tomu, co [Adamovi] dal poznat [Bůh] (On budiž požehnan) ohledně skutečného uspořádání⁶⁶ [universa] a [že věci odporující Hospodinově Jedinosti] jsou pouze smyšlenou lží z kategorie zla, které stvořil Bůh, Jeho Jméno budiž velebeno, aby dal najevo Svou Jedinost a aby [prvního] člověka zkoušel a [následně] mu propůjčil zásluhu. A kdyby [člověk] býval vytrval ve své

61| Autor užil slovesného kořene *ajin-nun-gimel*. Srov. např. Iz 58:13; Pís 7:7.

62| *Emet* (Pravda) jest alternativním pojmenováním sefiry *Tif'eret*. Srov. některé dedukce prof. Wolfsona v pojednání WOLFSON, Elliot R. *Tiqqun ha-Shekhinah: Redemption and the Overcoming of Gender Dimorphism in the Messianic Kabbalah of Moses Hayyim Luzzatto*. *History of Religions*, 1997, vol. 36, no. 4. ISSN 0018-2710, p. 289–332.

63| Srov. Gn 2:9.

64| Srov. Gn 3:6.

65| *Ibidem*.

66| Autor užil výrazu *tikun*. Věta má tudíž mj. i silný eschatologický a theurgický náboj.

*emuna*⁶⁷ v Něj, [totiž v Hospodina] a nenechal se odloučit⁶⁸ špatným pudem,⁶⁹ leč naopak v jeho srdci by sílila tato pravá důvěra [v Boha], pak by bylo povoláno,⁷⁰ že dosáhl nejzazší Jednoty; neboť hle, jeho mysl by již rozpoznávala a [byla by schopna] postihnout zlo, [Adam by] svou moudrostí rovněž chápal, že všechno zlé je stvořeno [Hospodinem]⁷¹ k slávě Jeho Samého, [totiž Boha]. Bylo by bývalo stačilo, aby se [Adam] posílil v této *emuna* a nepřekročil příkázání Hospodinovo⁷² (a to jen do předvečera svatého šabatu⁷³); jak pravili naši učenci, že tehdy Svátý, budiž veleben, učinil v jediném dni, co nyní činí v šesti tisících letech. To znamená, že [Bůh člověku] vskutku v aktualitě⁷⁴ ukázal, že to, čemu [Adam] věřil ohledně Jeho požehnané Jedinosti, byla pravda, a totiž, že by v jediném okamžiku navěky zrušil všeliké světské zlo.

- 67| Opět jsem ponechala hebrejský termín *emuna*, ježto pojem “víra” ani zdaleka nevystihuje biblické a židovské pojetí vztahu k Hospodinu (respektive pojetí vztahu mezi Hospodinem a lidmi). *Emuna* mj. značí důvěru, neochvějnost, víru, jakož i pravdu.
- 68| Hebrejský slovesný kořen *peh-tav-he*; *pe-tav-jod* souvisí mj. s otevřením, odkrytím nebo uvolněním atp. Proto může asociovat *chiconiot* (tzv. “vnější síly”; “vnější myšlenky” atp.), respektive *lan ha-chicon* (tj. “vnější strom”), quasi-hierarchii *sitra achra*. Blíže viz 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.
- 69| K problematice *jecer ha-ra* lze doporučit monografii ROZEN–ZVI, Ishay. *Demonic Desires: "Yetzer Hara" and the Problem of Evil in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. ISBN 978-0-8122-4339-0. V daném kontextu pak zvláště ROZEN–ZVI, Ishay. *Demonic Desires: "Yetzer Hara" and the Problem of Evil in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. ISBN 978-0-8122-4339-0. Chapter 5. Refuting the Yetzer: The Limits of Rabbinic Discursive Worlds, p. 87–101. Srov. např. ZALMAN, Shneur. *Likkutei Amarim — Tanya by Rabbi Schneur Zalman of Liadi*. Bi-Lingual Edition. Translation and Introductions by Mindel, N. – Mangel, N. – Posner, Z. I. – Schochet, J. I. New York: Kehot Publication Society, 1993. ISBN 0-8266-0400-5. Perek 1 – Chapter 1, p. 1–6. Ibidem. Perek 6 – Chapter 6, p. 21–26. Ibidem. Perek 7 – Chapter 7, p. 26–32.
- 70| Toto sousloví má zřejmě naznačovat, že by bylo Bohem potvrzeno, že Adam skutečně pochopil nejzazší Jednotu.
- 71| Doslova: *nivr'a mi-meno*. Zůstává otázkou, zda v tomto konkrétním případě uvažovat spíše v koordinátách některých tvrzení Sefer Bahir (viz např. Bahir 2:37; 4:163–164) a *cimcum* (zvláště v pojetí Josefa ibn Tabula – viz výše) nebo prostého výroku Iz 45:7.
- 72| Doslova: *Pi-Ha-Šem*. Více k problematice výrazu “ústa” (hebrejsky: *pe*; status constructus sg. m. *pi*) v některých spisech RaMCHaLových viz WOLFSON, Elliot R. *Tiqqun ha-Shekhinah: Redemption and the Overcoming of Gender Dimorphism in the Messianic Kabbalah of Moses Hayyim Luzzatto*. History of Religions, 1997, vol. 36, no. 4. ISSN 0018-2710, p. 289–332.
- 73| V textu je užito hebrejského sousloví *lej šabat*. Čtenáři mají zřejmě vytanout asociace ohledně šabatu a Šechiny; potažmo ohledně sjednocení sefirot *Tif'eret* a *Malchut*, či parcuřim *Ze'ir Anpin* a *Nukva*. Srov. např. Zoh. 1:246a; 2:92, 135a–b aj. Blíže viz např. IDEL, Moshe. *Sabbath: On Concepts of Time in Jewish Mysticism*. In BLIDSTEIN, Gerald J. (ed.). *Sabbath: Idea, History, Reality*. Beer Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 2004. ISBN 9653428799, p. 57–93.
- 74| Autor opětovně užívá hebrejského výrazu *be-fo'al*. Viz výše.

Jenže první člověk se [už] na počátku [své existence] nechal zlákat svým bažením a chtičem a následně si vymýšlel špatné důvody, aby si ulehčil [svůj úděl]. A hle, podobá se to případu, o němž řekli naši učenci (jejich památka budiž ku požehnání): Izraelité propadli modloslužbě jedině proto, aby si mohli dovolit nepokrytě [se oddávat] zakázaným sexuálním vztahům.⁷⁵

A naši učenci (jejich památka budiž ku požehnání) dále řekli: První člověk se stal heretikem.⁷⁶ A hle, tehdy bylo nutné vyjevit mu důrazně a zázračně, co nechtěl pochopiti z poznávacího⁷⁷ hlediska a ukázat mu co jest zlo doopravdy; a jak (přestože ponecháváme špatnosti tak velký prostor) nakonec všechno dojde vlády jediného dobra. Cesta, která mu, [totiž člověku], byla přisouzena, aby konečně došel *emuna*, v níž nechtěl zpočátku setrvati, je cestou strážní tohoto světa. Leč jenom tak si [člověk] empiricky a detailně vyjasní, co mu mohlo býti jasné již na začátku a v jediném okamžení.

To samé platí i o jeho, [totiž Adamových] potomcích, [příšedších] po něm. Bylo by bývalo stačilo, kdyby chtěli pochopit a toto poznání si vetknout do svých duší skrze moudrost; neboť bylo nutné jenom ji poznat, [totiž Jedinost Boží]. A hle, také ji poznali; a je-li něco zřejmého, pak je to [vskutku] jasné. Protože však lidé nebyli transparentní⁷⁸ ve svých skutcích, ba kráčeli za šalbou, jež se ukazovala jejich očím, [což platilo ohledně] všech mylných myšlenkových koncepcí, které jsme zmínili výše; Svatý, budiž veleben, jim musel zjevit, co sami neuměli pochopit. A [Hospodin] neučinil nic jiného, než činí po způsobu tohoto vyhnanství,⁷⁹ totiž více a více⁸⁰ skrýval Svou Tvář, až zlo ve světě zmohtnulo a prosadilo se velice ničivou silou. A jak pravili [naši učenci], jejich památka budiž ku požehnání: Není dne, jehož kletba by nebyla neúprosnější než [kletba] dne předchozího.⁸¹ Hle, však ko-

75| Sanh. 63b.

76| Sanh. 38b. Srov. WOLFSON, Elliot R. *Min u-minut ba-cheker ha-kabala*. Kabala: Ketav-et la-cheker kitvej ha-mistika ha-jehudit, 2002, vol. 6. ISSN 1081-8561, p. 231–262.

77| Skutečné poznání či vědění (*jedi'a*) v tradičním židovském diskursu není zbaveno sakrálního aspektu.

78| Autor opětovně užívá polyvalentního slovesného kořene *zajin-chaf-he*; *zajin-chaf-jod*. Viz výše.

79| Srov. některé dedukce prof. Magida (*cimcum* jako umožnění vztahu; *cimcum* jako způsob interpretace ad.) v MAGID, Shaul. *Origin and Overcoming the Beginning Zimzum as a Trope of Reading in Post-Lurianic Kabbala*. In COHEN, Aryeh – MAGID, Shaul (eds.). *Beginning/Again: Toward a Hermeneutics of Jewish Texts*. New York – London: Seven Bridges Press, 2002. ISBN 1889119237, p. 163–214.

80| V textu je užito hebrejského sousloví *hester achar hester*, tedy: “skrytí [následující] za skrytím” atp.

81| Sota 49a. V talmudickém textu je užito výrazu *beracha* (respektive *birchato*, tzn. “jeho požehnání”) jakožto eufemismu pro *kelala* (tj. kletba atp.). Je však možné, že později, v prostředí východoevropského chasidismu, jenž značně čerpal z Luzzattových děl, byla tato věta chápána doslova; ježto se změnilo i vnímání procesu *cimcum*. Srov. např. např. ZALMAN, Shneur. *Likkutei Amarim — Tanya by Rabbi Schneur Zalman of Liadi*. Bi-Lingual Edition. Translation and Introductions by Mindel, N. – Mangel, N. – Posner, Z. I. – Schochet, J. I. New York: Kehot Publication Society, 1993. ISBN 0-8266-0400-5. Perek 4 – Chapter 4,

nec veškerého [světského kolotání, kdy] Jediný Panovník (budiž veleben) vstoupí náhle do Svě svatyně “ i zjeví se Hospodinova sláva a všechno tvorstvo společně⁸² spatří...⁸³

A nyní [pokročme]: Kvůli mohutnosti [procesu] skrytí Tváře upadlo poznání⁸⁴ a všechny skutky jsou v nepořádku; z čehož plyne, že také sama stvoření jsou poškozena a poničena; jak řekli [naši učenci]: Plody ztratily chuť atd.⁸⁵ A [Ize to vztáhnout] na všechny ostatní nepříznivé záležitosti, o nichž mluvili naši rabíni (jejich památka budiž ku požehnání) a které vidíme na vlastní oči. Hle, země je [samý] chaos a zmar.⁸⁶ A jak zní výrok [našich učenců], jejich památka budiž ku požehnání: Drzost vzroste a ušlechtilost bude utlačována a ztratí na ceně atd.;⁸⁷ neboť toto všechno jest [projevem] značného posilování zla; ale jakmile se zjeví Hospodinova sláva, veškeré smýšlení⁸⁸ se navrátí k přímé cestě a všechny skutky

p. 13–17. Ibidem. Perek 48 – Chapter 48, p. 249–256. Ibidem. Perek 49 – Chapter 49, p. 256–262. Dále viz 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. Dále např. LAMM, Norman. *The Religious Thought of Hasidism*. Hoboken: KTAV Publishing House, 1999. ISBN 0-88125-440-1. Chapter One, God and Providence, p. 40–53 aj.

- 82| Výraz *jachdav* má stejný slovesný kořen jako termín *jichud* (značící mj. Jedinost, Jedinečnost, ale také Sjednocení). Ohledně souvislosti *jichud* s ideou *tikun 'olam* a eschatologických, jakož i theurgických konotací tohoto pojmu viz např. HALLAMISH, Moshe. *Ha-Kabalah ba-tefilah ba-halakhah u-va-minhag*. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 2002. ISBN 965-226-223-4. Perek sheni: “Le-Shem yihud” ve-gilgulav ba-kabalah-u-va-halakhah, p. 45–70. Dále např. IDEL, Moshe. *Sabbath: On Concepts of Time in Jewish Mysticism*. In BLIDSTEIN, Gerald J. (ed.). *Sabbath: Idea, History, Reality*. Beer Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 2004. ISBN 9653428799, p. 57–93. Rovněž pak WOLFSON, Elliot R. *Crossing Gender Boundaries in Kabbalistic Ritual and Myth*. In OSTOW, Mortimer (ed.). *Ultimate Intimacy: The Psychodynamics of Jewish Mysticism*. London: Karnac Books, 1995. ISBN 1-85575-051-1, p. 255–337. V neposlední řadě SCHOLEM, Gershom. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1996 (c 1960). ISBN 0-8052-1051-2. Chapter 4. Tradition and New Creation in the Ritual of the Kabbalists, p. 118–157.
- 83| Iz 40:5. V druhé části verše je řečeno: “...že promluvila Hospodinova ústa (*Pi Ha-Šem*). Ohledně opakovaného užití výrazu “ústa” viz výše.
- 84| Výraz *de'ot* jest substantivem plurálu odvozeným od podstatného jména ženského rodu jednotného čísla *de'a*; značícího “vědomost”; “znalost”; “poznání”; “názor” atp. (slovesný kořen: *jod-dalet-ajin*). V případě rabího Mošeho Chajima Luzzatta musíme zřejmě brát v potaz i “eschatologii vědomí”, podobně jako u Avrahama ben Šemu'ela Abulafii. Srov. SAGERMAN, Robert. *The Serpent Kills Or The Serpent Gives Life: The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity*. Leiden: Koninklijke Brill, 2011. ISBN 978-90-04-19446-5. p. 3–24.
- 85| Sota 48a. Talmudický kontext se vztahuje především k situaci po zničení Chrámu, respektive k postupnému úpadku odevzdanosti Hospodinu.
- 86| V textu je užito hebrejského sousloví *ha-arec hine tohu-va-vohu*. Srov. Gn 1:2.
- 87| Sota 49b.
- 88| Opět se vyskytuje výraz *de'ot*. Viz výše.

budou napraveny jako na počátku a všichni lidé přilnou⁸⁹ ke svému Učiniteli, jak praví Písmo: “Vyleji svého ducha na každé tělo...”⁹⁰ a stejně tak: “Už nebude učit každý svého bližního a každý svého bratra: ‘Poznávajíte Hospodina!’ Všichni mě budou znát, od nejmenšího do největšího z nich...”⁹¹ A v celém světě bude zřetelná všezahrnující touha posvětit se Jeho, [totiž Boží], svatostí, On budiž veleben; v duchu verše: “Mnohé národy půjdou a budou se pobízet: ‘Pojďte, vystupme na horu Hospodinovu, do domu Boha Jákobova. Bude nás učit svým cestám a my po jeho stezkách budeme chodit’...”⁹² A díky této [tužbě po svatosti] zrodí se rozkvět a zdar všech tvorů; jak je řečeno: “Země bude oplývat obilím, jež se bude vlnit i po vrcholech hor...”⁹³ a “Vlk bude pobývat s beránkem”⁹⁴ atd.

Na závěr [shrňte tuto] problematiku: Vidíš, že jakmile si Vůle Nejvyššího rozhodla, že půjde touto cestou, dala prostor, čemukoliv co bylo nutné pro skutečné zdokonalení nižších [tvorů]; když totiž [Hospodin] skrýval Svou Tvář, dával prostor⁹⁵ jejich nedostatkům a dáváje prostor jejich vadám a nedostatkům, činil [pomyslný] prostor bohoslužbě, která jim, [totiž lidem], přináší zdokonalení a integritu. A protože skrytí Tváře bylo učiněno toliko z důvodu [následného] zjevení [slávy Boží, znamenalo] to dát prostor ku nápravě oněch nedostatků mocí vyjevení dokonalosti. A poněvadž skrytí Tváře už ze své podstaty⁹⁶ v každém případě⁹⁷ směřuje ke zjevení, hle, byl stanoven [určitý] limit době, [kdy člověk užívá] svobodnou vol-

89| Slovesný kořen *dalet-vet-kof* (srov. např. Gn 2:24 a Dt 11:22) značí hlubokou oddanost (doslova: “přilnutí”; “přivínutí”; “přitulení” atp.). Kabalisté chápou *devekut* jako skutečnou realizaci lidského údělu, kdy je lidská vůle (případně mysl, či duše) nerozborně spjata s Bohem (*devekut* může nabývat extatické formy). Blíže: IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 3. Varieties of Devekut in Jewish Mysticism, p. 35–58. Srov. LUZZATTO, Moše Ch. *Derech Ha-Šem. The Way of God*. New York: Feldheim Publishers, 1997. ISBN 0-87306-338-4, p. 223–225.

90| Jl 3:1.

91| Jr 31:34.

92| Iz 2:3.

93| Ž 72:16.

94| Iz 11:6.

95| Autor opětovně užívá výrazu *makom*. Viz výše.

96| Formulace *afilu me-acmo* evokuje luriánskou nauku o procesu *cimcum*, jakož i texty, z nichž tato doktrína vychází [např. Exodus R. 34:1 nebo některé pasáže z okruhu Sefer Ha-Ijun, potažmo texty některých kabalistů z geronské školy, či jisté pasáže Sefer Zohar (srov. Zoh. 1:15a; 2:148b)].

97| Domnívám se, že formulace *al kol-panim* může opět souviset s některými aspekty pojetí *cimcum* u rabiho Josefa ibn Tabula. Viz výše.

bu.⁹⁸ Vždyť nakonec bude celý všehomír vskutku napraven dokonalou nápravou;⁹⁹ načež nastane čas přijetí odměny za předcházející službu,¹⁰⁰ v souladu s výrokem [našich učenců], jejich památka budiž ku požehnání: Dnes, [totiž v tomto světě], je máme činit,¹⁰¹ [totiž *micvot*] a zítra, [totiž, v *olam ha-ba*], obdržíme odměnu za jejich [plnění].¹⁰²

Pravila duše (*nešama*): Shrňme nyní vše, o čem jsme v této záležitosti dosud mluvili, neboť je to rozsáhlé téma.

Pravil intelekt (*sechel*): Ten zásadní [postulát lze vyjádřit] lakonicky a lze jej snadno přijmout: Nejzazší Vůle zatoužila zjevit a objasnit pravdivost Jeho, [totiž Hospodinovy] Jednoty; že není vůbec žádné síly, jež by se stavěla na odpor Jeho moci. A na tomto základě [Stvořitel] zbudoval svět a všechny jeho, [totiž světské], zákonitosti. [Rozuměj rovněž] axiomatu, že [Bůh] skrývá Svou Tvář a dělá prostor pro existenci zla, aby mohl následně zjevit Svou dobrotu a již nebylo žádného zla a ukázala se jedinstvo Jeho autority. Mezitím – po celou dobu existence nedokonalosti, [kdy] dokonalost čeká, [až] bude zjevena – dal [Hospodin] prostor lidské službě [Bohu]. A poté, co se [dokonalost] vyjeví, [nastane] čas odměny za službu, která již byla vykonána.

Pravila duše (*nešama*): Ještě stále mi zbývá trocha prostoru na [důležitou] otázku: Proč musíme říkat, že vše stojí na principu Jednoty? Zdaliž není [dost] dobrá prvotní úvaha, kterou jsem z tvých úst vyslechla na začátku tvé promluvy, že [totiž], Svatý, budiž veleben, zatoužil prokazovat Svým tvorům naprosté dobrodiní a viděl, že k tomu je zapotřebí, aby je, [totiž dobro], přijímali zaslouženě, nikoliv jako almužnu.¹⁰³ Proto ve světě ustanovil odměnu a trest, aby lidé přijímali dobro za odměnu a komplementárně¹⁰⁴ ustanovil úplnou svobodu volby, aby existoval prostor pro odměnu a trest.

98| V textu je užito hebrejského výrazu *bechira*, znamenajícího rovněž vyvolení. Z kontextu je v podstatě jasné, že se v daném diskurzu jedná o svobodnou volbu. V souvislosti s polyvalentním pojmem *b^echira* se RaM-ChaLovi samozřejmě otvíraly nové obzory interpretace některých tradičních textů. Srov. např. Joma 9b aj.

99| V textu je užito hebrejského sousloví *tikun šalem*. Viz výše.

100| V textu je užito hebrejského výrazu *avoda*. Viz výše.

101| Talmudický výrok lze chápat i v nejrůznějších theurgických konotacích. Srov. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. First edition, 1988. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 8. Kabbalistic Theurgy, p. 173–199 aj.

102| Eruv. 22a.

103| V textu je užito hebrejského výrazu *cedaka*, značícího vedle spravedlnosti atp. rovněž almužnu, charitu atp. Viz výše.

104| V textu je užito hebrejského sousloví *che-neged*. Srov. Gn 2:18.

Pravil intelekt (*sechel*): Leč skutečnost [nás] učí,¹⁰⁵ že Jedinost [Boží] se nutně zjevuje. Vždyť jsme viděli zaslíbení proroků (která jsme již uvedli výše), v nichž ujišťují, že Svatý, budiž veleben, za všech okolností vykoupí Izrael – dokonce i kdyby [v něm nebylo] zásluh; že sejme z lidí *jecer ha-ra* a přinutí je, aby sloužili [toliko] Jemu, [totiž Hospodinu]. A hle, toto všechno jest protikladem odměny a trestu a protikladem svobodné volby. A jestli bylo konečným záměrem [Božím] ustavit svobodnou volbu, jakož i odměnu a trest, pak by to znamenalo, že svět bude stále složen¹⁰⁶ z individuálních [tvorů nadaných] svobodnou volbou, aby [se] dle svého uvážení [chovali jako] spravedliví či zlovolníci a [také by to značilo], že spravedlivým se povede vždy dobře a zlovolníkům špatně;¹⁰⁷ a takhle by se to muselo dít pořád, bez ustání. Což by [vskutku] nastalo, pokud by Svatý, budiž veleben, chtěl trvale posílit [Svou] *midat* spravedlivého soudu¹⁰⁸ a s ní po všechny dny poměřoval veškerá Svá stvoření. Avšak seznali jsme, že tak tomu není, jak jsme dokázali z Písma a jak jsme objasnili slova našich učenců (jejich památka budiž ku požehnaní), že konečným [záměrem Božím] je odejmutí svobodné volby lidem, jakož i neexistence špatnosti a zla ve světě, jak řekli [znalci Písma]:¹⁰⁹ Je psáno: Kéž hříchy vymizí ze země...;¹¹⁰ pokud je to pravda, konečným záměrem [Hospodinovým] není odměna a trest, leč náprava universa;¹¹¹ až na [fakt], že Svatý, budiž veleben,

105| V textu je užito slovesného kořene *jod-kaf-chet*; proto lze celé sousloví překládat i jiným způsobem, např.: “fakta potvrzují” atp.

106| V textu je užito hebrejského výrazu *banuj*. Slovesný kořen *bet-nun-he*; *bet-nun-jod* má primárně konotaci “budovat”; “stavět” atp.

107| Srov. Ber. 7a–b; RH 16b, jakož i Zoh. 2:117b.

108| V textu je užito hebrejského výrazu *mišpat*. Viz výše. Tentokrát může být míněna Hospodinova přísnost manifestující se v sefiře *Gevura* (tj. Udatnost; Přísnost atp.). Viz výše.

109| Výrok je tradován jménem B^rrurji (žila v 2. století občanského letopočtu), manželky rabiho Me'ira. Blíže viz WALD, Stephen, G. *Beruryah*. 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. 492–493.

110| Ber. 10a. V původním kontextu jde o vysvětlení rozdílu mezi hříchy (*chat'aim*) a hříšníky (*chot'im*) v Ž 104:35. RaMCHaL se však více soustřeďuje na výskyt slovesného kořene *tav-mem-mem* (*jitam* *chat'aim min ha-^orec...*), jenž může značit zdokonalení, zacelení a úplnost, jakož i skončení, zmizení atp.

111| V textu je užito hebrejského sousloví *tikun ha-kelali* (tzn. universální náprava; všeobecná náprava atp.); proces nápravy však obnáší zdokonalení existence, respektive její produchovnění a pozdvižení na vyšší úroveň. Srov. též některé pasáže WOLFSON, Elliot R. *Retroactive Not Yet: Linear Circularity and Kabbalistic Temporality*. In OGREN, Brian (ed.). *Time and Eternity in Jewish Mysticism: That Which is Before and That Which is After*. Leiden / Boston: Koninklijke Brill, 2015. ISBN 978-90-04-29030-3, p. 15–50.

dvě [zmíněné] záležitosti skloubil, (jako by byly jednou) a stalo se tak z hloubi Jeho úradku vše uspořádat a dovést¹¹² k dokonalé nápravě. S pomocí Nebes o tom ještě porozprávíme, vždyť jde o přehluboké a zásadní téma.

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

112 | V textu je užit výrazu *le-sabev*, přičemž ten může asociovat obklopení, čekání na něco, ale také změnu, či proměnu atp.

ROZBOR KAZATELE 1,12-18

KRISTÝNA ŘÍHOVÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

Analysis of the Book of Ecclesiastes 1,12-18

Abstract: The article deals with the translation and interpretation of the original Hebrew text of the Book of Ecclesiastes 1,12-18. The selected part of the text focuses on the issue of universal principles of the world, making the reader aware of the ephemeral nature of all worldly events, including the highest human values, and turning his attention to God as the only meaning of existence. The article employs the method of synchronic textual analysis, accentuating the semantic background of particular Hebrew words, macrosyntactical markers, parallelisms, and sentence constituents. One of the most significant points raised in this essay is the timeless nature of Hebrew verbs, for they give the texts its liveliness.

Keywords: The Book of the Ecclesiastes; Kohelet; Vanity

THEOLOGICKÁ REVUE|THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 1: p. 77 – 104.

Předkládaná studie představuje detailní rozbor komentářového typu se zaměřením na významovou mnohovrstevnatost pojmů. Cílem práce je poukázat na nezměrný potenciál hebrejského textu a na šíři jeho sdělení, které nemůže být z logiky věci pro svou obsažnost zachyceno běžně dostupným základním způsobem překladu. Konkrétní rozbor tedy ve vytčeném prostoru usiluje o nastínění teologických důrazů knihy, jež se ve větší či menší míře zobrazují a promítají i v jejím celku. Především však ukazuje možnosti zacházení s původním textem, který svou propracovaností dalece předstihuje obvyklé představy o něm – kromě standardní „střední“ významové roviny totiž text obsahuje řadu dalších informačních linií, které ty předešlé doplňují, vykládají, upřesňují a oživují do organického celku sdělení. Tento celek pak vstupuje s posluchačem/čtenářem do aktivního dialogu, rozvíjí jeho poznání odvěkých zákonitostí a působí přestavbu jeho náhledu na svět. Mudroslovné texty poetického charakteru, do nichž zkoumaný úsek spadá, nemají za cíl primárně informovat „o“. Užívají jiné metody. Působí na posluchače/čtenáře, transformují jeho nitro, bytostně jej zasahují a aktivují ten druh hlubokého cítění, které není v rozporu s rozumem, ale naopak jej pročišťuje, třídí a nese, neboť je v souladu se skutečností jako takovou.

Z metodologického hlediska je překlad s výkladem kromě standardního synchronního rozboru veden snahou o detailní sémantický rozbor jednotlivých slov, a to za užití všech formálních možností, které hebrejský text nabízí. Východiskem

je rovněž maximální respekt k charakteru hebrejského jazyka, tj. k bezčasovosti hebrejských sloves. Souhrnem výše zmíněných prvků má být poukázáno zejména na spirituální rozměr zkoumaných veršů.

Studie je po formální stránce strukturována tak, že nejdříve je vždy uveden biblický verš v jeho hebrejském znění a poté v českém jazyce podle Českého ekumenického překladu (ČEP). Následuje orientační slovník, v němž jsou zachyceny překladové možnosti vybraných pojmů, případně i s jejich gramatickým určením. Překladové možnosti se dále odrážejí v souvislém textu výkladu. Tam už je s nimi však zacházeno se samozřejmostí právě s odkazem na úvodní přehled. Práce je dále doplněna strukturovaným překladem. Jde o tabulku jednotlivých slov daného verše zohledňující významové nuance pojmů. Ty jsou vždy uvedeny pod sebou a poukazují na možnosti různocnění a významové roviny textu, přičemž žádná rovina není upřednostněna. Na uvedené pomůcky navazuje, jak již bylo avizováno, výkladová pasáž, která popisuje veškerá dosavadní zjištění.

Oddíl 1,12-18 představuje závěr 1. kapitoly knihy Kazatel. Na rozdíl od předešlého hymnu univerzálního charakteru (Kaz 1,1-11) zde dochází ke zlomu ve výpovědní formě a autor přechází do autobiografické stylizace a osobní roviny.¹ Někteří badatelé uvádějí, že teprve zde začíná řeč Koheleta (Kazatele) a kniha samotná.² Ukázka práce s hebrejským textem se bude zabývat právě tímto oddílem.

1:12 אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלם:

1:12 Já, Kazatel, jsem byl králem nad Izraelem v Jeruzalémě.

Slovník vybraných pojmů:

אני [ani] = já

קהל [q-h-l] = v nifalu shromáždit se, srotit se; v hifilu shromáždit, svolat shromáždění

קהלת [qohelet] = Kazatel, Shromažďovatelka; participium sg. f. qalu

היה [haja] = být, dít se, stávat se, vznikat, sestávat, vyskytnout; perf. qalu

מלך [melech] = král

מלך [m-l-ch] = 1. kralovat, být králem; 2. v nifalu rozhodnout se

על [al] = na, nad, svrchu, podle

ישראל [jisrael] = „Z mnoha výkladů se jako nejpravděpodobnější jeví ‘bojuje Bůh’,

1] „Je to autobiografická stylizace, jež má vzory v Egyptě (Phahhotep, Merikaré aj.) i v Babylónii...a jinde.“ FLOSSMANN, Karel. *Moudrost ve Starém zákoně*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1989, s. 150.

2] „This verse has all the marks of an introduction, and has been regarded by many as true beginning of Qoheleth's book.“ MURPHY, Roland Edmund. *Word biblical commentary*. Volume 23A, Ecclesiastes. Nashville: Nelson, c1992, s. 13.

příčemž v kořeni שרה souzní zároveň vládá – vítězným bojem se Bůh zjevuje jako vládce.”³

שרה [s-r-h] = zápasit jako kníže⁴

שרר [s-r-r] = spravovat, velet, vládnout

בירושלם [birušalam] = v Jeruzalémě, v Městě pokoje; ירה [j-r-h] = zakládat; שלם [š-l-m] = pokoj, neporušenost, úplnost

ב [b] = v, uvnitř, s, prostřednictvím, skrze, do, na

Strukturovaný překlad:

| | | | | | | |
|---------------------------------------|-------------------|---|-------|---|--------------------------------------|---|
| Já Kohelet - Shromaž- ďovatelka | byl/ byla jsem | král (v pozadí vládá a rozho- dování) | nad | Izraelem (zápasí a vládne Bůh) | uvnitř, v | Jeruzalé- mě (Městě pokoje) (ir šalom; j-r-h = zakládat; š-l-m = pokoj, neporu- šenost, úplnost) |
| | jsem | | podle | | s, prostřed- nictvím, skrze | |
| | budu | | | | | Jeruza- lémě (Městě Šalimově) |

Verš 1,12 začíná jmény „já Kohelet“, což ukazuje, že následující oddíl bude výpovědí o Koheletovi samotném (a dále pak o jeho zkušenostech). Avšak již výraz Kohelet je významově význačný. Je odvozený od kořene q-h-l⁵, který vyjadřu- je činnost **shromažďování**, a je opatřen koncovkou ženského rodu⁶. Takový tvar

3| HELLER, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha: Advent Orion - Vyšehrad, 2003, s. 245-246.

4| Kořen úzce spřízněný s kořenem שרר.

5| Výraz Kohelet se vyskytuje v knize celkem sedmkrát, z toho dvakrát se členem určitým (7,27 – v poznám- kovém aparátu; 12,8 navíc s vloženým waw jako podkladem pro cholem).

6| „Ženská koncovka tohoto jména může být vcelku přesvědčivě vysvětlena jako koncovka někdy připojovaná

v minulosti odkazoval na nositele úřadu a na výjimečnost v určitém oboru (např. významný písař byl soferet). Může jít tedy o postavu, která se vymykala svou schopností shromažďovat (pravděpodobně lid). Právě ve smyslu toho, kdo svolává shromáždění, byl v návaznosti na Septuagintu a Vulgátu překlad termínem Kazatel přijat i do českých překladů (doslovný řecký překlad zní Ekklesiastés – ekklesia – shromáždění, latinský Concionator – concio, concio – shromáždit, svolat).

Pokud však ženská koncovka nevyjadřuje výhradně výjimečnost v oboru, vyjadřuje název v širším pojetí *cosi*, nebo kohosi v ženském rodě⁷, kdo disponuje mocí shromažďovat. Překlad zní doslovně „Shromažďovatelka“ nebo „Shromažďující“⁸. Podle tradičního židovského přesvědčení je Kohelet nahromaděním a ztělesněním Moudrosti a do jisté míry tak představuje její personifikovanou podobu.⁹

A tento Kohelet-Shromažďovatelka zde sděluje, že byl (je, bude) králem. Ne-sourodost ženského rodu (Shromažďovatelka) ve spojení s mužským rodem (král) je pozoruhodná. Zřetelně totiž ukazuje, že se zde posluchač/čtenář setkává s neuchopitelnou skutečností, kterou nelze než respektovat a přijmout jako nedosažitelnou. Rovněž překlad slovesa „být“ je možné chápat více způsoby. V tabulce strukturovaného překladu je proto záměrně uvedena varianta přítomného „času“¹⁰. Zároveň však i varianta „času“ budoucího. Ta by potom celé téma posouvala do eschatologické roviny. Podstatná je totiž dokonavost daného slovesa, tedy fakt a uskutečnění kralování. A ne jeho konkrétní časové zařazení. Jinými slovy: zásadní je autorita, kterou Kohelet-Shromažďovatelka svým kralováním nabývá a kterou disponuje.

Je třeba uvést, že vykladači se na tomto místě zabývají především otázkou královny totožnosti čili tématem autorství, které tradice připisuje Šalamounovi¹¹, a nahlíží na ni různými způsoby. Uvádějí například, že Šalamoun nemohl mluvit o svém kralování v minulém čase, protože vládl až do své smrti. Tento pohled by

k titulům různých zaměstnání.“ NOVOTNÝ, Tomáš. Kohelet: výklad biblické knihy Kazatel s použitím midrášů a středověkých židovských komentářů; první kapitola. Praha: Oliva, s. 4.

- 7| Může jít o poznání (*daat*), bázeň (*jira*) nebo lásku (*ahava*)?
- 8| Jde o apelativum, nikoli proprium.
- 9| Jak uvádí židovský učenec Raši - Rabi Šlomo Jicchaki (1040-1105) – např. v komentáři ke Kaz 7,27: „...said Koheleth: said the collection of wisdom...“ *The Complete Jewish Bible With Rashi Commentary* [online]. [cit. 14. 9. 2016]. Dostupné z: http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16468#showrashi=true.
- 10| Tak uvádějí i jiní komentátoři: „Gramaticky je možné chápat tento minulý čas jako skutečné perfekturní zahrnující i přítomnost (Crenshaw).“ NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 16. Rovněž MURPHY, Roland Edmund. *Word biblical commentary*, s. 11.
- 11| Jakožto tomu, kdo nashromáždil moudrost, viz Kaz 7,27 : „...Koheleth: This is a feminine noun, and when it is used in the masculine sense, it refers to the one who gathers it, and that is Solomon...“. *The Complete Jewish Bible With Rashi Commentary* [online].

naznačoval, že autorem byl ve skutečnosti někdo jiný, kdo chtěl svou řeč Šalamounem zaštitit. Jiní zase upozorňují na skutečnost, že Šalamoun prošel různými etapami své vlády¹² a tuto řeč situují do pozice kající výpovědi¹³. Šalamoun by zde také mohl bédovat nad rozdělením království. Tyto úvahy jsou však značně nepravděpodobné vzhledem k tomu, co je o postavě krále Šalamouna zaznamenáno v 11. kapitole 1. Knihy královské, kde ani vzdáleně nepředstavuje typ krále, který by byl hoden jakékoliv formy následování. Otázka autorství však není v zorném úhlu této studie, neboť neznalost autora nijak neumenšuje věrohodnost a váhu biblického textu.

Ve zcela obecné rovině tedy být králem znamená být tím, kdo vládne a rozhoduje. A Kohelet – Shromažďovatelka vládne v Jeruzalémě. Profesor Jan Heller vykládá název Jeruzalém jako „Město pokoje“, etymologicky vycházející z kořene j-r-h (zakládat, házet)¹⁴, a to ve spojení s pokojem, který vyjadřuje neporušenost a úplnost. Kohelet je tedy tím, kdo se rozhoduje v místě pokoje, kdo vyzývá¹⁵ k zakládání neporušenosti a úplnosti, kdo vládne prostřednictvím pokoje, s ním a je uvnitř něj. Nemusí jít tedy výhradně o Jeruzalém, ale o jakékoliv místo, kde je intenzivně pociťována šechina (Boží přítomnost). Z mnohovrstevnatosti překladu vyplývá, že Koheletova vláda je jiného druhu a řádu. To, v čem spočívá zdroj této vlády, na koho a na co navazuje, kde se realizuje a co způsobuje – to vše je pozoruhodné a ukazuje jaksi „dál a hloub“.

Výpověď verše je dále obohacena o bližší určení vlády, které vládě v Městě pokoje předchází. Kohelet vládne „nad Izraelem“. Slovní spojení *al jisrael* mimo jeho základní (lokální) význam vyjadřuje, že Kohelet vládne v rezonanci s vítězným bojem, ve kterém se Bůh zjevuje jako vládce (viz pozn. 3). Kohelet-Shromažďovatelka je nesen **na** (*al*) této vlně a vládne **podle** (*al*) zákonitostí Boží vlády, která je výsledkem bytostného zápasu (*s-r-h*). Současně spojení ukazuje, že Kohelet – Shromažďovatelka se již nachází nad (*al*) tímto bojem (za ním). Zdá se, že již přemohl síly vnitřního odporu, a proto je mu dáno vládnout „ze středu“ Pokoje.

12| Raši píše: „*I am Koheleth; I was king: over the whole world, and later, over Israel, and then, over Jerusalem alone, and finally, [only] over my staff, for it says: 'I was king in Jerusalem,' but now, I am no longer king.*“ *The Complete Jewish Bible With Rashi Commentary* [online].

13| NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 16.

14| „Město pokoje“ představuje distanci od Jeuzaléma jako „Města Šalimova“, tedy od města patřícího místnímu bůžkovi, které je odespané: „...další distanci od Boha Šalima přináší úprava koncovky *דל* - na *duál*, u *proprií* je to však lokativní koncovka, tj. město či místo, které (*ש*) je k (*ל*) Bohu, tj. pro Boha, Boží...“ HELLER, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*, s. 241-242.

15| Kořen j-r-h, imperativ pl. m. *qalu* – založte.

Tento verš tedy vyjadřuje jak mimořádnost postavy Koheleta, tak mimořádnost vnitřní dimenze jeho vlády a opodstatněnost jeho řeči. Jako by všechny zmíněné souvislosti ve svém souhrnu sdělovaly, že Koheletovi má smysl naslouchat.

1:13 ונתתי את לבי לדרוש ולתור בחכמה על כל אשר נעשה תחת השמים הוא ענין רע נתן אלהים לבני האדם לענות בו:

1:13 Předsevzal jsem si, že moudře propátrám a prozkoumám vše, co se pod nebem děje. Úmornou lopotu vložil Bůh lidským synům, a tak se lopotí.

Slovník vybraných pojmů:

ונתתי [venatati] = dám; i dal jsem

נתן [n-t-n] = dát, dovolit, sdílet se, vydat

לב [lev] = srdce, mysl, rozum, svědomí (sídlo myšlení, citů a vnitřního rozumu; centrum rozhodování a porozumění¹⁶); לבב [l-v-v] = v nifalu nabýt rozumu

לדרוש [lidroš] = inf. kons. qalu; דרש [d-r-š] = bádát, dychtit, pátrat, dopídit se, být pečlivý; proniknutí ke kořeni problému, studium¹⁷

ולתור [velatur] = inf. kons. qalu; תור [t-v-r] = prozkoumávat, zkoumat; obhlížení problému ze všech stran a aspektů¹⁸

בחכמה [bachochma] = (m) v, s, prostřednictvím, skrze moudrost, obratnost¹⁹

כל [kol] = každý, celý, vše, všichni, všechno, celek

כלל [k-l-l] = být dokonalý, učinit dokonalým

(příbuzné כלה [k-l-h] = být celý, celistvý, ucelený, dojít, dokončit, dovršit, skončit, opouštět, pomíjet, přestat být, spotřebovat)

נעשה [naasa] = perf. nifalu 3. os. sg. m.; עשה [a-s-h] = činit, učinit, jednat, konat, dělat; nif. být činěn, učiněn, vykonán, proveden

תחת [tachat] = dole, pod, zespodu, místo, namísto

השמים [hašamajim] = nebe, nebesa

ענין [injan] = (m) plahočení, zaneprázdnění, věc, záležitost; pokoření, podmanění až trestání²⁰; ענה [a-n-h] 1. odpovídat, zodpovědět, osvědčovat se 2. být pokorný, skromný, poddajný, ztrápený, pokořený 3. plahočit se, zaneprazdňovat se

16| NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 17.

17| NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 17.

18| NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 17.

19| „Zároveň si je však potřeba uvědomit, že tato moudrost není především intelektuální nebo filozofickou záležitostí, ale schopností reagovat na děje v tomto světě správným způsobem, tedy podle Boží vůle. U tohoto termínu vždy převaládal důraz na správné jednání a rozhodování nad teoretickou spekulací.“ NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 17.

20| NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 17

רע [ra] = špatný, zlý, nehodný; רעע [r-a-a] = 1. být špatný, zlý, zkažený 2. polámat, zlámat, přerazit, rozbít; רעה [r-a-h] = 1. pást, hnát na pastvu (rea רע = čím se kdo obírá, čím se zabývá, co má v plánu) 2. mít přítele, přátelit se (rea רע = bližní, druh, přítel)

אלהים [elohim] = Bůh (pl.)²¹

בן [ben] = syn

בנה [b-n-h] = 1. budovat, stavět, vzdělávat 2. mít syny

אדם [adam] = člověk, lidský, lidstvo; דמה [d-m-h] = 1. být podobný, podobat se 2. ztišit se; דמם [d-m-m] = zmlknout

לענות [laanot] = inf. kons. qalu; Český studijní překlad: „*aby se při něm osvědčili*“, „*aby odpovídali/byli pokorní*“²²

Strukturovaný překlad:

| | | | | | | | |
|---------------|----------------------------------|--|---|---|---|---------------------|---------------------|
| I dal jsem | své srdce (svou mysl, sebe sama) | aby dychtivě probádalo (aby šlo pečlivě a se zápałem až na kořen věci) | a prozkoumalo (obhlédlo ze všech stran) | v moudrosti (moudře = podtext jednání souladného s Boží vůlí) | na, nad vším (podtext dokonalosti, dovršenosti) | co bylo/je vykonáno | pod nebem (sluncem) |
| | | aby pro pátralo | | s moudrostí | | co se vykonalo | |
| A sdílel jsem | | | | skrze moudrost | | bylo/je učiněno | |

21) „*Tak, jak je typické pro mudroslovnou literaturu (Crenshaw, 73), nepoužívá však, když mluví o Bohu, Boží jméno, vyjádřené v hebrejském textu tzv. tetragramem, ale označuje ho termínem elohim... trend vyhýbání se konkrétním jménům bohů je možné pozorovat v mudrosloví nejrůznějších národů... tento zvyk nepoužívat jména v mudrosloví se většinou vysvětluje internacionálností mudrosloví, či touhou po všeobecnosti.*“ NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 18.

22) *Bible: český studijní překlad*. Praha: KMS, 2009, s. 799.

| | | | | | | | |
|-------------------|----------------|--|--|---|--|--|--|
| A dovolil jsem | svému srdci | | | pro- střednic- tvím moud- rosti | | | |
|-------------------|----------------|--|--|---|--|--|--|

| | | | | | | | |
|-----|---|---------------------------------------|-------|-----|---|------------------------|--|
| Onu | zále- žitost (hodnou odpo- vědnosti, pokory a pla- hočení – ne- zvratné- ho úsilí navzdo- ry) | zlou (v pozadí přátel- skou) | dal | Bůh | synům (stavba) člověka (podo- bajícím se Bohu) | aby se osvědčili | v ní (v hebr. suffix 3. os. sg. m.; tedy v něm, v Něm) |
| Tu | | | sdílí | | | aby odpově- děli | pro- střednic- tvím ní |
| | | | | | | aby byli pokorní | uvnitř ní |
| | | | | | | aby se trápili | s ní |
| | | | | | | aby se zabývali | |

Základně lze verš 1,13 rozdělit na dvě hlavní věty, z nichž první je větou verbální. Tato část pojednává o Koheletově aktivitě (*venatati et libi lidroš ve latur*) a je rozvinuta vedlejší větou, která upřesňuje předmět jeho aktivity (*al kol ašer naasa*). Druhá pak, věta nominální, vyznívá jako všeobecné konstatování stavu věcí vyplývajících z první části verše (*hu injan ra natan Elohim*).

V úvodu verše Kohelet sděluje, že dal (vydal, sdílel) své srdce (*ve natati et libi*). Ze starozákonního kontextu víme, že srdce není centrem „pouze“ citového prožívání, jak na něj nahlíží dnešní západní kultura, ale že je rovněž sídlem myšlení, rozumu a z nich vyplývajících rozhodování. Srdce je tedy metaforou pro veškerý

vnitřní život určující kroky člověka. Právě toto srdce, v přeneseném smyslu sebe sama²³, Kohelet vydal a dovolil mu, aby probádalo (*lidroš*) a prozkoumalo (*velatur*) skutečnosti tohoto světa (zdvojení představuje řečnickou figuru hendiadys). Významy slovesných kořenů *d-r-š* a *t-v-r* přibližují posluchači (čtenáři) charakter Koheletovy činnosti. Kořen *d-r-š* mimo jiné znamená dychtit, být pečlivý a studovat problém až na kořen věci. To napovídá, že jeho bádání je velmi detailní, probíhá s vnitřním zápalem, citovou angažovaností a „ohmatává skutečnost“ skrz naskrz. Kořen *t-v-r* vyjadřující zkoumání zase značí obhlížení tématu ze všech možných úhlů a představu o jeho významu ještě lépe dokresluje užití tohoto kořene pro činnost zvěděů v Nu 13,2²⁴. Kohelet se tedy cele vydal náročné intelektuálně-duševní práci, která, jak dále upřesňuje, je vedena moudrostí (*bachochma*), je do ní přímo vnořena a děje se jejím prostřednictvím. Zde je užitečné mít na paměti, že moudrost v sobě zahrnuje jak mentální nadhled, tak (a to především) praktický dopad jednání. Moudré jednání nemůže být než v hlubokém souladu s Boží vůlí. Vidíme, že Koheletův záměr je veden jedinou opravdovou směřovkou – Bohem a svědčí o poctivém, nelehkovážném přístupu k životu a k existenci jako celku. Předmětem jeho zkoumání je „vše, co je učiněno, co bylo vykonáno pod nebem“²⁵. V hledáčku jeho zájmu je **vše** ve své dokonalé celistvosti. **Nad** (*al*) tím poctivě hloubá. Ke slovnímu spojení „pod nebem“ komentáře uvádějí, že jde o alternativu v knize Kazatel běžněji užívaného výrazu „pod sluncem.“²⁶

Druhá část verše 1,13, věta nominální, začíná jménem (*hu injan*) a vypovídá o něm. Kořen a-n-h se vyskytuje ve větě hned dvakrát. Dvojitý důraz ukazuje na významový klíč k tomuto celku, který je po obsahové stránce vyústěním předchozího Koheletova ponoru. *Injan* znamená záležitost, zaneprázdněnost a plahočení. Při zapojení dalších významových rovin však souvisí zároveň s odpovídáním, zodpovědností a osvědčením, pokorou a pokořením. Pozemské plahočení a zaneprázdněnost, jak se dozvídáme, mají svůj smysl a účel – pokornou odpověď spočívající v existenciálním „ano“ vyřčeném plahočení navzdory. Autor tuto „záležitost“ doplňuje přívlastkem *ra* a hodnotí ji tedy v první rovině jako „zlou“²⁷. I výraz *ra* je

23] „Heb ‘I gave my heart’ or ‘I set my mind.’ The term לִבִּי (*libbi*, ‘my heart’) is an example of synecdoche of part (heart) for the whole (myself).“ *New English Translation*. Biblical Studies Foundation. [online]. [cit. 27. 10. 2016]. Dostupné z: <https://bible.org/netbible/>.

24] ČEP: „Pošli muže, aby **prozkoumal** kenaanskou zemi, kterou dávám Izraelcům. Pošlete po jednom muži z jejich otcovských pokolení, vždy jejich předáka!“

25] „The reference is to ‘all that happens in life’ (so Fox, *Qohelet*, 175), not to everything that human beings do.“ *Word biblical commentary*, s. 11.

26] NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 17.

27] Raši pohlíží na spojení *ijan ra* jako na bolestivý úkol, který je člověku uložena a který spočívá ve volbě mezi životem a dobrem, smrtí a zlem (Dt 30:15), a moudrost uvedenou v tomto verši ztotožňuje s Tórou: „*And*

významově mnohoznačný. Když zohledníme gramaticky spřízněný kořen vytvářející slovo, které se skládá ze stejných znaků (*reš* a *ajin*), zjistíme, že ve významovém pozadí stojí zároveň představa přátelství. Vzdáleně by nám toto zlé, bolestné lopotění mohlo ukazovat i svou **přátelskou** tvář (tedy svou opodstatněnost).

A onu „zlou záležitost uložil (dal) Bůh synům člověka“. Z dalšího významu kořene *n-t-n* („dát“) vyplývá, že ji s nimi (s námi) Bůh současně **sdílí**. Rovněž spojení *bnej adam* (synové člověka) „mluví“. Poukazuje na dvojnásobnost člověka - na jeho zemitost pojící se ruku v ruce s podobáním se Bohu.²⁸ V závěru verše se nachází avizované sloveso *laanot*²⁹ od kořene *a-n-h* ve spojení s předložkou *b* a sufixem 3. os. sg. m., který odkazuje na *injan* „záležitost“. Toto spojení můžeme v kontextu přeložit a) aby se **v ní** (v té plahočivé záležitosti, pokoře a odpovědnosti - v hebrejštině jde o maskulinum) synové člověka **osvědčili** b) aby jejím prostřednictvím **odpověděli** c) aby **byli pokorní** uvnitř ní d) aby **se jí zabývali**. Pokud však závěrečnou předložku nevztáhneme na „onu záležitost“, přicházel by zde v pozadí sufixu ke slovu Bůh. Pak by onu zlou záležitost uložil Bůh synům člověka s úmyslem, aby se osvědčili v Něm, v Bohu, aby Jeho prostřednictvím ve svých životech odpověděli, aby byli uvnitř Něho pokorní a aby se zabývali pouze Jím. Tato varianta překladu poukazuje silně na totožnost Boha a lidského subjektu a na odvěký, poslední a jediný smysluplný úkol člověka - rozpustit sebe sama v Bohu.

1:14 ראיתי את כל המעשים שנעשו תחת השמש והנה הכל הבל ורעות רוח:

1:14 Viděl jsem všechno, co se pod sluncem děje, a hle, to vše je pomíjivost a honba za větrem.

Slovník vybraných pojmů:

ראיתי [raiti] = perf. 1. os. sg. m. qalu; ראה = vidět, spatřit nahlédnout, zakusit

כלל [k-l-l] = být dokonalý, učinit dokonalým

(příbuzné כלה [k-l-h] = být celý, celistvý, ucelený, dojít, dokončit, dovršit, skončit, opouštět, pomíjet, přestat být, spotřebovat)

I applied my heart to inquire: in the Torah, which is wisdom, and to ponder over it concerning all the evil deeds mentioned above, which are committed under the sun, and I pondered that it is a sore task that the Holy One, blessed be He, set before the children of men. (Deut. 30:15): 'life and good, and also death and evil.' The Complete Jewish Bible With Rashi Commentary [online].

28| Na toto propojení poukazuje Karol Sidon následovně: „Slovo Adam má své společníky, demút, zrcadlovou podobu nebo otisk, i dam, krev. Co všem je společné, toť pomíjivost. Podoba v zrcadle existuje jen potud, pokud zrcadlí Tvář.“ SIDON, Karol. *Návrat Abrahámův*. Praha: Püdorýs, 1995, s. 42.

29| Dle Rašiho lze spojení *laanot* bo interpretovat jako výraz pro studium a myšlení: „...and it may also be interpreted as an expression of study (יין) and thought...“ The Complete Jewish Bible With Rashi Commentary [online].

המעשים [hamaasim] = (m) čin, činění, konání, dílo; עשה [a-s-h] = činit, učinit, jednat, konat, dělat

שנעשו [šenaasu] = 3. os. pl. perf. nifalu; byla/jsou vykonána, byla/jsou učiněna, vykonala se

והנה [vehine] = a hle

הבל [hevel] = (m) vánek, přelud, opar, ranní **pára** nad vodou, iluze, pomíjivost

רעות [reut] = (f) **honba** (za větrem), pachtění, štvání, **pasení**³⁰; רעה [r-a-h] = 1. pást, hnát na pastvu 2. mít přítele, přátelit se (reut רעות = (f) družka, přítelkyně)

3. **toužit**³¹; רעע [r-a-a] = 1. polámat, zlámat, přerazit, rozbít (roa רעה = (f) **zlomení**, reut רעות = **trápení**³²) 2. být špatný, zlý, zkažený (raa רעה = (f) špatnost, zlo)

רוח [ruach] = vítr, duch a dech

Strukturovaný překlad:

| | | | | |
|--------------|---|--------------|--|--|
| Viděl jsem | všechna (podtext dokonalosti a dovršeného spotřebování) | konání (pl.) | | |
| Nahlédl jsem | | díla | | |
| Zakusil jsem | | | | |

| | | | | |
|--|-------------|--------------|---------------------|-------------------------|
| která byla/ jsou vykonána (v hebr. maskulinum) | pod sluncem | a hle to vše | (je) pomíjivost | a honba za větrem |
| byla/jsou učiněna | kromě Tóry | | (je) pára | a pasení větru |
| se vykonala | | | (je) přelud (iluze) | a zlomení ducha |
| | | | | a trápení ducha |
| | | | | a zlo ducha |
| | | | | a touha ducha/ po větru |

30| NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 19.

31| „Třetím možným chápáním je odvození od aramejského kořene רעע (r-‘) anebo hebrejského רעה (r-‘-h), obojí ve významu toužit.“ NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 19.

32| NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 19.

| | | | | |
|--|--|--|--|-----------------------|
| | | | | a přítelkyně ducha |
|--|--|--|--|-----------------------|

Verš 1,14 je otevřen verbální větou, jejíž předmět *hamaasim* „konání“ je dále upřesněn větou vedlejší *šenaasu tachat hašameš* „která byla/jsou vykonána pod sluncem“. Druhá část verše začíná makrosyntaktickým signálem *hine* „a hle“, který uvozuje a zdůrazňuje tvrzení následující nominální věty *hacol hevel ureut ruach* „to vše (je) pomíjivost a honba za větrem“. Po obsahové stránce daný verš navazuje na předcházející a rozvíjí jeho zjištění. Tematický průnik obou veršů se týká 1. tématu konání 2. lokalizace (pod nebem/pod sluncem) a 3. tématu „zlé záležitosti“³³ vyjádřené ve verši 1,14 v jejím základním překladu jako „pomíjivost a honba za větrem“.

V předchozím verši vydal Kohelet své srdce (sebe sama) k hlubinnému průzkumu skutečnosti. Nyní sděluje posluchači (čtenáři), že „viděl, nahlédl a zakusil všechna konání, která byla/jsou vykonána pod sluncem.“ Kohelet zde konstatuje, že naplnil předsevzetí, které si uložil. Rozměr Koheletova vidění, jak slyšíme, je širší než běžné pozorování. Jinými slovy: aby tohoto náhledu dosáhl, musel se nejdříve dát k dispozici, musel se sdílet³⁴. Pouze za tohoto předpokladu mohl zakusit a popatřit na vyprázdněnou a dokonalou završenost **veškerých** konání³⁵ (pl.), která byla a jsou vykonána³⁶ pod sluncem³⁷.

Druhá část verše je uvedena citoslovcem *vehine* „a hle“. Má za úkol upoutat pozornost posluchače (čtenáře) a připravit jej na sdělení zásadního rázu: *hacol hevel ureut ruach* „vše (je) pomíjivost a honba za větrem“. Jak výraz *hevel*, tak slovní spojení *reut ruach* vyvolávají řadu významových asociací. *Hevel* značí ranní páru nad vodou³⁸, opar, pomíjivost, přelud a iluzi. *Hevel* narušuje zdánlivou sta-

33| Viz výklad verše 1,13.

34| Viz kořen *n-t-n* ve verši 1,13.

35| Viz kořeny *k-l-l* a *k-l-h* ve slovníku vybraných pojmů.

36| Při překladu slovesa „konat“ je upřednostněn důraz na dokonavý vid před minulým časem. Současně k obsahové stránce konání: „*The ‘deeds’ are the events that make up the fabric of human life, and they are inseparable from the ‘work of God’ that will be explicitly mentioned later (7:13; 8:17).*“ *Word biblical commentary*, s. 13.

37| Verš 1,3 komentuje židovský učenec Raši tak, že: „... *sluncem je míněna tóra...*“ a „*předložku tachat nechápe v jejím nejběžnějším významu ‘pod’, ale jako ‘za, místo něčeho’.*“ NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 8. Buď zde tedy Kohelet mluví vše, co je vykonáno zde na zemi, v prostoru nacházejícím se pod sluncem, anebo hovoří o veškerém činění, které se vymyká programu Tóry.

38| „*V Palestině jsou velké teplotní rozdíly, a proto se zrána v těchto krajinách tvoří nad vodou lehký opar, jakoby závoj z mlhy, který pomine, jakmile vyjde slunce nad obzor. Toto je původní význam slova hebel, které se stalo synonymem pro pomíjivost a nicotnost.*“ FLOSSMANN, Karel. *Moudrost ve Starém zákoně*, s. 149.

bilitu forem tohoto světa včetně jejich aktivity, a to jak z perspektivy časové, tak z perspektivy strukturální. **Vše** je *hevel*. *Hevel* odvádí vnitřní zaměření posluchače od pomíjivých jevů tohoto světa k tomu, co je věčné, k Bohu. *Reut ruach* má komplikovanější rozsah významových vrstev. Pokud budeme výraz *ruach* chápat jako vítr, pak můžeme dané slovní spojení přeložit jako „honbu za větrem“, „pasení větru“ nebo „touhu po větru“ ve smyslu, který je výmluvný sám o sobě – vše zde na zemi je ve svém důsledku nepolapitelné a nemůže být zdrojem pravého naplnění. V případě, že výraz *ruach* přeložíme slovem duch, pak se nám otevře další významové pole: „zlomení, trápení ducha“, „touha ducha“ a současně konotace mající co do činění s představou přátelství a zla. Výroku můžeme rozumět tím způsobem, že trápení v podobě lámání ducha (tedy nezbytné transformace sil zla) pojící se s cestou k Bohu v podmínkách tohoto světa, se jednou, po překonání lidských tužeb, stane naším nejvěrnějším přítelem (opěrným bodem) a přetaví se v jedinou, poslední touhu ducha – bytí v Bohu.

1:15 מעות לא יוכל לתקן והסרון לא יוכל להמנות:

1:15 Co je pokřivené, nelze napřímit, a čeho se nedostává, nelze spočítat.

Slovník vybraných pojmů:

מעות [meuvat] = participium sg. m. pualu; pokřivený; עות [a-v-t] = 1. piel: křivit, pokřivit, mást, falšovat; pual: být křivý, být zkřiven 2. poskytovat oporu, podepřít; עיה [a-v-h] = jednat zvráceně, těžce se provinít; piel: narušit, silně rozrušit, rozvrátit
 לא יוכל [lo juchal] = imperf. 3. os. sg. m. qalu; nebude moci, nemůže; imperf. 3. os. sg. m. hofalu; nebude/není schopen

לתקן [litkon] = infinitiv kons. qalu; תקן [t-q-n] = být rovný, být vzpřímený

והסרון [vechesron] = (m.) nedostatek; חסר [ch-s-r] = mít málo, mít nedostatek, strádat

להמנות [lehimmanot] = infinitiv kons. nifalu; מנה [m-n-h] = sčítat, sečíst, určovat; nifal: být sečten

Strukturovaný překlad:

| | | | | | |
|---------------------|--------------------|----------|--------------|------------|------------|
| Zkřivené | nemůže | narovnat | a nedostatek | nemůže | být sečten |
| Zfalšované, zmatené | není schop | napřímit | | není schop | být určen |
| Narušené | není možné (nelze) | | | nelze | |
| Zvrácené | | | | | |

| | | | | | |
|----------------------------------|--|--|--|--|--|
| Rozvrácené (podtext opory) | | | | | |
|----------------------------------|--|--|--|--|--|

Verš 1,15 se skládá ze dvou nominálních vět, jejichž členy vytvářejí z hlediska stylistického úhlu pohledu synchronní paralelismus. V návaznosti na verš 1,14 mohou jména „zkrivené“ a „nedostatek“, o kterých je zde vypovídáno, odkazovat ve svém spojení na *hamaasim* („ta konání“) a blíže je charakterizovat. Badatelé se ovšem v chápání tohoto verše různí a často jej svým výkladem staví do pozice nezávislého přísloví.³⁹

Již první jméno verše 1,15 *meuvat* „zkrivené“ je po obsahové stránce zajímavé. Mimo svůj základní význam totiž kořen *a-v-t* značí „zmatení a falšování“ a dále pak ještě „oporu“. Český studijní překlad navíc navrhuje možnost odvození výrazu od spřízněného kořene *a-v-h*, který vyjadřuje „zvrácené jednání“⁴⁰ (těžké provinění), narušení a rozvrat“. V ČEPu čteme, že „pokřivené **nelze** napřímít“. V hebrejském textu se však nachází na místě predikátu výraz „nemůže“ nebo „není schopen“. Ten lze přeložit neutrálně, ale při zdůraznění maskulina zřetelně vyvstane významový odstín v tom smyslu, že „pokřivené, zmatené, zfalšované a zvrácené“, které je gramaticky maskulinem singuláru, „nemůže a není schopno napřímít“⁴¹ ať už cokoliv jiného či sebe sama.⁴² Dozvídáme se, že to, co je jakkoliv posunuté, ať fyzicky nebo duchovně⁴³, nemá sílu pocházející z vlastních zdrojů tento stav zvrátit. Představitelem pokřivení může být člověk, jeho konání, anebo jakýkoliv jiný myslitelný subjekt⁴⁴. K. Flossmann se přiklání k lidské deformaci a na tomto místě uvádí: „*Kohelet vidí před sebou lidstvo již poznamenané hříchem, které nese na sobě tuto*

39| „K. Galling thinks that originally it referred to the twisted back of an old man (15a), and the ‘missing’ (15b) refers to the ensuing lack of height.“ *Word biblical commentary*, s. 13-14. Rovněž: „Galling (podle Crenshaw, 74, pozn. 25) vykládá první výraz na ohnutá záda starého člověka a Zimmerli na nepozorné studenty (ibid.).“ NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 19.

40| *Bible: český studijní překlad*, s. 799.

41| „The verb *תקן* is peculiar to Ecclesiastes (7:13; 12:9) and also is found in the Aramaic of Dan 4:13.“ *Word biblical commentary*, s. 13.

42| „Starověké překlady chápou tento výraz na morální stránku člověka. Tak Vulgata překládá: *perversi difficile corriguntur* (zvrácení lidé mohou být stěží napraveni...).“ Současně: „Keil (str. 228) např. myslí s odvoláním na Hitziga a výrok z 7,13 na řád tohoto světa, který nemůžeme změnit.“ NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 19.

43| „The reference should be interpreted broadly: the physically and spiritually crooked.“ *Word biblical commentary*, s. 13.

44| „The term *מעות* *m^e‘uvvat* (Pual participle masculine singular from *עוּת*, ‘*avat*, “to bend”) is used substantively (“what is bent; what is crooked”) in reference to irregularities in life and obstacles to human secular achievement accomplishing anything of ultimate value.“ *New English Translation*. [online].

svoji daň.⁴⁴⁵ V sedmé kapitole knihy Kazatel se však píše: „*Pohled' na Boží dílo! Kdo může narovnat, co on zkřivil?*“⁴⁴⁶ Tento verš pak odpovídá na problematiku verše 1,15a. Možnost narovnaní existuje. Spadá však výhradně do Boží sféry. Bůh je v pokřiveném a zvráceném přítomen jako skrytá „opora“. A významový kruh kořene *a-v-t*, v němž je tato opora (jak bylo uvedeno výše) zakódována, se uzavírá. Uvedme, že Raši vztahuje nemožnost narovnaní pokřiveného na dobu po smrti a vykresluje ji jako promeškání životní příležitosti.⁴⁴⁷

Verš 1,15b, paralelní k výroku 1,15a, je uvozen jménem *chesron*⁴⁴⁸ „nedostatek“ a je výpovědí o něm. Kohelet sděluje, že tento „nedostatek nemůže být sečten, určen.“ Z grafické stavby verše vyplývá, že *meuvat* „zkřivené“ a *chesron* „nedostatek“ spolu souvisejí a vzájemně se vykládají a doplňují (oba výrazy stojí na počátku stejně strukturovaných celků). Je zřejmé, že čeho se nedostává, nemůže být sečteno, ani označeno určením. Český studijní překlad k významu sousloví verše 1,15b uvádí, že mohlo jít o přísloví „*Kde nic není, ani smrt nebere*“⁴⁴⁹. Přeneseně lze ve spojení zaslechnout něco, co „se nepočítá“ a s čím „se nepočítá“, tedy něco, co nemá váhu. Toto pojetí by souznělo se zvráceným rozměrem pokřivenosti z části 1,15a. Tak jako v předešlém oddílu přichází i zde v úvahu návrh, že nedostatek nemůže být sečten sebou samým – není toho schopen, nedostává se mu potřebné kapacity. Na základě paralelnosti výroků *meuvat* a *chesron* lze předpokládat, že i nedostatek spadá do Božího rozvrhu⁵⁰. Raši na tomto místě v návaznosti na

45] FLOSSMANN, Karel. *Moudrost ve Starém zákoně*, s. 151.

46] ČEP, Kaz 7:13. „*In the light of Ecc 7:13, the personal agent of the passive form is God.*“ *New English Translation*. [online].

47] „*What is crooked: during his lifetime, will not be able to be straightened after he dies. Whoever toiled on the eve of the Sabbath will eat on the Sabbath, and our Sages explained this as referring to one who was intimate with a woman forbidden to him and begot a mamzer, or to a Torah scholar who parted with the Torah, who was originally straight and became crooked.*“ *The Complete Jewish Bible With Rashi Commentary* [online].

48] Komentář k New English Translation uvádí, že výraz *chesron* by měl být pojímán spíše kvantitativně, než kvalitativně: „*It refers to what is absent (zero in terms of quantity) rather than what is deficient (poor in terms of quality).*“ *New English Translation*. [online]. V kvantitativním, avšak zcela posunutém smyslu překládá Vulgata: „*I překlad druhé poloviny výroku je ve Vulgátě velice zajímavý: et stultorum infinitus est numerus (a počet hlupáků je nekonečný).*“ NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 19.

49] „*Možná šlo o přísloví: 'Co schází, to se spočítat nedá' (ve smyslu 'Kde nic není, ani smrt nebere').*“ *Bible: český studijní překlad*, s. 800.

50] Z následujících výskytů kořene *ch-s-r* v knize Kohelet (ovšem vždy v jiné gramatické podobě) vyplývá, že téma nedostatku závisí na Hospodinu, dílem však na aktivitě člověka. ČEP, Kaz 4,8: „*Někdo je sám a nikoho nemá, ani syna ani bratra, a všechno jeho pachtění nebere konce, jeho oko se bohatství nenasytí. 'Pro koho se pachtím a sám se připravuji o pohodlí?' Také to je pomíjivost a úmorná lopota.*“ Kaz 6,2: „*Někomu Bůh dává bohatství a poklady i slávu, takže nepostrádá pro sebe nic z toho všeho, po čem touží. Bůh však mu nedá možnost toho užívat a má z toho užitek někdo cizí. To je pomíjivost a zlý neduh.*“ Kaz 9,8: „*Tvé šaty at*

promarnění včasné nápravy chyb z části 1,15a přirovnává nedostatek k člověku, který sám sebe vyřazuje z počtu (tzv. *minjan*) spravedlivých a připravuje se tak o budoucí odměnu⁵¹.

1:16 דברתי אני עם לבי לאמר אני הנה הגדלתי והוספתי חכמה על כל אשר היה לפני על ירושלם ולבי ראה הרבה חכמה ודעת:

1:16 Rozmlouval jsem se svým srdcem: Hle, nabyl jsem větší a hojnější moudrosti než ti všichni, kdo byli v Jeruzalémě přede mnou, mé srdce nabylo mnoho moudrosti a vědění.

Slovník vybraných pojmů:

דברתי [dibbarti] = 1. os. sg. perfekta pielu; דבר [d-b-r] = mluvit; piel: promluvit, rozmlouvat, oslovit, uložit, navrhnout

אני [ani] = já

עם [im] = při, s, spolu, u, vedle, podél, v obecnství; עם [a-m-m] = přesáhnout, přidružit se

לבי [libi] = לב [lev] se sufixem 1. os. sg. = mé srdce, mysl, rozum, svědomí (sídlo myšlení, citů a vnitřního rozumu; centrum rozhodování a porozumění); לבב [l-v-v] = v nifalu nabýt rozumu

לאמר [lemor] = říci; אמר [a-m-r] = říci, dát, otázat se, vybídnout, ubezpečit

הגדלתי [higdalti] = perfektum 1. os. sg. hiřlu; גדל [g-d-l] = učinit významným, velkým, učinit velké věci

הוספתי [hosafti] = perfektum 1. os. sg. hiřlu; יסף [j-s-f] = přibrat, přidat, připojit; hiřil: připojit, přispět, šířit; bez punktace přichází v úvahu hofal kořene סוף [s-v-f] = končit, skončit; hiřil: ukončit, skoncovat, obrátit vniveč

חכמה [chochma] = (m) moudrost, obratnost

על [al] = na, nad, svrchu, podle

היה [haja] = perfektum 3. os. sg. m.; היה [h-j-h] = být, dít se, stávat se, vznikat, sestávat, vyskytnout

לפני [lefanaj] = לפני [lifnej] + sufix 1. os. sg. = přede mnou; פנה [p-n-h] = obrátit se, ohlédnout se; פנה [pane] = (c.) obličej, tvář, pohled

ירושלם [jerušalajim] = Jeruzalém, Město pokoje (1,12); ירה [j-r-h] = zakládat; שלם [š-l-m] = pokoj, neporušenost, úplnost

ראה [raa] = 3. os. sg. m. qalu; ראה [r-a-h] = vidět, spatřit nahlédnout, zakusit

jsou v každé době bílé a tvá hlava at' nepostrádá vonný olej." Kaz 10,3: „Pomatenec, i když jde po cestě, je bez rozumu (*jeho srdce postrádá*), o každém však říká: 'To je pomatenec!'"

51| Raši: „...and what is missing will not be able to be counted: One who excluded himself from the number of the righteous will not be able to be counted with them in their reception of reward.“ *The Complete Jewish Bible With Rashi Commentary* [online]. *Minjan* je minimální počet deseti dospělých mužů při židovské liturgii.

הרבה [harbe] = mnoho; רבה [r-b-h] = být mnohý, množit se; bez punktace přichází v úvahu imperativ sg. m. hifílu a infinitiv absolutní hifílu kořene רבה [r-b-h] = hifíl: množit, rozmnožovat, přát růst

דעת [daat] = (f) poznání, rozpoznání, vědění; ידע [j-d-a] = poznat, vědět, znát

Strukturovaný překlad:

| | | | | |
|---|---------|---|-------------|------|
| Rozmlouval jsem (podtext tvůrčího dopadu komunikace) | já | se | svým srdcem | řka: |
| | | spolu se (podtext přesahu a přidružení, spojení) | svou myslí | |
| Oslovuji | já (se) | ve spojení se | sebou samým | |

| | | | | | | | |
|--------|--------------|-----------------|--|---|--------|-----|---------|
| já hle | zvětšil jsem | a rozšířil jsem | moudrost (podtext jednání souladného s Boží vůlí) | nad (podtext dokonalosti, dovršenosti) | každým | kdo | byl |
| | zvětšuji | a rozšiřuji | | | vším | co | bylo |
| | | a připojuji | | | | | |
| | | a přispívám | moudrosti | podle | všeho | co | nastává |

| | | | | | | |
|---|-----------------|------------|----------|-------|-----------|----------------------------------|
| předemnou (podtext obrácení, obratu) | nad Jeruzalémem | a mé srdce | spatřilo | mnoho | moudrosti | a poznání (podtext zakoušení) |
|---|-----------------|------------|----------|-------|-----------|----------------------------------|

| | | | | | | |
|--|---|-----------|---------|---|----------|--|
| | nad Městem Pokoje (podtext zakládání neporu- šenosti a úplnosti) | a má mysl | nahlíží | rozmno- žuj! | moudrost | |
| | | | zakouší | rozmno- žování, nárůst (inf. abs.) | | |

Verš 1,16 otevírá verbální věta *dibbarti ani im libi lemor* „rozmlouval jsem já se svým srdcem (se sebou samým), řka“, která uvozuje následnou přímou řeč vyjádřenou formou věty nominální. V této nominální větě vypovídá Kohelet o sobě samém: *ani hine higdalti vehosafti chochma....* „Já hle, zvětšil jsem a rozšířil jsem moudrost...“. Posledním celkem daného verše je opět věta nominální, která shrnuje a potvrzuje předchozí obsahové sdělení *velibi raa harbe chochma vadaat* „a mé srdce spatřilo mnoho moudrosti a poznání“.

Uvozovací věta *dibbarti ani im libi* „rozmlouval jsem já se svým srdcem“ ukazuje hned ve svém úvodu na rozmluvu s tvůrčím přesahem a dopadem. Kořen *d-b-r* v sobě ukrývá zmotnění slova do reality – děj⁵². Z toho plyne, že jednou vyřčené se nikam nevypaří. Dále žije svým životem a nabývá určité formy existence, ovlivňuje aktéry komunikace a události, ve kterých se nacházejí. V našem případě mluví Koheletovo „já“ spolu se (*im*) svým srdcem, se svým nejhlubším nitrem. Subjekt „já“ je zde zdvojen. To, že mluví Kohelet je totiž zřejmé již z koncovky 1. os. sg. slovesa *dibbarti* „mluvil jsem já“. Předložka *im* „s, spolu s“ dále vyjadřuje interakci. Kohelet se tedy napojuje (*im*) na sebe sama, přesahuje (*im*) běžný rozvrh vnímání a dostává se do stavu, ve kterém srdce mluví a reaguje. Je důležité si povšimnout, že „já“ a „srdce“ nejsou totožné, že jde o dvě odlišné kategorie nebo kvality. Jako by srdce (mysl a veškerý vnitřní život bytosti) představovalo hlubinné pozadí, na kterém se život vědomého „já“ odehrává.

Samotný obsah rozhovoru se srdcem začíná zájmenem „já“ a makrosyntaktickým signálem *hine* „hle“ – „já hle“. Toto spojení spolu s umocněním subjektu „já“ v předchozí uvozovací větě je pro posluchače/čtenáře ukazatelem silného důrazu

52| V češtině tento rozměr komunikace naznačuje výraz „oslovení“, z něhož lze zaslechnout úplné prostoupení a opanování situace slovem.

a upozornění. Navíc svou pozicí stojí „já“ v úvodu nominální věty, čímž je předřazeno před další větné členy a učiněno centrem následující výpovědi. Vše se nápadně točí kolem „já“. „Já“, zasažené rozhovorem se srdcem, je subjektem a zároveň objektem výpovědi.

Kohelet sděluje doslova: *higdalti vehosafti chochma* „zvětšil jsem (zvětšuji) a rozšířil jsem (rozšiřuji) moudrost“. Těsné spojení dvou významově velmi podobných slov vyjadřuje shromáždění hluboké moudrosti⁵³. K jejímu nabytí dochází postupným vývojem (zvětšováním). Rozšíření moudrosti, česky lépe řečeno rozhojnění moudrosti, zase ve svém významovém pozadí odkazuje k „přispívání a spojení“. K moudrosti lze tedy dospět opakovaným přispíváním k ní a napojováním se na její zdroj. Ve verši 1,13 jsme o moudrosti řekli, že je ve svém důsledku jednáním souladným s Boží vůlí. Z této fáze výkladu potom vyplývá, že naladování se na Boží vůli je pro „já“ procesem, že se neděje naráz, ale postupným růstem – „zvětšováním a rozšiřováním“.

Následující část věty *al kol ašer haja lefanaj al jerušalajim* chápou komentáře ve významu, že Kohelet nabyl větší a hojnější moudrosti doslova „nad každým, kdo byl (vládl)⁵⁴ před ním nad Jeruzalémem“ a předčil tedy v jejím dosažení své předchůdce. Zpřehledňují však význam daného oddílu doplněním slovesa „vládnout“ a vztahují jej opět buď k Šalamounovi⁵⁵, nebo k někomu, kdo se o Šalamounovu autoritu opírá⁵⁶. Tomáš Novotný na tomto místě uvádí: „...kohelet se srovnává s těmi, kdo byli před ním, aby zdůraznil, čeho všeho dosáhl. Pokud máme v našem případě na mysli (byť literárně) krále Šalamouna, pak se však stěží může jednat o předchůdce, kteří by byli králi. Králové byli v dějinách Izraele před Šalamounem pouze dva (Saul a David). Pokud bychom museli mluvit striktně pouze o králich v Jeruzalémě, pak bychom museli mluvit pouze o jednom, protože za Saula byl Jeruzalém ještě v rukou Jebuzejců.“⁵⁷ I zde je vztah k Šalamounovi zpochybněn a vyloučen.

53| *The expression הגדלתי והוספתי (higdalti v^hosafti) is a verbal hendiadys; it means that Qoheleth had become the wisest man in the history of Jerusalem.“ New English Translation.[online].*

54| *„...někteří dle předločky doplňují: vládl nad J., ale význam ‘al coby české ,v‘ není obvyklý...“ Bible: český studijní překlad, s. 800.*

55| *„Again, the Solomonic aura appears; as H. Hertzberg remarks, the passage begins like a royal edict.“ Word biblical commentary, s. 14.*

„Zde jde v dialogu se srdcem především o to, že kohelet dosáhl více poznání a moudrosti než kdokoliv před ním v Jeruzalémě.“ NOVOTNÝ, Tomáš. Kohelet, s. 20.

56| *„The passage really presupposes a long history of wisdom before the speaker, who thus relaxes somewhat his fictitious identity with Solomon and allows the reader into his own present work (Hertzberg).“ Word biblical commentary, s. 14.*

57| NOVOTNÝ, Tomáš. Kohelet, s. 20.

Příbuzná varianta překladu vzniká při chápání zájmena *kol* výrazem „všechn“ namísto „každý“. Verš potom vyjadřuje, že Kohelet „zvětšil (zvětšuje) a rozšířil (rozšiřuje)“ moudrost „nade vše, co bylo (nastává) před *ním* v Jeruzalémě“. Dospěl tedy k úrovni nacházející se nad vším myslitelným.

Na daný úsek bychom však mohli nahlížet také způsobem, že Kohelet „zvětšil, učinil významnou (činí významnou)⁵⁸ a rozšířil (rozšiřuje)“ moudrost „na vše, co bylo (nastává) před *ním* (k, proti *jeho* tváři) v Jeruzalémě“. Tento úhel pohledu navrhuje subtilnější významovou rovinu. Kohelet-Shromažďovatelka činí moudrost významnou. Není mu lhostejná. Naopak je pro něj reálná a stojí mu za to její význam svou existencí zvětšovat (*higdalti*). Tím k ní přispívá (*hosafiti*) a rozšiřuje ji (*hosafiti*) na (*al*) vše, co bylo a co nastává. Pokrývá moudrostí vše, co se naskytlo nebo naskytá jeho dovnitř obrácenému (*p-n-h*) pohledu (*panaj*) a s čím se setkal tváří v tvář na (*al*) „Místě“ Pokoje (*Jerušalajim*). Zakotven v Pokoji, tj. ve zdroji neporušenosti a úplnosti, zakládá další a další Pokoj (*Jerušalajim*).

Závěrečná pasáž verše zní: *velibi raa harbe chochma vadaat* „a mé srdce spatřilo (nahlíží, zakouší) mnoho moudrosti a poznání“. Tento výrok završuje rozhovor se srdcem. Srdce se týkal úvod verše a týká se jej i jeho závěr. Jak již bylo řečeno „Srdce zde... představuje nejvlastnější podstatu osobnosti člověka.“⁵⁹ A toto hlubinné pozadí bytosti „vidí“. Ať jej nazveme srdcem, myslí, anebo sebou samým, vždy se dotýká bytostně podstatných otázek a rozvažuje o nich⁶⁰. Právě ono registruje kvality, jakými jsou moudrost a poznání⁶¹. Nahlíží je a zakouší (*r-a-h*). Prostřednictvím nahlížení srdce tříbí velké množství zkušeností (*daat*) a vycitňuje úzkou hranici jednání souladného s Boží vůlí (*chochma*).⁶²

58| Viz slovník vybraných pojmů k verši 1,16.

59| „Midraš (1,36) k tomu zajímavým způsobem shromáždil padesát osm činností, které srdce v hebrejských textech Starého zákona dělá – od vidění, poslouchání, radování, až po třesení, přemýšlení a milování úplatků.“ NOVOTNÝ, Tomáš. Kohelet, s. 20.

60| „... ‘saw wisdom,’ is another characteristic phrase... emphasizes strongly that *חָכְמָה* in Qoheleth’s usage is not a passive observation but a critical consideration.“ Word biblical commentary, s. 12

61| „Jde o dva důležité termíny mudroslovné literatury, které se velice často vyskytují společně. Druhé z těchto slov se dokonce nikdy ani nevyskytuje v knize Kazatel jinak než ve dvojici s moudrostí... moudrost... je všeobecné pojetí správného cíle, ale poznání... se týká jednotlivosti a prostředků k jeho dosažení.“ NOVOTNÝ, Tomáš. Kohelet, s. 20.

62| Bez punktace přichází v závěrečné pasáži verše 1,16 v úvahu ještě jedna varianta překladu, a to taková, která by nechápala výraz „mnoho“ ve smyslu neurčité číslovky, ale jako slovesný tvar odvozený od kořene *רבה* znamenající „rozmnožuj!“ (imperativ sg. m. híflu) nebo „rozmnožování, nárůst“ (infinitiv absolutní híflu). Překladové varianty by pak zněly: a) A mé srdce zakouší: „Rozmnožuj moudrost a poznání!“ b) „A mé srdce zakouší nárůst moudrosti a poznání.“ První varianta by byla pobídkou srdce k pokračování na cestě k moudrosti a poznání a k jejich šíření. Druhá by byla konstatováním srdce o jejich rozhojňování.

1:17 ואתנה לבי לדעת חכמה ודעת הוללות ושכלות ידעתי שגם זה הוא רעיון רוח:

1:17 Předsevzal jsem si, že poznám moudrost, poznám i ztřeštěnost a pomatenost. Poznal jsem však, že i to je honička za větrem,

Slovník vybraných pojmů:

נתן [n-t-n] = dát, dovolit, sdílet se, vydat

לבי [libi] = לב [lev] se sufixem 1. os. sg. = mé srdce, mysl, rozum, svědomí (sídlo myšlení, citů a vnitřního rozumu; centrum rozhodování a porozumění); לבב [l-v-v] = v nifalu nabýt rozumu

לדעת [ladaat] = infinitiv konstrukční qalu; ידע [j-d-a] = poznat, vědět, znát; דעת [daat] = (f.) poznání, rozpoznání, vědění

חכמה [chochma] = (m) moudrost, obratnost

הוללות [holelot] = (pl.) bláznovství, šílenství, ztřeštěnost, zaslepenost; הלל [h-l-l] = 1. být potřeštěný, šílený, náměsíčný 2. třeptit se, být třeptivý, zářit 3. piel: chválit, vychalovat, vzdávat chválu

ושכלות⁶³[vesichlut] = סכלות [sichlut] = (f.) nemoudrost, pomatenost; סכל [s-ch-l] = piel: mást, plést; nifal: být pomatený, zpozdilý, počínat si pošetile; שכל [s-ch-l] = být úspěšný, mít úspěch; חifil: mít rozum, jednat rozumně, prozíravě, opatrně; שכל [sechel] = (m.) obezřetnost, opatrnost, prozíravost, vševědoucnost

גם [gam] = také, ba, již, přece, téměř, i

זה [ze] = ten, tento

רעיון [rajon] = (m.) honba, štvání viz výraz *reut* ve verši 1,14⁶⁴

רעות [reut] = (f.) **honba** (za větrem), pachtění, štvání, **pasení**; רעה [r-a-h] = 1. pást, hnát na pastvu 2. mít přítele, přátelit se 3. **toužit**; רעה [r-a-a] = 1. polámat, zlámat, přerazit, rozbít; 2. být špatný, zlý, zkažený

רוח [ruach] = vítr, duch a dech

63] „Jelikož však zaměňování samek a sín bylo v pozdní hebrejštině poměrně běžné (Crenshaw, 75), není potřeba z něj dělat zvláštní závěry a je spíše zajímavé jako další důkaz pozdního vzniku této knihy.“ NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 21.

64] „Only in Ecclesiastes do the words רעות... and רעיון... appear, and they are practically synonymous....“ Word biblical commentary, s. 11.

Strukturovaný překlad:

| | | | | | |
|--------------------|---------|-------------|--------------|----------|---|
| Rozhodl jsem se | dát | své srdce | aby poznalo | moudrost | a poznalo |
| Předsevzal jsem si | dávat | svou mysl | aby poznala | moudrost | a poznání (podtext zakoušení až na dřevě) |
| Přeji si | sdílet | sebe sama | abych poznal | moudrost | |
| | dovolit | svému srdci | aby poznalo | | |

| | | | | | |
|-------------------------|---------------|------------------------|--------------|-----------------|--|
| bláznovství (pl.) | a pomatenost | poznal jsem (zakouším) | že i | to (m.) on (je) | honba (štvání) za větrem |
| šílenství | a pošetilost | | že dokonce i | | (v podtextu pasení větru; zlomení ducha; trápení ducha; touha ducha/po větru; zlo ducha; přítel ducha) |
| zaslepenost | | | | | |
| (podtext záře a chvály) | (a rozumnost) | | | | |

Verš 1,17 se po formální stránce skládá ze dvou verbálních vět („*vaetna libi ladaat chochma...*“ a „*jadati šegam ze hu rajon ruach*“) a z hlediska obsahové roviny navazuje na výpověď o srdci ze závěru verše 1,16 (*velibi raa harbe chochma vadaat*).

Kohelet sděluje, že se rozhodl dát své srdce (svou mysl) k dispozici poznání (*vaetna libi ladaat*)⁶⁵. Předsevzal si úplné sebe-vydání a sebe-nasazení pro věc.

65 | Slovesným kořenem *n-t-n* (česky dát, sdílet, dovolit) začínal i úvod verše 1,13.

Slovesný kořen vyjadřující poznání (*j-d-a*) uzavíral předchozí verš a nyní stojí svým trojím výskytem v centru veškeré pozornosti⁶⁶. Kořen *j-d-a* se nedotýká pouze znalostí, intelektuálního rozhledu a zkušeností obecně. V „poznání“ se snoubí jak mentální úroveň utřídění informací, tak nejintimnější fyzické prožívání⁶⁷. Je přesahovou zkušeností, která jde až do morku kostí, na dřev. A takovému meznímu zakoušení se Kohelet dobrovolně rozhoduje dát sebe sama.

Kohelet se vydává moudrosti (*chochma*), tj. zkušenostem a jednáním souladným s Boží vůlí a současně také bláznovství (*holelot*) a pomatenosti (*vesichlut*). Vystavuje se tak extrémním pólům vnímání skutečnosti, jako by ji chtěl zakusit ve všech jejích vrstvách a úrovních: od nejhrubších (pomatenost) po nejjemnější (moudrost). Nic mu není cizí, nic nevynechá a nezanedbá. Výraz *holelot*, vyjadřující bláznovství a šílenství, lze v základní významové rovině přeložit také jako zaslepenost⁶⁸. Šílenství je potom ignorováním pravdivé reality, nebo neschopností ji registrovat. K plurálové koncepci výrazu *holelot*, kterou Kohelet užívá, T. Novotný říká: „Dokonce po hebrejském způsobu stupňuje svoji výpověď tím, že používá slovo bláznovství v množném čísle..., což znamenalo, že se jednalo o skutečně velké bláznovství. Asi tak, jako když se v hebrejštině mluví o Bohu vlastně jako o bozích (viz 1,13), nebo když se v knize Přísloví (1,20; 9,1; 24,7) mluví vlastně o moudrostech.“⁶⁹ *Holelot* tedy vyjadřuje skutečně významné odchýlení od skutečnosti. Výraz *sichlut* (pomatenost, pošetilost⁷⁰) dále poutá pozornost čtenáře použitím jiného znaku pro souhlásku „s“. „Jelikož však zaměňování samek a sín bylo v pozdní hebrejštině poměrně běžné (Crenshaw, 75), není potřeba z něj dělat zvláštní závěry a je spíše zajímavé jako další důkaz pozdního vzniku této knihy.“⁷¹

Na dvojici výrazů *holelot* a *sichlut* však můžeme nahlížet i dalším způsobem a rozšířit tak významové sdělení verše. *Sichlut* psaný se znakem *sín* na začátku slova, tedy tak, jak je v textu knihy Kazatel uveden, souvisí s rozumností⁷², prozíravostí a s úspěchem. Kořen *h-l-l* pak v další rovině odkazuje k „záři“ a ke „vzdávání chvály“. Kohelet by se pak kromě odevzdání sebe sama poznání moudrosti vydal také poznání záře a chvály. Poznal by nejušlechtilejší roviny lidské existence

66] „The fivefold repetition of the root *יָדַע*, ‘know,’ in vv 16-18 is doubtless deliberate.“ *Word biblical commentary*, s. 14.

67] ČEP, Gn 4,1: „I **poznal** člověk svou ženu Evu a ta otěhotněla a porodila...“

68] „הוללות refers to foolish ideas and mental blindness.“ *New English Translation*. [online].

69] NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 21.

70] Z hlediska etymologie odvozeno ze sloves šetiti = zbláznit se, šeteliti = blábolit.

71] NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 21.

72] Dvojsměčnosť výrazu *sichlut* se zdá být záměrná. Vždyť samoučelná rozumnost, rozumnost bez lásky k Bohu, je pošetilá a často pomatenější než šílenství samotné.

– moudrost, prozíravost, blíže nespecifikovanou záři a upřímné vzdávání chvály Bohu.

Ať se Kohelet vydával současně hlubinám a výšinám, nebo výhradně nejvyšším hodnotám, ve výsledku poznal a zakusil (*jádatí*), že i to je *rajon ruach* „honba za větrem“⁷³. Toto sousloví je synonymní se spojením *reut ruach* z verše 1,14. Základní význam „honby za větrem“ je opět zřejmý. Ani oddání se moudrosti není posledním cílem, tedy tím, co je uchopitelné a trvale platné – věčné⁷⁴. Když vezmeme v úvahu možnou souvztažnost s významově příbuznými kořeny, znovu vystupují do popředí představy „zlomení, trápení, touhy, zla a přátelství ducha“. Poznání moudrosti, bláznovství a pomatenosti (nebo záře, chvály a rozumnosti) – to vše jsou jen dílčí prostředky k přeměně ducha. Slouží duchu jako věrný druh poznání vlastního zla na cestě jeho lámání a očistného trápení za jedinou poslední touhou – touhou po Věčnosti, touhou po Bohu.

1:18 כי ברב חכמה רב כעס ויוסיף דעת יוסיף מכאוב:

1:18 neboť kde je mnoho moudrosti, je i mnoho hoře, a čím víc vědění, tím víc bolesti.

Slovník vybraných pojmů:

כי [ki] = neboť, protože, poněvadž, když, že

ב [b] = v, uvnitř, s, prostřednictvím, skrze, do, na

רב [rov] = (m.) četný, mnohý, množství, hojnost, hojný; רבב [r-v-v] = být četný, bezpočetný, značný, mít více, mít hojnost, rozmnožit; רב [rav] = bezpočetný, četný, náramný, objemný, početný, mnohý, nesmírný, značný, obrovský

כעס [kaas] = (m.) nevrlost, rozlobení, rozmrzelost, vztek, zlost, urážka, urážky;

כעס/כעש [k-a-s] = být nespokojený, nevrlý, zlobit se, rozzlobit se

יוסיף [josif] = imperfektum hifilu 3. os. sg. m.; יסף [j-s-f] = přibrat, přidat, připojit;

hifil: připojit, přispět, šířit

דעת [daat] = (f.) poznání, rozpoznání, vědění

73| „...Qoheleth admits that an even more intense involvement with wisdom ended in vanity (cf. 7:23-25; 8:16).“ *Word biblical commentary*, s. 14.

74| Raši na tomto místě vidí riziko moudrosti v přílišném spoléhání se na ni a v následném porušení zákazu: „I know: now that also wisdom has frustration in it, for in great wisdom, a person relies on his great wisdom and does not distance himself from prohibition, and much vexation comes to the Holy One, blessed be He. I said, 'I will acquire many horses, but I will not return the people to Egypt,' but ultimately, I returned [them]. I said, 'I will take many wives, but they will not turn my heart away,' but it is written about me, (I Kings 11:4): 'his wives turned away his heart.' And so he says, (Prov. 30:1): 'The words of the man concerning, 'God is with me'; yea, God is with me, and I will be able.'“ *The Complete Jewish Bible With Rashi Commentary* [online].

מכאוב [machov] = (m.) bolení, bolest, bolesti, strasti; כאב [k-a-v] = mít bolesti, soužit se bolestí

Strukturovaný překlad:

| Neboť v | mnohé moudrosti | (je) mnoho | hoře | a (kdo) rozšiřuje | poznání (podtext zakoušení, zkušenosti) | rozšiřuje | bolest |
|--------------|-----------------|------------|----------------|--------------------|---|------------|--------|
| Neboť uvnitř | | | zármutku | a (kdo) rozhojňuje | rozpoznání | rozhojňuje | |
| | | | nespokojenosti | | vědění | | |
| | | | rozmrzelosti | | | | |
| | | | vzteku | | | | |

Verš 1,18 začíná příčinnou spojkou *ki* „neboť“, která uvádí posluchače (čtenáře) do následného zdůvodnění předchozího tvrzení, konkrétně do bližšího ozřejmení poznání jako „honby za větrem“. Formálně se verš skládá ze dvou synonymních paralelních celků, z nichž první je větou nominální (*ki berov chochma rav kaas*) a druhý obsahuje dvě verbální výpovědi (*vejosif daat josif machov*).

Výše zmíněný první celek verše 1,18 zní: *ki berov chochma rav kaas* „neboť v mnohé moudrosti (je) mnoho hoře (vzteku)“. Koheletovu sdělení lze rozumět tak, že moudrost není ochranným štítem proti zármutku, nespokojenosti a vzteku. Naopak objem zármutku a rozmrzelosti narůstá v přímé úměře k ní. Jako by nabytá moudrost akcelerovala všechny procesy a bylo stále obtížnější nastalé situace v jejich nepřeborném množství „uříditi“⁷⁵. Moudrost tak klade na nositele vysoké nároky. „*Jako správný mudroslovec nevidí Kohelet nic jednoznačně, a tak i na získání moudrosti vidí její stinné stránky. Dovede si přiznat, že ignorance je pohodlnější a jednodušší než moudrost.*“⁷⁶ Z čeho dané trápení pochází, Kohelet výslovně nezmiňuje. Může být zapříčiněno například schopností vidět a vnímat pomatené jednání bližních a celkový neutěšený stav společnosti. Pak by trápení vycházelo

75 | „Midraš vysvětluje, že právě ten, kdo naplňuje svoji mysl těmi nejlepšími věcmi, je zároveň nejzranitelnější... (1,37)“ NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 22.

76 | NOVOTNÝ, Tomáš. *Kohelet*, s. 22.

z předjímání nutných důsledků, do kterých se okolí řítí. Moudrost však může být i rizikem, a to pakliže je učiněna nejvyšším cílem a užita jako nemilosrdné měřítko soudící „nedokonalý svět“. O dalších nástrahách moudrosti hovoří židovští komentátoři: „*Raši chápe slovíčko... ka'as (trápení) v jeho druhém významu, tedy jako hněv a vykládá, že tomu tak bývá, že člověk získá moudrost, začne na ni spoléhat, myslí si, že všechno zvládne, nevyhýbá se pokušení a nakonec špatně skončí a přijde na něj hněv Hospodinův.*“ A dále: „*R. Meir (tamtéž) zase ukazuje, jak to nejlepši se může obrátit v nejhorší, a jako příklad dává hada, který byl nejchytřejší ze všech tvorů (Gn 3,1), ale nakonec byl proklet a stal se nejopovrženějším ze všech zvířat (Gn 3,14).*“⁷⁷ V návaznosti na předešlý verš, z něhož vyplývalo, že moudrost nemůže být pojímána jako cíl, zde opět vidíme, že i moudrost se může bez pokorné lásky k Bohu zvrtnout⁷⁸. I moudrost je „pouze“ nástrojem, kterému je vymezeno pevně dané místo.

Vejosif daat josif machov „a (kdo) rozhojňuje poznání, rozhojňuje bolest“. Na poznání a bolest je možné aplikovat stejné myšlenkové postupy jako na moudrost a zármutek (hněv) z předchozího celku. „*Hebrejský text zde používá k vyjádření dva paralelní budoucí časy (dosl. Shromáždí poznání, shromáždí trápení), což je v hebrejštině gramatický prostředek k vyjádření stálé pravdy (Gordis, 214).*“⁷⁹ První kapitulu knihy Kazatel tedy uzavírá konstatování zásadní povahy – poznání bolí. Psycho-fyzická přestavba⁸⁰ jde ruku v ruce s bolestí. Vyjádření naznačuje, že poznání není vítáno s otevřenou náručí. Je bolestivé jak pro samotného aktéra, tak současně i pro ty, kteří jej obklopují a jimž je jeho prostřednictvím nepřetržitě nastavováno nepříjemné zrcadlo pravdy. Poznání boří a drtí „staré“ v člověku. Hrouť se pod ním dřívější pohled na svět a představy. Rozebírá na součástky veškeré iluze. Odhaluje prázdnotu nadbytečných vztahů a vazeb, které nejsou vedeny pravdivou a upřímnou láskou. Odkrývá krutost, která prozatím vládne tomuto světu. Proto poznání bolí a je otevřeno pouze těm, kdo se umí loučit s tím, co milovali a opouštět to, co již přerostli. „... *znát a vidět – to znamená pronikat do hloubky, zbavit se laciného optimismu a setkat se se dnem věcí - s bolestí.*“⁸¹

77| NOVOTNÝ, Tomáš. Kohelet, s. 22.

78| „*Tento výrok... zdůrazňuje, že ani moudrost v sobě nenesé záruku trvalosti, kvality anebo štěstí. Pro koheleta je všechno lidské, i když se jedná o věci nejvyšší, poznamenáno naším člověčenstvím, a tím i marností.*“ NOVOTNÝ, Tomáš. Kohelet, s. 22.

79| NOVOTNÝ, Tomáš. Kohelet, s. 22.

80| Viz výklad kořene *j-d-a* ve verši 1,17.

81| FLOSSMANN, Karel. *Moudrost ve Starém zákoně*, s. 151.

Slovo závěrem

Analýza veršů 1,12-18 z knihy Kazatel si kladla za cíl poukázat na šíři sdělení hebrejského textu. Ten ve svých různých rovinách odkrývá posluchači/čtenáři informace o závažných skutečnostech týkajících se všeobecných zákonitostí fungování světa, které jsou zásadním ukazatelem při osobní orientaci v životě.

Jak je z výkladu zřejmé, i takto úzká výseč sedmi zkoumaných veršů v sobě zahrnuje množství témat a dává celou řadu podnětů. Rozbor jména (a názvu knihy) Kohelet poukázal na mimořádnost této tajemné postavy, která má moc shromažďovat a do jisté míry je ztělesněním moudrosti samé. Kohelet je tedy nositelem autority, a proto mají být jeho slova brána se vší vážností. V dané pasáži předává posluchači/čtenáři své zkušenosti související s úsilím o poznání pravé skutečnosti. Z textu vyplývá, že k poznání není možné dospět jinak než za předpokladu naprostého sebeodevzdání a nasazení pro věc. Změny, které toto vystavení sebe sama způsobuje, jsou navíc vždy doprovázeny velkou mírou bolesti. Jinými slovy: poznání nelze docílit s vlažným či polovičatým postojem, s lehkovážným přístupem a bez zásadních dopadů na vlastní nitro. Transformační proces není ani líbivý, ani populární. Vyžaduje člověka se vším všudy, s jeho srdcem i myslí. Tuto životní výzvu Kohelet odvázně podstupuje, resp. jeho postava ji reprezentuje. Usiluje o moudré jednání, které je definováno souladem s Boží vůlí. Se zápaem zkoumá jak nejušlechtlejší roviny lidské existence, tak i její hlubiny. Nic mu není cizí. Dospívá však k tomu, že dokonce i dosažení nejvyšších myslitelných hodnotových rovin je pomíjivostí, tedy čímsi bez trvalé platnosti.

Kohelet v důsledku těchto akcentů posluchače/čtenáře nutně směřuje k vnitřnímu oproštění od přeceňování jevů tohoto světa a zbavuje jej závislosti na nich. Jako pouhé nástroje sloužící Bohu (a ne k sebenaplnění) s sebou totiž vždy implicitně nesou riziko, že budou v lidských rukách povýšeny na životní cíl a smysl, kterým ve skutečnosti nejsou. Vše, co probádal, vykazuje do patřičných mezí, aniž by však čemukoliv upíral své místo. Chrání tak člověka před propadnutím iluzím.

Kohelet tak orientuje posluchače/čtenáře prostřednictvím mnoha náznaků na to, co jediné trvale platné a smysluplné je – na Boha, na Věčnost. *„Čistá víra, pro ni samu je vírou v Hospodina, uznáním Jeho Božství, a nikoliv funkcí, které Bohu přisuzujeme ve vztahu k lidským potřebám a přáním (...) Výroky knihy Kohelet, kterou někteří ve své skutečné či předstírané prostomyslnosti považují za knihu skepticismu a náboženského kacířství, se ničím neliší od slov jiného biblického textu, považovaného svorně za jedno z nejvznešenějších vyjádření toho, co nazýváme čistá víra – totiž šesti veršů první kapitoly žalmů: Blaze tomu muži, jenž nechodil*

podle rady bezbožníků a nepostával na cestě hříšníků, nesedával ve společnosti duchaprázdných. Ale je mu zaměstnáním Hospodinova nauka a dnem a nocí o jeho učení hloubá. (Ž 1,1-2).⁸²

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

82 | LEIBOWITZ, Ješajahu. *Úvahy nad Tórou*. Praha: P3K, 2011, s. 170 a 173.

POJETÍ SVOBODY V DÍLE CARLOSE CASTANEDY¹

ZUZANA KOSTIČOVÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
 HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

The Concept of Freedom in the Writings of Carlos Castaneda

Abstract: The paper maps the concept of freedom in the works of Carlos Castaneda, both from the historical point of view, regarding its development from the early to the late writings, and from the analytical point of view that tries to discern the main sources which contributed to Castaneda's concept of freedom. The historical perspective follows Castaneda's development from his beginnings as an anthropologist and philosopher to his late years when he became a full-fledged religious leader, creating both spiritual doctrine and practice. The basic influences that shaped Castaneda's concept of freedom range from the spirituality of the early New Age movement (mainly the psychedelic revolution) to western philosophers such as Husserl, Heidegger, Schutz, and Wittgenstein. The main themes that can be discerned in Castaneda's concept of freedom consist of freedom from oneself, freedom from a limited understanding of reality and, finally, freedom from death. This last point finally becomes the main nucleus of Castaneda's mature religious doctrines.

Keywords: Castaneda, Carlos; Freedom; Anthropology; Philosophy of Language; Phenomenology; New Age; Psychedelic movement; Neoshamanism

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 1: p. 105 – 122.

Odborná reflexe díla Carlose Castanedy (1946-1998) se obvykle soustředí buď na filosofické přesahy jeho textů, nebo na jeho problematické (či přímo podvržené) antropologické rozměry. Pozdní Castanedovy spisy, které představují jádro jeho zralé duchovní nauky, nicméně odborníkům rozsáhle unikají – dá se říci, že seriózní religionistická reflexe Castanedova působení je dosud v plenkách. Výjimkou je v tomto ohledu studium neošamanismu, v jehož rámci je Castaneda často zmiňován jako významný předchůdce,² nicméně jeho pozdní dílo se vymyká i tomuto rozměru, jelikož už si neklade žádný nárok na to popisovat duchovní svět konkrétního indiánského kmene. Namísto toho se stává svérázným

1] Článek je zpracován za finanční podpory GAČR a je součástí grantového projektu s registračním číslem 17-09685S.

2] Viz např. WALLIS, Robert J. *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasy, Alternative Anthropologies and Contemporary Pagans*. London, New York: Routledge 2003. S. 39-44. WALLIS, Robert J. „Altered States, Conflicting Cultures: Shamans, Neo-Shamans and Academics“. *Anthropology of Consciousness* 10 (2, 1999): 41-50. VON STUCKRAD, Kocku. „Reenchanting Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth-Century Thought“. *Journal of the American Academy of Religion* 70 (4, 2002): 771-799.

náboženským systémem, který byl ve své plnosti praktikován za dob Castanedova života v rámci malého nového náboženského hnutí, jež se kolem něj utvořilo, a jenž je dosud živý v castanedovských komunitách a spirituálních centrech neošamanismu a hnutí nového věku, kde se praktikuje zejm. tensegrita.

Jedním z klíčových témat pro pozdní Castanedovo dílo je svoboda. Ta byla ostatně ultimátním cílem veškerého usilování zaniklého náboženského hnutí – dá se dokonce říci, že cílem mileniálním. Castaneda sám sebe označoval za „naguala svobody“ a čarodějnictví (*sorcery*), jak svůj systém nazýval, metaforicky popisoval jako „ptáka svobody“. V následujícím textu se pokusíme analyzovat Castanedův pojem svobody, způsob, jakým se napříč jeho dílem rozvíjel, zdroje, které jej formovaly, i jeho vrcholnou formu.

Vývoj pojetí svobody v Castanedově díle

Pro lepší pochopení Castanedova myšlení i působení má smysl rozdělit si jeho dílo na tři postupné fáze, které do jisté míry tvoří organické celky a určitým způsobem korelují i s jeho veřejným vystupováním a působením. První z nich, **dílo rané**, zahrnuje tři nejslavnější spisy, totiž *Učení dona Juana* (1968), *Oddělenou skutečnost* (1971) a *Cestu do Ixtlanu* (1972). Právě tyto texty představují jádro, o níž se opírá jak Castanedův vliv na postmoderní spiritualitu (zvláště na neošamanismus), tak vědecká reflexe, ať už nezaujatá nebo kritická. Mezi společné rysy těchto tří textů patří a) jejich vědecký nárok (deníková struktura s datací jednotlivých událostí evokující dojem, že se jedná o terénní poznámky, i fakt, že dvě z těchto prací vedly ke získání univerzitních titulů z antropologie), b) jejich inspirace indiány velkých plání i etnikem Huicholů, c) neproblematickým vztahem učitele a žáka, který se tu rozvíjí mezi Carlosem³ a donem Juanem, analogicky i donem Genarem, a d) specifickým vztahem k realitě, který našel velký ohlas jak v populární kultuře, tak mezi filozofy. e) Veřejné Castanedovo vystupování v době, kdy vznikalo rané dílo, se omezuje zvláště na univerzitní přednášky a řídké rozhovory pro média. Castaneda se však velmi brzy z veřejného prostoru zcela stáhl. Doktrinálně je tento pohyb podchycen zvláště v *Cestě do Ixtlanu*, kde se konstatuje, že čaroděj má být nedostupný a přestat udržovat svůj osobní příběh (o tom blíže v dalších pasážích).

Přechodové dílo zahrnuje knihy *Příběhy síly* (1974) a *Druhý kruh síly* (1977) a vyznačuje se následujícími rysy: a) především, mizí zde nároky na vědecký žánr. Časově se toto období zhruba kryje s momentem vystoupení největších Castanedových kritiků a velkého skandálu kolem podvrženého charakteru jeho výzkumu. b) Objevuje se zde inspirace mezoamerickými kulturami (Castanedovo specifické

3) Pro zjednodušení budeme v tomto článku označovat jménem „Castaneda“ autora knih, „Carlosem“ naopak jejich hlavního hrdinu.

pojetí Toltéků, koncept tonal/nagual, interpretace předkolumbovských ruin jako míst síly). c) Velmi významná je tu i snaha zbavit se postavy dona Juana a nastolit na jeho místo Carlose jako naguala/vůdce skupiny čarodějů, která se v těchto dílech rovněž jasně vynořuje. Jistě, i v raném díle pravidelně dochází k tomu, že vyděšený Carlos odjíždí z Mexika a opouští své učednictví, nicméně v *Příbězích síly* je to don Juan, kdo závěrem knihy mizí, a to způsobem, který Castaneda později již nemohl vzít zpět. V *Druhém kruhu síly* se postava dona Juana (i dona Genara, který mu sekundoval) objevuje již jen ve vyprávění ostatních učedníků a jeho místo vůdce skupiny čarodějů zaujímá, byť dosud nepříliš úspěšně, Carlos sám. d) Přejížděcí dílo je zároveň dosud počátkem snah o formulaci Castanedova filosoficko-náboženského systému – ten nahradil předchozí důraz na existenciální, zkušenostní rozměr, který se vymyká racionálnímu zpracování. e) Co se veřejného působení týče, Castaneda nadále přísně setrval v ústraní, nicméně právě v polovině sedmdesátých let, kam přejížděcí dílo spadá, se kolem něj začal tvořit stálý kroužek žákyň, jenž se posléze přelil v náboženské hnutí. Již tehdy se kolem něj objevovaly osobnosti, které patřily k pozdější castanedovské „charismatické aristokracii“ – Taisha Abelarová, Carol Tiggssová a především Florinda Donnerová-Grauová.⁴

Tento pohyb směrem k ucelenému myšlenkovému systému je následně dovršen v **pozdním díle** zahrnujícím díla *Dar Orla* (1981), *Vnitřní oheň* (1984), *Síla ticha* (1987), *Umění snít* (1993), *Magické pohyby* (1998) a posmrtně vydanou *Aktivní tvář nekonečna* (1999). a) Tyto knihy představují vrcholnou podobu Castanedova učení a pohyb od vědeckého textu k náboženskému je tu tedy zcela dovršen. b) Již zde zcela mizí bezprostřední návaznost na duchovní svět konkrétních indiánských etnik. Učení nagualů se namísto toho vykládá jako jakási oddělená, esoterní panindiánská tradice, kterou v současnosti zachovává již jen hrstka lidí a která tedy nemá se známou spiritualitou nativních obyvatel Ameriky mnoho společného. Zřetelný zájem o asijské kultury, který Castaneda sdílel zvláště se svou žačkou Taishou Abelarovou, naopak vedl ke snaze propojit „indiánské“ moudrosti s východní spiritualitou (krátce se tohoto tématu dotkneme i v druhé části textu). Tento pohyb je patrný především u Abelarové, nicméně dá se vysledovat i v působení Castanedy samotného.⁵ c) V pozdním díle se opět objevuje postava dona Juana s plnou silou a opět zaujímá své nezpochybnitelné místo učitele a vůdce. Nepůsobí tu však již v reálném čase, jako v raném a přejížděcí díle, nýbrž v retrospektivě, ve vzpo-

4 | BOURSEILLER, Christophe. *Carlos Castaneda: Pravda lži: Životopis*. Praha: Volvox Globator 2006. S. 115-116.

5 | ABELAROVÁ, Taisha. *Přejížděcí čarodějů: Zsvěcení ženy*. Praha: Rybka Publishers 1999. Např. s. 77-78, 81, 123.

mínkách, které si Carlos postupně vybavuje a v nichž se mu postupně odhalují nejdůležitější rozměry čarodějství. d) Ty pak nyní představují vrcholný systém práce s energií zahrnující klíčové praktiky jako stopařství, snění a tensegrita. Pozdní dílo se rovněž v mnoha ohledech aktivně distancuje od díla raného, zvláště od *Učení dona Juana* a jeho důrazu na psychedelické látky. e) V osmdesátých a devadesátých letech, kdy pozdní dílo vzniká, se Castaneda rovněž vrátil k veřejnému působení, osobně vedl kurzy tensegrity a kroužek jeho bezprostředních příznivců se rozrostl natolik, že již lze mluvit o novém náboženském hnutí. To po jeho smrti v roce 1998 brzy zaniklo.

Proměny chápání svobody kopírují celkový vývoj Castanedova myšlení i praxe. Přestože je tento pojem přítomen již od počátku, dá se říci, že v raném díle velký význam nemá, například v *Učení dona Juana* je implicitně obsažen pouze v pojetí člověka poznání. Právě snaha stát se člověkem poznání je nejvýznamnějším podnikem, kterého se může jedinec zhostit, a to bez ohledu na svou kulturní příslušnost.⁶ Svoboda tu spočívá především v určité rovnosti příležitostí a možnosti zvolit si důstojnou cestu – Indián a příslušník západní civilizace jsou si v tomto ohledu rovni, přestože druhý z nich, jak uvidíme, má kvůli zažitým zvykům výrazně ztíženou pozici. Ve strukturální analýze Castaneda stručně zmiňuje, že bojovník má svobodu volit svou cestu, ale již nikoli to, co tato cesta obnáší.⁷ *Oddělená skutečnost* už obsahuje jistý nástřel pozdějšího pojetí svobody v tématu ovládané pošestlosti – idea, že nic není důležité, přináší obrovskou subjektivní psychologickou svobodu.⁸ Objevuje se tu i koncept prázdnoty či vyprazdňování od pocitů a emocí, které bude později v castanedovském učení i v praxi Castanedova kroužku velmi významným motivem.⁹ Určitý průlom v pojetí svobody se v raném díle objevuje i v *Cestě do Ixtlanu*. Svoboda se tu nachází v mnoha různých kontextech, především v souvislosti s vymazáním osobní historie, která jedinci přináší obrovskou úlevu od nutnosti udržovat a formovat osobní obraz, i volnost v jednání danou tím, že nás ostatní neznají a nemají žádnou předem vytvořenou představu o tom, kdo jsme. Další implicitní souvislosti svobody se tu pojí s uměním zastavit vnitřní dialog, jímž se člověk stává svým způsobem svobodným od vlastního nitra.¹⁰

V přechodovém období se důraz na svobodu začíná zvětšovat a dostávat nové impulsy. Motivy raného díla, které kladlo důraz na proměnu pohledu na realitu

6| CASTANEDA, Carlos. *Učení dona Juana*. Chvojko nakladatelství 1996. S. 121-126.

7| CASTANEDA. *Učení dona Juana*. S. 124.

8| CASTANEDA, Carlos. *Oddělená skutečnost*. Praha: Volvox Globator 1996. S. 70-79.

9| CASTANEDA. *Oddělená skutečnost*. S. 206-207.

10| CASTANEDA, Carlos. *Cesta do Ixtlanu*. Praha: Volvox Globator 1996. S. 24-26.

a učedníkovu schopnost přijímat absurdní a děsivé události bez racionálního zpochybňování, se implicitně propojuje s motivem svobody. V raném díle se nároky, které don Juan klade na Carlose a v jejichž rámci jej nutí přestat používat západní způsob uvažování a přijmout čarodějský, chápaly spíše v intencích přijetí faktu, že realita je mnohem vrstevnatější a barevnější, než se zdá. V přechodovém díle však tento moment dostává nádech naléhavosti a usilování o přetržení navyklých myšlenkových stereotypů se mění v boj o niternou svobodu. Nejprve tak činí *Příběhy síly* v konceptu *nagualu*, který sugeruje, že se musíme osvobodit i od svého omezení tonalem a zvyku klasifikovat i zacházet se světem kolem nás jako s něčím předem známým a vždy poznatelným. Dokážeme-li se této navyklé tendence zbavit, jsme svobodni vídat nevídané a vnímat nevnímané.¹¹ O další krok dále pak Castaneda zachází v *Druhém kruhu síly*, kde se již objevuje explicitní zdůrazňování, že racionalita je něco, co člověka drží na řetězu a neumožňuje mu vstup do rozsáhlých jiných světů.¹² Doménou tohoto typu uvažování je „první pozornost“, zhruba odpovídající tonalu, zatímco „druhá pozornost“ nám umožňuje vstupovat do jiných světů a jiných vrstev reality. V pozdním díle Castaneda rozpracoval ještě koncept „třetí pozornosti“ který je úzce navázán na pozdní pojetí svobody a smrti.

I v přechodovém období se udržují témata svobody od ostatních lidí a jejich představ, Castaneda je však dotahuje daleko dále, než v *Cestě do Ixtlanu*. V *Příbězích síly* se svoboda stává významným motivem života bojovníka, který neulpívá ani na sobě samém (své minulosti, svém sebeobrazu, vlastní důležitosti), ani na ostatních a jejich představách a názorech. V *Druhém kruhu síly* jsme však svědky daleko dramatičtější podoby tohoto osvobození, především v podobě nutnosti odtrhnout se od lidí nám nejbližších, především vlastních dětí, aby člověk získal zpět ztracenou sílu a jeho energetické trhliny se zacelily. Ještě o další krok se tento koncept posouvá v ideji „ztráty lidské formy“, v níž je třeba osvobodit se od vlastního lidství jako takového, jelikož to stojí v cestě čarodějově skutečné proměně a cestě k rozpomenutí se na své skutečné já.¹³

Skutečně klíčového významu pak nabývá svoboda v pozdním díle – získává pak zde rozměr, který je pro Castanedovo učení rozhodující, a to osvobození od smrti. Podrobněji se tomuto tématu budeme věnovat v závěrečné pasáži analytické části.

11| CASTANEDA, Carlos. *Příběhy síly*. Praha: Volvox Globator 1996. S. 45, 106-155, 240.

12| CASTANEDA, Carlos. *Druhý kruh síly*. Praha: Volvox Globator 1997. S. 205.

13| CASTANEDA. *Druhý kruh síly*. S. 118-132.

Analýza: základní roviny Castanedova pojetí svobody a jejich kontext

Postupný vývoj Castanedova myšlení tak vydestiloval tři klíčové rozměry svobody, které jsou v nestejně míře přítomny napříč jeho dílem:

1. Svoboda od sebe samého a vlastních individuálních omezení, včetně svobody od představ, které si o nás činí druzí.
2. Svoboda od omezeného vnímání světa, které je důsledkem specifické „syntaxe“ kultury, do níž jsme se narodili.
3. Svoboda od smrti chápané jako zánik lidského individuálního vědomí. Tento rozměr svobody je nejzazším cílem veškerého snažení čaroděje a představuje vlastní *raison d'être* čarodějské skupiny s vůdcem-nagualem v čele.

Svoboda od sebe samého

První z těchto témat, svoboda od sebe samého, je klíčovým motivem, jenž je přítomen v Castanedově díle již od jeho rané fáze a nabírá zesilující tendenci především v přechodových spisech. V tomto kontextu sleduje Carlosův vývoj od vyděšeného učedníka raných textů, který je zmítán protichůdnými emocemi, strachem a nabubřelostí, k čaroději a vůdci, v něhož se postupně mění počínaje *Druhým kruhem síly*. Tato proměna vrcholí „ztrátou lidské formy“, již se věnuje *Druhý kruh síly* i *Dar orla*. Dílčími součástmi osvobození od sebe samého je nepodléhání emocím (které čarodějem nadále již jen volně protékají), ztráta vlastní důležitosti, zastavení vnitřního rozhovoru, vymazání osobního příběhu, „bezchybnost“, „ovládaná pošetilost“ a další témata, která jsou rozpracována převážně v raném a přechodovém díle.¹⁴

Takovéto pojetí je přirozeně velmi blízké hnutí nového věku a jeho konceptu „ega“ v kontrastu s „vyšším já“, jak je trefně vystihuje Hanegraaff. Freudův pojem „ego“, původně pozitivně chápaný jako sídlo vědomé individuální osobnosti člověka, se v optice new age (zřejmě mimo jiné vlivem pronutí se slovy „egoistický“, „egoismus“) proměnil v negativní koncept jakéhosi nižšího já, jež je součástí naší osobnosti a které se vyznačuje malicherností, materialismem, agresivitou, touhami, sebesprosazováním a dalšími všeobecně sobeckými tendencemi. Proti němu stojí duchovní „vyšší já“, které je nesobecké, moudré, má přístup k pravému poznání, neulpívá na materiálních statcích a vůbec po všech stránkách představuje přímý protiklad ega.¹⁵ „Ego“ je v Castanedově světě reprezentováno osobností běžného člověka, zaplavenou „sebedůležitostí“ a sebelítostí. Člověk poznání se musí vší této zatěžující osobní bagáže zbavit, aby byl schopen dosáhnout „bez-

14| CASTANEDA. *Oddělená skutečnost*. S. 70-79. CASTANEDA. *Cesta do Ixtlanu*. S. 20-27, 60-74.

15| HANEGRAAFF, Wouter. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill 1996. S. 210-223.

chybností“, tzn. neosobní roviny svého vyššího já či druhé pozornosti.¹⁶ Zajímavé jsou i jisté paralely první/druhé pozornosti s konceptem ega/vyššího já – zejména s ohledem na jasnost a přímé poznání, jak uvidíme v následující pasáži.

Jak zdůrazňuje Hanegraaff, „vyšší já“ se často různým způsobem propojuje s metaempirickými bytostmi (bohy, anděly, duchy apod., v závislosti na konkrétním pojetí a kontextu).¹⁷ V Castanedově případě je toto vyšší já, ke kterému se čaroděj postupně propracovává, úzce propojeno s Duchem (*Spirit*), jež Castaneda nazývá též Záměr, Nekonečno, Aktivní tvář nekonečna apod. (v určitém kontextu i Síla) a jehož pojetí není jasně definované.¹⁸ Tento koncept se nachází především v pozdních spisech a hraje tu roli osudu, případně jakéhosi neosobního božstva, které aktivně zasahuje v životě čaroděje, např. přivádí mu jeho budoucího učedníka, dává mu jej poznat atd. V raných spisech tento pojem chybí a jeho roli plní částečně pojem Síly („neosobní síla“ ve strukturální analýze v *Učení dona Juana*)¹⁹ a částečně Meskalito, duch peyotlu, který, podobně jako později Duch, vybírá učedníka, přivádí jej čaroději a dává znamení.²⁰ Hanegraaff poukazuje na to, že komunikace s metaempirickými bytostmi v new age se děje především s pomocí intuice. V Castanedově díle je to také přesně tak – racionální přístup, který zkoumá, zpochybňuje a klade si otázky, je přímou překážkou jak v dosažení vyššího já (pro něž je charakteristické „tiché poznání“), tak v komunikaci s Duchem/Záměrem/Sílou/Nekonečnem. Sem patří i nepřetržitý vnitřní dialog, který naše já („ego“) vede a který je třeba zastavit, abychom dosáhli vnitřního ticha. To se pak stává základem nejen k osvobození od ega, nýbrž i k druhé rovině svobody – svobody od omezeného vnímání světa.

Fakt, že se slovo „ego“ fakticky přímo používalo v castanedovském hnutí, dokládá mimo jiné tato vzpomínka Amy Wallaceové:

„Přál bych si,“ naříkal Carlos, „abych měl sílu dona Juana, kterou však nemám. Kdybych mohl, vytáhl bych z každého z vás vaše ego jako hřebík, stejně jako to don Juan provedl mně.“²¹

Důležitým rozměrem svobody od sebe samého je stopařství (*stalking*), které Castaneda rozvinul v pozdním díle a které navázalo především na „ovládanou

16| Viz např. CASTANEDA, Carlos. *Vnitřní oheň*. Praha: Volvox Globator 1998. S. 220.

17| HANEGRAAFF. *New Age Religion and Western Culture*. S. 182-183.

18| Viz např. CASTANEDA, Carlos. *Síla ticha*. Praha: Volvox Globator 1998. 22-23.

19| CASTANEDA. *Učení dona Juana*. S. 122.

20| CASTANEDA. *Učení dona Juana*. S. 46, 57-58, 61-62, 68-69.

21| WALLACEOVÁ, Amy. *Čarodějova učednice: Můj život s Carlosem Castanedou*. Praha: Dobra 2006. S. 177-178.

pošetilost“ díla raného. Podstatou je tu „rozbití zrcadla vlastního odrazu“ a „vymazání osobní historie“, což se děje skrz nepravdivé a konfliktní informace, které člověk nejen o svém životě podává ostatním, ale sám je žije. Castanedův kroužek propojoval tuto techniku s „divadlem nekonečna“ (*Theatre of Infinity*),²² kde se hrály různé role a využívaly se přitom pohyby tensegrity. Plná verze této techniky však byla mnohem rozmáhlejší – člověk měl na určitou dobu vždy opustit život, jaký žil, a prostředí, v němž se pohyboval, a zkonstruovat si zcela jinou osobnost a působišť. Cílem techniky však není primárně klamat lidi kolem, nýbrž oklamat, „vystopovat“ sebe samého, jinými slovy, nabízet svému „egu“ tolik různých uvěřitelných verzí, do nichž se s veškerou opravdovostí ponoříme, že postupně rozbijeme celý koncept svého já jako takový. Ten podle Castanedy není ničím skutečným, pouze směsí zvyků, konvencí, strachu z nových věcí a konzervatismu. Tam, kde mizí kontinuita našeho já (tzn. kde dojde k „vymazání osobní historie“), se objevuje svoboda být kýmkoli a čímkoli a v této svobodě se ukazuje naše jediná skutečná podstata, která není závislá na arbitrárních vnějších okolnostech ani na navyklých vnitřních představách – a dokonce ani na naší lidské podstatě (ultimátním projevem osvobození je ostatně „ztráta lidské formy“). V tomto kontextu mluví Castaneda v *Aktivní tváři nekonečna* přímo o „smrti“, o tom, že čaroděj musí zemřít (=svému starému já).²³ V takovémto pojetí svobody od sebe samého lze jistě spatřit průsečík mnoha motivů, například vlastních Castanedových trampot s ohnivým, citlivým temperamentem („netečnost je skutečná svoboda“).²⁴ Fakt, že si Castaneda pěstoval image člověka, který své vnitřní demony na hlavu porazil, dokládá Wallaceová svým citátem Florindy Donnerové-Grauové, která měla o Castanedovi prohlásit následující:

On je prázdný, bez ega a skutečných pocitů, vysvětlovala mi. Nálady a slova protékají bezchybně a „bezúhonně“ skrz něj, vedeny vnější silou. On je neomylný.²⁵

Jiná pasáž téže knihy dokládá, jak zásadní roli hrála touha po svobodě od sebe samého v Castanedově kroužku. Amy Wallaceová se pokouší hodnotit důvody, jaké ji mezi castanedovce přivedly, a dochází mimo jiné k následujícímu:

Jednu věc jsem věděla jisto jistě: že touhou, která ovládala můj život, bylo osvobodit se od toužení. Nechtěla jsem, aby ve mně vznikala potřeba lásky, slávy, peněz, štěstí či přátel – všechny tyto věci mohly být ztraceny, odebrány či podléhaly smrti. Nebo jako by to byly nějaké křehké brýle, mohla bych je upustit a rozbit. Carlos mi nabídl

22| BOURSEILLER. *Carlos Castaneda*. S. 172-173.

23| CASTANEDA, Carlos. *Aktivní tvář nekonečna*. Praha: Volvox Globator 2000. S. 79, 88-94.

24| WALLACEOVÁ. *Čarodějova učednice*. S. 161.

25| WALLACEOVÁ. *Čarodějova učednice*. S. 83.

*svět, který byl o nechtění – zbavení se věcí a přání a vztahů – svět, o kterém jsem si myslela, že mě osvobodí.*²⁶

Dalším významným rozměrem je tu však širší generační téma kontrakultury šedesátých let, která hledala klid a osvobození mimo jiné i v reinterpretované spiritualitě Východu. Vliv východních náboženství, zvláště buddhismu a taoismu, je v Castanedově odkazu dobře rozpoznatelný²⁷ – v knihách pouze nepřímo, Taisha Abelarová však nemá problém používat přímo termíny jako čchi nebo tao.²⁸ Její kniha *Přechod čarodějů* je východní metaforikou přímo prosycena, indiánští čarodějové jsou tu nahrazeni čínskými mudrci a namísto tensegrity praktikuje hlavní hrdinka Taishiny knihy kung-fu. Na cestě k čarodějství ji pak vede učitelka Clary Grauová, která měla rozsáhle cestovat po Asii a studovat tu akupunkturu, bojová umění a východní medicínu, dokonce pobývat v buddhistickém klášteře.²⁹ Osvobození od sebe samého je proto v Castanedově díle možno pojmut nejen skrz reinterpretované populárně-psychologické pojetí „ega“ a jeho vztah k vyššímu já, ale též v perspektivě buddhistických (zvláště zenových konceptů) brahmanu a átmanu a iluze lidského osobního já, jíž je třeba se zbavit. Mezi zdroji, z nichž Castaneda své znalosti o východních náboženstvích čerpal, zřejmě patřil především Alan Watts.³⁰

Svoboda od omezeného vnímání světa

Tato témata už nabírají směr k druhé klíčové dimenzi svobody, totiž svobody od omezeného vnímání světa. Osvobození od nízkostí a ulpívání charakteristických pro obyčejné lidi umožňuje nasbírání osobní síly a tato síla následně umožní nový typ poznání, který dokáže přivést člověka za hranice všeho, co kdy pokládal za možné. Především však umožní překročení běžného typu kulturně podmíněného chápání reality, které jsme si v průběhu dosavadního života zažili, a udělí čaroději schopnost poznávat přímo, nahlížet realitu takovou, jaká je, a pohybovat se v ní docela jiným způsobem.

V tomto tématu se realizuje hned několik zásadních vlivů, které Castaneda spojuje dohromady a které má smysl pro větší přehlednost vzájemně oddělit. Za prvé se tu objevuje hlavní téma psychedelické revoluce, totiž motiv změněných stavů vědomí jako brány do jiného náhledu na realitu. Tento rozměr je přirozeně

26| WALLACEOVÁ. *Čarodějova učednice*. S. 124.

27| KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie. „Eastern motifs in the techings of Carlos Castaneda“. Nepublikovaný příspěvek pronesený na konferenci společnosti ESSWE *Western Esotericism and the East*, Riga 2015.

28| ABELAROVÁ. *Přechod čarodějů*. S. 123.

29| ABELAROVÁ. *Přechod čarodějů*. S. 15.

30| BOURSEILLER. Carlos Castaneda. S. 112. Viz též WALLACEOVÁ. *Čarodějova učednice*. S. 43.

přítomen především v raném díle, zvláště v *Učení dona Juana*, kde se stavů mimořádné reality dosahuje v drtivé většině případů právě s pomocí konzumace halucinogenů. Neuvěřitelné věci, kterých je psychonaut pod vlivem psychotropních látek schopen, jsou v kontextu psychedelické revoluce (a pozdějšího transpersonálního hnutí) chápány nikoli jako arbitrární halucinace, nýbrž jako změněné nastavení mozku, které umožňuje zahlédnout neznámé, za běžné situace nedostupné rozměry reality. V tomto smyslu se v sedmdesátých letech pokusili argumentovat například bratři McKennové v *Neviditelné krajině*.³¹ Timothy Leary obhajoval „entheogeny“ jako původce legitimního náboženského zážitku, který se naprosto vyrovná zkušenostem mystiků všech náboženství a který umožňuje přímé nahlédnutí skrytých vrstev skutečnosti.³² „Brány vnímání“, titul slavné eseje Aldouse Huxleyho popisující jeho zkušenosti s meskalinem, dobře vystihuje právě tento rozměr psychedelie.³³ V této perspektivě jsou halucinogeny cestou ke svobodě od přirozeného omezení našich smyslů, jež jsou za standardních okolností nastaveny tak, aby vnímaly běžný svět naší zkušenosti, ale ignorovaly všechny ostatní jeho rozměry. Máme doklady o aktivní Castanedově snaze setkat se s hlavními aktéry psychedelického hnutí, především s Learym, a víme, že znal texty Westona La Barre o peyotlu a četl Roberta Gordona Wassona.³⁴ Přes Anaïs Nin, s níž se přátelil, se pak mohl dokonce osobně seznámit s Huxleym.³⁵ *Učení dona Juana* se samo stalo jedním z význačných textů tohoto proudu, posílilo populární asociaci psychedelie s nativními obyvateli Ameriky a přivedlo do Sonorské pouště množství duchovních hledačů, kteří zde sbírali peyotl a hledali dona Juana. Castaneda se v tomto ohledu stal jakýmsi dědečkem neošamanismu. Hlavním tvůrcem tohoto směru je sice bezesporu Michael Harner – existují však doklady o tom, že zájem Harnera o šamanismus byl podnícen mimo jiné právě Castanedou.³⁶

Jak jsme viděli, už v raném díle se objevují motivy, které vedou k pozdějšímu radikálnímu překročení dobové psychedelie a směřují k vypracování specifických duchovních technik, jež umožňují přístup do jiných realit přímo, bez zprostředkování chemickými látkami. V raném díle se tento pokus zaměřil na „vidění“

-
- 31| MCKENNA, Terence, a MCKENNA, Dennis. *Neviditelná krajina: Mysl, halucinogeny a I Ťing*. Praha: Volvox Globator 2000. 247 s. Specificky viz s. 79-115.
- 32| Viz např. LEARY, Timothy. „Sedm jazyků Boha.“ In LEARY, Timothy. *Politika extáze*. Olomouc: Votobia 1997. s. 21-72.
- 33| HUXLEY, Aldous. „Doors of Perception“ [Online]. 1954, cit. 3/2017. 24 s. Dostupné na < <http://www.maps.org/images/pdf/books/HuxleyA1954TheDoorsOfPerception.pdf>>.
- 34| BOURSEILLER. *Carlos Castaneda*. S. 41.
- 35| BOURSEILLER. *Carlos Castaneda*. S. 57.
- 36| BOURSEILLER. *Carlos Castaneda*. S. 48-49. Viz též WALLIS. *Shamans/Neo-Shamans*. S. 24-48.

a „zastavení světa“. Především první z nich umožňuje čaroději spatřit energetickou podstatu světa, a to především lidská energetická těla připomínající světelné vajíčko.³⁷ Přestože se tu Castaneda již odklání od bezprostředních témat psychedelie, zůstává u motivu změněných stavů vědomí. Paradoxně se tak tím víc blíží mainstreamu hnutí nového věku, pro nějž je koncept „energie“ (v duchovním smyslu) jednoznačně jedním z klíčových nábožensko-filosofických jader.³⁸

Dopustili bychom se však zásadní redukce, pokud bychom Castanedu četli pouze prizmatem hnutí nového věku a jeho psychedelické složky. V jeho díle je totiž výrazně patrný i vliv filosofie dvacátého století, a to zvláště fenomenologie, sekundárně i Wittgensteina. Zdroje tohoto vlivu vedou především k osobě Harolda Garfinkela, filosofa, sociologa a tvůrce etnometodologie, u nějž Castaneda studoval na UCLA a který jej výrazně ovlivnil. Přímé doklady Garfinkelova vlivu nacházíme především v *Aktivní tváři nekonečna*, kde vystupuje pod jménem „profesor Lorca“ a kde Castaneda popisuje obrovskou úctu, kterou k němu jako student choval. Garfinkelův vliv na Castanedovo myšlení byl dokonce takový, že Larry Baron spekuluje, zda právě on nebyl předlohou pro postavu dona Juana.³⁹

Castaneda se skrze Garfinkela i vlastní nezávislou četbu vpravil do soudobého filosofického klimatu, které chápalo veškeré poznání jako zprostředkované a nutně pouze subjektivní a které nedávalo člověku naději na skutečné porozumě-

37| CASTANEDA. *Cesta do Ixtlanu*. S.

38| HANEGRAAFF. *New Age Religion and Western Culture*. S. 175. Viz též GOODRICK-CLARKE, Nicholas. *Západní esoterické tradice*. Praha: Grada 2011. S. 287-290.

39| BARON, Larry. „Slipping inside the Crack Between Worlds: Carlos Castaneda, Alfred Schutz, and the Theory of Multiple Realities“. *Journal of Humanistic Psychology* 23 (2, 1983): 67. *Aktivní tvář nekonečna* ve skutečnosti konfrontuje Garfinkela s donem Juanem, a to v jednoznačný neprospěch prvního z nich, který ze srovnání vychází jako okázalý mluvka, jenž se zcela míjí s tím, co je v životě skutečně důležité. To však Baronovu teorii v podstatě nevyvrací. Musíme totiž přihlídnout k vývoji, který osoba dona Juana v průběhu všech Castanedových knih prodělala, a k její proměně ve snovou postavu připomínající spíše archetyp než živého člověka. Ralph Beals, odborník na Yaquie a další z Castanedových učitelů na UCLA tvrdí, že na základě osobních konzultací s Castanedou je přesvědčen, že existovala skutečná osoba, která se stala předlohou k postavě dona Juana, a že se mohlo jednat o nějakou „pouštní krysu“ žijící osaměle v chaparralu (BEALS, Ralph. „Sonoran Fantasy or Coming of Age?“. *American Anthropologist* 80 (1978): 355-362). Je-li to pravda, lze předpokládat, že nejuvěrnější portrét tohoto muže se nachází v *Učení dona Juana*, není-li již i zde ovlivněn dalšími osobami, které tu mohly stát jako jeho předobraz (zjm. huicholský šaman Ramón Medina Silva). V každém případě se don Juan v přechodovém a především pozdním díle mění v hotového indiánského filosofa (viz zvláště *Vnitřní oheň*) – tato podoba již původního zamračeného bruja téměř v ničem nepřipomíná a právě zde se mohla postava utvářet částečně právě na základě Harolda Garfinkela. Opozice mezi donem Juanem a „profesorem Lorcou“ z *Aktivní tváře nekonečna* může představovat Castanedovo pozdní osobní zhodnocení. Podle něj by pak „indiánská moudrost“ (jíž sám vytvořil) byla podstatně hlubší a významnější než filosofie jeho učitele. Kniha jasně ukazuje pocity méněcennosti a nadšené adorace, které Castaneda v Garfinkelově přítomnosti zažíval, a celá epizoda tak může představovat snahu konečně se s touto složkou minulosti vyrovnat.

ní realitě bez ohledu na pozorovatele. Víme, že nadšeně četl Edmunda Husserla⁴⁰ a znal tedy základní fenomenologické rozdělení „věci o sobě“, nutně nepřístupné, a „fenoménu“, v němž se sice věc nějakým způsobem dává, ale který je ve skutečnosti konstruován poznávajícím. V tomto ohledu se mohl na formování Castanedova myšlení podílet i Martin Heidegger – dos Santos a Sá poukazují na podobnosti mezi Castanedovým „zastavením světa“ či „neděláním“ a Heideggerovým pojetím světa jako preexistentního horizontu, který je zatížen množstvím předsudků a předporozumění, jichž je třeba se zbavit.⁴¹ Podobně je tu jistá podobnost mezi člověkem poznání a Heideggerovou autentickou lidskou existencí – zvláště s ohledem na vědomé přijetí smrti, které Castaneda rozpracoval a jehož se blíže dotkneme v poslední části. Další významný vliv zřejmě představoval Ludwig Wittgenstein⁴² – *Aktivní tvář nekonečna* obsahuje dvě básně, které ukazují, jak ještě pozdní Castaneda vnímal realitu jako konstrukt pocházející ze „syntaxe mateřského jazyka.“⁴³

Garfinkelem zprostředkovaný vliv Alfreda Schutze a snad i soudobých sociologů (např. Berger, Luckmann) pak navedl Castanedu na ideu, že realita je také sociálním konstruktem, který se generuje a předává ve společnosti. Mocně se do něj zjevně otiskla negativní interpretace této ideje, totiž že takto sociálně konstruovaná realita člověka zotročuje a vězni, dělá z něj neautentickou bytost, protože ji považuje za objektivní a ani jej nenapadne ji opustit.⁴⁴ Specifické nasvícení této bazální ideje ve filosofii Alfreda Schutze pak představuje významný klíč k pochopení Castanedova díla. Schutz rozlišuje základní (*paramount*) realitu, která odpovídá „běžné“ realitě světa kolem nás, a jiné reality, např. hru, sen, divadlo apod. Vše, co se do běžné reality nevejde, pak člověk ve svém každodenním životě z praktických důvodů „uzávorkuje“.⁴⁵

Naléhavost psychedelické zkušenosti nedokáže zastřít filosofické konotace, které se nacházejí už v Castanedově rané tvorbě. „Vidění“ a „zastavení světa“ jsou výzvou vymanit se z běžného nahlížení na realitu, které je sociálním konstruktem západní civilizace. Zkušenosti s jinými světy a záhadnými bytostmi, které Carlos v knihách prožívá, jsou ve své zneklidňující nezařaditelnosti výzvou přijmout jiné pohledy na svět ve vší jejich nepochopitelnosti a cizosti. Neustálé Carlosovy otáz-

40| BOURSEILLER. Carlos Castaneda. S. 49.

41| DOS SANTOS, Ana Gabriela Rebelo, a DE SÁ, Roberto Novaes. „Arte e mundo: Diálogos entre Heidegger e Castaneda“. *Revista da Abordagem Gestáltica* XVIII (2, 2012): 131-135.

42| BOURSEILLER. Carlos Castaneda. S. 50.

43| CASTANEDA. *Aktivní tvář nekonečna*. S. 7-8.

44| BARON. „Slipping inside the Crack Between Worlds“. S. 57-59.

45| BARON. „Slipping inside the Crack Between Worlds“. S. 63.

ky na to, „co se doopravdy stalo“, vyvolávají u dona Juana negativní reakce. Ty ho mají navést k porozumění, že ono „doopravdy“ je ve skutečnosti jen jedním možným pohledem, od něhož je třeba se osvobodit, protože jen omezuje a v daném kontextu nedává žádný smysl. Stezka, kterou si může bojovník svobodně volit, může být docela dobře právě způsob, jakým bude nahlížet na realitu – a způsob, jak rozhodnout, která z nich je ta pravá, pak spočívá ve zhodnocení jejích účinků.

Pokus o pojmové uchopení a zároveň překročení této situace se prvně objevuje v *Příbězích síly*. Zde je již původní psychedelický důraz raného díla zcela opuštěn (v závěru knihy jej dokonce don Juan vysvětluje jako rychlý a efektivní způsob, jak s pomocí šokujících a nepochopitelných zážitků vymanit učedníka z běžného uchopení reality)⁴⁶ a nahrazuje jej důraz na změněné stavy vědomí, jichž se dosahuje vlastními silami čaroděje. Castaneda zde rozvíjí koncept založený na pojmech tonal a nagual, přičemž tonal představuje poznatelný a poznatelný svět charakteristický racionálním uchopením a klasifikací, nagual pak neznámo a nepoznatelné, jež leží za jeho branami.⁴⁷ Zde se dostáváme o krok dál – sociálně a jazykově konstruovaná realita, která odpovídá specifickému kulturnímu nasvícení, se v nagualu převrací ve svůj vlastní opak. Ten nelze poznat ani pochopit, lze jej pouze zakusit – a ve chvíli, kdy jej zdařile vtělíme do pojmů, překlápí se do tonalu. Toto je první krok k pozdějšímu konceptu „tichého poznání“, jež se děje skrze tělo a které představuje pokus rozdrtit všechny konstrukty a přistoupit k realitě přímo, nezprostředkovaně. V raném i přechodovém díle však stále ještě nacházíme Castanedu-filosofova, který respektuje nedostupnost věci o sobě a neexistenci čiré reality mimo subjektivní, kulturně podmíněný kontext. Podivné Carlosevy zážitky jej staví tváří v tvář této situaci, nenabízejí však žádnou jinou alternativu, pouze mu předvádějí divné a nepochopitelné, aby ukázaly limit západní konstrukce reality, která na ně nestačí. Tyto „jevy za hranicí“ jsou v přechodovém díle umístěny do kontextu nagualu.

Docela jiná situace se však objevuje v díle pozdním. Zde je Castaneda-filosof, který mlčky ukazuje na nepochopitelné, vystřídán Castanedou-esoterikem, který si vážně klade otázky po skutečné podstatě reality. Na rozdíl od Castanedy-filosofova, který může pouze pokrčit rameny s poukazem na „neobyčejnou realitu“ nebo „nagual“, si však Castaneda-esoterik přeje najít jasné a definitivní odpovědi. Ty jsou pak svou podstatou nevyhnutelně náboženské a vyvěrají z hnutí nového věku, které je v osmdesátých a devadesátých letech, kdy Castaneda své pozdní texty tvoří, již zcela zformováno. „Realita o sobě“ je hrou energetických vláken,

46| CASTANEDA. *Příběhy síly*. S. 212-213.

47| CASTANEDA. *Příběhy síly*. S. 240. Původní význam obou slov odkazuje k nativním indiánským konceptům Mezoameriky, z nichž však v Castanedově interpretaci nezbyla již ani stopa.

kteřé emanují z „Orla“, společného zdroje a neosobního principu, který zároveň stojí za specifickou podobou lidské smrti. Čarodějové, „vidoucí“, „zřeci“, jsou ti, kteří prolomením sociálně konstruované reality docházejí k nejzazšímu zdroji našeho chápání, k „tichému poznání“. To se pak nemůže uskutečnit skrz lidskou mysl a její racionální složku, jelikož ta nedokáže vyprodukovat nic jiného než další, byť obměněný konstrukt. Nástrojem k tichému poznání je naproti tomu tělo, smysly a intuice.⁴⁸ Z téhož soudku, jak jsme viděli, je i propojení s „Duchem“, jenž čaroději ukazuje cestu. Není těžké zahlédnout, že se tu opět pracuje s koncepty hnutí nového věku, konkrétně s pojmem energie.

Pro pojetí svobody to znamená zásadní posun. Představuje-li v raném díle svoboda především prohlédnutí sociálních konstruktů a letmý náhled na chaos, který leží za nimi, pozdní dílo vidí pravou svobodu již nejen v rozbíjení zažitých „syntaxí“, ale především v nalezení cesty, jak spatřit skutečně pravou realitu. Tato cesta již není filosofickou interpretací či vědeckou metodou, ale náboženskou praxí, která pomáhá rozbít nepotřebné koncepty i nahlížet nejzazší skutečnost. Pozdní dílo nabízí dvě cesty, různě vhodné pro lidi různého založení, a to stopařství (*stalking*) a snění (*dreaming*).

V rámci konceptu stopařství se Castanedovi zajímavým způsobem zužitkovala Garfinkelova etnometodologie. Viděli jsme, jak ztotožnění se s různými rolami vedlo na individuální bázi k prolomení iluze o sobě samém. Na bázi kolektivní však tentýž postup vede k rozbití a rozmělnění sociální reality. Základem rané verze etnometodologie, kterou Castaneda znal, je záměrné překračování různých společenských pravidel, s jehož pomocí Garfinkel a jeho žáci poznávali, jakým způsobem se konstruují standardní sociální situace a interakce.⁴⁹ V Castanedově pojetí však nejde o poznávání a rekonstrukci, nýbrž o akt rozbíjení sám o sobě. Motiv překračování společenských pravidel je v pozdním díle velice silný – především *Síla ticha* je kontinuálním proudem absurdních, děsivých a znepokojujících situací, do nichž zvláště nagual Julian svého učedníka a nástupce staví a snaží se jej tím „osvobodit od konvencí vnímání“.⁵⁰ Neobvyklé chování a podivné situace jsou charakteristické nejen pro dona Juana, ale v daleko vyhrcořenější podobě pro další čaroděje jeho kroužku. Extrémem jsou v tomto smyslu Zuleica a Zoila, čarodějky západu popsané v *Daru orla*, pro něž je typické zdánlivě psychotické chování, rozčuchané vlasy, divné roztrhané oblečení, křik, odhalování genitálií atd.⁵¹ Sto-

48| CASTANEDA. *Síla ticha*. S. 164, 178-179.

49| POLLNER, Mervin. „The End(s) of Ethnomethodology.“ *The American Sociologist* 43 (2012): 7-20.

50| CASTANEDA. *Síla ticha*. S. 214.

51| CASTANEDA, Carlos. *Dar Orla*. Praha: Volvox Globator 1997. S. 162-169.

pařství tak v sobě kombinuje rozbití zrcadla vlastního odrazu s tříštěním reality a poznáním, nakolik je podmíněna individuální zkušeností i zděděným sociálně-kulturním kontextem.

Druhá významná Castanedova náboženská praktika, totiž lucidní snění, si podržela zjevný Schutzův vliv. První náznaky významu snů nacházíme už v raném díle, ale teprve v pozdním díle, v *Daru Orla* a zvláště v *Umění snít*, rozvinul Castaneda v plné míře svou nauku, včetně přesných postupů. Jiné světy, které lze ve snění navštívit, představují ve shodě se Schutzem realitu plně ekvivalentní k té naší, a to včetně specifických obyvatel, jež Castaneda označuje za „anorganické bytosti“. Je však třeba konstatovat, že v konceptu snění se opět přibližujeme zpět k hnutí nového věku a jeho klíčovým tématům. Popularita lucidního snění v spirituálním milieu se časově shoduje s Castanedovým působením,⁵² nelze však zcela vyloučit, že tu hrála nějakou roli také buddhistická „jóga snů“. Snění a zážitky, které během něj probíhají, pak samozřejmě odkazují i na praktiky nativních obyvatel Plání. Na rozdíl od stopařství, jehož působení má spíše destruktivní charakter, představuje snění příležitost, jak poznat jiné reality přímo a na vlastní kůži. Dá se tedy říci, že zatímco stopařství aktualizuje svobodu *od* (konvencí, zažitých struktur, „syntaxí“), snění je jednoznačně svobodou *k* (toulkám tisíci variantami jiných realit).

Svoboda od smrti

Rozbití představ o vlastním já a odstoupení od konsensuálního nahlížení na realitu je sice významné samo o sobě, nicméně v pozdním díle nabývá obzvláštní náboženské naléhavosti. Zatímco dříve bylo dosažení obojího odměnou samo o sobě, počínaje *Darem Orla* se namísto toho stává prostředkem k tomu nejdůležitějšímu, a tím je svoboda od smrti.

Samo pojetí smrti prodělává napříč Castanedovými knihami podobně bouřlivý vývoj, jako pojetí svobody. Zvláště v *Oddělené skutečnosti* a *Cestě do Ixtlanu* hraje smrt heideggerovskou roli velkého vykřičníku, který vytrhává člověka ze starostí světa vezdejšího i pocitu, že má na všechno spoustu času, a vrhá jej do světa, kde „loví smrt“ a kde se každé rozhodnutí může stát osudným. Smrt se stává bojovníkovým „rádcem“, každá „bitva“ může být „poslední bitvou na zemi“ a jak plyne ze strukturální analýzy v *Učení dona Juana*, je zároveň nepřítelem, kterého nelze nikdy porazit. Zatímco obyčejní lidé žijí se subjektivním pocitem nesmrtelnosti, bojovník vnímá smrt s obrovskou naléhavostí a využívá tohoto vědomí k vyčištění vlastního života od váhavosti a zbytečnosti.⁵³

52| Podrobněji o snění a vnitřních cestách též HANEGRAAFF. *New Age Religion and Western Culture*. S. 252-255.

53| Viz např. CASTANEDA. *Cesta do Ixtlanu*. S. 39-40, 79-80.

Přestože stopy tohoto pojetí lze najít napříč celým dílem (naposledy se objevuje v závěru *Aktivní tváře nekonečna*),⁵⁴ pozdní dílo ve skutečnosti castanedovskou thanatologii do velké míry přepracovává. Především se v něm objevuje detailní výklad smrti: k úmrtí dochází ve chvíli, kdy energetické tělo člověka je už příliš vyčerpáno na to, aby odolávalo nárazům „valivé síly“ emanací vycházejících z „Orla“, nejzazšího energetického zdroje vesmíru. V okamžiku smrti se rozevře trhlinka v energetickém těle a Orel pozře vědomí umírajícího.⁵⁵ Čarodějství, jak učí pozdní Castaneda, je primárně technikou, jak uniknout smrti, proklouznout kolem Orla za plného vědomí a vstoupit do „třetí pozornosti“, která leží v trhlíně mezi první a druhou pozorností. Tento proces vede k „absolutní svobodě“ a má se projevat jako spontánní vzplanutí energetického těla člověka, jež se děje skrz propojení všech emanací ve specifickém bodě energetického obalu, který představuje „bod absolutní svobody“.⁵⁶ Čaroděj v tomto procesu namísto vlastního vědomí nabídne Orlovi jakýsi balíček vzpomínek, který si vytvořil s pomocí techniky rekapitulace; Orel jej přijme a nechá čaroděje jít.⁵⁷ Takto měli sejít ze světa don Juan, don Genaro a další členové don Juanova kroužku. K tomuto vpravdě mileniálnímu cíli se upínal i Castaneda sám a jeho hnutí – Amy Wallaceová výmluvně svědčí o tom, jak naléhavý se tento cíl jevil Castanedovým nejbližším následovníkům, kteří se připravovali, že odejdou s ním. Fyzické chátrání, jež předcházelo Castanedově smrti na rakovinu jater, k níž došlo v roce 1998, vyvolávalo mezi jeho žáky zmatek a strach, že se ultimátního cíle dosáhnout nepodaří.⁵⁸ To souvisí s faktem, který se objevuje v pozdním díle (od *Vnitřního ohně* dále), totiž že vzplanutí lze uskutečnit právě a jedině skrze naguala. Samotné čarodějství (které Castaneda nazývá v *Síle ticha* „ptákem moudrosti, ptákem svobody“)⁵⁹ nestačí, impuls musí přijít od samotného vůdce skupinky, jinak se svobody dosáhnout nedá. Krize, která následovala po Castanedově běžné lidské smrti, byla skutečnou krizí mileniálního cíle se všemi důsledky, jež taková událost pro nové náboženské hnutí může mít (včetně minimálně jedné nevyjasněné smrti).⁶⁰

54| CASTANEDA. *Aktivní tvář nekonečna*. S. 105.

55| CASTANEDA. *Vnitřní oheň*. S. 177-178.

56| CASTANEDA. *Vnitřní oheň*. S. 235-236.

57| Viz např. CASTANEDA. *Aktivní tvář nekonečna*. S. 121-123. CASTANEDA. *Dar Orla*. S. 234-236.

58| WALLACEOVÁ. *Čarodějova učednice*. S. 124.

59| CASTANEDA. *Síla ticha*. S. 31.

60| Viz např. WALLACEOVÁ. *Čarodějova učednice*. S. 379-380. Ke krizi mileniálního cíle viz např. WALISS, John. „Charisma, Volatility and Violence: Assessing the Role of Crises of Charismatic Authority in Precipitating Incidents of Millenarian Violence“. In VOJTÍŠEK, Zdeněk et al. *Millenialism: Expecting the end of the World in the Past and the Present*. Praha: Dingir 2013. s. 9-26. DAWSON, Lorne L. „Charismatic Leadership in

K poslední mírné modifikaci pojetí svobody dochází na konci Castanedovy poslední knihy *Aktivní tvář nekonečna*, jež je zároveň jistým vyvrcholením procesu démonizace „první pozornosti“, k němuž napříč Castanedovým dílem dochází. V raném díle je první pozornost spíše zlovykem civilizovaného člověka a kulturním specifíkem západu, v přechodovém díle racionalitou, jež je sice nutná, ale omezuje, a v pozdním díle ztělesněním nesvobody, která je osudem všech s výjimkou čaroděje. V *Aktivní tváři nekonečna* se však první pozornost v posledním záchvěvu Castanedovy literárně-spirituální tvořivosti mění v cizí mysl, která je člověku implantována zvenčí. Objevuje se tu motiv „létavců“ (*flyers, overseers*), děsivých bytostí z vesmíru, které zotročily člověka, živí se jeho myslí, žerou mu energii a namísto ní mu dodávají konflikty, beznaděj, sebelásku a malichernost (povšimněme si opět analogie s pojetím „ega“ hnutí nového věku). Vymanění se z první pozornosti je zároveň vymaněním se z vlivu „létavců“, kteří dělají z lidí vězně, a jako takové je nutným krokem k individuální svobodě, jež tak bez čarodějství není možná.⁶¹

Závěr

Svobodu je třeba považovat za jedno z ústředních témat Castanedovy tvorby, a to přesto, že naléhavý důraz, který na ni autor kladl, je záležitostí až pozdního období. V rámci postupného vývoje a zrání Castanedova myšlení, které má své roviny filosofické i náboženské, lze vydestilovat tři hlavní témata, která se k pojetí svobody vztahovala, a totiž a) svoboda od vlastního já, b) svoboda od omezeného vnímání reality a konečně c) svoboda od smrti. Význam svobody se projevuje jak v textech, tak v praktickém životě Castanedova kroužku, kde právě jeho třetí rovina představovala mileniální cíl, k němuž se skupinka upínala. Základní kameny k tomuto pojetí jsou položeny v *Daru Orla* a podrobně rozpracovány ve *Vnitřním ohni*, nestojí však osamoceně, nýbrž navazují na rané a přechodové pojetí svobody, které se naopak soustředí především na první dvě roviny. Je tu výrazně patrný vliv západní filosofie, s níž se Castaneda potkal při studiu na UCLA především prostřednictvím Harolda Garfinkela a které zahrnují fenomenologii (Husserla i Heideggera), Wittgensteina a Alfreda Schutze. Doplnkově tu mohli působit i sociologové jako Berger nebo Luckmann a jejich koncepty konstrukce sociální reality. Nelze však pomíjet ani náboženský rozměr Castanedova díla, který se úzce váže na hnutí nového věku. Jak jsme viděli, čerpá z něj především v kontextu pojetí lidské duše, která se musí

Millennial Movements“. in WESSINGER, Catherine (ed.). *The Oxford Handbook of Millennialism*. New York: Oxford University Press 2011. s. 113-132. VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*. Brno: L. Marek 2009. S. 290.

61| CASTANEDA. *Aktivní tvář nekonečna*. S. 14-16, 138, 175-190.

osvobodit od vlastních nižších sklonů (odpovídajících new age pojmu „ega“), aby dosáhla svobody a „bezchybnosti“ (odpovídající „vyššímu já“ hnutí nového věku). I exkurz do jiných realit, ač mocně filosoficky zabarven, prozrazuje vliv new age, zvláště psychedelické revoluce a její touhy proniknout za běžné konvenční chápání reality ke skutečné podstatě světa. Přestože filosofický i new age vliv zůstane v Castanedově díle patrný až do smrti, je třeba konstatovat, že nejpozději od *Daru Orla* a odpovídající fáze Castanedova působení v roli duchovního vůdce se dá hovořit o novém náboženském hnutí, které je sice pevně vklíněno do new age, nicméně v mnoha ohledech z něj zároveň vybočuje a samo se vůči němu kriticky vymezuje. Mileniálním cílem, k němuž se toto hnutí upíná, je pak právě svoboda v nejzazším slova smyslu, v níž nejen setřeseme konvenční představy o sobě samých i o světě kolem nás, ale v důsledku se osvobodíme i od smrti samé.

Castanedův případ obecně (a jeho pojetí svobody konkrétně) je výtečným příkladem toho, jak se na elitní rovině new age propojují výpůjčky z vědy, filosofie a náboženství. Původní rámec antropologického terénního výzkumu (byť rozsáhle podvrženého) se postupně překlápí v náboženskou zkušenost a v učednickou cestu – slovy Octavia Paze v jakousi „antiantropologii“, kde se racionální poznávání jiných kultur postupně stává iniciačním procesem měnícím samotné antropologovo myšlení. Z této změny již pak není cesty zpátky. Zvolené geografické prostředí, totiž pouště a polopouště severu Mexika a jihu USA, představují pozadí, v němž se mísí antropologické poznatky, ozvuky filosofické reflexe i náboženské prožitky. Výsledný produkt, který takto vzniká, není však v posledku ani antropologií ani filosofií, nýbrž právě náboženstvím – překračuje totiž ideál nezaujatého pozorování a racionální analýzy a snaží se podávat odpovědi na nejzazší otázky o podstatě reality a poskytovat praktické návody k jejímu dosažení. Castanedův pohyb tak vede stejným směrem, jako pohyb celého hnutí nového věku – věda a filosofie tu figurují mezi mnoha informačními zdroji, z nichž se tvoří individuální náboženská *bricolage*. I svoboda jakožto ústřední pojem Castanedova učení se proto mění z filosofického konceptu zabarveného autorovým antropologickým studiem v praktický, jednoznačně náboženský imperativ. V této perspektivě je i Castaneda samotného vhodné vnímat nikoli jako beletrizujícího filosofa či zdiskreditovaného antropologa, nýbrž jako výraznou postavu alternativní spirituality dvacátého století, o jejímž obrovském vlivu svědčí fakt, že dodnes existují následovníci věrně praktikující jeho duchovní techniky. Jako takový pak Castaneda představuje naléhavou výzvu ke kladení otázek po vztahu vědy, filosofie a postmoderních náboženských forem. A to bez předsudků a odsudků, které jsou obvykle pro taková pojednání charakteristické.

Markéta Holubová: Ha-rav Šneur

Zalman z Ljady: Likutej amarim – Tanja

Překlad vybraných kapitol (opatřený komentářem, jakož i několika religionisticko-historickými úvahami vztahujícími se zvláště k fenoménu spirituality hnutí Chabad a chasidismu obecně).

Brno: *L.Marek 2007 jako 46. svazek edice Pontes pragenses; 256 stran, cena neuvedena.*

Vpravdě barokní košatý nadpis uvádí dizertační práci (podanou na HTF UK Praha v roce 2006) lektorky hebrejštiny na HTF UK Praha. Tento svazek *Pontes pragenses* má sedm kapitol, velmi bohatý poznámkový aparát, strukturovanou bibliografii na deseti stranách (přičemž největší část zabírá výčet svazků edice babylónského Talmudu) a Jmenný rejstřík. Těžištěm práce je překlad části významného chasidského díla Tanja s komentářem. Autorka měla k dispozici jak původní text, který je součástí bilinguálního vydání (spolu s anglickým překladem) celého Zalmanova díla (New York 1993), tak dvoudílný komentář k celé Tanja od A.Štajnzalce (Jerusalem 1988.1989). S těmito pomůckami pak lze vstoupit do složitého světa chasidské mystiky snadněji. Třebaže překlad nemůže nahradit bohatství asociací, které rozehrává původní text, jde o počin velmi záslužný. Českému čtenáři se tím dostává konečně do rukou pramenný materiál ke studiu určitého směru velmi bohaté židovské mystiky, která je v Čechách známa spíše jen okrajově. Jde o alternativní a cenný příspěvek k u nás hojně vydávané mystické literatuře katolické. K jeho srozumitelnosti a přehlednosti přispívá autorčin komentář,

kteřý sama pokorně charakterizuje slovy: „komentář koncipovaný jako průvodce textem, usilující o reflexi určitých momentů – signifikantních, zajímavých či typických pro myšlenkový svět Šneura Zalmana (ať již s ohledem na sepětí s rabínským judaismem, návaznost na tradici kabalistikou, ale i filosofickou, a samozřejmě i fakt, že přináleží k exponentům chasidut). Především však chce upozornit na ideje chasidut nově, respektive originálně podané a možno říci, podnes inspirující“ (12). A toto zpřístupnění chasidské mystické literatury je myslím hlavním přínosem celé práce.

Autorčina znalost kabaly činí její práci nejen zasvěcenou, ale zejména autentickou a tím přístupnou širší vrstvě poučených a s (židovskou) mystikou obeznámených českých čtenářů. Chasidismus jako nejvýraznější židovské mystické hnutí, není v Čechách třeba nijak zvlášť představovat. Do našeho povědomí se dostal zejména díky Langrově knize *Devět bran* (od stejného autora také „Studie, recenze ...“) a Buberovým Chasidským vyprávěním (od téhož autora je v češtině i *Život chasidů*). V poslední době chasidské rabíny připomenul E.Wiesel v *Příbězích proti smutku* a v knize *Svět chasidů: Portréty a legendy*. V těchto publikacích, které život chasidů spíše popularizují, lze nalézt poučené úvody, v nichž se autoři snaží chasidismus představit v širším kontextu (ovšem o Zalmanovi píše jen Buber ve svých Chasidských vyprávěních). Činí tak i M.Holubová na sedmnácti stranách úvodu své práce poměrně zajímavou metodou. Vedle stručné charakteristiky hnutí a jeho historie formuluje pět otázek (co nového přináší, zda je lidovým hnutím, na-

vazuje-li na kabal, *cadik* a kult osobnosti, chasidský nepotismus, ideál učenosti a oživující element judaismu). V odpovědi na tyto otázky ukazuje chasidismus v neotřelém záběru a s hlubokým porozuměním pro intence a záměry tohoto zaníceného náboženského hnutí (zejména je to patrné na autorčině reflexi role *cadika* v chasidské komunitě /obnovuje rovnováhu veškerého bytí/, jakož i na zasvěceném popisu *cimcumu*). Aby nevznikl dojem, že chasidé jsou extatickou sektou v judaismu, upozorňuje Holubová na chasidskou přísnost na sebe sama a na jejich vysoký morální kredit (25), který zvěrohodňuje jejich náboženské projevy. Vedle charakteristiky chasidismu pojednává autorka také o historii tohoto hnutí (v kontextu židovské filozofie, tradice a kultury), o životě Šneur Zalmana, jeho pokračovatelích (až k poslednímu lubavičskému *cadikovi*, známému rebemu Menachemu Mendelovi Schneersonovi, jenž zemřel r. 1994) a jeho díle *Tanja*. Sleduje také vliv Zalmana a uvádí čtenáře do světa Zalmanem založeného a dosud živého chasidského hnutí Chabad (jde o akronym hebr. slov moudrost, porozumění a poznání), působícího i v Čechách.

Šneur Zalman ben Baruch pochází z Běloruska, kde se 1745 narodil. Patří ke třetí generaci chasidských vůdců jako nástupce Menachema Mendela z Vitebska a Dov Baera z Mezriče (Dov byl přímým žákem a pokračovatelem zakladatele chasidského směru Izraela ben Eliezera zvaného *Baal Šem Tov* - akronym: Beš). Zalman, zvaný Ha-rav, byl několikrát ruským režimem vězněn. Založil litevskou větev chasidismu, zvanou buď Chabad, nebo Dynastie Lubavič. Lubavičtí chasidé jej dodnes nazývají Alterrebe. Chabad, který se pokouší smířit

chasidismus s ortodoxním rabínským judaismem, je typ náboženské praxe zaměřené více než je v chasidismu obvyklé na intelektuální poznávání Boha a na nastolení (uskutečnění) souladu mezi Bohem a věřícím člověkem (tzv. *tikun*). Zalmanova mystika je racionalizovaná (založená na trvalém promyšlení jednání bohobojného člověka), a také jeho stěžejní dílo *Tanja* má racionalizující, či lépe psychologické (autorka uvádí „mysticko-etické“ – str. 148) rysy. To vše jsou vstřícné kroky k rabínské ortodoxii. Zalman se stal r.1788 *cadikem* chasidů v Ryžinu a r.1813 zemřel.

Dílo, jehož výňatky poprvé v češtině Holubová prezentuje, publikoval Zalman roku 1797 nejprve anonymně pod názvem *Likutej amarim* (sebrané promluvy), později pod svým jménem ve druhém vydání a pod názvem *Tanja* (učí se). *Tanja* se stala pro lubavičské chasidy stěžejním textem a také byla označena Biblí *Chabad chasidut*. Má pět dílů a autorka uvádí ve své knize části prvních třech dílů. Obsahem a námětem prvního dílu, resp. středem Zalmanova etického systému je duchovní zápas (sebekultivování a sebeovládání) průměrného (nikoli spravedlivého a nikoli svévolného) Žida (*bejnoni*) proti zlu, který ústí v přihnutí do Boha. Toto učení o duši člověka, tj. směřování (návrat) k Bohu (k harmonii s Bohem) je základní část Zalmanovy nauky, jakési mystické psychologie Boha (rozbor této nauky poměrně plasticky a výstižně podává autorka v obsáhlém úvodu ke své práci; v ní také jednotlivé díly *Tanja* stručně charakterizuje). Zalmanova *Tanja* je (jak uvádí autorka) komentář jak k tamludickému traktátu *Peikej Avot* (přeložen do češtiny a komentován doc. Noskem), tak k Maimonidovu

Š-mona prakim (což je také komentář *Pirkej Avot*). Holubové komentář k *Tanja* se tak stává komentářem komentáře, což je dokladem nejen velké obliby, ale i vážnosti, jakou *Pirkej Avot* v judaismu má. Holubové komentář je dvojí: cílený (v samostatné páté kapitole recenzované knihy) a marginální (v poznámkovém aparátu). Prozrazuje (stejně jako i překlad) erudici autorky (výbornou znalost hebrejštiny a aramejštiny), která si umí poradit s velmi obtížným textem mystické povahy a ne zcela souvislým. Holubová jej umí přesvědčivě (pomocí doplňků v závorkách) rekonstruovat a zesrozumitelnit natolik, že se v češtině čte celkem plynule. Spolu s komentářem, který nepříliš průhledně mystické texty projasňuje, má recenzovaná kniha téměř rysy kritického vydání. Je však škoda, že tím vzniklo v češtině jen torzo celé *Tanja*. Čtenáři, kterým je mystika blízká, jistě v budoucnosti s radostí přijmou české vydání celého pozoruhodného Zalmanova spisu, který právě svým důrazem na racionalitu a reflexi je poměrně přístupný i lidem nezasvěceným do chasidské cesty. K lepší popularizaci Zalmanovy mystické nauky by po mém soudu však velmi pomohlo, kdybychom v dalším vydání (nejlépe již překladu kompletního dílu či celé *Tanja*) našli jak slovník použité specifické terminologie (autorka sice význam použitých termínů vysvětluje v textu tam, kde jsou použity, ale jsou neobvyklé a je jich poměrně mnoho), obecný úvod do židovské mystiky a rejstřík citovaných textů Tana-chu a rabínské literatury. Recenzovaná publikace je zajímavý a přínosný studijní materiál, ke kterému se čtenář po prvním

přečtení musí vracet. Sluší se proto za něj předně autorce, ale také panu nakladateli L.Markovi upřímně poděkovat. Všechno, co zabraňuje našemu stále postupujícímu odlidštění, je hodno naší pozornosti a našeho ocenění.

Jiří Beneš

KÜNG, Hans: Dobrá smrt?

Praha: Vyšehrad, 2015. 119 s. ISBN 978-80-7429549-2.

Nakladatelství Vyšehrad přistoupilo v loňském roce k vydání nejnovější monografie z pera švýcarského liberálně-katolického teologa, emeritního profesora ekumenické teologie univerzity v Tübingen a čestného prezidenta nadace Weltethos, Hanse Künga (*1928, Sursee), s výmluvným názvem *Dobrá smrt?*,¹ dotýkající se klíčového tématu eutanazie.

Předkládaná publikace je primárně členěna do dvou hlavních částí. První oddíl knihy (přibližně její třetina) obsahuje autorovo osobní uvedení do problematiky, včetně nastínění klíčových tezí a postojů, představených detailněji prostřednictvím záznamu televizního rozhovoru s Anne Will, moderátorkou německé ARD, odvytlaného v listopadu 2013, následovaného výběrem z reakcí jak Küngových příznivců, tak odpůrců, se zvláštním zřetelem k ocenění (Cena Arthura Köstlera, 2013), kterého se autoru dostalo ze strany Německé společnosti pro humánní smrt (DGHS).²

Názor, že „*umírající člověk má právo rozhodnout o okamžiku a způsobu vlastní smrti*“, zvolit dobrovolné ukončení života

1| KÜNG, Hans: *Glücklich sterben?* (Mit dem Gespräch mit Anne Will). München: Piper GmbH, 2014.

2| Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben.

- vědomou eutanazii, hájil Hans Küng již v devadesátých letech na veřejných přednáškách univerzity v Tübingen, dále např. v knize *Menschenwürdig sterben: ein Plädoyer für Selbstverantwortung* [Zemřít lidsky důstojně: obhajoba vlastní odpovědnosti], zveřejněné roku 1995 a následně (2009) doplněné o „20 tezí k eutanázii“; či rovněž ve svých obsáhlých memoárech, konkrétně jejich třetím dílu *Erlebte Menschlichkeit*,³ kde autor podrobně líčí svůj zdravotní stav i postoj k umírání.

V osobní předmluvě recenzované knihy *Dobrá smrt?* reaguje Küng mimo jiné na vlnu kritiky, kterou uvedená tvrzení vyvolala v části okruhu jeho čtenářů a přátel; apeluje na kontinuitu svých postojů v kontextu svého celoživotního díla, s důrazem na věrnost *úctě k životu* i příkazu *Nezabíješ!*, který vztahuje zejména na dimenzi úmyslně zlého jednání ve vztahu k bližnímu. Tezi, že „*lidská osoba je cenná a má být bezpodmínečně chráněna, a to až do svého konce*“, vnímá Küng v perspektivě možnosti vyspělé medicíny schopné zajistit bezbolestný odchod ze života, jako výzvu k přehodnocení dosavadního paradigmatu.

Druhý oddíl publikace, vysvětlující a prohlubující dosud řečené, sestává z osmi tematických celků, věnovaných širšímu rozboru dané problematiky. Zahrnuty jsou zde aspekty medicínské, právní, dimenze teologická i stanoviska moderní bioetiky. V části I. *Klíčové zážitky*, líčí autor osobní prožitky utvářející v průběhu

let jeho současné přesvědčení a postoj k umírání a smrti jako takové. Významnou roli zde sehrála zejména smrt jeho třiatřicetiletého bratra na rakovinu (1955), dále setkání s dílem švýcarské psychiatričky prof. Elisabeth Kübler-Ross (1926-2004), zkoumající fenomén prožitků blízké smrti, a v neposlední řadě ztráta přítele a univerzitního kolegy Waltera Jense (1923-2013), trpícího od roku 2004 progresivní demencí alzheimerovského typu. V oddílu II. *Normy lékařské etiky*, přibližuje Küng základní etické principy humanity (s každým člověkem se má zacházet lidsky) a reciprocity (co chceš, aby jiní nečinili tobě, nečiň ty jim) a rozvíjí koncept důstojnosti člověka. „*Každý lidský život je a zůstane smysluplný; proto je a zůstane smysluplná i každá péče o lidský život a každý člověk (...) má právo na přiměřenou péči.*“ Tam, kde však již není možné život udržovat a člověka léčit, „*by měl lékař také napomoci k 'dobré smrti', pokud možno bez utrpení a bolesti; měl by dát pacientovi naději, že bude umírat v míru a pokoji.*“⁴

Kapitola III. *Snaha o lidsky důstojnou smrt*, apeluje na nutnou podporu dostupnosti hospicové a paliativní péče, upozorňuje však také na skutečnost, že mnozí lidé by smrt přivítali, ačkoli netrpí neodstranitelnými bolestmi, ať již z důvodu obav ze ztráty soběstačnosti či sebekontroly v důsledku progredujících neurodegenerativních změn osobnosti. „*Kdo ze svobodné vůle a na vlastní odpovědnost hledá v bezvýhodné a nesnesitelné situ-*

3| Vzpomínky Hanse Künga vyšly ve třech svazcích: 1. *Erkämpfte Freiheit*, München/Zürich: Piper, 2002 (česky *Vybojovaná svoboda*, Bergman, 2011), 2. *Umstrittene Wahrheit* [Sporná pravda], Piper, 2007, 3. *Erlebte Menschlichkeit* [Prožitě lidství], Piper, 2013.

4| KÜNG, Hans: *Dobrá smrt?* Praha: Vyšehrad, 2015. s. 55.

aci pomoc při dobrovolné smrti, (...) využít a poslední možnosti utvářet svůj život.“⁵ uzavírá Küng.

Autor prosazuje širší pojetí pojmu eutanazie ve významu dobrého umírání, (kap. IV. *Jaká eutanazie?*), zahrnující ve svém obecném smyslu všechna opatření týkající se těla a duše, jež mají nevyčísitelně nemocným umírání ulehčit. Ačkoli tzv. *pasivní eutanazie* - pomoc při umírání, ať již ve formě ukončení umělého prodlužování života pacienta, či podávání tišících přípravků namísto kurativní léčby, patří v současnosti, podobně jako vzrůstající důraz na respekt k přání pacienta, k všeobecně uznávané lékařské praxi, *eutanazie aktivní* - tj. ukončení života na přání pacienta, zůstává ve většině států nadále za hranicí zákona. Küng v této souvislosti upozorňuje na stávající šedou zónu a právní nejistotu a zamýšlí se nad legislativními podmínkami a možnostmi odpovědného ukončení života.

Kapitola V. *Nést odpovědnost i za vlastní umírání*, vyzdvihuje právo člověka rozhodnout o vlastním životě až do konce a přibližuje model švýcarské organizace pro asistovanou smrt EXIT. Z etického i lékařského hlediska je možno pozorovat paralely v liberalizaci procesu zrození a vývojem postoje ke smrti a umírání (kap. VI. *Změna pohledu na lidský život*).

V oddílu VII. *Náboženský rozměr smrti*, nastiňuje Küng filosoficko-teologická východiska individuální eschatologie, s důrazem na oprávněnost víry ve věčný život, spojenou s očekáváním vstupu do nepo-

míjející skryté sféry Božího panování - dovršení ve věčné blaženosti, ve smyslu: *Vita mutatur, non tollitur* [život se mění, ale nezaniká]. Otázku závěrečně VIII. kapitoly *Smí křesťan rozhodnout o vlastní smrti?*, zodpovídá Hans Küng s odvoláním na rozměr důvěry, uváženého spoléhání se na Boha, kladně.

V předkládané publikaci potvrzuje Küng svou pověst brilantního myslitele a zároveň kontroverzního teologa, který již desetiletí mnohé inspiruje a zároveň (zejména co se římské kurie týče) zneklidňuje svou otevřeností a svobodomyšlnými postoji, nezřídka překračujícími rámec tradiční římsko-katolické dogmatiky.⁶

Čtivě psaná kniha (v české verzi rovněž díky fundovanému překladu Heleny Medkové) propojující odborný badatelský přístup s osobními svědectvími, kazuistikami, úryvky mediálních projevů, či výňatky z korespondence, poskytuje živý materiál k osobnímu zamyšlení nad tématem života, smrti, hranic lidské autonomie i eschatologickou perspektivou a představuje rovněž cenný podklad mapující aktuální stav i možný horizont diskursu k problematice eutanazie v prostředí především německy hovořící odborné i širší veřejnosti.

Odborné citace s částečnými odkazy na zdrojové či rozšiřující dokumenty jsou uvedeny přímo v textu. Za drobný nedostatek je možno považovat pouze minimální poznámkový aparát bez uvedení závěrečného přehledu literatury. Pro hlubší porozumění zejména teologickým oddílům předpokládá autor čtenářovo dostatečné

5| Ibidem. s. 71.

6| Rozpory mezi Küngovým učením a katolickou věroukou vyústily roku 1980 na základě výnosu Kongregace pro nauku víry, schváleného papežem Janem Pavlem II., až v odebrání jeho *missio canonica* (povolení vyučovat katolickou teologii).

obeznámení s jeho dosavadním dílem.

Zamýšleným cílem monografie je, v souladu s výše uvedeným, především „*přispět k probíhající diskusi a vnést do ní hlas křesťanského teologa, jehož samého se toto téma existenciálně dotýká.*“ Pro upřesnění řečeného je nutno dodat, že v době finálních příprav k vydání publikace, prožíval Hans Küng vážnou zdravotní krizi, související s postupující Parkinsonovou chorobou, kdy během opakované hospitalizace zakoušel akutní ztrátu kontroly a pocit vědomé bezmoci, že okamžik rozhodnutí o vlastním osudu pravděpodobně promeškal.

Právě ona touha po *sebeurčení*, jmenované „*právo a zodpovědnost každého člověka rozhodovat sám o svém životě a smrti*“ je nosným leitmotivem předložené publikace, která čtenáři, i díky okolnostem svého vzniku, dává vzácnou příležitost nahlédnout nejen do teologických úvah, ale i duševního prožívání jejího autora, jehož přesvědčení o *svrchované autonomii člověka* tváří v tvář existenciálním rozhodnutím na prahu života a smrti zůstává i navzdory prožité krizi nezměněno.

Ruth Kubičková