

THEOLOGICKÁ REVUE

THEOLOGICAL REVIEW

1/2020

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

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

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

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

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

Redakční rada | Editorial Board

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

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

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

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

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

© HTF UK

Cover design: Josef Karhan

Typography: ThDr. Marketa Langer, Ph.D.

Print: PBTisk a. s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY
UNIVERZITY KARLOVY

THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
CHARLES UNIVERSITY

1/2020



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	5 – 7
Články Articles	
MAGDALENA VYTLAČILOVÁ	8 – 33
JANOVSKÉ KŘESŤANSTVÍ? DEMONSTRACE ANALYTICKÉ NEPŘÍNOSNOSTI TERMÍNU PRO STUDIUM NOVOZÁKONNÍHO PÍSEMNICTVÍ A RANÉHO KŘESŤANSTVÍ JOHANNINE CHRISTIANITY AS A TERM LACKING ANY ANALYTICAL POTENTIAL	
KATEŘINA MAJEROVÁ	34 – 42
POJETÍ MYSTIKY A EXTATICKÉ ZKUŠENOSTI V ARGUMENTECH DOROTHEE SÖLLE THE CONCEPT OF MYSTICISM AND ECSTATIC EXPERIENCE IN THE ARGUMENTS OF DOROTHEE SÖLLE	
NOEMI BRAVENÁ	43 – 52
NÁBOŽENSKÁ MENŠINA – VYMEZENÍ POJMU RELIGIOUS MINORITY - DEFINITION OF THE TERM	
LUBOŠ KROPÁČEK	53 – 69
INTEGRACE MUSLIMSKÝCH MIGRANTŮ: KŘESŤANSKÝ POHLED INTEGRATION OF MUSLIM MIGRANTS: A CHRISTIAN VIEW	
MARTIN JINDRA	70 – 79
MACEŠSKÝ ŽIVOT HOSTÍÍ PODLE NÁVRHU FRANTIŠKA BÍLKA V CÍRKVI ČESKOSLOVENSKÉ HUSITSKÉ THE UNEASY LIFE OF FRANTIŠEK BÍLEK'S HOSTS IN THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH	

ANTONÍN ŠEDIVÝ	80 – 85
HITBODEDUT: ODLOUČENÍ, SAMOTA A MEDITACE V RANÉM VÝCHODOEVROPSKÉM CHASIDISMU HITBODEDUT: SECLUSION, ISOLATION AND MEDITATION IN EARLY EAST-EUROPEAN HASIDISM	
IVAN KOHOUT	86 – 98
KNIHA ZOHAR MEZI PRAŽSKÝMI FRANKISTY: EVA FRANKOVÁ – MATKA VLASTNÍHO OTCE THE BOOK OF ZOHAR AMONG PRAGUE FRANKISTS: EVA FRANK – THE MOTHER OF HER FATHER	
MAREK VINKLÁT	99 – 114
FRANKISTICKÉ RODINY V PRAZE A JEJICH ODKAZ FRANKIST FAMILIES IN PRAGUE AND THEIR LEGACY	
Dokument Document	
ZDENĚK KUČERA	115 – 130
KLOPÝTÁNÍ ZA JEŽÍŠEM - SVĚDECTVÍ A VYZNÁNÍ	
Recenze Book Reviews	
<i>Miroslav VOLF.</i> <i>Exclusion and Embrace, Revised and Updated: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation.</i> <i>(Filip Sedlák)</i>	<i>131 – 137</i>
<i>SADEK, Vladimír. Kabala a pražská judaika.</i> <i>(Antonín Šedivý)</i>	<i>137 – 138</i>
<i>Jörg Frey, Theology and History in the Fourth Gospel: Tradition and Narration</i> <i>(Magdalena Vytlačilová)</i>	<i>138 – 142</i>
<i>O MOJŽÍŠOVI A MIRJAM V BIBLI A RABÍNSKÉ LITERATUŘE</i> <i>(Jiří Beneš)</i>	<i>142 – 143</i>

Příši tyto řádky v březnu 2020. V době nedávné jsme všichni cítili určité napětí, které již po delší dobu ovlivňovalo život světa. Všichni spíše očekávali hospodářskou krizi, než mezinárodní pandemii nebezpečného viru Covid 19, o němž nikdo doposud neslyšel. Epidemie jsme pokládali za něco, co patří, když ne už do středověku, tak do doby dávno minulé. A přece virus je zde a obchází celou planetu. V podstatné míře se zastavil život globální civilizace a nikdo neví, co přinese budoucnost. Jedno je jisté: mnohé se změní, život už nikdy nebude takový, jaký byl před vypuknutím epidemie. Mnohé z hrdých vizí globální civilizace navždy zmizí. Babylónská věž se zřítíla... Není třeba nyní vypočítávat všechny důsledky. Ani je dnes nedohlédáme. Ale budeme se muset vrátet a stavět na jiných základech. Máme se vrátet kam, k myšlenkovému dědictví naší civilizace. Budeme muset znovu promyšlet její základy a hledat jiné cesty, než tomu bylo doposud. To, na co někteří z nás byli hrdí, se ukázalo tvář v tvář nové skutečnosti slepou uličkou. Nepokorní to nebudou chtít přijmout, ale nakonec jim nic jiného nezbyde. K reflexím této nové situace se samozřejmě budeme na stránkách tohoto časopisu vyjadřovat a naše spolupracovníky k tomuto tvořivému přístupu přímo vyzýváme.

Číslo, které se vám dnes dostává do rukou, vznikalo ještě ve starých „dobrých“ dobách. Přináší přesto velmi zajímavé příspěvky, z nichž mnohé mají trvalou platnost. Ostatně, jako vždy, prošly všichni recenzním řízením.

Hned první z nich, který napsala **Magdalena Vytačilová**, je věnován otázce janovského křesťanství: „*Janovské křesťanství? Demontrace analytické nepřínosnosti termínu pro studium novozákonního písemnictví a raného křesťanství*“. Je zdravě provokativní a určitě vyvolá odezvu. Moderní teologií se zabývá **Kateřina Majerová**: „*Pojetí mystiky a extatické zkušenosti v argumentech D. Sölle*“. Ukazuje na aktuálnost myšlení této evangelické badatelky, působící ve druhé polovině dvacátého století (1929 – 2003). **Noemi Bravená** se zabývá delší dobu problematikou náboženských menšin a náboženskou tolerancí. Za své práce publikuje výstup „*Náboženská menšina – vymezení pojmu*“. Znamý profesor a odborník na islám **Luboš Kropáček** prezentuje svůj názor na velmi aktuální téma: „*Integrace muslimských migrantů – křesťanský pohled*“. **Martin Jindra**, známý svými studiemi o pronásledování církve, se věnuje tématu uměleckému: „*Macešský život hostí podle návrhu Františka Bílka v Církvi československé husitské*“. Bílkův umělecký odkaz totiž integrálně patří do církve, do které umělec vstoupil a která jej ne vždy správně pochopila. Je již na našich stránkách dobrou tradicí, že publikujeme výsledky naší práce z oboru judaistika. Dnes je to článek **Antonína Šedivého**: „*Hitbodedut: Odloučení, samota a meditace v raném východoevropském chasidismu*“ a dále výstupy z badatelského projektu Primus od **Ivana Kohouta**: „*Kniha Zohar mezi pražskými frankisty: Eva Franková-matka vlastního otce*“ a **Marka Vinkláta**: „*Frankistické rodiny v Praze a jejich odkaz*“. V minulém čísle jsme čtenářům slíbili, že se vrátíme k odkazu profesora **Zdeňka Kučery**. Jsme rádi, že po delší době můžeme obnovit rubriku Dokumenty a v ní přinášíme Kučerovu autobiografickou esej *Klopýtání za Ježíšem*. Pro mnohé naše čtenáře bude zajímavým ohlédnutím, které vychází u příležitosti autorových nedožitých devadesátin.

Recenze z pera Filipa Sedláka (na knihu Miroslava Volfa), Antonína Šedivého (na knihu Vladimíra Sadka), Magdaleny Vytlačilové (na knihu Jörga Freye) a Jiřího Beneše (na knihu O Mojžíšovi a Mirjam a Bibli a rabínské literatuře) pak číslo uzavírají.

Přejeme vám vše dobré a těšíme se na setkávání v nových časech, které znamenají v každém případě také pozitivní výzvu.

Jan Blahoslav Lášek, šéfredaktor

V Praze, dne 30. března 2020

—

These lines saw the light of day in March 2020. A certain tension touching upon the life of the world has been felt recently. Economic crisis was at the centre of everyone's predictions, unlike the outbreak of international pandemic of the dangerous Covid 19 virus, so far unheard of. For all of us, an epidemic is a relic of the past, belonging to ancient days, if not to the Middle Ages. Still, the virus has attacked the planet as an omnipresent phenomenon. The life of global civilization has halted and no one can be sure what the future has in stock for us. One point is certain: many a thing will change and the life will never be the same as it was before the outbreak of the pandemic. Many of the proud visions of global civilization will disappear never to return. The Babylon Tower collapsed... There is no need to list all possible consequences. Many of them cannot be identified today. We will have to begin anew, applying different principles. There are plentiful destinations rooted in the intellectual legacy of our civilization. We will have to reconsider the foundations of our civilization and search for new paths different from those so far defined. The route that some of us have been proud of has turned out an impasse. Those imperious among us will have no desire to accept the state of things but ultimately they will have no other choice. As a matter of course, our journal will continue to publish reflections on the new situations and we invite our colleagues to adopt this creative approach.

The issue you are reading now was born in the old "good" times. Even so, the articles included in this issue are of much interest and the validity of many of them is permanent. After all, all of these articles underwent a peer-review process.

The first one of those, authored by **Magdalena Vytlačilová**, delves into the issue of Johannine Christianity: "*Johannine Christianity? Demonstration of Analytical Irrelevancy of the Term for Study of New Testament Literature and Early Christianity*". The treatise is robustly provocative and is certain to invoke a response. Modern theology is examined by **Kateřina Majerová**: "*The Concept of Mysticism and Ecstatic Experience in the Arguments of D Sölle*." The contribution highlights the currency of ideas conveyed

by the above-named Protestant researcher active in the second half of the twentieth century (1929 – 2003). **Noemi Bravená** has long been engaged in problems of religious minorities and religious tolerance. Her work is represented by the article *“Religious Minority - Definition of the Term”*. **Luboš Kropáček**, the prominent professor and expert in Islamic studies presents his opinion of the much-discussed theme: *“Integration of Muslim Migrants - a Christian View.”* **Martin Jindra**, renowned for his studies in persecution of the Church, tackles an artistic topic: *“The Uneasy Life of František Bílek’s Hosts in the Czechoslovak Hussite Church”*. Needless to say, Bílek’s artistic legacy inherently belongs to the Church, which was joined by the artist but which every so often misunderstood him. As the good tradition of our journal goes, we publish results of our work in Judaism studies. In the present issue, these results are presented by an article authored by **Antonín Šedivý**: *“Hitbodedut: Seclusion, Isolation and Meditation in early East-European Hasidism,”* and results of the research project Primus written by **Ivan Kohout**: *“The Book of Zohar among Prague Frankists: Eva Frank - the Mother of her Father”*, and by **Marek Vinklát**: *“Frankist Families in Prague and their Legacy”*. Our readers were promised in the previous issue that we would revisit the legacy of Professor **Zdeněk Kučera**. We are delighted to bring again the Documents column after a relatively long period of time, and we publish Kučera’s autobiographical essay *Stumbling in Jesus’ Footsteps*. Published on the occasion of the author’s ninetieth birthday he did not live to celebrate, the essay will provide interesting retrospections to many of our readers.

The present issue concludes with reviews written by Filip Sedlák (of a book by Miroslav Volf), Antonín Šedivý (of a book by Vladimír Sadek), Magdalena Vytlačilová (of a book by Jörg Frey) and Jiří Beneš (of a book On Moses and Miriam and the Bible and Rabbinical literature).

We wish you much joy and happiness and look forward to meeting you in new constellations, which will certainly bring positive challenges.

Jan Blahoslav Lášek, Editor-in-Chief

In Prague, on 30 March 2020

JANOVSKÉ KŘESŤANSTVÍ? DEMONSTRACE ANALYTICKÉ NEPŘÍNOSNOSTI TERMÍNU PRO STUDIUM NOVOZÁKONNÍHO PÍSEMNICTVÍ A RANÉHO KŘESŤANSTVÍ¹

MAGDALENA VYTLAČILOVÁ

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

JOHANNINE CHRISTIANITY AS A TERM LACKING ANY ANALYTICAL POTENTIAL

Abstract: In recent decades, most scholars have understood the Gospel of John and three letters of John as a mirror to so-called „Johannine community“/„Johannine Christianity“, whose existence is usually derived from literary and compositional aspects of Johannine corpus. In the following study I am arguing that in order for the term Johannine Christianity to be relevant and meaningful for the study of early Christianity and New testament literature, we cannot focus on literary aspects of Johannine corpus but on a comparative work and define the term through the internal structure of religion. To be a historically relevant term, the term Johannine Christianity, therefore has to bear, in context of the New testament and early Christianity, distinctive doctrine, ritual practices, and institution.

In the first part of this paper, I am dealing with literary and stylistic aspects of the Johannine corpus (authorship of gospel and letters, genre and 21st chapter of John's gospel, the beloved disciple, etc.) and arguing that these aspects are not a definite proof of the existence of so-called Johannine community. In the second part I am arguing that theology, ritual practices, and institutions we find in Johannine corpus, are typical for mainstream Christianity of 1. and 2. century and therefore terms „Johannine community“/„Johannine Christianity“ are lacking any analytical potential.

Keywords: Johannine community; Johannine Christianity; Gospel of John; Johannine epistles; community debate

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 1: p. 8 – 33.

Úvod

Cílem textu je popření existence tzv. janovského proudu křesťanství, popř. janovské komunity v 1. a 2. století a ukázání analytické nevhodnosti takového termínu. V první části se zabývám způsoby konstrukcí janovského křesťanství (dvouúrovňové čtení, aplikace sociolingvistických teorií) a argumenty, které badatelé tradičně používají k doložení jeho existence (plurál v evangeliu, postava *milovaného učedníka*, dvacátá první kapitola evangelia, předpoklad rozdílného autorství Janových listů a čtvrtého evangelia). Ve druhé části textu nabízím vlastní metodiku zkoumání společenských formací raného křesťanství, kterou aplikuji na čtvrté evangelium a Janovy listy. Argumentuji, že kdyby nějaká janovská komunita skutečně

¹ Text je dílčím výstupem projektu PROGRES Q1 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

existovala a odvozovala svou nauku a praxi z výše uvedených pramenů, nelišila by se od většinového křesťanství, a termín „janovské křesťanství“ tak postrádá analytický potenciál. Hlavním argumentem textu je, že nelze z literárních a stylistických aspektů Janova korpusu odvozovat existenci distinktivního náboženského směru.

1. část: Tradiční předpoklady konstrukce janovského křesťanství

V polovině 20. století John Robinson očekával „nový pohled“ na čtvrté evangelium, jehož součástí měl být posun od otázky autorství evangelia k „životě komunity v nejranějších dnech křesťanství“.² Robinsonova očekávání se skutečně naplnila. Přibližně od 70. let 20. století se otázka konstrukce „janovského křesťanství“ stala jedním z ústředních témat janovského bádání, přestože evangelium explicitně o janovské komunitě nebo jejím sebepochopení nemluví. Robert Kysar v roce 1975 prohlásil, že skutečným úspěchem janovského bádání bude prokázat, že „čtvrté evangelium je komunitním evangeliem“.³

Myšlenka existence nějaké společenské formace, která by stála za vznikem evangelia, sama o sobě nová není. Již v druhé polovině 19. století badatelé jako např. Ernst Renan⁴ nebo Joseph Lightfoot⁵ předpokládali existenci „janovské školy“. Na rozdíl od bádání druhé poloviny 20. století však tito badatelé nepředpokládali, že by se jednalo o nějaký autonomní a specifický proud křesťanství. Ve svých závěrech vycházeli z interpretace církevních dokladů (např. o Polykarpovi se traduje, že byl žákem apoštola Jana) a z předpokladu, že podobnosti v teologii Melita ze Sard, Apollinara z Hierapole a Eirénaia s Janovými texty je třeba přičíst existenci janovské školy.⁶

Jak bude z průběhu výkladu v první části patrné, naprostá většina argumentů, na jejichž základě badatelé dokládají existenci janovského křesťanství, vychází z literárních a stylistických aspektů Janova korpusu (čtvrtého evangelia a Janových listů). Vůči takovým argumentům se v textu kriticky vymezují a ukazují, že takové aspekty nejsou legitimní pro odvození distinktivního směru náboženství.

² John Robinson, *Twelve New Testament Studies*, (Studies in Biblical Theology 34), London: SCM Press 1962, 106.

³ Robert Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel*, Minneapolis: Augsburg 1975, 269. Kysar se o třicet let později vyjádřil, že již máme dostatek dokladů, které nasvědčují tomu, že teorie janovské komunity bude na ústupu. Idem, „The Whence and Whither of the Johannine Community“, in: John R. Donahue (ed.), *Life in Abundance: Studies of John's Gospel in Tribute to Raymond Brown*, Collegeville: Liturgical Press 2005, 65–81, 76.

⁴ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, Paris: G. Paetz 1864, xxii–xxxii.

⁴ Joseph B. Lightfoot, *Essays on the Work Entitled Supernatural Religion*, London: Macmillan 1899, 217–250.

⁵ *Ibid.*, 217.

1. 1 Dvouúrovňové drama

Od 70. let 20. století badatelé v konstrukci janovského křesťanství vycházeli především z hermeneutického předpokladu, že čtvrté evangelium je text sepsaný na dvou úrovních (tzv. dvouúrovňové drama),⁷ resp. že život Ježíše, jak je podán v evangeliu, je alegorií historie janovské komunity/janovského křesťanství. Proto lze říci, že konstrukce janovského křesťanství jsou do značné míry „negativními“ konstrukcemi obrazů historického Ježíše (tzn. to o čem se předpokládá, že nemá základ v Ježíšově životě, se považuje za výraz historie komunity). Za prosazení takového čtení se zasloužil J. Louis Martyn ve své monografii *History and Theology in the Fourth Gospel* z roku 1968, kterou můžeme chápat jako milník janovského bádání.⁸ Východiskem Martynovy argumentace byla interpretace deváté kapitoly čtvrtého evangelia, v níž je uvedeno, že kdokoliv vyzná Ježíše jako Mesiáše, bude vyhnán ze synagogy (9:22; též 12:42; 16:2). Martyn spojil tyto tzv. „ἀποσυνάγωγος“ (tedy vyhnání ze synagogy) pasáže s benedikcemi *Birkat-ha-minim* a tvrdil, že jsou anachronické a musí odkazovat k událostem, které se staly až po Ježíšově působení.⁹ Na pozadí tohoto předpokládaného „traumatického“ oddělení Ježíšových následovníků od synagogy Martyn rekonstruuje historii a vývoj janovské komunity.¹⁰ Ačkoliv v současnosti již málo badatelů přijímá, že by ἀποσυνάγωγος pasáže odkazovaly k uvedeným benedikcím,¹¹ základní předpoklad možnosti „dvouúrovňového“ čtení zůstává nedotčen (a s tím i předpoklad, že čtvrté evangelium je dvouúrovňové drama).

V současnosti na Martynovo dvouúrovňové čtení (a interpretaci evangelia jako dvouúrovňového dramatu) explicitně navazuje např. Jörg Frey, John Ashton,

⁷ Martyn používá „two-level drama“, popř. „two level stage“. Idem, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Louisville — London: Westminster John Knox Press (třetí revidované vydání) 2003, 46.

⁸ Jörg Frey, *Theology and History in the Fourth Gospel: Tradition and Narration*, Waco: Baylor University Press 2018, 1, 59–62; John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford: Oxford University Press 1991, 107; K Martynovu vlivu např. viz D. Moody Smith, „The Contribution of J. Louis Martyn to the Understanding of the Gospel of John“, in: Robert T. Fortna — Beverly Gaventa (eds.), *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, Nashville: Abingdon 1990, 275–294.

⁹ J. L. Martyn, *History and Theology*, 59–66.

¹⁰ Podobně argumentoval již Bultmann ve svém komentáři. Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, Oxford: Basil Blackwell 1971, 239. Dle Charlese K. Barretta Bultmann anticipoval téměř celou Martynovu teorii. Charles K. Barrett, *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London: SPCK 1978, 250.

¹¹ V současné době zastává historicitu ἀποσυνάγωγος pasáží (tzn., že odkazují k událostem během Ježíšova života) např. Jonathan Bernier. Idem, *Aposynagogos and the Historical Jesus in John: Rethinking the Historicity of the Johannine Expulsion Passages*, (Biblical Interpretation series 122), Leiden: Brill 2013; K problémům spojení ἀποσυνάγωγος pasáží a *Birkat ha-minim* též viz J. Frey, *Theology and History in the Fourth Gospel*, 7–9; Idem, *The Glory of the Crucified One: Christology and Theology in the Gospel of John*, (Baylor–Mohr Siebeck Studies in Early Christianity), Waco — Tübingen: Baylor–Mohr Siebeck 2018, 39–72.

Paul Anderson, Thomas Boomershine a John Behr.¹² Jiní autoři jako např. Craig Koester, Bart Ehrman, Larry Hurtado a Raimo Hakola na Martynovo na Martyna již neodkazují, ale přesto čtvrté evangelium interpretují jako dvouúrovňové drama.¹³ Specifickým příkladem jsou texty Ehrmana nebo Hurtada, neboť tito autoři sice uznávají, že kanonická evangelia jsou antickými životopisy (a ne dvouúrovňovými dramaty), ale přesto tak čtvrté evangelium interpretují.

Chápání různých veršů o Ježíšovi jako nehistorických a jejich převádění na úroveň janovského křesťanství je v podstatě libovolné a liší se tím, jak jednotliví badatelé nahlíží na historického Ježíše, na vývoj teologie 1. století a jak interpretují „teologické tenze“ čtvrtého evangelia. Evangelium je totiž typické tím, že obsahuje mnoho výroků, které, jsou-li vytrženy z kontextu, působí protikladně. Na jednu stranu např. Ježíš říká, že si je s Otcem roven (10:30), na druhou stranu říká, že Otec je větší než on (14:28). Většina badatelů, kteří konstruují janovské křesťanství,¹⁴ však tyto tenze nechápe jako dialektické uvažování evangelisty, ale chápe je jako pozůstatek několika rozšiřujících edic evangelia, které odrážejí teologický vývoj komunity.¹⁵ Jelikož evangelium obsahuje nízkou i vysokou christologii, snaží se badatelé najít katalyzátor vysoké christologie, popř. jiných teologických důrazů (např. se snaží vysvětlit původ postavy Parakléta). Martyn vysokou christologii chápal jako výsledek vyloučení komunity ze synagogy, Raymond Brown jako

¹² J. Frey, *Theology and History in the Fourth Gospel*, 9; John Ashton, *The Gospel of John and Christian Origins*, Fortress Press 2014, 90; Paul N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel: An Introduction to John*, Minneapolis: Fortress Press 2011, 134–140; Thomas E. Boomershine, „The Medium and Message of John: Audience Address and Audience Identity in the Fourth Gospel“, in: Anthony Le Donne — Tom Thatcher (eds.), *The Fourth Gospel in First-Century Media Culture*, London: T&T Clark 2011, 92–120; John Behr, *John the Theologian and his Paschal Gospel: A Prologue to Theology*, Oxford: Oxford University Press 2019, 99–136.

¹³ Bart Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the early Christian Writings*, New York — Oxford: Oxford University Press (2) 2000, 157–161; Craig H. Koester, „The Spectrum of Johannine Readers“, in: Fernando Segovia (ed.), *What is John? Readers and Reading of the Fourth Gospel*, (Symposium Series 3), Atlanta: Scholars Press 1996, 5–21; Raimo Hakola, „The Johannine Community as a Constructed, Imagined Community“, in: Samuel Byrskog — Raimo Hakola — Jutta Jokiranta (eds.), *Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 116), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, 211–240.

¹⁴ Raymond E. Brown, *The Gospel According to John*, Garden City: Doubleday 1970; Idem, *The Gospel and Epistles of John: A Concise Commentary*, Collegeville: The Liturgical Press 1988; P. N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel*; Urban von Wahlde, *The Gospel and Letters of John (1): Commentary on the Three Johannine Letters*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2010; Idem, *The Gospel and Letters of John (2): The Gospel of John*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2010.

¹⁵ K dialektické teologii evangelisty viz Charles K. Barrett, „The Dialectical Theology of St. John“, in: Idem, *New Testament Essays*, London: SPCK 1972, 49–69; George L. Parsenios, „The Testimony of John’s Narrative and the Silence of the Johannine Narrator“, in: R. Alan Culpepper — Jörg Frey (eds.), *The Opening of John’s Narrative (John 1:19–2:22)*, *Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 385), Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 1–16.

výsledek přijetí skupiny, jež byla kritická k chrámu,¹⁶ Frey pak interpretuje postavu Parakléta jako legitimizující evangelium, neb komunita k evangeliu byla původně skeptická.¹⁷ Typicky jsou i v takovémto alegorickém přístupu jednotlivé postavy evangelia chápány jako reprezentující dílčí komunity, s nimiž se janovské křesťanství setkalo. Brown např. zpochybňuje historicitu pasáží, v nichž Ježíš působí v Samaří, a argumentuje, že janovští křesťané byli v kontaktu se Samaritány apod.¹⁸

Problémy

Ve výše nastíněném čtení je komunita předpokládána, nikoliv dokazována. Jen z toho důvodu, že některé pasáže označíme jako nemající původ v životě historického Ježíše, nemůžeme automaticky předpokládat, že se evangelista inspiroval (dle Martyna nevědomě)¹⁹ životem své komunity. Takový předpoklad existence přímého vztahu mezi textem a kontextem je nanejvýš zjednodušující a předpokládá existenci nedoložitelného „žánru“. Jak ukázal Richard A. Burridge, kanonická evangelia, nehledě na jejich teologické intence, jsou biografickým žánrem, a proto je nelze interpretovat jako mající dvě úrovně.²⁰ Kdyby čtvrté evangelium skutečně bylo dvouúrovňovým dramatem, jak Martyn předpokládal, byl by to singulární doklad, neboť nemáme k dispozici žádné jiné paralely z téže doby.²¹

Problematické a spekulativní je rovněž interpretovat teologii evangelia na základě předpokládaného hypotetického vývoje teologie komunity (tzn. nechápat ji jako produkt kreativního evangelisty, ale produkt nějaké anonymní komunity), a členit z toho důvodu evangelium na (nedoložené) textové vrstvy, edice apod.²²

¹⁶ J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 36–39.

¹⁷ J. Frey, *Theology and History in the Fourth Gospel*, 158–160.

¹⁸ Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Time*, New York: Paulist Press 1979, 35–36.

¹⁹ „I doubt that he was himself analytically conscious of what I have termed the two level drama, for his major concern in this regard was to bear witness to the essential integrity of the *einmalig* drama of Jesus' earthly life and the contemporary drama in which the Risen Lord acts through his servants.“ J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 89.

²⁰ Richard A. Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge: Cambridge University Press 1992; Shrnutí jeho argumentů též Idem, „About People, by People, for People: Gospel Genre and Audiences“, in: Richard Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Grand Rapids: William B. Eerdmans 1998, 113–45, 121–123.

²¹ Viz např. Tobias Hägerland, „John's Gospel: A Two-Level Drama?“, *Journal for the Study of the New Testament* 25, 2003, 309–322, 312–316.

²² Tím myslím velké redakce a edice, různé dílčí rukopisné varianty nepopírám. Jediným možným dokladem „jiné formy“ evangelia, než kterou máme k dispozici, by mohla být verze, kterou Marie-Émile Boismarda identifikoval v homílii Jana Chrystostoma ke čtvrtému evangeliu. Boismardova textová rekonstrukce a argumentace však byla tvrdě zkritizována a označena, dle mého názoru oprávněně, jako nepodložená Jeffem Childersem. Idem, „The Syriac Evidence for the „Pre-Johannine Text of the Gospel: A Study in Method“, in: David G. K. Taylor (ed.), *Studies in the Early Text of the Gospel and Acts: The Papers of the First Birmingham*

Ještě více spekulativní je však z těchto předpokládaných vrstev textu odvozovat existenci nějaké komunity a její historii.

V interpretaci evangelia a v konstrukci komunity vede předpoklad dvouúrovňového čtení k řetězení argumentace na základě tří spekulativních předpokladů — předpoklad existence unikátního žánru; předpoklad vrstev, edic a redakcí evangelia; předpoklad existence komunity — které se navzájem předpokládají a slouží k vzájemnému potvrzení.

Exkurz: ilustrace spekulativních konstrukcí

Brown byl ve 20. století jedním z nejdůležitějších badatelů, jenž se zasloužil o popularizaci janovské komunity. Poprvé se komunitě věnoval ve svém dvousvazkovém komentáři ke čtvrtému evangeliumu, v němž se však jím rekonstruovaná komunita nachází v pouze „útržkovité“ formě. Důležitá byla Brownova publikace *The Community of the Beloved Disciple* vydaná o deset let později, v níž v komprimované formě rekapituluje a rozšiřuje závěry z komentáře. Brown ve své konstrukci rozděluje historii komunity celkem do čtyř období mezi lety 50 až přibližně 100. V první fázi (50–80) byla komunita vyhnána ze synagogy kvůli svému vyznání, že Ježíš je Mesiáš. V této fázi byla složena především z židů, jejichž víra v Ježíše zahrnovala nízkou christologii, a později i z vyznavačů nízké a vysoké christologie.²³ Ve druhé fázi komunity bylo evangelium již sepsáno (85–90) a docházelo k pronásledování komunity židy. V této době byla komunita v konfliktu i s jinými křesťany, a také s následovníky Jana Křtitele. Ve třetí fázi, zhruba okolo roku 100, došlo v komunitě k vnitřnímu rozdělení kvůli interpretaci čtvrtého evangelia. Produktem tohoto schizmatu je dle Browna První list Janův, jenž je korektivem evangelia. Svědkem poslední fáze je Druhý a Třetí list.²⁴

Do několika etap dělí dějiny janovského křesťanství i R. Alan Culpepper.²⁵ Zakladatelem janovského křesťanství byl dle něj neznámý *milovaný učedník*, jenž byl původně učedníkem Jana Křtitele a musel z neznámého důvodu odejít s jinými křesťany z Judska, pravděpodobně do Efezu, avšak cestou pobyl nějaký čas v syrské Antiochii.²⁶ Poté byla komunita vyhnána ze synagogy, následkem čehož začal

Colloquium on the Textual Criticism of the New Testament, (Texts and Studies 3.1), Piscataway: Gorgias Press 2013, 49–85.

²³ R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, 43.

²⁴ Brown se mimo jiné snaží zrekonstruovat i janovskou školu. Pro můj výklad to však není podstatné. Idem, *An Introduction to the Gospel of John*, New Haven: Yale University Press 2003, 197.

²⁵ Culpepper ve své práci používá záměnně termín janovská škola. Idem, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, (Society of Biblical Literature Dissertation series 26), Montana: Scholars Press 1975.

²⁶ Takto Culpepper vysvětluje paralely mezi Ódami Šalomounovými a Ignátiovými dopisy. Idem, *The Gospel and Letters of John*, (Interpreting Biblical Texts), Nashville: Abingdon Press 1998, 55–56.

milovaný učedník komponovat evangelium a komunita se začala chápat jako „děti Boha“.²⁷ V pozdním období po smrti *milovaného učedníka* komunita dokončila čtvrté evangelium, přidala pasáže odkazující k *milovanému učedníkovi* a vznikly i listy, které reagovaly na schizma uvnitř komunity.²⁸ V této době byla komunita, která přijala autoritu Jana Staršího z listů, „absorbována“ do dominantního křesťanství 2. století.²⁹

Ve 21. století zastává existenci janovského křesťanství i Anderson, jehož rekonstrukci lze s nadsázkou označit jako seznam krizí, jež komunita prodělala. V prvním palestinském období (30–70), kdy vznikla orální janovská tradice, byla janovská komunita dle Andersona v napětí s Ježíšovými učedníky z Galileje a Judska a s následovníky Jana Křtitele.³⁰ Ve druhém období (70–85) čelili janovští křesťané dvěma krizím, konkrétně v Malé Asii.³¹ První krizí byl spor s místními synagogami kvůli ortodoxii „ježíšovského hnutí“, když se křesťané snažili přesvědčit židy, že Ježíš byl Mesiáš. Druhou krizí vyvolala římská nadvláda a pronásledování. V tomto období rovněž vzniká první edice Janova evangelia.³² Ve třetím období (85–100) dle Andersona vzniká několik janovských komunit. V tomto období se komunita vypořádává s doketisty a křesťanskou institucionalizací. Poslední krizí byl dle Andersona dialog s jinými křesťany kvůli jiné prezentaci Ježíše.

1.2 Produkce komunity skrze „odlišný jazyk“

Na výše nastíněné čtení explicitně navazují i pokusy vysvětlit (předpokládanou) odlišnost jazyka čtvrtého evangelia pomocí sociolingvistických teorií. Byť sám D. Moody Smith žádné sociolingvistické teorie nepoužil, následující dvě věty jsou dostatečně ilustrativní pro tento směr bádání: „odlišnost mezi čtvrtým evangeliem a synoptiky může být jen stěží přičítána unikátním osobním, literárním nebo teologickým pohledům a rozdílly jsou výsledkem konkrétních historických podmínek janovského křesťanství“³³ a „musíme se proto ptát, proč se janovské způsoby konceptualizace a mluvy liší“.³⁴ Podobně ilustrativní je úvodní věta studie Waynea Meekse, který, pokud vím, jako první analyzoval jazyk čtvrtého evangelia za pou-

²⁷ Ibid., 57.

²⁸ Ibid., 60–61.

²⁹ Ibid., 61.

³⁰ P. N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel*, 134.

³¹ Ibid.

³² Ibid., 33.

³³ D. Moody Smith, „Johannine Studies“, in: Eldon Jay Epp — George MacRae (eds.), *The New Testament and Its Modern Interpreters*, Atlanta: Scholars Press 1989, 271–296, 281.

³⁴ D. Moody Smith, *Johannine Christianity: Essays on its Setting, Sources and Theology*, London: T&T Clark 1984, 9.

žití sociolingvistických teorií: „unikátnost čtvrtého evangelia v rané křesťanské literatuře sestává ze speciálních vzorců jazyka, které jsou použity k popisu Ježíše Krista“.³⁵ Meeks použil metody sociologie vědění zkoumal motiv sestoupení/vzestup, a argumentoval, že čtvrté evangelium obsahuje mýtus a uzavřený systém metafor, jež mohli pochopit pouze členové janovské komunity. Tato komunita byla uzavřená a izolovaná, což dle něj dosvědčuje užívání dualismů,³⁶ jejichž primární funkcí bylo posílení vlastní sociální identity.³⁷ Judith Lieuová v návaznosti na Meekse podobně tvrdí, že čtvrté evangelium nepochybně předpokládá komunitu s definovanou sektářskou identitou.³⁸ V 90. letech 20. století na Meekse navázal Bruce Malina, Philip Esler, ale i Martyn.³⁹ Malina označuje jazyk čtvrtého evangelia za „antijazyk“,⁴⁰ jenž je dle něj výrazem symbolické konstrukce identity komunity, jež se oddělila od světa a židů,⁴¹ a proto janovskou skupinu označuje jako „nekonformní křesťanskou asociaci“ (maverick Christian association).⁴²

Výše uvedení badatelé — Meeks, Malina, Esler, Lieuová — *a priori* předpokládají, že jazyk evangelia je unikátní, a pomocí své teorie se snaží vysvětlit, proč tomu tak je, přičemž typickou odpovědí je opět postulování „unikátního kontextu“ sepsání evangelia. Tito badatelé se však ve své interpretaci pohybují v kruhu, když komunitu předpokládají, a k jejímu dokázání používají sociolingvistické teo-

³⁵ „The uniqueness of the Fourth Gospel in early Christian literature consists above all in the special patterns of language which it uses to describe Jesus Christ“. Wayne Meeks, „The Man from Heaven in Johannine Sectarianism“, *Journal of Biblical Literature* 91, 1972, 44–72, 67.

³⁶ *Ibid.*, 68.

³⁷ *Ibid.*, 70.

³⁸ Judith M. Lieu, *The Theology of the Johannine Epistles*, (New Testament Theology), Cambridge — New York — Port Chester — Melbourne — Sydney: Cambridge University Press 1991, 102.

³⁹ J. Louis Martyn, „A Gentile Mission That Replaced an Earlier Jewish Mission?“, in: R. Alan Culpepper — C. Clifton Black (eds.), *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith*, Kentucky: Westminster John Knox Press 1996, 124–144, 137.

⁴⁰ Malina chápe v návaznosti na Michaela Hallidaye antijazyk jako jazyk „antispolečnosti“, jež se sama vědomě ustanoví jako alternativa k většinové společnosti. Idem, „John’s: The Maverick Christian Group the Evidence of Sociolinguistics“, *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 24, 1994, 167–182, 175; Podobně hovoří i Herbert Leroy, že janovská komunita měla vlastní *Sondersprache*. Idem, *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums*, Bonn: Peter Hanstein 1968, 1. Cituji dle David A. Lamb, *Text, Context and the Johannine Community, A sociolinguistic Analysis of the Johannine Writings*, (Library of New Testament Studies 477), London: Bloomsbury 2014, 110.

⁴¹ B. Malina, „John’s Maverick Christian Group“, 176.

⁴² *Ibid.*, 172. Na Malinovo dílo explicitně navazují Norman Petersen a Jerome Neyrey, kteří nezávisle na sobě popisují jazyk čtvrtého evangelia jako antijazyk. Norman Petersen, *The Gospel of John and the Sociology of Light: Language and Characterization in the Fourth Gospel*, Valley Forge: Trinity 1993, 138; Jerome Neyrey, „The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective“, Grand Rapids: Eerdmans 2009, 252–281; Na Petersonovo dílo navazuje i Tom Thatcher, jenž říká, že hádanky, které jsou v evangeliu, vytvářejí ideologické hranice mezi janovskou komunitou a ortodoxním judaismem. Idem, *Riddles of Jesus in John: A Study in Folklore and Tradition*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2000, 180–181.

rie, které komunitu předpokládají. Takováto argumentace se ve své problematičnosti neliší od výše nastíněného Martynova čtení.

Předpoklad unikátnosti jazyka čtvrtého evangelia, ze kterého výše uvedení badatelé vycházejí, byl v bádání již podroben kritice. Autoři P. N. Anderson,⁴³ S. Barton,⁴⁴ R. Bauckham, T. Dokka,⁴⁵ A. Jensen,⁴⁶ J. Frey⁴⁷ a U. von Wahlde⁴⁸ argumentovali, že výrazy a metafory ze čtvrtého evangelia jako „světlo, temnota, slovo, chléb, živá voda, Ježíšovo sestoupení a vzestup, věčný život, světlo života, Boží hněv, chodit v pravdě/chodit v temnotě“ apod. vychází ze Starého zákona, a byly tak srozumitelné židovskému recipientovi.⁴⁹ Výjimku tvoří výraz „synové světla“ (J 12:36), jenž sice nemá paralelu ve Starém zákoně, ale má paralelu v jiných novozákonních textech (1 Tes 5:5; Lk 16:8). Jelikož metafory mají původ v každodenním jazyku, nepředpokládám, že by byly cizí a nepochopitelné i pro řeckého recipienta. Jako základní argument postačí snad fakt, že těmto výrazům rozumí i Meeks nebo Lieuová téměř dva tisíce let po sepsání čtvrtého evangelia, navzdory tomu, že tvrdí, že to je „uzavřený systém metafor, jemuž rozuměli pouze janovští křesťané“. Jazyk čtvrtého evangelia je tak možná „jiný“ v porovnání se synoptiky, ale ne v porovnání s jinými židovskými a křesťanskými texty. Rozhodně tak dle mého názoru nelze legitimně tvrdit, že by jazyk čtvrtého evangelia byl unikátní. Evangelista v textu zároveň vysvětluje některé nesrozumitelné Ježíšovy výroky (2:21; 6:71; 7:39; 11:13; 12:33; 13:11).

Rovněž je třeba se zastavit u Meeksova předpokladu korelace textu a společenského kontextu („použití dualismů implikuje oddělenost komunity od svě-

⁴³ P. N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel*, 191.

⁴⁴ Stephen C. Barton, „Early Christianity and the Sociology of the Sect“, in: Francis Watson (ed.), *The Open Text: New Directions for Biblical Studies*, London: SCM Press 1993, 140–162, 148.

⁴⁵ Trond Skard Dokka, „Irony and Sectarianism in the Gospel of John“, in: Johannes Nissen — Sigfred Pedersen (eds.), *New Readings in John: Literary and Theological Perspectives: essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1999, 83–107.

⁴⁶ Alexander Jensen, *John's Gospel as Witness: The Development of the Early Christian Language of Faith*, Aldershot: Ashgate 2004, 59.

⁴⁷ Jörg Frey, „Recent Perspectives on Johannine Dualism and Its Background“, in: Ruth A. Clements — Daniel R. Schwartz (eds.), *Text, Thought and Practice in Qumran and Early Christianity*, (Studies on the Texts of the Desert of Judah 84), Leiden — Boston: Brill 2009, 127–160; Idem, *The Glory of the Crucified One: Christology and Theology in the Gospel of John*, (Studies in Early Christianity), Waco: Baylor University Press — Mohr Siebeck 2018, 101–170.

⁴⁸ Urban C. von Wahlde, *Gnosticism, Docetism, and The Judaisms of the First Century: The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and Why it Matters*, (The Library of New Testament Studies 517), London: Bloomsbury 2015).

⁴⁹ Více viz Randolph Bynum, *The Fourth Gospel and the Scriptures: Illuminating the form and meaning of scriptural citation in John 19:37*, (Supplements to Novum Testamentum 144), Leiden: Brill 2012; Peder Borgen, *Bread from Heaven: An Exegetical Study of The Concept of Manna in the Gospel of John and the Writing of Philo*, (Supplements to Novum Testamentum 10), Leiden: Brill (druhé revidované vydání) 1981.

ta...“), jenž plyne z jeho aplikace sociologie vědění na evangelia. Již Gerd Theissen upozornil na obtížnost získání analytických závěrů z různých typů nepřímých informací, zejména „symbolů náboženské víry“, protože je nemožné zjistit, zda je vztah symbolu a sociální reality symetrický, nebo asymetrický.⁵⁰ Předpoklad symetrie mezi textem a kontextem je pak stejně reduktivní jako automatické převádění pasáží o Ježíšovi na úroveň „janovské komunity“. Korelaci textu a kontextu předpokládal i Malina, jenž vycházel ze sociolinguvistického konceptu „antijazyka“ Michaela Hallidaye. Halliday sám však přiznává, že jeho hypotéza stojí na třech případových studiích, a zároveň tvrdí, že použití antijazyka automaticky neznamená utvoření antispolečnosti.⁵¹ I kdybychom tedy přijali argument, že jazyk čtvrtého evangelia je formou „antijazyka“, neimplikuje to, že janovská komunita je oddělená od světa nebo sektářská.⁵² V kontextu označení komunity jako „sekty“ se musíme ptát, nakolik je toto označení vůbec analyticky přínosné. Pokud badatelé nevychází z analýzy jazyka, odvozují janovské sektářství z předpokládaného konfliktu s židy. Jakou analytickou hodnotu má však tento závěr, jestliže „janovští“ křesťané nebyli jediní, kdo byli v tomto konfliktu? Esler za sektářské označil mimo jiné i Lukášovo evangelium a Skutky, a podobně i Graham Stanton obhajoval, že Matoušovo evangelium má sektářské rysy.⁵³ Podobně pak R. Scroggs označil Markovo evangelium za sektářské⁵⁴ a Meeks označil pavlovské křesťanství za typický příklad sekty.⁵⁵

1.3 Rozdílné autorství listů

Dalším argumentem badatelů, kteří zastávají existenci janovského křesťanství, je postulování odlišného autorství čtvrtého evangelia a tří Janových listů. Jelikož si jsou listy a evangelium jazykově a teologicky blízké, předpoklad jejich odlišného autorství implikuje postulování stejného kontextu sepsání (tedy kontext janovského křesťanství, janovské komunity, popř. školy). Nicméně opět je třeba

⁵⁰ Gerd Theissen, „Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen: Ihre methodologischen Probleme am Beispiel des Urchristentums“, in: Idem, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen: Mohr Siebeck 1989, 35–55, 42–44.

⁵¹ M. Halliday, *Language as Social Semiotic*, 177–188, 182. Cituji dle D. Lamb, *Text, Context ...*, 140. Robert Hodge, jenž na něj explicitně navazuje, tvrdí, že antijazyk může být používán představiteli většinové společnosti.

⁵² *Ibid.*, 141.

⁵³ Graham Stanton, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, Edinburgh: T&T Clark 1992, 85–107.

⁵⁴ Robin Scroggs, „The Earliest Christian Communities as Sectarian Movement,“ in: Jacob Neusner (ed.), *Christianity, Judaism, Judaism, and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, Leiden: Brill 1975, 1–23.

⁵⁵ Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, Yale: Yale University Press 1983, 84–117.

připomenout, že i kdyby listy a čtvrté evangelium měly rozdílné autorství, není to dokladem *distintktivního náboženského směru* (tedy janovského křesťanství).

Badatelé, kteří argumentují ve prospěch odlišného autorství (např. R. E. Brown, P. N. Anderson, U. von Wahlde, R. Hakola, J. Lieuová),⁵⁶ typicky vychází z výše nastíněného hermeneutického předpokladu, že evangelium lze číst na dvou úrovních. Jestliže evangelium dle nich představuje dokument o životě komunity, jež je v konfliktu s židy (jak tito badatelé předpokládají), První list referuje o sporu uvnitř komunity (již od židů oddělené). Brown, na jehož práci staví většina badatelů, argumentoval, že spor byl vyvolán nesprávnou interpretací čtvrtého evangelia a První list dle něj představuje korektní čtení evangelia.⁵⁷ Důsledkem schizmatu byla podle zmíněných badatelů redakce evangelia, jež přidala vysokou christologii a janovská komunita se následně připojila k „oficiální“ církvi.⁵⁸

Z předpokladu časové priority evangelia před Prvním listem plyne problém, jenž je standardně řešen postulováním odlišného autorství. Problémem je především teologická a jazyková vyspělost evangelia oproti Prvnímu listu. Jestliže by skutečně byl První list sepsán po evangeliu, je otázkou, proč v něm evangelium není citováno, zejména pokud bychom předpokládali, že spor v komunitě skutečně vyvolala jeho nesprávná interpretace. Nejméně spekulativním řešením vztahu listů a evangelia, které nevytváří nové problémy, je postulování priority Prvního listu — tak vysvětlíme absenci citací evangelia. Za předpokladu časové priority Prvního listu není problém předpokládat společné autorství, neboť můžeme předpokládat kvalitativní vývoj autorovy argumentace a způsobu vyjadřování. V otázce vývoje je zároveň nutné respektovat odlišnost žánrů obou textů a nejasnost časového rozmezí, v němž texty byly sepsány.

⁵⁶ Raymond E. Brown, *The Epistles of John*, (Anchor Bible 30), Garden City: Doubleday 1982, 69–115; Idem, *The Community of the Beloved Disciple*, 149–50; R. Alan Culpepper, *The Gospel and Letters of John*, (Interpreting Biblical Texts), Nashville: Abingdon Press 1998, 51; John Bogart, *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the First Epistles of John*, (Society of Biblical Literature Dissertation Series 33), Missoula: Scholars Press 1977, 134–135; John Painter, *1, 2, and 3 John*, (Sacra Pagina Series 18), Collegeville: Liturgical Press 2002, 69; Raimo Hakola, „The reception and development of the Johannine tradition in 1, 2 and 3 John“, in: Tuomas Rasimus (ed.), *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, Leiden: Brill 2010, 17–47.

⁵⁷ R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, 149–150.

⁵⁸ Jako redakční dodatky jsou v tomto přístupu chápány patnáctá až sedmnáctá kapitola a „sakramentální obraznost“ (6:51–58; 19:34–35), prolog (1:1–18) a dvacátá první kapitola. John Painter, „Christology and the History of the Johannine Community in the Prologue of the Fourth Gospel“, *New Testament Studies* 30, 1984, 460–474.

1.4 Milovaný učedník, dvacátá první kapitola evangelia a „my víme, že jeho svědectví je pravdivé“⁵⁹

Jak jsem výše uvedla, konstrukce janovské komunity jsou vedeny snahou vysvětlit odlišnost čtvrtého evangelia od synoptiků. Typicky se badatelé zastavují u postavy (Ježíšova) *milovaného učedníka*, jenž je dle textu evangelia jeho implicitním autorem (21:20–44). Jelikož se tato postava nevyskytuje v synoptických, Ismo Dunderberg například tvrdí, že je produktem „distinktivní raně křesťanské společenské identity“, a nikoliv „obrazem nějaké historické osoby“.⁶⁰ Dle Hakoly, jenž na Dunderberga navazuje, postava *milovaného učedníka* symbolizuje počátek janovské komunity, když s její pomocí evangelista zdůrazňuje kontinuitu mezi Ježíšem a jeho pozdějšími následovníky.⁶¹

Ačkoliv pasáže, v nichž se vyskytuje *milovaný učedník*, jsou dle mě stylizovány tak, aby z *učedníka* činily důvěryhodného autora evangelia, nevylučuje to historicitu jeho osoby.⁶² Jeho titul, popř. označení,⁶³ můžeme vysvětlit na pozadí Ježíšova výroku z evangelia: „ten, jenž má moje přikázání a uchovává je, ten mě miluje. A toho, kdo mě miluje [...] i já budu milovat a dám se mu poznat“ (14:21).⁶⁴ Jinými slovy, *milovaný učedník* je milovaným, protože zachovává Ježíšova přikázání, a neimplikuje to, že mu tento titul přiřkl historický Ježíš. Kdyby postava *milovaného učedníka* byla produktem evangelistovy fantazie, s níž by legitimizoval „fiktivní“ materiál (jak Dunderberg s Hakolou předpokládají), je třeba se ptát, proč je *učedník* anonymní. V takovém případě by se dle mého názoru dal očekávat opačný postup, a sice legitimizace materiálu skrze známého apoštola, jako to známe z apokryfní nebo pseudoepigrafické literatury. Kdyby komunita svou historii a tradici legitimizovala skrze *milovaného učedníka* (nehledě na to, zda byl historickou postavou, nebo fikcí komunity), můžeme se rovněž ptát, proč v Prvním listu Janově autor píše „Co bylo od počátku, co jsme slyšeli, co jsme na vlastní oči viděli, na

⁵⁹ Část argumentace přebírám ze své studie. Magdalena Vytlačilová, „Autorství čtvrtého evangelia“, *Pantheon* 12, 2018.

⁶⁰ I. Dunderberg, *The Beloved Disciple*, 203.

⁶¹ R. Hakola, „The Johannine Community as a Constructed, Imagined Community“, 53.

⁶² O synoptickém Ježíšovi rovněž většinový proud novozákonní exegeze nepředpokládá, že je produktem imaginace evangelistů, jen proto, že pasáže, v nichž se nachází, jsou stylizované a ovlivněné evangelistovou teologií.

⁶³ Fráze „učedník, kterého Ježíš miloval“ není v evangeliu používána konzistentně jako jiné tituly v evangeliu, a není tak „pravým titulem“. Viz např. „Jeden z učedníků, kterého Ježíš miloval, spočíval v jeho náručí“ (ἦν ἀνακείμενος εἰς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, 13:23); „Když viděl [...] stojícího učedníka, kterého miloval“ (ἰδὼν [...] τὸν μαθητὴν παρεστῶτα ὃν ἠγάπα“ (19:26).

⁶⁴ „ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με· ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται [...] καὶ ἐμὴν ἀγαπήσῃ αὐτὸν καὶ ἐμφανίσῃ αὐτῷ ἐμαυτόν.“

co jsme hleděli a čeho se naše ruce dotýkaly...“ (1J 1:1) a neodkazuje k *učedníkovi* nebo proč nevznikla žádná „*učedníkovská*“ specifická tradice.

Nejjednodušší a nejméně spekulativní řešení je dle mého názoru následující. Evangelista a *milovaný učedník* je toutéž osobou, a nebyl zakladatelem distinktivního nebo specifického směru křesťanství (tím vysvětlíme jeho absenci v dalších dokladech). Již z Pavlových dopisů víme o důležitosti apoštolského svědectví, buď přímého nebo zprostředkovaného, a není tak dle mě překvapující, že evangelista, jenž nebyl apoštol, musel svůj text legitimizovat pozicí podobnou apoštolátu. Podobně jako Pavlovi bylo východiskem jeho setkání se vzkříšeným Ježíšem, je evangelistovým východiskem jeho explicitní přítomnost v christologicky relevantních pasážích — zúčastní se poslední večeře (13:23), je přítomný u Ježíšova ukřižování (19:25), spatřil Ježíšův prázdný hrob (20:2) a setkal se s ním po jeho vzkříšení (21:7). Absence *milovaného učedníka*, popř. osoby, která by odpovídala jeho popisu v synoptických, je vysvětlitelná ze tří důvodů: 1) synoptická evangelia se zaměřují na jiný geografický prostor než čtvrté evangelium, 2) titul *milovaný učedník* legitimizuje čtvrté evangelium a v synoptických by byl zbytečný, a zároveň 3) synoptici na rozdíl od čtvrtého evangelia vyzdvihují roli apoštolů.

Opět připomínám, že i kdyby byl *milovaný učedník* zakladatelem nějaké místní církve, nelze z toho automaticky odvozovat, že založil specifický náboženský proud raného křesťanství.

Plurál ve dvacáté první kapitole

Použití plurálu v závěrečné kapitole evangelia („To je ten učedník, který o těchto věcech vydává svědectví, a který je zapsal, a my víme, že jeho svědectví je pravdivé“, 21:24–25) neimplikuje podle mě, jak se domnívá většinový proud bádání,⁶⁵

⁶⁵ Zastánci, že dvacátá první kapitola je sekundární: Brooke Foss **Westcott**, *The Gospel of St. John with introduction and notes*, London: James Clarke & Co 1958, 299; R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, 700–706; R. E. Brown, *The Gospel according to John XIII–XXI*, (Anchor Bible 29A), Garden City: Doubleday 1970, 1077–1028; Ch. **Barrett**, *The Gospel according to St. John*, 479; Barnabas **Lindars**, *The Gospel of John*, Grand Rapids: Eerdmans 1972, 618; Martinus C. **de Boer**, „The Story of the Johannine Community and Its Literature“, 64; D. M. **Smith**, „Johannine Christianity“, 235; P. N. **Anderson**, *The Riddles of the Fourth Gospel*, 69–70; J. Frey, *Glory of the Crucified One*, 125; U. C. von **Wahlde**, *The Gospel and Letters of John (1)*, 376–385; R. A. **Culpepper**, *The Gospel and Letters of John*, 244–245; Ruth B. **Edwards**, *Discovering John: Content, Interpretation, Reception*, (Discovering Biblical Texts), London: SPCK (2) 2014, 32; Carsten **Claussen**, „The Role of John 21: Discipleship in Retrospect and Redefinition“, in: F. Lozada — Tom Thatcher, *New Currents in John*, Atlanta: SBL 2006, 55–68; Herman **Waetjen**, *The Gospel of the Beloved Disciple, The Gospel of the Beloved Disciple: A Work in Two Editions*, New York: T&T Clark 2005, 3; James A. **Kelhoffer**, *Conceptions of 'Gospel' and Legitimacy in early Christianity*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 324), Tübingen: Mohr Siebeck, 71–72.

Následující badatelé zastávají původnost dvacáté první kapitoly: Edward c. **Hoskyns**, *The Fourth Gospel*, London: Faber & Faber 1947, 561–562; Paul S. **Minear**, „The Original Functions of John 21“, *Journal of Biblical Literature* 102, 1983, 85–98; Thomas L. **Brodie**, *The Gospel according to John: A Literary and Theological Commentary*, New York: Oxford University Press 1993, 576, 581–582; Richard **Bauckham**, „The 153 Fish

že poslední kapitola je redakčním dodatkem přidaným komunitou *milovaného učedníka*, popř. *učedníkovým* žákem.⁶⁶ S ohledem na fakt, že *učedník* je přítomný v důležitých událostech Ježíšova života, by bylo absurdní, kdyby *učedník* nebyl přítomný u nejzásadnější události „evangelia“, a sice u Ježíšova vzkříšení. Verš „my víme, že jeho svědectví je pravdivé“ (21:24) můžeme chápat na pozadí jiných pasáží čtvrtého evangelia, v nichž je rovněž použit plurál — „spatřili jsme jeho slávu“ (1:14), „my všichni jsme byli obdarováni z jeho plnosti milostí za milostí“ (1:16), „on ví, že mluví pravdu, abyste i vy uvěřili“ (19:35).⁶⁷ V tomto kontextu lze plurál v závěrečné kapitole legitimně interpretovat jako odkazující ke všem, kteří uvěřili, že Ježíš je Mesiáš (tedy evangelista a další).⁶⁸ Užití jednotného čísla by zároveň naznačovalo, že evangelista za pravost ručí sám, nicméně takové svědectví by dle něj nebylo pravdivé (5:31; 6:13).

Dalším důvodem, proč se badatelé domnívají, že dvacátá první kapitola je redakčním dodatkem, jsou závěrečné verše dvacáté kapitoly (20:30–31). Ty sice obsahují krátké shrnutí Ježíšova působení, resp. jeho zázraků,⁶⁹ nicméně neobsahují ztotožnění evangelisty s *milovaným učedníkem*. Kdyby evangelium bylo původně sepsáno bez dvacáté první kapitoly, pak by pasáže, v nichž se vyskytuje *učedník* v pozici důvěryhodného svědka důležitých událostí Ježíšova života (poslední večere a označení zrádce 13:23, ukřižování 19:26, spatření prázdného hrobu 20:2), byly v koncepci evangelia zbytečné. Právě z poslední kapitoly se totiž dozvídáme, že evangelium, které sepsal *učedník*, je důvěryhodné, neboť *učedník* byl přítomný u všech důležitých událostí Ježíšova života, včetně té nejzásadnější,

and the unity of the Fourth Gospel“, in: Idem, *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History and Theology in the Gospel of John*, Grand Rapids: Baker 2007, 271–284; Stanley E. Porter, „The Ending of John’s Gospel“, in: William H. Brackney — Craig A. Evans (eds.), *From Biblical Criticism to Biblical Faith: Essays in Honor of Lee Martin McDonald*, Macon: Mercer University Press 2007, 55–74.

⁶⁶ S ohledem na fakt, že čtvrté evangelium je jedno z nejlépe dochovaných evangelií, by absence variant (jako např. v případě několika konců Markova evangelia) byla zarážející.

⁶⁷ Použití třetí osoby můžeme nejlépe chápat jako autoreferenční prohlášení. Howard M. Jackson, „Ancient Self-Referential Conventions and Their Implications for the Authorship and Integrity of the Gospel of John“, *The Journal of Theological Studies* 50, 1999, 1–34, 7–8; Charles E. Hill, „The Authentication of John: Self-Disclosure, Testimony, and Verification in John 21:24“, in: Lois K. Fuller Dow — Craig A. Evans — Andrew W. Pitts (eds.), *The Language and Literature of the New Testament: Essays in Honour of Stanley E. Porter’s 60th Birthday*, (Biblical Interpretation Series 150), Leiden — Boston: Brill 2016, 398–437.

⁶⁸ Dle Muratoriho fragmentu bylo apoštolu Ondřejovi zjeveno, aby Jan vše sepsal. Přijmeme-li historicitu zmínky Muratoriho fragmentu, můžeme na jejím základě interpretovat plurál v závěru evangelia jakožto odkazující právě k Ondřejovi a „ostatním“. Přestože je Muratoriho fragment raný a dle mého názoru jeho autor čerpá z Papija, nelze prokázat, zda má zmínka historické jádro, nebo zda její autor takto neinterpretoval plurál. Vycházím z textového vydání Hanse Lietzmann. Hans Lietzmann, *Das Muratorische Fragment und die Monarchischen Prologue zu den Evangelien*, A. Marcus und E. Weber: Bonn 1902.

⁶⁹ „Ještě mnoho jiných znamení učinil Ježíš před očima učedníků, a ta nejsou zapsána v této knize. Tato však zapsána jsou, abyste věřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a abyste věřice měli život v jeho jménu.“

a sice Ježíšova vzkříšení (21:7). Je možné, že se v nějaké hypotetické „původní“ verzi evangelia nevyskytovala postava *milovaného učedníka* a že společně s přidáním dvacáté první kapitoly proběhla redakce, jež jeho postavu přidala do textu, nicméně takový postup je komplikovaný a nedoložitelný. S ohledem na to, že postava milovaného učedníka je zakomponovaná do narativů a nevyskytuje se v textu skrze nějaké vsuvky, se mi taková možnost zdá vysoce nepravděpodobná.

1.5 Analytický přínos termínu

Jak je z výkladu patrné, většina konstrukcí janovského křesťanství si je obsahově podobná. Zjednoduším-li výše vyložené modely, bádání předpokládá následující charakteristiky janovského křesťanství.

- 1) Jednalo se o specifickou komunitu, která vyznávala, že Ježíš je Mesiáš, a která měla původ v židovství.
- 2) Z neznámého důvodu se komunita rozhodla vytvořit žánr (dvouúrovňové drama), který nemá literární paralely.
- 3) Navzdory tomu, že komunita vyznávala, že Ježíš je Mesiáš, měla svůj normativní dokument, který byl „na oko“ o Ježíšovi, ale ve skutečnosti byl o ní.
- 4) Komunita měla svůj normativní dokument (evangelium), který si po každé krizi libovolně přepsala.
- 5) Existence nějaké distinktivní komunity je „potvrzována“ skrze literární a kompoziční aspekty Janova korpusu, jako je postava *milovaného učedníka* a
- 6) odlišné autorství Janových listů.

Je paradoxní, nakolik je „janovské křesťanství“ spojováno s výrazy jako „distinktivní“, „speciální“, „unikátní“ atp., a přitom bádání není schopno na nějakou náboženskou charakteristiku ukázat (vyznání, že Ježíš je Mesiáš můžeme pouze ztěží chápat jako charakteristiku nějakého distinktivního křesťanského směru).⁷⁰ Jestliže použijeme termín „janovské křesťanství“, implikuje to, že se jedná o zvláštní směr raného křesťanství 1. a 2. století, a ostatně tak s tím bádání pracuje. Jako „speciální“ nebo distinktivní však můžeme označit pouze takový směr nějakého náboženství, který vymezíme na pozadí konkrétních charakteristik daného nábo-

⁷⁰ **Brown** o teologii čtvrtého evangelia píše, že „nenajdeme žádné větší překážky, které by nám zamezily zařadit Jana do kontextu tehdy většinového křesťanského myšlení; je jen dalším výrazem mnohonásobného křesťanského chápání Ježíše. Janova teologie samozřejmě není stejná jako teologie Pavla nebo Jakuba, ale všichni tito autoři sdílejí základní jednotu víry, která z nich učinila křesťany.“ Idem, *The Gospel of John*, **Culpepper** říká, že čtvrté evangelium mělo největší význam ve vývoji církevní christologie než jakékoliv jiné evangelium. Bez přehánění lze proto říci, že většina autorů, která předpokládá existenci *distinktivní janovské komunity*, o čtvrtém evangeliu zároveň prohlašuje, že jeho teologie byla pro církev jednou z nejdůležitějších. Idem, *The Gospel and Letters of John*, 87; **Smith** píše, že Marek a Jan předpokládají podobný teologický význam Ježíšovy smrti, což je překvapivé, s ohledem na to, že jejich evangelia jsou odlišná. Záhy však řekne, že čtvrté evangelium předpokládá „distinktivní křesťanskou komunitu“. Idem, *Theology of the Gospel of John*, Cambridge: Cambridge University Press 1997, 78, 79.

ženství. Pro účely komparace je pak vhodné náboženství členit dle vnitřní struktury, do níž řadím nauku, rituální praxi a instituci. Aby měl termín janovské křesťanství analytický potenciál pro studium křesťanství 1. a 2. století a novozákonního písemnictví, museli bychom být schopni skrze něj odkázat na specifickou nauku, rituální praxi a instituce. Z toho důvodu ani není rozhodujícím argumentem existence janovské komunity/křesťanství předpoklad rozdílného autorství spisů čtvrtého evangelia a listů, postava *milovaného učedníka* apod.

2. část: Metodické kroky konstrukcí raně křesťanských komunit

Z mé kritiky výše uvedených přístupů a badatelů plyne několik reflektovaných metodických kroků pro studium komunit, které rozdělím do dvou skupin. Výhodu vlastní metodologie spatřuji v tom, že nepředpokládá existenci komunity, ale přesto z ní lze vyvodit podobu hypotetické komunity, a není tak zajatá ve zpětném sebepotvrzování. Jelikož uvedené kroky lze použít k analýze jiných raně křesťanských skupin, formuluji jednotlivé kroky obecně, a následně konkrétně. 1) Je třeba zkoumat dostupné prameny, které by komunitu dokládaly. V případě „janovského křesťanství“ máme k dispozici následující doklady — texty raně křesťanských autorů, tři Janovy listy a čtvrté evangelium. Je třeba se komparativně zabývat 2) teologií, 3) praxí a 4) institucemi Janova korpusu ve vztahu k jiným raně křesťanským dokladům.

Ad 1) Explicitní zmínky o komunitě v textech raně křesťanských autorů a v evangeliu

Navzdory tomu, že texty raně křesťanských autorů jsou plné polemiky vůči skupinám, které zastávají odlišná pojetí křesťanství, je překvapivé, že neobsahují ani jednu zmínku o skupině, která by byla „distinktivní“, a jejíž normativními texty by bylo pouze čtvrté evangelium a tři Janovy listy. O „janovském křesťanství“ se nezmiňuje ani Ignátios z Antiochie, když křesťanům z Efezu⁷¹ píše, že byli vždy v souladu s apoštolským učením.⁷² Badatelé typicky tuto absenci v pramenech raně křesťanských autorů vysvětlují tvrzením, že se janovské křesťanství na přelomu 1. století rozdělilo do dvou skupin — první se připojila k většinové církvi (a dokladem toho je dvacátá první kapitola) a do druhé, jež se připojila ke gnostikům, montanistům apod.⁷³

⁷¹ Do Efezu je tradičně situováno janovské křesťanství. Více viz Mikael Tellbe, *Christ-Believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009.

⁷² List Efezským 11:2, in: Michael Holmes, *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, Grand Rapids: Baker Academic (3). 193.

⁷³ Typicky R. E. Brown, *The Epistles of John*, 55–68, 104–106; Harold W. Attridge, „Johannine Christianity“, in: Margaret M. Mitchell — Frances M. Young (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge: Cam-

Podobně ani evangelium nic explicitně o „janovské“ (ve smyslu distinktivní) komunitě neříká, přestože evangelista na několika místech hovoří v množném čísle. Tyto pasáže však můžeme chápat jako vypovídající obecně o křesťanech (těch, co vyznávají, že Ježíš je Mesiáš a syn Boží), a v případě konstrukce „janovského křesťanství“ mají pro nás pouze obecnou vypovídací hodnotu. I v případě analýzy Janových listů lze dojít k závěru, že jejich autor (dle mě evangelista) používá plurál obecně ve smyslu „my, kteří jsme uvěřili.“

Ad 2) Komparace teologie v kontextu vývoje raného křesťanství

Předpoklad existence „janovského“ křesťanství jako nějakého specifického směru v raném křesťanství je překvapivý s ohledem na fakt, že čtvrté evangelium bylo jedním z nejdůležitějších pramenů pro formulaci normativních trinitologických a christologických výpovědí.⁷⁴ Přesto však v bádání panoval názor, že čtvrté evangelium bylo ovlivněno helénistickou filosofií⁷⁵ nebo gnózí,⁷⁶ popř. že si jej gnostici přivlastnili jako své speciální evangelium,⁷⁷ a první „ortodoxní“ autor, který jej recipoval, byl až Eirénaios z Lyonu. Ačkoliv Eirénaiovo použití čtvrtého evangelia bylo důležité, nelze říci, že by byl prvním (proto-)ortodoxním autorem, jenž jej recipoval, nebo že jej zachránil ze spárů gnostiků, jak se domníval Walter Bauer nebo Joseph Sanders.⁷⁸ Stopy předeirénaiovského vlivu evangelia můžeme totiž najít v textech např. lústína Martyra, Ignátia z Antiochie nebo Polykarpa.⁷⁹

bridge University Press 2006.

⁷⁴ Ještě více je zarážející, že i autoři (např. J. Frey, Larry Hurtado), kteří čtvrté evangelium chápou jako jeden z nejdůležitějších zdrojů teologie, zastávají existenci distinktivního janovského křesťanství.

⁷⁵ Typicky Charles H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press 1953.

⁷⁶ K problému spojování čtvrtého evangelia s gnózí viz např. Urban von Wahlde, *Gnosticism, Docetism, and the Judaism of the First Century: The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and Why it Matters*, (Library of New Testament Studies 517), London: Bloomsbury 2015.

⁷⁷ Ch. K. Barrett, *The Gospel According to John*, 55; James Charlesworth, *The Beloved Disciple: Whose witness validates the Gospel of John?*, Valley Forge: Trinity Press 1995, 382; April DeConick, „Who is Hiding in the Gospel of John? Reconceptualizing Johannine Theology and the Roots of Gnosticism“, in: April D. DeConick — Grant Adamson (eds.), *Histories of the Hidden God: Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Tradition*, Durham: Acumen 2013, 13–29.

⁷⁸ Sanders ve 40. letech 20. století publikoval krátkou, ale významnou monografii *The Fourth Gospel in the Early Church*, jež silně ovlivnila tehdejší bádání. Na základě absence přesných citací evangelia v textech raně křesťanských autorů před rokem 180 se Sanders domníval, že církev evangelium buď neznala, nebo se k němu vztahovala s podezřívavostí, neboť evangelium používali zmínění „gnostici“ (dle něj valentinovci). Problémem však je, že až Eirénaios jako první doslovně citoval texty a v prvních dvou stoletích se texty citovaly s různými vnechávkami, přídavky, používala se synonyma, interpretovali se obtížné pasáže, měnilo se pořadí slov apod. Viz např. Charles E. Hill, „In These Very Words: Methods and Standards of Literary Borrowing in the Second Century“, in: Idem — M. J. Kruger (eds.), *Early Text of the New Testament*, 261–281, 264.

⁷⁹ Blíže viz Charles E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church*, Oxford: Oxford University Press 2006.

Eirénaios čtvrté evangelium použil zejména ve třetí knize *Adversus Haereses*,⁸⁰ jež obsahuje tolik citací (zhruba sto) čtvrtého evangelia, že ji Bernhard Mutschler neváhal označit jako „janovskou knihu“ a Eirénaia jako „janovského teologa“.⁸¹ Sám Eirénaios se přitom situoval do „apoštolské posloupnosti“, když se prezentoval jako žák Polykarpa, jenž měl být žákem apoštola Jana.⁸²

Z novozákonních textů je teologie čtvrtého evangelia nejčastěji přirovnávána k Pavlově teologii, přičemž starší bádání soudilo, že se Pavel a evangelista Jan setkali v Efezu, popř. že Jan vycházel z Pavlových textů. Ernest F. Scott na počátku 20. století tvrdil, že evangelista převzal Pavlovu teologii do takové míry, že má vůči němu nesplacitelný dluh,⁸³ a podobně o tom byl přesvědčen Benjamin Bacon.⁸⁴ Albert Barnett v návaznosti na tyto badatele tvrdil, že základní koncepce křesťanství, jak je vyjádřená Pavlem a evangelistou, je totožná a argumentoval ve prospěch přímé literární návaznosti.⁸⁵ Přesto, že v současnosti pouze málo badatelů zastává Barnettovu hypotézu přímé literární závislosti,⁸⁶ jen málo badatelů popírá podobnosti Pavlovy a Janovy teologie.⁸⁷

Autor Prvního listu Janova a čtvrtého evangelia opakovaně ve svých textech ujišťuje a zdůrazňuje, že Ježíš je Mesiáš/Kristus. Tento teologický důraz se shoduje i s jeho záměrem sepsání evangelia — tedy aby jeho recipienti věřili/uvěřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a aby „věřící měli život v jeho jménu“ (20:31). Identické je i téma Prvního listu Janova — v něm autor vymezuje pravověří skrze víru, že Ježíš je Kristus (5:1; 2:22); přišel v těle (4:2) a je Synem Božím (4:15; 5:5). Kdokoliv odmítá, že Ježíš je Kristus a odmítá Otce a Syna, je lhář a antikrist (2:22; 5:7). Taková vyznání můžeme najít v Pavlových i pastorálních listech (Ř 1:3; 8:3; 2K 5:16; F 2:7; 1Tm 3:16), ale i v synoptických evangeliích (Mt 16:16; Mk 8:29; L 9:20), přičemž autor Skutků chápe toto vyznání jako shrnutí učení apoštolů (5:42; 9:22).

⁸⁰ Kyle Keefer, *The Branches of the Gospel of John: The Reception of the Fourth Gospel in the Early Church*, T&T Clark 2006, 52.

⁸¹ Bernhard Mutschler, *Irenaeus als Johanneischer Theologe: Studien Zur Schriftauslegung Bei Irenaeus Von Lyon*, Tübingen: Mohr Siebeck 2004.

⁸² *Adversus Haereses* III.3.4.

⁸³ Ernest F. Scott, *The Fourth Gospel*, Edinburg: T& T Clark 1923, 49.

⁸⁴ Benjamin W. Bacon, „Pauline Elements in the Fourth Gospel“, *Anglican Theological Review* 11, 1929, 199–233, 202.

⁸⁵ Albert E. Barnett, *Paul becomes a Literary Influence*, Chicago: University of Chicago Press 1941.

⁸⁶ Kritický je např. D. M. Smith, *Johannine Christianity*, 7.

⁸⁷ I přesto však byly Pavlovy listy a čtvrté evangelium v rané církvi předmětem sporu. Sporná byla především patnáctá kapitola Prvního listu Korintským (15:50), z níž především valentinovci odvozovali, že vzkříšení nebude tělesné. Eirénaios, Tertullianus a Augustinus proti těmto interpretacím argumentovali na základě perikopy o Lazarovi ve čtvrtém evangeliu. Jennifer R. Strawbridge, „How the Body of Lazarus Helps to Solve a Pauline Problem“, *New Testament Studies* 63, 2017, 588–604.

Ježíšova smrt je v Janovské literatuře interpretována jako událost univerzálního dopadu. Evangelista zdůrazňuje, že Ježíš je Vykupitelem, Spasitelem (J 3:17; 12:47; 1J 4:14) a smírcí obětí⁸⁸ za hříchy celého světa (např. J 6:51; 1J 2:2; 3:16). Svět je pak jako předmět Boží spásy popsán a charakterizován „odcizeností“, jež je typická temnotou (1:5; 12:46), smrtí (5:19–27), hříchem (8:21,34), otroctvím (8:34–36) a falešností (8:44).⁸⁹ Vyobrazení světa, a tedy i stavu člověka, je v souladu s jinými novozákonními texty. Dle Smitha je Janovo pojetí nejbližší Pavlovu pojetí, jehož „zkoumání hloubek lidské zkaženosti“ označil jako hluboké (srov. Římanům 1:18–3,20; kapitoly 5–7).⁹⁰ Pavel i Jan souhlasí s tím, že lidská situace je zoufalá a její situaci dokáže změnit pouze Boží iniciativa, jež má výraz spásy skrze Ježíše Krista. Aby byl však člověk spasen a Ježíš mu skutečně „dal život“, musí v něj věřit, přijmout jeho přikázání (např. J 6:40; 8:31; 14:21–24,28; 12:26; 13:34; 14:21–24; 15:10) a participovat na eucharistii a křtu (J 6:54). Soteriologie Janova korpusu je proto univerzalistická a nevztahuje se na nějakou uzavřenou komunitu a nelze říci, že by byla v kontextu proto-ortodoxní křesťanské literatury ničím výjimečné.⁹¹

Ad 3) Komparace praxe

Přestože nepředpokládám existenci uniformní křesťanské praxe v prvních dvou stoletích, níže porovnáám pasáže, které dle mého názoru odkazují k rituální praxi v janovském korpusu s pasážemi v jiných novozákonních textech. Dále mě zajímá, zdali se důležití raně křesťanští autoři negativně vymezovali vůči pasážím, jež dle mě referují o rituálech v evangeliu, jako je mytí nohou, eucharistie a křest (a implicitně by se tím vymezovali vůči „janovskému křesťanství“).

V bádání se můžeme často setkat s frází, že „čtvrté evangelium je antisakramentální“⁹² anebo s otázkou „Proč evangelista nahradil eucharistii při poslední večeři mytím nohou?“⁹³ Tyto výpovědi můžeme chápat jako pozůstatek vlivu Rudolfa Bultmanna a jako částečný důsledek protestantského pozadí teologů, již je pronášejí (např. James Dunn⁹⁴ nebo P. N. Anderson⁹⁵). Anglikánští a katoličtí

⁸⁸ Proto i Jan Křtitel v první kapitole evangelia říká „Hle, beránek Boží, který snímá hříchy světa.“ (1,29).

⁸⁹ D. M. Smith, *The Theology of the Gospel of John*, 81.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Též viz „těm, kteří ho přijali a věřili v jeho jméno, dal moc stát se Božími dětmi“ (J 1:12). Srovnej Ř 1:16.

⁹² Typicky R. Bultmann, *The Gospel of John*, 142, 189–92, 471–472.

⁹³ Přehled moderního bádání viz Frederick W. Guyette, „Sacramentality in the Fourth Gospel: Conflicting Interpretations“, *Ecclesiology* 3, 2007, 235–250.

⁹⁴ James D. G. Dunn, „John VI — An Eucharistic Discourse?“, *New Testament Studies* 17, 1971, 328–338.

⁹⁵ P. N. Anderson, *The Riddles of the Fourth Gospel*, 41.

autoři jako například E. Hoskyns,⁹⁶ R. Lightfoot,⁹⁷ Ch. Barrett,⁹⁸ R. E. Brown,⁹⁹ nebo R. Bauckham¹⁰⁰ se k otázce svátostí ve čtvrtém evangeliu staví pozitivně.

Eucharistie. Jak jsem výše zmínila, ve čtvrtém evangeliu chybí akt *ustanovení* eucharistie a její *zasazení* do kontextu poslední večeře, což badatele vedlo k otázkám, zda evangelista tuto tradici neznal¹⁰¹ nebo ji záměrně vynechal.¹⁰² Takovéto interpretace vychází opět z důsledného chápání čtvrtého evangelia na pozadí synoptiků a z implicitního předpokladu, že synoptická tradice eucharistie byla jedinou tradicí. Pavel rovněž ustanovení eucharistie nespojuje s poslední večeří (1K 11:22–25), stejně tak jako autor Didaché, jenž navíc v pasáži obsahující eucharistii hovoří o Ježíši jako o tom, jenž přináší život, poznání a věčný život, což jsou charakteristická témata, popř. slovní spojení, čtvrtého evangelia. Kvůli absenci ustanovení a důrazu na novou smlouvu, se badatelé jako např. Carsten Claussen nebo Bradshaw domnívají, že čtvrté evangelium společně s Didaché reprezentuje ranější liturgickou tradici, než je tradice synopticko-pavlovská.¹⁰³ Ve 2. století reflektuje eucharistickou tradici čtvrtého evangelia např. Iústinós Martyr, Ignátios z Antiochie nebo Eirénaios. Eucharistie, jak ji známe ze synoptiků, je v raně křesťanských pramenech doložena až ve 3. století.¹⁰⁴

Nejčastěji je jako eucharistická pasáž ve čtvrtém evangeliu interpretována pasáž šesté kapitoly, již pro přehlednost rozdělím do dvou částí.¹⁰⁵ V první části

⁹⁶ Edwyn Hoskyns, *The Fourth Gospel*, London: Faber and Faber Limited 1947, 292–307.

⁹⁷ Robert H. Lightfoot, *St. John's Gospel*, London: Faber and Faber Limited (druhé vydání) 1947, 154–171.

⁹⁸ Ch. K. Barrett, *The Gospel according to John*, 247.

⁹⁹ Raymond E. Brown, „The Johannine Sacramentary Reconsidered“, *The Theological Studies* 23, 1962, 183–206.

¹⁰⁰ Dle Barretta je v čtvrtém evangeliu více sakramentálního učení než v synoptických. Idem, *The Gospel according to John*, 82.

¹⁰¹ Takto například R. Kysar, *The Fourth Evangelist and his Gospel*, 259.

¹⁰² V odborné literatuře věnující se eucharistii se proto můžeme setkat s ignorováním čtvrtého evangelia. Typicky např. Thomas O'Loughlin, „The Eucharistic words of Jesus“ An Un-noticed Silence in our Earliest Sources“, *Anaphora* 8, 2014, 1–12.

¹⁰³ Carsten Claussen „The Eucharist in John and the Didache“ in: Andrew F. Gregory — Christopher M. Tuckett (eds.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford: Oxford University Press 2005 135–164, 163; Paul Bradshaw, *Reconstructing Early Christian Worship*, London: SPCK 2009, 4.

¹⁰⁴ P. Bradshaw, *Reconstructing Early Christian Worship*, 3–20.

¹⁰⁵ Takto pasáž interpretuje např. John M. Perry, „The Evolution of the Johannine Eucharist“, *New Testament Studies* 39, 1993, 22–35, 22; Petrus Maritz — Gilbert van Belle, „The Imagery of Eating and Drinking in John 6:35“, in: Jörg Frey, *Imagery in the Gospel of John: Terms, Forms, Themes and Theology of Johannine Figurative Language*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 335–352, 336; Esther Kobel, *Dining with John: Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel Its Historical and Cultural Context*, (Biblical Interpretation Series 109), Leiden: Brill 2011, 174; E. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, 309; Charles H. Cosgrove, „The Place where Jesus is: Allusions to Baptism and the Eucharist in the Fourth Gospel“, *New Testament Studies* 35 (1989), 522–539; Erwin Goodenough, „John a Primitive Gospel“, *Journal of Biblical Literature* 64, 1945 145–182, 166; Henk J. de Jonge „The Early History of the Lord's Supper“, in: Jan W. van Henten — Anton

(6:11) Ježíš vykoná „znamení“, když vezme chleby (ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους), poděkuje a rozdělí je mezi pět tisíc lidí (εὐχαριστήσας διέδωκεν). Ve druhé části Ježíš hovoří se „zástupy“, jimž vysvětluje hodnotu „chleba života“, a následně se s chlebem ztotožní, když pronese: „Já jsem chléb života, chléb živý, jenž sestoupil z nebe, a kdokoliv jej pojí, bude mít život věčný. Chléb, ježž dám, je mé tělo, dané za život světa.“ (6:51).¹⁰⁶ Dále Ježíš řekne: „kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný a vzkřísím ho v poslední den“ (6:54).¹⁰⁷ Zatímco z verše 51 se dozvíme o univerzálnosti Ježíšovy oběti, jež vychází od Boha, verš 54 vypovídá o nutnosti jednotlivce vykročit k Bohu skrze eucharistii. Podobně jako v případě křtu i eucharistie je nutnou podmínkou, popř. vzkříšení a spásy. Takovéto pojetí je kompatibilní s Pavlovým pojetím eucharistie z 1K 11:23–26. Ježíšovu smrt a novou smlouvu (Pavlovo pojetí) totiž můžeme chápat jako podmínku pro věčný život (vstup do království Božího). Pro to hovoří i fakt, že ani Janově teologii není cizí chápat Ježíšovu smrt jako smířčí oběť za hřích (např. 1J 3:5; 2J:2). Součástí eucharistické pasáže ve čtvrtém evangeliu je zároveň pasáž o maně z nebes, což je stejné jako v Pavlově verzi.

Mytí nohou: Ve třinácté kapitole čtvrtého evangelia Ježíš během poslední večeře¹⁰⁸ myje svým učedníkům nohy (13:5–15). Následně pronese, že koho neu-myje, ten s ním nebude mít podíl, a dá svým učedníkům pokyn, aby tuto praxi opakovali (13:8–14). Kromě „podílu“ je důsledkem i rituální čistota. V této perikopě je tedy kladen důraz na praxi — fyzický akt, jež vede ke změně duchovního stavu. Protože je v kontextu poslední večeře ustanovena praxe mytí nohou, a nikoliv eucharistie, vedlo to badatele k otázce, proč tak evangelista učinil. Tato otázka opět plyne pouze ze zavádějícího chápání čtvrtého evangelia na pozadí synoptiků a implicitně předpokládá, že synoptická tradice, v níž je eucharistie ustanovena během poslední večeře, byla jedinou existující tradicí.

Mimo čtvrté evangelium je povinnost mytí nohou v textu Nového zákona doložena pouze v Prvním listu Timoteově, v němž je mytí nohou chápáno jako běžný

Houtepen (eds.), *Religious Identity and the Invention of Tradition*, Assen: Royal Van Gorcum 2001, 209–237, 220.

¹⁰⁶ ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς ἐάν τις φάγη ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.

¹⁰⁷ Die R. Bultmanna jsou verše 6:51–58 pozdější redakční dodatky (*The Gospel of John*, 218–219). Že se jedná o **původní součást kapitoly**, argumentoval např. Borgen nebo Johannes Beutler. Peder Borgen, *Bread from Heaven: An Exegetical Study of The Concept of Manna in the Gospel of John and the Writing of Philo*, (Supplements to Novum Testamentum volume 10), Leiden: Brill (druhé revidované vydání) 1981; Johannes Beutler, „The Structure of John“, in: R. Alan Culpepper (ed.), *Critical Readings of John 6*, (Biblical Interpretation Series 22), Leiden: Brill 1997, 115–128; Maarten J. J. Menken, „John 6:51c–58: Eucharist or Christology?, in: R. A. Culpepper (ed.), *Critical Readings of John*, 183–204.

¹⁰⁸ Přestože v evangeliu tak nazvána není.

projev pohostinnosti (5:10).¹⁰⁹ Ačkoliv je tato pasáž v kontextu seznamu dobrých skutků, které musejí vdovy činit, aby byly přijaty do sboru, neimplikuje to, že by se tato praxe vztahovala pouze ně.¹¹⁰ Jelikož v řeckořímské praxi není doložené, že ženy umývaly hostům nohy, pokud nebyly otrokyněmi,¹¹¹ lze soudit, že praxe doložená z Prvního listu Timoteovi a čtvrtého evangelia vychází ze společné křesťanské tradice.¹¹² Mimo rámec Nového zákona je praxe mytí nohou doložena poprvé u Tertulliana, dle kterého byla tato praxe součástí křesťanské bohoslužby.¹¹³ Tuto zmínku můžeme zároveň považovat za doklad doslovného čtení Ježíšovy výzvy k účasti na této praxi. Stejná doslovná interpretace je doložena i u Origéna, Athanasia, Jana Chrysostoma, Ambrosia, Augustina nebo v *Apoštolských konstitucích*.¹¹⁴ Ambrosios a Augustinus chápou praxi mytí nohou jako očištění od hříchu spáchaného po křtu — jak na straně omývajících, tak omývaného.¹¹⁵

Křest. Přestože v textu čtvrtého evangelia nenajdeme popis Ježíšova křtu Janem Křtitelem, jako je tomu v synoptických (Mt 3:13–17; Mk 1:1–9; Lk 22:19), autor jej předpokládá (1:29–34).¹¹⁶ Důležitost křtu je zdůrazněna ve třetí kapitole,¹¹⁷ v níž Ježíš Nikodémovi sděluje, že kdo se nenarodí shora (ἄνωθεν, 3:3),¹¹⁸ z vody a ducha (ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος), nevejde do království Božího (3:5).¹¹⁹ Křest tak má ve čtvrtém evangeliu soteriologický rozměr. Protože křest vede k novému životu (znovuzrození od Boha), označuje evangelista věřící jako děti, popř. děti Boha, což je typické označení i v Janových listech. (1J 2:1,12,13,18, 28; 3:1–2,7, 9; 2J:1, 4, 13; 3J: 4). Toto pojetí je kompatibilní i s Pavlovým chápáním, pro něž je

¹⁰⁹ Dále se s touto praxí můžeme setkat v pasáži z Lukášova evangelia 7:36–50, v níž plačící hříšnice omyla Ježíšovy nohy svými slzami, avšak nejedná se o povinnost jako ve výše uvedených příkladech.

¹¹⁰ Andrew McGowan naopak argumentuje, že se tato praxe vztahovala pouze na marginalizované osoby. Idem, „A Missing Sacrament? Foot-washing, Gender, and Space in Early Christianity“, *Archiv für Religionsgeschichte* 18–19, 2017, 105–122, 107.

¹¹¹ John Ch. Thomas, *Footwashing in John 13 and the Johannine Community*, Cleveland: CPT Press 2014, 136.

¹¹² Thomas zvažuje možnost, že by tato praxe z Prvního listu Timoteovi byla závislá na evangeliu (tak to tvrdí například Brown nebo Barrett). I kdyby tomu tak skutečně bylo, neproblematizovalo by to výše uvedenou argumentaci, pouze by to potvrzovalo rozšířené doslovné čtení Ježíšovy výzvy ze čtvrtého evangelia. *Ibid.*, 137–138.

¹¹³ *Ibid.*, 128–129.

¹¹⁴ *Ibid.*, 129–131.

¹¹⁵ *Ibid.*, 162.

¹¹⁶ V rozhovoru mezi farizei a Janem Křtitelem se jej např. ptají, proč křtí, když není Kristus. (1:24–25).

¹¹⁷ Charles Gieschen, „Baptism and the Lord's Supper in John“, *Concordia Theological Quarterly* 78, 2014, 23–45; Richard Bauckham, *Gospel of Glory: Major Themes in Johannine Theology*, Grand Rapids: Baker Academic 2015, 82; Udo Schnelle, *Antidocetic Christology in the Gospel of John: A Provocative Appraisal of the Fourth Gospel in the Johannine School*, Minneapolis Fortress 1992, 176–194.

¹¹⁸ Může být překládáno jako „znovu“.

¹¹⁹ ἕαν μὴ τις γεννηθῆ ἕξ ὕδατος καὶ Πνεύματος οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.

křest „cestou k novému životu“ (Ř 6:4). Interpretace křtu jako znovuzrození nebo druhého narození se v křesťanské teologii prosadila již ve 2. století. Vlivem nikodémovské perikopy byla církev popisována jako „duchovní matka“, jež má zásobu křestní vody ve svém lůnu.¹²⁰ Jako další odkaz na křest můžeme chápat i pasáž ze čtvrté kapitoly (4:4–42), v níž se Ježíš u studny s vodou baví se Samařankou.¹²¹ Zde Ježíš říká, že voda živá (ὕδωρ ζῶν, 4:10), již dává, je pramenem, jenž vyvěrá k životu věčnému (4:14). Dle knihy Zachariáš je tato voda i prostředkem k očištění od hříchů a nečistot (Zach 13:1).¹²² Raná církev (např. Eirénaios a Tertullianus)¹²³ tuto pasáž rovněž interpretovala jako odkazující ke křtu, přičemž ztvárnění ženy u studny bylo často používáno k výtvarnému zobrazení křtu.¹²⁴

ad 4) Komparace instituce: Titul Ὁ πρεσβύτερος a ekleziologie

K otázce ekleziologie v Janových textech se nelze jednoznačně vyjádřit, neboť v rekonstrukci můžeme vyjít především ze Druhého a Třetího listu Janova, jež dohromady čítají dvacet osm veršů. Z uvedených dvou listů se dozvídáme, že se autor představuje pouze jako ὁ πρεσβύτερος — tedy jako „starší“. Jelikož své jméno blíže nespécifikuje, můžeme předpokládat, že jej adresát zná. Definice a význam výrazu „starší“ lze s ohledem na četnost jeho výskytu v křesťanské literatuře z přelomu 1. století a počátku 2. století uvést hned několik. Jelikož předpokládám, že autor listů je Jan Starší, o kterém píše Papias, uvedu Papiovo pojetí. Papias jako „starší“ označuje první generaci křesťanů — tedy Ježíšových učedníků (kam řadí Jana Staršího), popř. učedníků apoštolů.¹²⁵ Shodně používá toto označení i autor Prvního listu Petrova (1P 5:1). Nápomocné je rovněž použití výrazu „starší“ v Prvním listu Timoteovi (5:17), jenž je adresovaný do Efezu, tedy do předpokládaného místa působení Jana Staršího. Autor jako „starší“ uvádí ty, jejichž úkolem je kázání a vyučování.¹²⁶ Obě uvedená vymezení jsou v souladu s doklady ze čtvrtého evangelia a Janovými listy, v nichž autor tvrdí, že znal historického Ježíše (J 21:24; 1J 1:1), je misijně činný („Tato však zapsána jsou, abyste věřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a abyste věřice měli život v jeho jménu“, J 20:31), a zajímá se o ortodoxii a ortopraxi církvi, v nichž působí.

¹²⁰ Robin M. Jensen, *Living Water: Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*, (Supplements to *Vigiliae Christianae: Texts and Studies of Early Christian Life and Language* 105), Leiden: Brill 2010, 248.

¹²¹ Ch. Gieschen, „Baptism...“, 25.

¹²² *Ibid.*, 32.

¹²³ Irenaeus, *Adversus Haereses*, 3.17.2; Tertullianus, *De Baptismo*, 9.4.

¹²⁴ R. Jensen, *Living Water*, 277.

¹²⁵ Eusebios, *Historia ecclesiastica*, 3.39.

¹²⁶ Tellbe odmítá, že je význam totožný jako v listech. *Idem*, *Christ-Believers in Ephesus*, 200.

Druhý Janův list je adresovaný „vyvolené paní a jejím dětem“, (ἐκλεκτῆ κυρία καὶ τοῖς τέκνοις), kterou většina současných autorů chápe jako personifikaci (janovské) církve.¹²⁷ Výraz „vyvolená“ lze nejlépe chápat jako obecné označení pro křesťany a křesťanskou církev, jako to činí např. autor Prvního listu Petrova (1P 1:1; 1 P 5:13), jenž je adresován do Malé Asie (1P 1:1). Jen proto, že se v Janových listech nevyskytuje explicitně církevní struktura, popř. hierarchie, nelze usuzovat, že místní církev, kde Jan Starší působil, byla bez hierarchie a byla egalitářská.¹²⁸ Mikael Tellbe např. tvrdí, že autorita v janovském křesťanství je umístěna v „opravdové ježíšovské tradici, přenášené svědky“ a „centrem autority janovského křesťanství“ je proto komunita sama.¹²⁹ Nicméně Jan v listu připomíná „staré přikázání“ (vzájemné lásky) a doceňuje, že recipient žije v pravdě — zůstává pravověrný. Na příkladu antikrista (ὁ ἀντίχριστος) vymezuje, popř. recipientům připomíná nepravověří, když píše, že antikrist je ten, jenž vyznává, že Ježíš nepřišel v těle (2J 1:7).¹³⁰ Kdokoliv zastává takovéto učení, nesmí být dle Jana přijat do domu. Jan tedy v textech vystupuje autoritativně, když vymezuje ortodoxii a napomíná, jak se chovat k nekřesťanům. Implicitní hierarchie církve se proto v textu nachází!

Jelikož První a Třetí listy Janovy mají zájem o misii (1J 1:3–4, 3J 1:7–8), můžeme na pozadí těchto textů soudit, že Jan prostřednictvím Druhého listu udržuje kontakt s církví, v níž misijně působil. Kromě toho, že Janova církev misijně působila, přijímala v pohostinnosti i křesťanské misionáře z jiných místních církví, což chápala jako svoji povinnost. Jan pak dodává, že „něco už o [přijímání misionářů] církvi psal (3J 1:9)“,¹³¹ avšak jistý Diotrefés, „který miluje být mezi nimi první, [je] nepřijal“.¹³² Přesto tedy, že Jan píše Gaiovi, aby přijímal cizí věřící (Janova cír-

¹²⁷ K označení dále viz např. John Chapman, „The Historical Setting of the Second and Third Epistles of St. John“, *The Journal of Theological Studies* 20, 1904; James Houlden, *A Commentary on the Johannine Epistles*, London: Adam & Charles Black 1973, 141; Někteří raní autoři (Klémés Alexandrijský, Athanasios) toto označení chápali jako označení pro jednu ženu (paní Kýrii, vyvolené Kýrii, Drahé Paní). R. E. Brown, *The Epistles*, 652–653. Významem se více nezabývám, protože pro mě není relevantní.

¹²⁸ Takto například M. Tellbe, *Christ-Believers*, 198; Jako egalitářské chápe janovské křesťanství typicky Attridge nebo Pokorný. U Attridge je však takový předpoklad překvapivý, protože ukazuje na „egalitářskou ideologii“ v synoptických evangeliích. H. W. Attridge, „Johannine Christianity“, in: M. M. Mitchell — F. M. Young (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, 133.

¹²⁹ M. Tellbe, *Christ-Believers in Ephesus*, 198–199.

¹³⁰ Níže zastávám interpretaci, že fráze „Ježíš Kristus přišel v těle“ je totéž jako „Ježíš je Mesiáš (Kristus)“. Je to pak v podstatě tautologie, tvrdit, že antikrist zastává pojetí, že Ježíš Kristus nepřišel v těle, neboť tento názor je už obsažen v samotném označení „antikrist“. Srovnej Craig Koester, „The Antichrist Theme“, in: R. Alan Culpepper — Paul N. Anderson (eds.), *Communities in Dispute: Current Scholarship on the Johannine Epistles*, (Early Christianity and Its Literature 13), Atlanta: SBL Press 2014, 187–196.

¹³¹ Dle George Streckera se jedná o Druhý Janův list. Idem, *The Johannine Letters: A Commentary on 1, 2, and 3 John*, Minneapolis: Fortress Press 1996, 253–254, 263.

¹³² V českých překladech se vyskytuje překlad „nepřijímá“ (Studijní překlad, Bible kralická) a nebo „neuznává“ (Český ekumenický překlad a Překlad 21. století (Bible21)). Druhá možnost je zavádějící, jelikož mění celý ton

kev není tedy uzavřená!), Diotrefés „janovské“ misionáře nepřijímá a pomlouvá (λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς) a ty, kteří je přijmou, vyloučí (ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει, 3J 1:10). V textu však nic nenaznačuje, že by důvodem nepřijetí a odmítnutí pohostinnosti byla odlišná teologie (byť se odmítnutí pohostinnosti přičítá „janovské“ etice),¹³³ jak se domnívá například Strecker.¹³⁴

Z janovského korpusu víme, že církev byla misijně činná, přičemž evangelista tvrdí, že své evangelium napsal, aby jiní uvěřili (J 20:31). Text evangelia je zároveň pochopitelný jakémukoliv okruhu recipientů, což i vyvrací argument, že by misie byla orientovaná pouze na „janovské“ křesťany nebo nějaké jiné vyvolené. Na tomto základě pak nelze tvrdit, že by listy předpokládaly existenci nějaké speciální tradice, jak se domnívá např. Smith,¹³⁵ nebo že by např. v Prvním listu byl specificky janovský problém, jak se domnívá Lieuová.¹³⁶ Ba naopak — listy zdůrazňují obecné křesťanské vyznání, že Ježíš je Mesiáš. Paradoxně například i Brown, jenž zastává existenci janovské komunity, tvrdí, že listy neřeší specifický problém.¹³⁷

Závěr

V textu jsem se zaměřila na způsoby produkce janovského křesťanství v bádání a na argumenty, které badatelé využívali k podpoře existence specifického proudu v raném křesťanství. Věnovala jsem se textu čtvrtého evangelia a Janovým listům a zajímalo mě, jakou komunitu by teologie a rituální praxe evangelia vyprodukovala za předpokladu, že by tyto texty byly jedinými normativními dokumenty jedné komunity. Komparativní práci jsem došla k závěru, že komunita by se v teologické, rituální a institucionální stránce nelišila od nám známého většinového křesťanství,

textu — s takovým překladem se lze setkat u Bauera. K jeho kritice viz Margaret M. Mitchell, „Diotrephes Does Not Receive Us: The Lexicographical and Social Context of 3 John 9–10“, *Journal of Biblical Literature* 117, 1998, 299–320; Podobně kritizují i: Peter R. Jones, „The Missional Role of Ο ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΣ“, in: R. A. Culpepper — P. N. Anderson (eds.), *Communities in Dispute*, 141–156; Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses, Jesus and the eyewitnesses: the Gospels as eyewitness testimony*, William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids 2017, 373.

¹³³ Abraham J. Malherbe, „The Inhospitability of Diotrephes“, in: Carl R. Hollay — John T. Fitzgerald — Gregory E. Sterling (et al), *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity: Collected Essays 1959–2012 by Abraham Malherbe*, (Novum Testamentum Supplements 150), Leiden: Brill 2013, 69–82; k této interpretaci se kloní Maraget Mitcheľová. Samotné „nepřijetí“ pak dle Margaret Mitcheľové může jednoduše značit odmítnutí poslovy autority. M. Mitchel, „Diotrephes Does Not Receive Us...“, 320.

¹³⁴ G. Strecker, *The Johannine Letters*, 264; Podobně i Brown argumentuje, že Diotrefés neměl chybnou christologii. Idem, *The Epistles*, 705–706, 718.

¹³⁵ D. M. Smith, *Johannine Christianity*, 18.

¹³⁶ J. Lieu „The Audience of the Johannine Epistles“ in: R. A. Culpepper — P. N. Anderson (eds.), *Communities in Dispute*, 123.

¹³⁷ Podobně i R. E. Brown, *The Epistles of John*, 712.

a zároveň že text evangelia formoval podobu pozdější ortodoxie. Z toho důvodu zastávám názor, že termíny „janovské křesťanství“/„janovská komunita“ nemají analytický potenciál, oporu v textech a vedou k zavádějícímu chápání nejen novozákonního písemnictví, ale křesťanství 1. a 2. století.

POJETÍ MYSTIKY A EXTATICKÉ ZKUŠENOSTI V ARGUMENTECH DOROTHEE SÖLLE

KATEŘINA MAJEROVÁ

THEOLOGICKÁ FAKULTA, JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
FACULTY OF THEOLOGY, UNIVERSITY OF SOUTH BOHEMIA IN ČESKÉ BUDĚJOVICE
majerk00@tf.jcu.cz

THE CONCEPT OF MYSTICISM AND ECSTATIC EXPERIENCE IN THE ARGUMENTS OF DOROTHEE SÖLLE

Abstract: In her theological reflections, the German Protestant theologian Dorothee Sölle, consistently targeted the mystic area, focusing on the project of democratizing mysticism. The process of democratizing mysticism is discussed by Sölle through opening up mystical experiences towards each person, i.e. each person is a mystic. The view of mysticism as being accessible and open to every person, in other words, each person has a certain mystical sensitivity, then assumes a certain “opening” of ecstasy, which Sölle perceives as an experience that embraces unity instead of bustle. Accordingly, it is on account of this process of democratizing mysticism and opening up the mystical experience to every person that Sölle treats mysticism as a defiance in which a person grasps mysticism as necessarily related to the world. This democratization of mysticism and its direction to the world are subject to criticisms of trivialization and trivialization of mysticism, but it is precisely the mysticism of defiance, a democratized mysticism that may result in the transformation of quo status in a secularized society. It is then the view of ecstasy and its position in democratized mysticism that can illuminate the mysticism, related to both transcendence and immanence.

Keywords: mysticism; ecstasy; democratization; experience; unity

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 1: p. 34 – 42.

Německá protestantská teoložka Dorothee Sölle, profilující se v kontextu feministické teologie osvobození, se na pozadí svých teologických úvah obrací k mystice, která je pro ni synonymem touhy po Bohu.¹ Tato touha po Bohu pak pro ní není něčím zakrnělým a izolovaným, ale je to výraz vztahovosti, oboustranné potřeby a lásky. „*Jen vzácně slýcháme, že tento proces lze opravdu zakoušet jen když je tato láska vzájemná-jako každá skutečná láska. Že lidé milují, chrání, obnovují a zachraňují Boha, zní většinou z nich velikášsky nebo úplně bláznivě. Jenomže právě touto bláznivostí lásky mystici žijí.*“² Právě skrze oboustrannou lásku a vztah vzájemnosti tak Sölle podrobuje revizi představu vzdáleného a izolovaného Boha³ i pohled na člověka jako na apriori hříšného a na pozadí ideji

¹ Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. One woman press. 2015. s. 18.

² Tamtéž. s. 18

³ Sölle se ve svých teologických úvahách distancuje od představy Boha jako jako vládce a panovníka a namísto

vzájemnosti spolu s dobrým lidským potenciálem diskutuje narušení hierarchií a překročení hranic, a to směrem k jednotě a uvědomění si neduality. Je to pak právě rozměr jednoty, který Sölle diskutuje v kontextu mystiky a který je úzce spojen s vizí, že každý člověk je mystikem.⁴

Stejně tak jako Matthew Fox, na kterého Sölle v kontextu mystiky rovněž navazuje, i Sölle tematizuje mystiku v kontextu jejího „odhalení“ v každém jedinci.⁵ Jinými slovy je to tak právě mystická zkušenost, která je vlastní každému člověku, neboť skrze mystickou citlivost má každý člověk „schopnost Boha“.⁶ „*Všichni jsme schopni být jiní, můžeme sami sebe opustit, jsme schopni ponoru a transcendentce.*“⁷ Mystiky jsou pak běžní lidé, různých povolání, neboť Bůh je společný a každému „dostupný“ bez rozdílu.⁸ Zpřístupnění mystické zkušenosti, tedy umožnění sjednocení člověka s Bohem, pak Sölle diskutuje jako proces demokratizace mystiky, která tak není egalitářskou záležitostí několika lidí, ale něčím, co je přístupné, „viditelné“ a dosažitelné všem. „*Mystika je pro ni lidským existenciálem. Jde jí o to znovu připustit tu mystickou citlivost, která je v nás všech, dostat ji z nánosu triviálnosti.*“⁹

Je to pak právě tendence trivializovat každodennost, spolu s rozdělováním mystiky, jež Sölle akcentuje jako v přímém rozporu s mystickou silou. Mystika, která ve svém nitru překonává jakékoliv rozdělování a proklamuje neporušitelnost celku tak zdůrazňuje, že každý člověk se může přiblížit Bohu.¹⁰ Oporou pro tento argument je pro Sölle odvrácení se od antropologického pesimismu a zdůraznění mystického uvědomění v podobě schopnosti duše milovat. Mystika, v perspektivě Sölle demokratizovaná, si tak na pozadí zkušenosti jednoty s Bohem uvědomuje obraz muže a ženy jako imago dei, a odkazuje k důstojnosti každého.¹¹

Mystická citlivost, každému člověku vlastní, je tak výrazem božského jádra v člověku, a dle Sölle i výrazem jednoty mezi Bohem a stvořením.¹² Zdůraznění jednoty a vztahovosti napříč veškerenstvím, jež konstituuje teologii stvoření

této „vzdálené“ představy diskutuje Boha jako milujícího, pečujícího a angažujícího. Srov. Dorothee, Sölle. *Fantazie a poslušnost*. Kalich.2008.

⁴ Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. One woman press.2015.s.16.

⁵ Srov. Matthew, Fox. *Příchod kosmického Krista. Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance*. Centrum pro studium demokracie a kultury.2004.s. 63.

⁶ Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. One woman press.2015.s.75.

⁷ Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. One woman press.2015.s. 44.

⁸ Tamtéž.s. 39.

⁹ Peter, Zimmerling. *Evangelická mystika*. TRIGON. 2018. s.231.

¹⁰ Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. One woman press.2015.s.30-32.

¹¹ Tamtéž.s.74.

¹² Tamtéž.s. 231-232.

Dorothee Sölle, pak stojí v základech mystiky. V perspektivě Sölle existuje zásadní souvztažnost Boha a stvoření, kterou diskutuje v tezi, že transcendence je radikální imanence, která v sobě zahrnuje i aspekt zodpovědnosti za svět v podobě svědomité péče o stvoření.¹³ Je to právě představa vztahovosti mezi člověkem a Bohem, Bohem a světem a člověkem a světem, která je obsažena i v kontextu mystiky, jež nese panenteistické¹⁴ rysy, a která dle Sölle i Foxe upomíná člověka v jeho vztahové souvislosti a propojenosti.¹⁵

Na pozadí demokratizace mystiky je tak reflektována zkušenost každého, překračující rozdělení a tendence bytí „mezi“, s cílem deklarovat propojení, které vyvěrá z jednoty a to v podobě nastolování jednoty tam, kde byla narušena, ať už v kontextu vztahu člověka a Boha či člověka a světa.¹⁶ „Mystik není vůči světu ani neutrální ani zahořklý či cynický. Mystik přijal ze světa dostatek požehnání k tomu, aby nad tím dokázal v hlouby žasnout a tak i potvrdit jeho správnost...“¹⁷ Dle Sölle tak mystická zkušenost zahrnuje různé podoby náboženské, estetické či panenteistické zkušenosti, přičemž právě skrze proces demokratizace mystiky jsou všechny tyto mystické prvky vztaženy ke každému člověku, jakožto k Božím přátelům.¹⁸

Lze tedy tvrdit, že záměrem Sölle demokratizovat mystiku a zpřístupnit ji každému člověku je i rozšířit obzor mystické zkušenosti, která může být dle Sölle i Foxe rozmanitá¹⁹ stejně tak jako „spektrum mystiků“, jež mohou svou zkušenost učinit viditelnou a sdílitelnou.²⁰ Je to pak právě láska a svěření se jeden druhému, které stojí v zárodku mystické citlivosti, přičemž mystická zkušenost nabývá i všedněj-

¹³ Dorothee, Sölle. *Gott denken. Ein führung in die Theologie*. Stuttgart: Kreuz Verlag. 1992.s.239

¹⁴ Sölle ve svých úvahách, v souvislosti s vymezením se vůči hierarchickému modelu nadvlády Boha nad světem a člověkem, akcentuje pozice panenteismu, v rámci kterého pohlíží na Boha jako přítomného ve všem, avšak stále existujícím „nad světem“. Srov. Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*.One woman press.2015.s.153.

¹⁵ Srov. Matthew, Fox. *Příchod kosmického Krista. Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance*.Centrum pro studium demokracie a kultury.2004.s. 65, Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*.One woman press.2015.s.153.

¹⁶ Matthew, Fox. *Příchod kosmického Krista. Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance*.Centrum pro studium demokracie a kultury.2004.s. 65-66.

¹⁷ Tamtéž.s.67.

¹⁸ Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*.One woman press.2015.s.34.

¹⁹ Sölle dále uvádí místa mystické zkušenosti, které se jeví „přirozené a nezprostředkované, mezi jinými zejména radost, přírodu, erotiku, společenství a další, přičemž rovněž diskutuje, že míst mystické zkušenosti může být i více, kupříkladu sport, hudba apod. Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*.One woman press.2015.s.142-143.

²⁰ Dalším tématem, kterým se Sölle v kontextu mystiky zabývá, je možnost sdílitelnosti a sdílení mystického prožitku a zkušenosti. Přes veškeré jazykové aporie, které v rámci jazyka nachází, tematizuje zejména možnosti Via negativa, paradoxu a „mystického mlčení“, které dle ní mohou diskutovat něco tak obtížně uchopitelného, jako je mystický prožitek. Srov. Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*.One woman press.2015.s.100-119.

ších, běžnějších podob.²¹ „Existuje jednota v různosti a různost v jednotě lásky.“²² Přestože tak byla mystika považována za nevšední, inkluzivní záležitost několika jedinců v protikladu k všední každodennosti, Sölle se vůči tomuto pohledu vymezuje a právě skrze proces demokratizace mystiky přisuzuje mystice zásadní prostor právě v každodennosti, kontextu všedních dní, kde skrze „teď“ a „tady“ lze nalézt spojení s Bohem²³. Namísto exkluzivity mystické zkušenosti a nutnosti ji hierarchizovat tak Sölle proklamuje mystiku každodennosti, kde skrze demokratizaci může mystická zkušenost nabývat mnoha různých podob, přičemž dále směřuje k onomu sjednocení Boha s duší, tj. k unio mystica, ke sjednocení člověka s Bohem, kde Bůh zůstává blízký i vzdálený²⁴, milující i milovaný.²⁵

Přestože lze v kontextu procesu demokratizace mystiky spatřovat snahu Dorothee Sölle promlouvat k sekularizovanému světu spolu se snahou zpřístupnit „zkušenost Boha“ každému člověku, střetává se projekt demokratizace mystiky s kritikou, mimo jiné ze strany Petera Zimmerlinga, který jej vytýká jistou trivializací a banalizací.²⁶ Ačkoliv tak Zimmerling souhlasí se Sölle s ohledem na otevření a dostupnost mystiky každému, argumentuje, že ne každý člověk je však schopen ji přijmout.²⁷ Možnou odpovědí na kritiku z banalizace a trivializace mystiky může být přístup Dorothee Sölle k extatickému prožitku, v rámci kterého se vyjevuje mystické vědomí Dorothee Sölle na pomezí paradoxu, mezi všedním a mimořádným, obyčejným a vyjimečným.

Přes extázi ke vzdoru

„Mystická zkušenost znamená, že Já vystoupí ze svých předem daných a myšlenkových hranic. Opustí svět všednosti a zároveň sebe sama jakožto bytost definovanou tímto světem.“²⁸ Pro Sölle je tak extáze, extatická zkušenost Boha- vytržení, výrazem krajní svobody, která přesahuje hranice „normality světa“ a v důsledku může na ostatní působit jako projev šílenství či zběsilosti.²⁹ Je to pak právě extatický moment, který může být doprovázen glosolálií a dalšími projevy, který byl

²¹ Tamtéž.s. 41.

²² Matthew, Fox. *Příchod kosmického Krista. Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance.* Centrum pro studium demokracie a kultury.2004.s.65.

²³ Peter, Zimmerling. *Evangelická mystika.* TRIGON. 2018.

²⁴ V tomto ohledu Sölle navazuje na Markétu Poréte a její výraz „dalekoblízkého“, který odkazuje právě k mystickému paradoxu ztrácení se a nalézání, jasu a temnoty, a to v kontextu milovaného, jež je blízký i vzdálený zároveň. Srov. Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku.*One woman press.2015.s.173.

²⁵ Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku.*One woman press.2015.s.36.

²⁶ Peter, Zimmerling. *Evangelická mystika.* TRIGON. 2018. S.237.

²⁷ Tamtéž.s. 237.

²⁸ Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku.*One woman press.2015.s. 51.

²⁹ Tamtéž.s. 51-56.

v rámci křesťanství pejorativně a s nedůvěrou nahlížen.³⁰ Pro Sölle však extáze představuje, ač mnohdy nepochopený, vrchol poznatelného štěstí. Ačkoliv však podobně jako Martin Buber³¹ extázi explicitně nedefinuje, je pro ni základní zkušeností jednoty. Zkušeností, která osvobozuje od strachu a deklarující vystoupení, překročení sebe sama, svých vlastních hranic a omezení. „*Extáze umožňuje člověku osvobodit se od sebe sama, od svého ega a získat tak přístup ke skutečnosti Boha.*“³²

Je to pak právě mystická citlivost, dle Sölle dřímající v každém člověku, jež koresponduje se schopností člověka prožít a zakusit extázi. Pro Sölle pak stejně jako pro Bubera, na kterého v kontextu úvah o extázi navazuje, je extáze něčím jedinečným a nepopsatelným stejně tak jako všedním a dostupným. „*Zde se mi nejjasněji ukázalo, jak je nejniternější prožitek člověka tím nejvšeobecnějším a zároveň tím nejosobnějším, tím, v čem se projevuje zcela jako tvor a zároveň jako neopakovatelně jedinečná bytost.*“³³ Je to právě tento mystický paradox, obemykající extatický prožitek, jež je dle Sölle niterně obsažen právě v onom vztahu napětí všedního a jedinečného, transcendence a imanence. Podle Sölle vytržení, překročení vlastních mezí, kdy se osvobozuje ztuhlý, „spící“ Já, tj. extáze, směřuje nikoliv k opuštění světa a každodennosti, ale k participaci na transcendenci. „*To neznamená opustit živou imanenci pro fantastickou transcendenci, ale hledat mezi transcendencí a imanencí nový vztah, v němž už imanence není zhuštěná, uzavřená a neopakuje pořád triviálně sebe sama, ale otevírá se transcendenci tak, že se na ní podílí.*“³⁴

Právě v tomto podílení se na transcendenci se střetává důraz Dorothee Sölle na přimknutí člověka k Bohu, jež sebou nese i oproštění se od ega a jeho sobeckých tendencí, spolu s nutností neodvracet se od imanence, tedy od spoluodpovědnosti za svět, jež je pak úkolem rovněž mystickým. Příklon ke světu a vztažení se - odevzdání se Bohu jsou pak v perspektivě Sölle dvě stránky téže věci, neboť demokratizovaná mystika, kde dochází ke sjednocení duše s Bohem, se vztahuje ke světu, k němuž se ve své „imanentní transcendenci“ vztahuje i Bůh.

Oproštění se od sebe, od svého „spícího“ Já pak souvisí s odmítnutím shonu, který nás obklopuje a který zabraňuje člověku dosáhnout jednoty, jednoty s Bohem, sebou samým a světem skrze extázi. „*Životní shon nás lidí, který zahrnuje vše, veškeré světlo a veškerou hudbu, všechno to šílenství myšlenek a všechny*

³⁰ Peter, Zimmerling. *Evangelická mystika*. TRIGON. 2018. S.256.

³¹ „Nejde o to, abych extázi nějak „škatulkoval“. Srov. Martin, Buber. *Extatická vyznání*. Vyšehrad.2016.s. 11.

³² Peter, Zimmerling. *Evangelická mystika*. TRIGON. 2018.s. 257.

³³ Martin, Buber. *Extatická vyznání*. Vyšehrad.2016.s. 15.

³⁴ Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*.One woman press.2015.s.54.

*odstíny bolesti, plnost paměti i plnost očekávání, je uzavřen jen jedinému: jednotě.*³⁵ S důkladným následováním Bubera tak Sölle rovněž diskutuje shon, zahrnující plnost, nadbytek a zmatek, jako omezení jednoty, která je substanciální náplní mystiky. Jednota sebe sama, vytržení ze shonu, je pak onou mystickou zkušeností, která reflektuje i ztracenost ve světě shonu a touhu hledat opuštění a oproštění se od něj. Shon lze tak v jistém smyslu chápat i jako hluk okolního světa, skrze nějž se člověk prodírá ke skutečně podstatnému.³⁶ Ke skutečně osvobozenému Já, připravenému ke sjednocení se s Bohem. Pouze skrze vyjití, znicotnění sebe sama, lze opustit shon v mnoha podobách a protikladech- termíny moci i vlastnictví, a nalézt jednotu, odevzdanost a sjednocení se s Bohem.³⁷ Extáze je tak pro Sölle i Bubera nejniternějším prožitkem, který je v důsledku i cestou vyjití ze shonu, která směřuje k jednotě.³⁸

Zatímco však Buber pohlíží na extázi explicitně jako na nejvyšší Boží dar³⁹ a projev milosti⁴⁰, Sölle netematizuje a nediskutuje „důvod“ extáze či mystické zkušenosti. Jistým důvodem toho, že Sölle explicitně netematizuje milost v kontextu extáze, pak může být snaha Sölle směřovat mystiku směrem ke světu, skrze proces demokratizace mystiky i ke každému člověku, kde zejména diskutuje „zmocnění člověka Bohem“, skrze důvěru v jeho dobrý lidský potenciál, k participaci na stvoření. *„Ztracení se v Bohu je dalším výrazem označující extázi, osvobození z vězení, v němž jsme usnuli. Neznamená to ani tak útěk ze světa, jako spíše převahu nad světem, nezávislost na viditelném, osvobození se od smyslového vnímání a vjemů.*“⁴¹ Pro Sölle skutečným zdrojem mystického vztahu je čistá a nekalkulující láska k Bohu pro něj samého, přičemž je to právě tato vzájemná láska, která je pro člověka motivem k jednání vůči stvoření a druhým lidem.⁴²

Jinými slovy lze říci, že předobrazem vztahů na úrovni stvoření je vztah člověka a Boha, kdy „schopnost pro Boha“, tj. přiblížit se k němu, mají všichni lidé.⁴³ Pro Sölle je tak mystika skutečností, která vytrhává člověka z konzumního nastavení společnosti a navrácí jej zpět k touze po Bohu, kterou dle ní nelze myslet bez smě-

³⁵ Martin, Buber. *Extatická vyznání*. Vyšehrad.2016.s. 17.

³⁶ Vojtěch, Kohut. *Moudrost mystiků s Vojtěchem Kohutem*. Karmelitánské nakladatelství.2008.s.33.

³⁷ Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*.One woman press.2015.s. 57-58.

³⁸ Martin, Buber. *Extatická vyznání*. Vyšehrad.2016.s.18.

³⁹ Tamtéž.s. 19.

⁴⁰ Podobně jako Buber diskutuje mystiku v termínech milosti i Rahner a Vorgrimler, když říkají, že skrze milost je prožíváno sebesdění Boží, jež naplňuje podstatu mystiky. Srov. Karl Rahner, Herbert Vorgrimler. *Teologický slovník*. Vyšehrad. 2009.s.234.

⁴¹ Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*.One woman press.2015.s. 61.

⁴² Tamtéž.s.64.

⁴³ Tamtéž.s.75.

řování člověka k druhému a k veškerenstvu. Na pozadí odvrácení se právě od antropologického pesimismu, neboť dle Sölle i samotný prožitek extáze je projevem schopnosti lásky a víry v dobro v člověku, tak předkládá nikoliv mystiku končící v rámci unio mystica, ale směřující opět zpět ke světu, kdy probuzený, osvobozený člověk – jeho Já, může aktivně vzdorovat a participovat na transformaci statusu quo. „Mystika, zkušenost jednoty s Bohem, je radikálním zdůvodněním lidské důstojnosti, jdoucí až na kořen věci.“⁴⁴ Mystika Dorothee Sölle je tak zacílena nejen na „dosažení“ unio mystica, ale vždy nutně centrována zpět do kontextu stvoření a vztahů mezi lidmi.⁴⁵

Právě v tomto příklonu ke světu, k člověku a jeho vztahu s druhými lidmi tkví jisté vyrovnání Dorothee Sölle s Martinem Buberem, který se ve svých pozdějších úvahách od mystiky odvrátil a namísto „povzneseného“ Já se zacítil na konkrétní pojem JÁ, a sice ve vztahu k TY.⁴⁶ Buberův odklon od mystiky a obratu k TY však v optice Sölle značil obavu ze sociality mystiky, která neguje stvoření a vztahovost mezi lidmi.⁴⁷ Nicméně, dle Sölle je to právě mystika, spojení duše a Boha, kde se symbolem Boha může stát vzájemný vztah dvou lidí. Bůh, vztahující se ke světu, který stvořil z lásky, mystická časovost teď a tady, to vše je pro Sölle motivem k uvažování o mystice v kontextu každodennosti a světa, kde člověk je člověkem pouze v sociální realitě, v kontextu vztahu s druhými.⁴⁸ Jinými slovy tak dle Sölle mystika, extatické sjednocení s Bohem, není v Buberově pozdějším textu JÁ a TY popřeno, naopak, je to pokračování onoho mystického překročení mezi směrem k Bohu a světu.⁴⁹ Sölle tak v jistém ohledu nachází souvislost mezi Buberovým raným a pozdějším myšlenkovým vývojem, přičemž domýšlí tuto souvislost a nachází v ní oporu pro své argumenty.

Podobnou myšlenkovou blízkost Sölle s úvahami Bubera je pak možné nalézt i v kontextu modlitby. Pro Bubera je modlitba výrazem účasti na stvoření a odevzdání se Bohu zároveň.⁵⁰ V perspektivě Sölle modlitba nabývá podoby bezúčelnosti - dějící se „sunder warumbe“, tj. bez proč, společně s aktivním prvkem života, přičemž oba tyto prvky nesmí být v rozporu či hierarchii. Skrze harmonii obojího lze dospět k mystickému životu, kde je plně prožívána transcendence i imanence. Právě hledání nového vztahu mezi transcendencí a imanencí, podíl na

⁴⁴ Tamtéž.s.74.

⁴⁵ Christine E., Gudorf. „Dorothee Soelle, Feminism, and Medieval Women Mystics“ in *The Theology of Dorothee Soelle*. Sarah K. Pinnock (ed.). Trinity press International. 2003.s.154.

⁴⁶ Gerhard, Wehr. *Buber*. Votobia. 1995.s.71-72.

⁴⁷ Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*.One woman press.2015.s.229.

⁴⁸ Tamtéž.s. 228.

⁴⁹ Tamtéž.s.228.

⁵⁰ Martin, Buber. *Já a Ty*. Kalich. 2005.

transcendenci, vede Sölle k promýšlení mystiky a v důsledku i jejímu ztotožnění se vzdorem. Stejně tak jako je cílem projektu demokratizace mystiky narušení hierarchie a zpřístupnění Boha všem lidem, mystika jakožto vzdor je jeho důsledkem. Je to právě příklonění se k člověku, k Bohu v imanenci, který Sölle vede k reflexi do jisté míry politické mystiky⁵¹, která ruší hranice kontempace a akce, nitra a vnějšku, s touhou sjednotit rozdělené a přiblížit vzdálené. Mystika vzdoru, přesahující egoistické Já, spolu s konzumními tendencemi společnosti, je právě výrazem vztažnosti a vzájemnosti v Buberovském smyslu vztahu Já a Ty. Skrze aktivní vzdor vůči nespravedlnosti a bezpráví, esenciálně spjatý s mystikou, Sölle deklaruje závazek mystiky, právě v podobě zájmu o svět.

„Ve smyslu osvobozené teologie vidí duše sjednocená s Bohem svět Božíma očima. Jako Bůh vidí to, co je jinak zneviditelňováno a nehraje žádnou roli. Slyší nářek hladových dětí, nenechává se odvádět od skutečné bídy, sjednocuje se s Bohem skrze vnímání, poznání a jednání.“⁵² Je to tak právě demokratizovaná mystika, oslavující rozmanitost v každodennosti a každém člověku, jež nutně obsahuje vzdor a překonání nerovnosti a hierarchií. Právě v takové mystice Sölle spatřuje naději a výzvu pro současný svět, jež musí být vyslyšena v podobě mimo jiné spoluúčasti a odpovědnosti člověka ve světě, který mu byl z lásky Bohem svěřen.

Závěr

Dorothee Sölle v rámci mystiky představuje projekt demokratizace mystiky, jež připisuje „schopnost Boha“ každému člověku bez rozdílu. Na pozadí zvolání „Všichni jsme mystici“ tak Sölle otevírá prostor sjednocení se s Bohem každému, přičemž toto „setkání“ s Bohem se odehrává v každodennosti, v rámci všedních dní. Na pozadí termínů paradoxů tak Sölle osvětluje každodennost a horizont teď a tady, v rámci kterého může docházet k extatickému prožitku. Prožitek extáze, ač striktně nedefinovaný a v historii křesťanství často negativně nahlížený, pak může představovat jistou odpověď na výtky z bagatelizace a trivializace mystiky Dorothee Sölle, předně ze strany Petera Zimmerlinga, neboť je to extáze, mystická zkušenost a cesta ke krajní svobodě, v rámci které se střetává každodennost s výjimečností, všednost s mimořádností. Je to pak právě jazyk paradoxu, ve kterém Sölle rovněž nalézá způsob vyprávění o mystice, která je jednotou v mnohosti a vědomím rozmanitosti. Extáze, která dle Sölle zásadně souvisí s mystickou citlivostí, jíž disponuje každý člověk, je pak něčím nepopsatelným, neuchopitelným, jež vede k nalezení jednoty.

⁵¹ Peter, Zimmerling. *Evangelická mystika*. TRIGON. 2018.s.229-235.

⁵² Dorothee, Sölle. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. One woman press. 2015.s. 382.

Jinými slovy extáze, jakožto jedinečné v každodenním, je pro Sölle, ovlivněnou Buberem, cestou k vyjití ze shonu, který člověka obklopuje a znemožňuje mu nalézt podstatu sebe sama, Boha i okolního světa. Probuzení „spícího Já“ skrze extatický prožitek pak nutně vede k uvědomění si vztahovosti a propojenosti všeho a nezbytnosti nacházet nový vztah mezi transcendencí a imanencí. Skrze demokratizaci mystiky a zdůraznění nezbytnosti extatického prožitku tak Sölle diskutuje mystiku v termínech vzdoru, jež předpokládá participaci a zájem člověka o stvoření a druhé. Mystika vzdoru, demokratizovaná a na pomezí paradoxů každodennosti a jedinečnosti se odehrávající, tak směřuje k transcendencí prosvícenou imanenci, kde je možné nalézt Boha.

Je to pak právě proces demokratizace mystiky, jež Sölle vede k tematizování mystiky směrem ke světu, k němuž se sjednocená duše s Bohem musí vztahovat, stejně tak, jako se ke světu skrze panenteistické vize mystiky vztahuje i Bůh. Nalezení jednoty skrze extázi a znicotnění sebe sama je pak výrazem nikoliv úniku od světa, ale přimknutí k němu, prostřednictvím nalezení osvobozeného Já. Pouze osvobozené Já, jež se „dotklo Boha“ pak může být skrze harmonii jednání a kontemplace schopno participovat na stvoření a vztahovat se k druhým lidem skrze zájem, empatii a porozumění, přičemž pro tuto vzájemnost je „předobrazem“ reciproční vztah člověka k Bohu.

NÁBOŽENSKÁ MENŠINA – VYMEZENÍ POJMU

NOEMI BRAVENÁ

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

RELIGIOUS MINORITY - DEFINITION OF THE TERM

Abstract: This article defines the term religious minority with the help of multi-disciplinary reflection in regard to religious migrants. The text does not aim at providing a detailed reflection, but defines the main terms which different disciplines (linguistics, law, sociology, comparative religions, and theology) use in regard to religious minorities. In the next part of the article, the authoress ponders whether indeed a religious minority can be defined. One area examined by the authoress is the understanding of this term from the perspective of the migrant's country of origin. We can see the diversity through which it can be defined based on some criteria and which can be decisive for revealing discrimination or persecution of an individual.

Keywords: religious minority; linguistics; law, sociology; comparative religions; theology; criteria; discrimination; persecution

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 1: p. 43 – 52.

Podíváme-li se na pojem náboženské menšiny, nalezneme v něm určitou nevyjasněnost. Je to z toho důvodu, že k pojmu každý obor přistupuje v intencích svého zájmu a preferuje určitou terminologii i způsob používání. Záměrem tohoto příspěvku bude ukázat na hlavní specifika vybraných oborů i obtížnost při obecném vydefinování pojmu pro účely přemýšlení nad problematikou přijímání cizinců na území cizího státu.¹ Menšina označuje „často i v odborném jazyce (...) skupiny znevýhodněné, diskriminované, porůznu marginalizované či stigmatizované“. Religionista Jiří Gebelt upozorňuje na nutnost analýzy a zkoumání menšin „ne apriori jako bezmocných, pouze pasivních obětí většinové společnosti či náboženství.“² Z tohoto důvodu jde i v tomto článku o uchopení menšiny jako mnohovýznamového fenoménu, u něhož i přes tuto mnohost existuje určitá možnost pojmového vymezení.

1. Náboženská menšina a vybrané aspekty jednotlivých oborů s ohledem na migrační a azylovou problematiku

V této kapitole budou představeny některé aspekty z perspektivy lingvistiky, prá-

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

² GEBELT, Jiří. *Ve stínu Islámu: menšinová náboženství na Blízkém východě*. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 14.

va, sociologie, religionistiky a teologie. Nejde nám o podrobnou reflexi, ale o poukázání na sekundární pojmy, které náboženskou menšinu doprovází a s nimiž souvisí specifické chápání tohoto jevu.

1.1 Lingvistické hledisko

Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost uvádí, že menšina je „menší část v rámci nějakého celku“, která je komparována s většinou.³ *Cambridgeský slovník* uvádí, že je to „každá malá skupina ve společnosti, která se liší od ostatních rasou, náboženstvím nebo politickým přesvědčením“.⁴ Z těchto definic můžeme shrnout, že v rámci běžného používání tohoto pojmu **souvisí menšina vždy**:

- **s odlišností**, která je vázána na rasu, náboženství, politické přesvědčení, příp. jiný typ odlišnosti;
- **s komparací**: Pouze v porovnání s celkem dostává menšina svůj význam, protože až na základě konkrétního srovnání je zřejmé, že je určitá skupina početně menší a určitá početně větší. Pro účely stanovení menšiny hraje proto podstatnou roli definice celku, tj. toho, s čím vlastně skupinu srovnáváme.

1.2 Právní hledisko

Podle autorky Marie G. Martino není z hlediska práva zcela jasná definice „náboženské menšiny“, a to i přesto, že byl tento termín v mezinárodních dokumentech „zohledňován“ („Berlín 1878, St.-Germain-en-Laye 1919, Sevres 1920 a Lusanne 1923“). Důvodem určité nejasnosti je pro autorku jedna zajímavá charakteristika, totiž že se pojem náboženská menšina vždy opíral o **jiný pojem**, kterým je „**náboženská svoboda**“. Ta „patřila k mezinárodně uznávaným lidským právům“. První „mezinárodní definice práva na náboženskou svobodu“ je obsažena ve Všeobecné deklaraci lidských práv Organizace spojených národů ze dne 10. prosince 1948 v čl. 18,⁵ kde se píše, že má „každý právo na svobodu myšlení, svědomí a náboženství; toto právo zahrnuje v sobě i volnost změnit své náboženství nebo víru, jakož i svobodu projevat své náboženství nebo víru, sám nebo společně s jinými, ať veřejně nebo soukromě, vyučováním, prováděním náboženských úkonů, bohoslužbou a zachováváním obřadů.“⁶ Tuto definici nalezneme i jako součást Základní

³ *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost*. Praha: Academia, 2001, s. 177.

⁴ Minority. [online]. [cit. 2019-01-10]. Dostupné z: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/minority>.

⁵ http://www.osn.cz/wp-content/uploads/2015/12/UDHR_2015_11x11_CZ2.pdf. – MARTINO, Marie, G. Der Integrationsprozess aus der Perspektive der Mehrheitsbevölkerung. Ein Modell für religiöse Minderheiten, in Schnebel, Karin. Europäische Minderheiten: *In Dilemma zwischen Selbstbestimmung und Integration*, 2014, s. 121.

⁶ *Všeobecná deklarace lidských práv*. Organizace spojených národů, 2015. [online]. [cit. 2019-01-10].

listiny práv a svobod České republiky v čl. 15 odst. 1 a čl. 16 odst. 1.⁷ Viditelné projevy náboženské víry se ovšem nevážou na skupinu, ale na pojem **pospolitost (společenství)**, tj. „projevovat společně s jinými“.

Zákon č. 325/1999 Sb., o azylu a o změně zákona č. 283/1991 Sb., o Policii České republiky, ve znění pozdějších předpisů, (dále zákon o azylu) pojem náboženská menšina nezmiňuje, ale **implicitně s ním počítá**, protože se zjišťuje, zda má cizinec podle § 12 písm. b) „odůvodněný strach z pronásledování z důvodu náboženství“. Z této definice lze usuzovat, že „ve státě posledního trvalého bydliště“ byl s největší pravděpodobností součástí určité menší či větší státem nepreferované náboženské skupiny nebo určité názorově specifické skupiny uvnitř většinového náboženství.

Z řečeného můžeme shrnout, že pojem náboženská menšina z hlediska platného práva vystupuje v úzké vazbě **s jinými pojmy**, a sice:

- **náboženská svoboda** – každý člověk, tj. i jako člen určité skupiny, může svobodně rozhodovat o svém náboženství a víře;
- **náboženská pospolitost** – náboženská menšina je uskupením, které se konkrétně projevuje „veřejně nebo soukromě, vyučováním, prováděním náboženských úkonů, bohoslužbou a zachováváním obřadů“ (zákon č. 2/1993 Sb., čl. 16 odst. 1);
- **dodržování lidských práv** – náboženská menšina může být objektem nedodržení lidských práv nebo diskriminace;
- **strach z pronásledování kvůli náboženství** – příslušnost k pronásledované náboženské menšině je důvodem k udělení ochrany v jiném státu.

1.3 Sociologické hledisko

Ivan Holý definuje, že náboženská menšina je „seskupením lidí společného náboženského vyznání, které má ve srovnání se skupinou většinové nebo oficiální náboženské ortodoxie (event. i světské ideologie) charakter menšiny“. Přestože je tento pojem běžně používán, „není přesně kvantitativně vymezitelný a nemá obecně stanovitelné sociální a kulturní parametry“.⁸

Dostupné z: http://www.osn.cz/wp-content/uploads/2015/12/UDHR_2015_11x11_CZ2.pdf, s. 38.

⁷ *Listina základní práv a svobod*. [online]. [cit. 2019-01-10]. Dostupné z: <http://zakony.centrum.cz/listina-zakladnich-prav-a-svobod/>: Čl. 15 odst. 1): „Svoboda myšlení, svědomí a náboženského vyznání je zaručena. Každý má právo změnit své náboženství nebo víru anebo být bez náboženského vyznání.“ – Čl. 16 odst. 1): „Každý má právo svobodně projevovat své náboženství nebo víru buď sám nebo společně s jinými, soukromě nebo veřejně, bohoslužbou, vyučováním, náboženskými úkony nebo zachováváním obřadu.“

⁸ Menšina náboženská. In Ivan Holý: *Sociologická encyklopedie*. Sociologický ústav AVČR. [online]. [cit. 2019-01-10]. Dostupné z: https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Kategorie:Aut:_Hol%C3%BD_Ivan, Sociologický ústav AVČR.

Pojem menšina používáme z toho důvodu, abychom definovali menší i větší skupinu uvnitř konkrétní společnosti. Navíc tím definujeme **vztah** mezi těmito dvěma komponenty, který může nabývat různých podob: nezávislost/závislost na celku, rovnost, podřízenost, nadřazenost apod. V rámci sociologického hlediska jde o postihnutí „vztahu osob ve skupině a mezi skupinami“. Při definování tohoto vztahu hraje roli i pojem diskriminace.⁹ Můžeme shrnout, že menšina má:

- **vazby navenek:** vztažnost k jiným skupinám nebo k celku;
- **vazby uvnitř skupiny:** důležitou součástí charakteristiky náboženské skupiny jsou i vztahy uvnitř dané menšiny mezi jejími členy.

Autorka Marie G. Martino zmiňuje několik definic menšiny jako **skupiny**. Jsou jimi:

- **důsledky toho být menšinou:** „menšinou je skupina, která je pro svou konkrétní vlastnost oddělena od zbytku společnosti a cítí důsledky nerovného jednání, přičemž je objektem kolektivní diskriminace (Wirth)“;
- **identita menšiny:** „menšina je skupinou se svou vlastní identitou, která se liší od zbylého obyvatelstva“ (Reitener)“;
- **typický znak:** „sociální skupina, která se vyskytuje v menšině“ se „od ostatního obyvatelstva odlišuje v určitém znaku, tj. jsou **aktuálně nebo potenciálně obětmi diskriminace**“ a „mají proporcčně menší podíl na hospodářských nebo sociálních finančních prostředcích a disponují pouze malým politickým nebo společenským vlivem (Boshammer)“.

Autorka Marie G. Martino všechny definice zobecňuje do čtyř aspektů, které jsou součástí každé menšiny:

- **kritéria odlišností** mezi skupinami;
- proces **uvědomování si charakteristik** menšiny;
- **jednání mezi skupinami**;
- **kauzální vztah** mezi rozdílnými aspekty toho *být menšinou*.¹⁰

Co autorka nezmiňuje, je fakt, že jakýkoliv vztah můžeme definovat z pozice subjektu (jednotlivého člena), ale i objektu (menšiny i většiny). Subjektivní a objektivní definice si mohou vzájemně odporovat.

1.4 Religionistické hledisko

Pojem náboženská menšina je z hlediska religionistiky i teologie velmi široký a nejasný. Nejasnost spočívá zejména v tom, jak definovat pojem náboženství a co do něj zahrnout. Religionista Ivan O. Štampach říká, že „někteří religionisté nepo-

⁹ JANDOUREK, Jan. *Slovník sociologických pojmů: 610 hesel*. Praha: Grada, 2012, s. 59–60.

¹⁰ MARTINO, Marie, G. *Der Integrationsprozess aus der Perspektive der Mehrheitsbevölkerung*, s. 121–122.

kládají za možné podat definici náboženství s poukazem, že se nelze shodnout, jaké znaky náboženství musí mít a co se vše pod tento pojem zahrnuje“.¹¹

Ivan O. Štampach definuje, že „**náboženství je vztah člověka k transcendentní skutečnosti**“, a v té se od sebe jednotlivá náboženství odlišují.¹² Autor vyšel ve své definici z aristotelského pojmu vztah, který není totožný ani se subjektem, ani objektem, ale vyjadřuje vazbu mezi „někým a někým“. Zde se také ukazuje rozdíl mezi religionistikou a teologií. Zatímco religionistika pojem vztah vnímá jako „jednosměrný, aniž by vylučovala jeho vzájemnost“, teologie klade důraz právě na „obousměrnost vztahu“. „Subjektem vztahu je člověk, ať jako jednotlivec, nebo lidské společenství. Definice nevyovídá nic o iniciativě či odezvě k tomuto vztahu z druhého břehu reality.“ Obor religionistika zastává neutrální stanovisko k „ontologickému statutu transcendentní skutečnosti“. Náboženským vztahem je potom taková vazba, která kromě subjektu uznává i svůj protějšek, který je transcendentní (přesahuje lidskou skutečnost a dává jí vyšší smysl).

Štampach jako důležitou charakteristiku uvádí charakteristiku vztahu, která tak odlišuje náboženský vztah od „intelektuálního zájmu o transcenci“. Dále hovoří o pojmu **posvátný** (sakrační, numinózní) a vidí jej jako společnou charakteristiku pro teistická i neteistická náboženství (buddhismus, konfucianství apod.): „posvátné je to, co v sobě koncentruje hodnoty a svědčí o přítomnosti čehosi, co je z druhého břehu, čehosi zcela jiného. Je to podle Rudolfa Otta tajemství vzbuzující bázeň a úžas, ať už je dodatečně vyloženo teologicky, psychologicky, či fenomenologicky.“¹³ Pro charakteristiku náboženské menšiny zde zaznávají další aspekty vztahující se k členovi náboženské menšiny, který je charakterizován:

- vazbou (vztahem) k někomu nebo k něčemu;
- **jednosměrnou aktivitou** vůči transcendentnu;
- **posvátnem**, které lze pro účely teistických náboženství definovat jako úctu k Bohu nebo bohům/bohyňám.

1.5 Teologické hledisko

Pro Evropu se ukazují jako zásadní zejména tzv. abrahamovská náboženství, z nichž jsou nejvíce zastoupeny křesťanství, židovství a islám. U těchto monotelistických náboženství můžeme hovořit o jednotlivých typech teologií, tedy nauk o Bohu. Z hlediska širšího pochopení náboženských menšin vyzdvihneme zejména tu charakteristiku, která teologické hledisko odlišuje od religionistického, a to je pojetí vztahu mezi někým a NĚKÝM. Jde o vztah obousměrný, osobní a založený

¹¹ ŠTAMPACH, Ivan, O. *Přehled religionistiky*, s. 27.

¹² ŠTAMPACH, Ivan, O. *Přehled religionistiky*, s. 30.

¹³ ŠTAMPACH, Ivan, O. *Přehled religionistiky*, s. 23.

na pojmu zjevení (tj. vyjevování objektivní reality).¹⁴ Přestože jsou podněty pro tuto nauku založeny na subjektivitě a jako pozorovatelé zvenku nemusíme objektivní realitu považovat za pravdivou, pro definici náboženské menšiny zde plynou velmi důležité závěry. V nich se odráží to, co se projevuje v **identitě náboženské menšiny** – oddanost určité myšlence i přes hrozbu pronásledování. Tato identita se váže na:

- **konkrétní nauku:** NĚKDO je nějak definován a projevuje se ve vztahu k člověku;
- **tradici: V ní jde o to, že každá náboženská skupina sama sebe definuje jako propojenou s dějinami. V tomto smyslu se hovoří o kontinuitě myšlení se zakladateli nebo s prvními věřícími** (zejména u náboženství knihy) – člověk je členem celé náboženské skupiny nezávisle na čase a ztotožňuje se se všemi výraznými osobnostmi (s jejich životem a dílem), přestože mezi nimi a jím mohou být velké kulturní rozdíly;
- **sounáležitost s celkem:** Zde se ukazuje síla sounáležitosti s daleko větší skupinou lidí než jen se skupinou na konkrétním místě. Člověk se cítí být např. Židem a má pocit sounáležitosti s celou skupinou, byť je na území konkrétního státu v menšině. To je pramenem síly odolávat diskriminaci, ale i potenciálním nebezpečím v radikalizaci (jsem muslimem, cítím podporu svých spolubratrů...);
- **pocit výjimečnosti:** Přesvědčení, že příslušníci konkrétní náboženské skupiny poznali něco výjimečného, co je spojeno se specifickým poznáním i s určitým tajemstvím. Skutečnost, že to není jev poznatelný pro všechny, vede k určitému pocitu **výjimečnosti**, zároveň však k **velké vůli dostat všem požadavkům daného náboženství**, a to i za cenu fyzického a duševního strádání;
- **specifické poslání** (mám vykonat úkol – působit ve světě – dílem, jednáním, misijní činností aj.), které se váže na **konkrétní naději** spojenou s budoucností aspektem (odměnou za víru/nevíru).

¹⁴ Více k pojmu zjevení např. Novotný, Adolf. *Biblický slovník*, s. 1300: „Největší význam mají arci výpovědi, v nichž se říká, že Bůh zjevil lidem svou bytost, svou pravdu, své pokyny, svou vůli. Tak se podle Gn 35, 7 Jákobovi v Bethel zjevil Bůh, podle 1S 2,27 se Hospodin zjevil domu Eli [t. j. jeho kněžským praotcům] v Egyptě, podle 2S 7,27 Hospodin Davidovi zjevuje zaslíbení o vystavění a upevnění jeho domu, podle 1S 9,15 Samuelovi předem zjevuje příchod Saulův. Významné jsou výroky, podle nichž Hospodin zjevuje své tajemství nebo své slovo prorokům [1S 3,7.21; Am 3,7; Da 2,19.22.28.30.47; 10,1]. Další důležitou skupinu tvoří místa, kde se mluví o tom, že Hospodin zjevuje svou spravedlnost [Ž 98,2; Iz 56,1], svou slávu [Iz 40,5; 66,5; Ez 39,21], svůj pokoj [Jr 33,6; Iz 32,17], své rámě [Iz 53,1; sr.Ž 71,18; Iz 52,10]. Zde se všude myslí na činy, jimiž Hospodin mocně zasahuje do života světa, aby svému lidu ukázal svou vůli a moc, svou přísnost i svou lásku.“ [online]. [cit. 2019-01-10]. Dostupné z: http://lide.cb.cz/pavel.mosner/bib_slovník_novotny.htm.

Problematiku náboženských menšin křesťanská teologie zná, protože i křesťanské církve vznikaly jako menšiny oddělující se od většinové církve z důvodu určité kritičnosti ke stávajícím skupinám. Takovému vnitřní štěpení znají i jiná náboženství.

2. Proč usilujeme o definici náboženské menšiny?

Jak je z výše uvedené velmi krátké analýzy patrné, pojem náboženská menšina je nejednoznačný, navíc každý obor vymezuje různé aspekty, které jsou pro něj důležité. V praxi se však ukazuje, že zanedbáním jednoho hlediska vznikají diskutabilní situace, jako je např. a) posuzování víry křesťanů žádajících o azyl za účelem stanovení účelových konverzí a vracení žadatelů o azyl do země původu¹⁵, b) chybějící posuzování míry nebezpečnosti žadatele o azyl podle jeho preferencí a pochopení jeho vlastního náboženství – každý muslim i křesťan „věří jinak“ v rámci jedné víry, tj. preferuje určité texty, určité výklady daného náboženství a selektivně přistupuje k aplikacím některých náboženských apelů ve svém životě.

Touha vymezit pojem je vždy doprovázena konkrétními potřebami. Pro účely migrační a azylové politiky zde vidím tyto hlavní důvody:

- 1) **Porozumění pojmu náboženská menšina z perspektivy země původu žadatele o azyl**, z důvodu definování, zda je migrant skutečně pronásledován, nebo se jedná o účelové použití argumentu.
- 2) **Porozumění pojmu náboženská menšina na území České republiky**, která je vázána dodržováním základních lidských práv a svobod, ale zároveň nabízí integrační platformu pro azylanty. Náboženská menšina je pak integračním prostorem, ale i potenciálním nebezpečím v případě, že tyto již existující skupiny na území České republiky budou propojeny s příchozími novými členy s extremistickými tendencemi.

V následujícím textu se zaměříme na první důvod.

3. Porozumění pojmu náboženská menšina z perspektivy země původu – vymezení kritérií

Jak bylo výše řečeno, menšina vždy souvisí s komparací a odlišností, dodržováním lidských práv a s mnoha dalšími aspekty. A to je ten základní problém: v každém státě je totiž komparováno něco jiného, a i odlišnosti bývají jiným způsobem definovány, ač se jedná o stejná náboženství nebo náboženská hnutí, protože vždy přejímají konkrétní kulturní i antropologická specifika.

Není ani možné provést výzkum ve všech zemích, kde jsou konkrétní menšiny pronásledovány – jedná se o jinou legislativu, jiný počet menšin, jiné kultur-

¹⁵ BRAVENÁ, Noemi. Posuzování víry křesťana jako nový fenomén migrační krize. *Theologická revue*, 2018, vol. 89, no. 3, s. 94–104.

ní kontexty. Pokusíme se proto k této problematice přistoupit pouze obecně na základě kritérií, která mohou být rozhodná pro odhalení diskriminace nebo pronásledování jednotlivce:

3.1 Kritéria, která odhalují diskriminaci/pronásledování přímo

Kritérium platné legislativy: Náboženské přesvědčení souvisí se svobodou vyznání, která je v demokratické společnosti státem zaručena. Nedemokratická politická zřízení jsou tudíž platformou k preferování nebo potlačování určitých náboženských menšin. V případě, že legislativa neumožňuje náboženskou svobodu, je pojem náboženská menšina synonymem k diskriminaci nebo až k záměrné likvidaci života jednotlivce.

Kritérium svobody: Problémem je, že legislativa umožňující různá náboženství v zemi původu migranta ještě neznámá, že se podle toho lidé v každodenním životě chovají. Menšina je státem povolena nebo tolerovaná, a přesto může být jednotlivec neoficiálně pronásledován nebo diskriminován jako občan tzv. „druhé kategorie“.¹⁶ To souvisí s historií dané země, s tím, jak se jednotlivé náboženské menšiny vyvíjely na konkrétním území a jak se k sobě navzájem chovaly v rámci dějinných souvislostí.¹⁷

Doprovodné kritérium náboženské menšiny (rasa, národnost, sexuální orientace): Určité náboženské skupiny jsou spojeny s konkrétní rasou nebo národností. Samotná účast v náboženské skupině určitého typu není problémová, ale její spojení s rasou, národností nebo i sexuální orientací ano. Příkladem v rámci historie může být v Americe situace černochoů-křesťanů, kde důvodem diskriminace nebylo křesťanské náboženství, ale jejich rasa. Jsou proto situace, kdy doprovodné kritérium rozhoduje o tom, že je příslušník konkrétní náboženské menšiny diskriminován, přestože ostatní členové menšiny v zemi původu diskriminováni nejsou.

3.2 Proměnná kritéria náboženských menšin

Vedle kritérií, která přímo odhalují diskriminaci náboženské skupiny nebo jednotlivců jsou důležité i proměnné charakteristiky. Jsou jimi:

Místo: Co je v jedné zemi většinou, může být v jiné zemi menšinou, což má vliv na specifika dané náboženské skupiny.

Čas: Co je v určitém století nebo v určitém časovém rozmezí většinou, může být

¹⁶ „Na křesťana je názráno s podezřením, že je zrádce vlastních lidí i národa.“ Více viz YOGARAJAH, Godfrey. „Disinformation, Discrimination, Destruction and Growth. *International Journal for Religious Freedom*, vol. 1, no. 1, 2008, s. 85–93.

¹⁷ O vývoji vztahu většinového náboženství ke křesťanství a proměněn v dějinách viz příklad OSTRÁNSKÝ, Bronislav. Islám a nemuslimové: Náboženské menšiny a jejich islámská reflexe. In Jiří Gebelt. *Ve stínu Islámu: menšinová náboženství na Blízkém východě*, s. 30–38, s. 33.

po čase menšinou, a naopak. Historický vývoj hraje důležitou roli a je nutné počítat s proměnlivostí definice náboženská menšina.

Migrace a přesun obyvatel: Migrace má vliv na vznik nebo zánik nových menšin (válečné, politické nebo ekonomické důvody).

Náborová strategie (misie): Objevení se konkrétních autorit, které založí nový směr nebo přetvoří stávající náboženství pro jiný cíl nebo účel. Bohužel musíme konstatovat, že někteří (zejména zahraniční) misionáři působí tak, že vytvoří svým úsilím novou náboženskou menšinu, rozdělí rodiny, vytrhnou je z jejich kulturního zakotvení, a pak je nechají napospas osudu. Ukazuje se, že misijní strategie v zemích nenakloněných křesťanství musí jít ruku v ruce s promyšlením pomoci a ochrany těmto potenciálně ohroženým skupinám, a že se tudíž otvírá i nový prostor k diskusi pro misiologii.¹⁸

3.3 Kritérium příslušnosti ke konkrétnímu typu náboženské skupiny

Definuje-li azylový zákon pronásledování z důvodu náboženství, pak se musíme ptát, co to vlastně znamená? Nalézáme čtyři možné jevy:

- být pronásledován z důvodu příslušnosti k početně menšinovému náboženství, které není státem povoleno;
- být pronásledován z důvodu příslušnosti k početně menšinovému náboženství, které je sice státem povoleno, ale jehož účastníci jsou považováni za obyvatele tzv. druhé kategorie;
- **být součástí většinového náboženství**, ale být zároveň pronásledován z důvodu příslušnosti k názorové odlišnosti, rase, národnosti, příp. z důvodu sexuální orientace (sekundární kritérium rozhodne o tom, že v rámci většiny jsem menšinou). Toto kritérium je podle mého názoru velmi obtížné u žadatele o azyl odkrýt, nicméně jsme se s ním vícekrát v dějinách setkali a poznali jsme, že např. státem povolené nebo tolerované církve mohou diskriminovat své vlastní členy;¹⁹
- **být pronásledován z důvodu příslušnosti k určitému novému náboženskému hnutí**, které vzniklo např. na základě cizích misijních příslušníků a přijalo do té doby neznámý název. V dějinách např. prvotní pronásledování křesťanů. Podobné mechanismy se v dějinách mohou opakovat.

¹⁸ Srov. „interagující prvky misiologie“ jako „metody a techniky misie“ a „současné problémy“ in TIPPET, Alan. *Introduction to Missiology*. Pasadena (USA): William Carey Library, 2013. s. 25. – K problematice „dalších následků“ misie viz PRANZEL, Gmainer Franz. Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit als zentrale Dimension der Mission. In Franz Helm and Martin Stowasser (eds.) *Mission im Kontext Europas: Interdisziplinäre Beiträge zu einem Zeitgemässen Missionsverständnis*. Wien: V&R Unipress, 2011, s. 117.

¹⁹ Srov. BRAVENÁ, Noemi. Pronásledování křesťanské menšiny uvnitř většinové církve na příkladu církevně-politické situace v Německu. *Theologická revue*, 2019, vol. 90, no. 4.

3.4 Kritérium identity náboženské menšiny

Poukazuje na to, zda a jak se migrant cítí být kvůli své víře diskriminován nebo pronásledován a jak se identita náboženské menšiny může ukázat v jeho projevech, v socializaci i v jeho integraci.²⁰ Souvisí s těmito oblastmi:

- jaký je člověk jako individuum (věřící člověk) i člen určité náboženské skupiny;
- jak popisuje vztah k náboženské skupině i k transcendentní skutečnosti ve smyslu obousměrného i osobního vztahu;
- jak se jeho oddanost myšlence (víra) a náboženská identifikace²¹ odráží v jeho výrocích i v každodenním jednání.

Tyto skutečnosti ukazují na vnitřní motivaci, postoj i na to, jak moc je člověk se skupinou i s vyšším posláním identifikován. Ukázalo se, že právě toto kritérium je často podceňovaným faktorem v rámci vedení rozhovorů s žadateli o azyl.²²

Závěr

Záměrem příspěvku bylo otevřít téma mezioborového přístupu k pojmu náboženská menšina jako důležitému pojmu migrační a azylové politiky. Na základě toho se ukazuje, že roli sehrává legislativa dané země, praktikovaná lidská práva, příslušnost ke konkrétní náboženské menšinové skupině, druhotná kritéria i pojetí vlastní a skupinové identity.

Tento soubor informací má vliv na to, zda je konkrétní člověk v zemi původu skutečně součástí pronásledované náboženské menšiny a zda nepoužívá pouze účelovou argumentaci. Zároveň tento mezioborový přístup otvírá prostor lépe se zorientovat v případech jednotlivých migrantů, kteří nemají důkazy pro své pronásledování a nemohou oprávněnost svého strachu doložit jednoznačným dokumentem ze země původu.

²⁰ O projevech náboženské identity více viz BRAVENÁ, Noemi. Children and Christian identity in Europe. In Karel Sládek (ed.) *The Christian roots of European identity*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019, s. 111–130.

²¹ „Mírou náboženské identifikace se od sebe jednotlivé skupiny liší, tato míra je ale různá i napříč skupinami samotnými.“ Více viz GEBELT, Jiří. *Ve stínu Islámu: menšinová náboženství na Blízkém východě*. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 15.

²² Více viz. BRAVENÁ, Noemi. Posuzování víry křesťana jako nový fenomén migrační krize. *Theologická revue*, 2018, vol. 89, no. 3, s. 94–104.

INTEGRACE MUSLIMSKÝCH MIGRANTŮ: KŘEŠŤANSKÝ POHLED

LUBOŠ KROPÁČEK

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
lubos.kropacek@ff.cuni.cz

INTEGRATION OF MUSLIM MIGRANTS: A CHRISTIAN VIEW

Abstract: The study attempts to analyze main features of the Muslim immigration to Europe, which reached its highest point in 2015. The multiple problems it represents are examined with reference to the on-going history of changing patterns and motives of the migration, as well as of the accompanying ideological formulas coined nowadays by speakers of the migrants' second or third generation. Certain points of interests are mentioned in a brief survey. A special attention is paid to attempts to arrange Muslims' attitudes towards their new European social environment into typological schemes, such as those proposed by well-known researchers (Felice Dassetto, Mathias Rohe) and, on the basis of the specific Czech experience, by ourselves. The rising Muslim presence had been carefully viewed and considered by Christian Churches and thinkers much earlier than the phenomenon turned into a problem of wider concern. Never do Christian opinions, however divided, fall to a level of an absolute refusal to provide help. A constructive attitude, including a differentiation among migrants according to their compliance with European democratic standards, is an inseparable part of the Christian approach. In this respect, the study criticizes widespread negativism of the Czech politicians and large sectors of the public opinion towards refugees in need who deserve merciful assistance.

Keywords: changing Christian-Muslim relations since the 19th century; Islamgesetz 1912; typology of Muslim communities in Europe; Islam in Europe; divided opinions in the Czech society; seeking a Christian view

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 1, p. 53 – 69.

Máme-li se zapojit do dnešních složitých a někdy bolestných diskusí, užitečným prvním krokem by mělo být vážné zamyšlení nad vlastním předporozuměním nastolenému tématu. Vstupujeme do debat jako lidé počínajícího 3. milénia, éry stále propojenějšího světa, sami vybavení starší odlišnou či různě podobnou zkušeností z dějin našich společností a z našich vlastních životů, které nám formovaly představivost do širokých vějířů. Nabyté předporozumění se přirozeně projeví ve vážných snahách o co nejrozumnější humánní a konsenzuální přístup k současným migracím a k přistěhovaleckým menšinám z právního a etického hlediska. Své místo tu má samozřejmě zvážení posavadní historické zkušenosti. Naše zamyšlení vyjde právě od ní – s plným vědomím, že volíme interpretaci odpovídající křesťanskému chápání dramatu lidské existence, kdy do primárních úvah, ostatně stejně jako u sekulárních humanistů i u jiných eticky založených věř, nutně vstupuje mravní hodnocení, svědomí, odpovědnost, sociální zřetel a péče

o vlastní hodnotu.¹ Křesťanské hledisko bude vždy implikovat dobrou vůli. Bude hledat dobro a možnost dohody také u druhých² a tváří v tvář uprchlíkům si připomene Ježíšovo evangelium (Podobenství o milosrdném Samařanu Lk 10:29-37, o posledním soudu Mt 25:31-46, milosrdenství pojmenovávané v Bibli jako Boží vzor i výzva od Žalmů až po Ježíšovo Horské kázání aj.). K jeho moderním pochopením podává krásný příklad Edita Steinová: „Pro křesťana neexistuje cizí člověk. Nejbližší je vždy ten, kterého máme právě před sebou a který nejvíce potřebuje naši pomoc.“³

Startovní pole výzkumu: 19. století

V dějinném kontinuu dostává naše téma podobu, již se zbystřenou pozorností rozeznáme před sebou již v „dlouhém 19. století“. Monumentální syntézu výkladu této doby jako „Zrodu moderního světa“ nabízí dnes cambridgeský profesor imperiálních a námořních dějin Christopher Alan Bayly (z. 2015) jako přesvědčivý přehled globálních spojitostí a srovnání dějů, které propojily svět do dnešního provázaného celku.⁴ Inspiruje nás rozpoznáním revoluční ceny, jakou mělo ujasnění vědomí z 19. století, že právě historie je základním polem pro výzkum přírody i společnosti. K bohatým, až nečekaně početným dokladům, které Bayly sám snesl o tom, jak se tehdy měnily politické a sociální poměry a veškeré myšlení a imagínace, a to prakticky na všech kontinentech v obdobném směru, můžeme s naším tématem nabídnout k analýze další významné podněty. Právě tehdy zesílení kontaktů mezi evropským (post)křesťanským světem a jeho muslimskými dědičnými rivaly otevřelo cestu, a to i s koloniálními deformacemi, k závažným změnám mentality na obou stranách směrem k bezprostřednímu soužití na týchž územích, vedle sebe a případně spolu, tedy také k migracím do Evropy.⁵ V Evropě v 19. století osvícenský důraz na svobodu svědomí a vyznání jednotlivce jako na lidská práva postupně vytlačil dřívější mocenský princip *cuius regio eius religio*. Svou roli tu sehrály revoluční ideje a v rovině práva příklad prvního doplňku Ústavy Spojených

¹ Viz Arno ANZENBACHER: *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994, s. 13-17.

² V návaznosti na promluvu Jana-Pavla II. k mladým marockým muslimům v Casablanca (1985) to krásně vyjádřil pařížský arcibiskup Lustiger v apelu hledat to nejlepší, co můžeme nalézat v islámu při zkoumání společného teologického a antropologického základu, v. Jean-Marie LUSTIGER: *Le Choix de Dieu*, Paris 1987, s. 572.

³ Citováno podle J. J. DOVAL: in *Katolický týdeník – Perspektivy* 2016/26-27

⁴ Christopher Alan BAYLY: *The Birth of the Modern World, 1780-1914. Global Connections and Comparisons*. Oxford, 2004. Český překlad *Zrod moderního světa 1780-1914. Globální spojitosti a srovnání* Brno: CDK, 2019

⁵ Tuto významnou změnu mentality rozebírá podrobně Luboš KROPÁČEK: Náboženské pole muslimských přistěhovaleckých komunit, in Miloš HAVELKA a kol.: *Víra, kultura a společnost*, Pavel Mervart, 2012, s. 127-146. V Baylyho monografii zůstává ve stínu ostatních dobových proměn.

států (*First Amendment*, 1791) Rozvolnění vazeb s dominantními církvemi a sekularizace veřejného života patří k podstatným prvkům fáze sbíhajících se revolucí jako úvodního období dlouhého 19. století u Hobsbawma nebo Baylyho. Zvýšenou toleranci k islámu tehdy zároveň přinášelo lepší poznávání jeho náboženského jádra a ocenění kulturních hodnot z jeho prostředí. Korán, perská poezie nebo Pohádky 1001 noci tehdy budily v přibývajících překladech do evropských jazyků čtenářské zalíbení jako vizitky sousední, ne nutně nepřátelské kultury.

Obdobný posun k lepšímu poznání a kontaktu přinesla tato doba také na muslimské straně. Ve ztuhlém tvaru islámského práva byly vztahy k „lidem knihy“ (*ahl al-kitáb*) myslitelné pouze jako tolerance křesťanských a židovských menšin na půdě muslimských států podle propracovaných pravidel ochrany (*dhimma*), zahrnujících zvláštní daň (*džizja*) a řadu praktických omezení. Po křížových válkách a rekonkvistě dospěli mnozí islámští právníci k názoru, že muslim by neměl žít v zemi nevěřících, neměl by je ani navštěvovat, a nalézal-li se tam, měl by se urychleně vrátit do *dár al-islám*. Toto sebestředné sebeomezení fakticky přenechávalo vzájemný obchod a expanzi do světa – v době počínající průmyslové revoluce – v rukou evropských jinověrců. Za přibývajících trpkých poznatků všestranné převahy Evropy, kterou muslimům připravily Napoleonova expedice do Egypta, anglické podnikání v Indii a další zásahy těžící ze slabosti muslimských říší a společností, kontakty muslimů s jinověrci po celé 19. století rostly, a to jak z vynucení, tak z vlastní změny mentality a nové orientace. Slábl, až zanikl odpor k představě učit se od nevěřících. Nové muslimské intelektuální elity se formovaly ve francouzských, anglických i jiných evropských školách v Evropě nebo na domácí arabské, turecké nebo indické půdě, a to hojně i na školách zřizovaných křesťanskými řády dominikány, jezuity, františkány nebo protestantskými misemi.⁶

Přítomnost muslimských menšin v Evropě jsme zvyklí historicky členit do tří uskupení. Dvě představují komunity, které žijí v Evropě již po dlouhou řadu generací, bývají tedy označovány jako autochtonní. U východního uskupení jde etnicky především o tatarské skupiny navazující na někdejší chánáty na území dnešního Ruska, na Krymu a směrem na západ s extenzemi až do Polska, na Litvu a do Finska. Druhé uskupení nalézáme na Balkáně, vznikalo od konce středověku z místních etnik pod dominancí Osmanské říše. Za třetí blok se pokládá alochtonní, etnicky a místním původem velmi heterogenní islám vzniklý přistěhovalectvím po 2. světové válce. Přistěhovanci nejprve pomáhali obnovovat poničené evropské země, později přicházeli do zemí nabízejících větší míru svobody a prosperity, než

⁶ Téma vzájemného poznávání Evropanů a muslimů v 19. století je rozsáhle propracováno. Z rozsáhlé literatury uvedme alespoň: Norman DANIEL: *Islam and the West. The Making of an Image*. Edinburgh, 1980. Bernard LEWIS: *The Muslim Discovery of Europe*. W. Norton, 1982

jakou poznali doma ve vlasti. Někteří samozřejmě také dříve i nyní přicházejí na studie, někdy se v zemi ožení a naleznou v ní nový domov.⁷

V kontextu 19. století si všimneme dějinného příběhu, který zanechal zvláštní stopy v úpravě muslimské přítomnosti v naší střední Evropě a pak v Evropě vůbec. V době pokračujícího rozpadu Osmanské říše na Balkáně rozhodl v roce 1878 kongres evropských mocností v Berlíně, že řešení rozbouřené situace v osmanské Bosně a Hercegovině má být svěřeno Rakousku-Uhersku. Rakouští vojáci, mezi nimi početní Češi, tehdy narazili na značný odpor Bosňáků, tj. bosenských muslimů, zatímco mezinárodně uznávaná suverénní mocnost, tj. Osmanská říše, přijímala vývoj spíše pasivně. Její trvajícím svrchovanost, anglickým termínem suzerenita, byla de iure uznávána i habsburskou monarchií, i dlouho poté, co si země vojensky podrobila. Podle islámského práva platil samozřejmě za pána země osmanský sultán jako chalífa sunnitského islámu, jehož jméno zaznívalo v pátečních kázáních (*chutba*). Jistý počet muslimů z Bosny tehdy po uklidnění prvotních bouří emigroval, většina se s rakouskou nadvládou pragmaticky vyrovnala – smířlivěji než pravoslavní Srbové. Když v roce 1908 mladoturecké reformní záměry u Osmanů přiměly habsburskou říši Bosnu anektovat, tuto změnu jejího mezinárodně právního postavení dokázala Vídeň vyřešit. Anexe však znamenala, že se občany Předlitavské části říše stal téměř milion muslimů. V celé monarchii počet muslimů dosáhl asi 1,2%. Jejich náboženské právní postavení bylo vyřešeno zvláštním zákonem, navazujícím na obecnou úpravu občanských práv (*Staatsgrundgesetz* vom 21. 12. 1867) a na zkušenosti načerpané soužitím v Bosně. Na zákonu pracovala 4 roky zvláštní komise se zastoupením tří ministerstev (kultu a školství, vnitra, spravedlnosti + spolupráce zahraničí a financí), pečlivě zvažovala právní poměry v Osmanské říši, studovala také praxi koloniálních mocností (Ruska na Kavkaze a ve Střední Asii, Francie v Alžírsku a Tunisku a Británie v Indii) a dotázala se také na názor Svatého stolce. Jeho státní tajemník Merry del Val, blízký svému konzervativnímu nadřízenému Piu X., v podstatě myšlenku právního uznání organizovaného islámu schválil, byť s varováním proti muslimské propagandě. Zákon byl císařem podepsán a s datem 15. července 1912 vešel do dějin jako *Islamgesetz*. (Plný název: 159 Gesetz vom 15. Juli 1912 betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams nach hanafitischem Ritus als Religionsgesellschaft).

Jako první zákon tohoto rázu v Evropě *Islamgesetz* vyslovoval jak uznání islámu v rovnoprávném postavení s jinými náboženskými společnostmi (tj. v Rakousku s většinovou římskokatolickou církví, s augsburským a helvétským vyznáním

⁷ Tento model studia + sňatek a trvalé usazení v zemi byl typický pro vznik diskrétně nezveřejňované muslimské, převážně arabské přítomnosti v předlistopadovém Československu. Pro 2. generaci v ČR je typické spojení arabský otec + česká matka, rodiny jsou plně integrované.

a s židovskou obcí, a v Bosně podobně jako v Uhrách také s pravoslávím), tak podmínky uznání a zákonné ochrany, které se tímto zákonem islámu dostává. Nesmí být v rozporu se státním právem a s přesvědčením a prvky křesťansko-evropské civilizace. Konkrétně to znamenalo nepřípustnost polygamie a uplatňování šariátského trestního práva. Z Istanbulu i z Káhiry bylo potvrzeno, že pro islám je takovéto omezení přípustné. Islamgesetz vstoupil v platnost v rakouské části duální monarchie, tedy také v Čechách a na Moravě. Po rozpadu monarchie platil dál v Rakousku, byl vícekrát novelizován, zvláště rozšířením uznání hanafíjského *madhhabu* obecně na islám. Po rozpadu monarchie se odpadnutím Bosny přirozeně počet muslimů v zemi citelně snížil, stoupat začal až po 2. světové válce. Opřela se o něj IGGIÖ, mnoho nově přistěhovalých muslimů v Rakousku se k němu přihlásilo, mnoho nikoliv, nakonec byl nahrazen zákonem novým v roce 2015.⁸ V Uhrách byl nahrazen odlišným zákonem o islámu – bez specifického vymezení na hanafíjský směr – již v roce 1916, tedy v době, kdy šlo mj. o projev respektu k válečnému spojenci Osmanské říši. V Československu se k Islamgesetzu přihlásila v roce 1934 nepatrná menšina muslimů v zemi, uznání se do zániku republiky nedočkala.⁹ V meziválečném období sloužil rakouský Islamgesetz jako vzor právní úpravy uznání domácí muslimské tatarské menšiny v Polsku a ve Finsku.

První světová válka přivedla muslimy také na evropská bojiště. V rakouské c. a k. armádě byly nasazovány do bojů elitní útvary Bosňáků (vlastně Bosňanů obecně) ve zvláštních khaki uniformách s fezy. Stojí za zmínku, že patrně právě vojenský zájem patřil k činitelům, které povzbudily Vídeň již před válkou k přijetí Islamgesetzu. Za války pak nasadila velké počty muslimských vojáků ze svých severoafrických držav do bojů Francie. Muslimy padlé u Verdunu připomíná dnes pomník v maurském slohu, který odhalil prezident J. Chirac v roce 2006. Podle jeho slov za Velké války padlo 72.000 vojáků z kolonií. Francie i přes svou přísně laicizující politiku jim prokázala vděčnost v roce 1926 výstavbou mešity v Paříži. Británie rovněž využívala vojáky z kolonií, včetně indických muslimů. Většinou byli vysíláni do bojů proti Turkům v Iráku, mnozí padli také u Ypres v Belgii. I jim britští politikové (D. Cameron) příležitostně vyjadřili úctu. Jako materiální obdobu darované pařížské mešity lze připomenout obdobný dar v Káhiře a samozřejmě slavný příběh T. E. Lawrence, který tak významně přispěl k vojenským úspěchům arabského povstání proti Osmanské říši a tak hořce nesl politické intriky, které nesplnily původní britský – byť vágní - slib ustavit po porážce říše velké arabské hášimovské království.

⁸ Pro podrobný výklad viz Luboš KROPÁČEK: „Rakouský Islamgesetz, mezník na cestě mezináboženského dialogu“, *Marginalia Historica* 2017/2, s.81-94.

⁹ Podrobný výklad dějin muslimské menšiny v Československu viz Miloš MENDEL, Bronislav OSTŘANSKÝ, Tomáš RATAJ: *Islám v srdci Evropy*. Praha: Academia, 2007.

Počátky transplantace islámu do Evropy

Téma muslimských migrací si dnes v Evropě oblíbili extremističtí antiarabští a antiislámské ideologové a političtí podnikatelé dychtící po moci, kterou jim svěří vystrašení voliči za tvrdé postoje vůči migrační hrozbě. Ta po letech doutnání v roce 2015 skutečně vyšlehla, byť ne směrem k české kotlině. K lacinému úspěchu dopomáhají šíření strachu staré zkušenosti a předsudky děděné po staletích konfrontací, obecně lidský sklon ke zlému, o jakém dobře ví jak křesťanské tak islámské učení, jednostranný výběr zlých prvků současného světového dění – jichž se v muslimském prostředí skutečně nakupilo značné množství - a v neposlední řadě většinově převládající značně omezené reálné znalosti, vyhovující naší postfaktické a postpravdivé době, poskytující široký prostor sázkám na účelově přizpůsobované emoce. Bohatě se jim daří v zemi jako naše, jejíž vlastní zkušenosti s muslimy jsou jen nepatrné. Bohužel ani křesťanskému hodnotícímu základu se v postkomunistické zemi jako naše nedostává více než poměrně omezené pozornosti. A i ten je leckdy vystavován falešným jednostranným interpretacím. Namísto poplašných pokřiků o civilizační hrozbě islamizace by jistě bylo vhodnější rozvíjet cílevědomě vlastní identitu. Je ovšem třeba připustit, že početná přítomnost muslimských menšin v mnoha částech Evropy představuje dnes největší nábožensko-demografickou změnu na našem kontinentě od dob reformace. Takto dnešní evropskou kulturní pluralitu charakterizovali křesťanští průkopníci mezináboženského dialogu anglická katolička Penelope Johnstone a nizozemský evangelík Jan Slomp, působící v evropské ekumenické iniciativě Journées d'Arras od jejich počátků. 1987.¹⁰ K jejich slovům patří ovšem doplnit jako další tvář změny sekularizaci veřejného života a roli, jaká právě jí připadá i v řešení dnešní migrační krize.

Dějiny muslimského přistěhovalectví do Evropy po 2. světové válce v hrubých rysech dobře známe.¹¹ Válkou zpustošené země potřebovaly k obnově kvalifikované i nekvalifikované pracovní síly. Spuštěním železná opona středem kontinentu se uzavřely její tradiční zdroje, alternativu našly stávající i bývalé koloniální metropole ve vazbách, jež si ustavily v Asii nebo Africe. V případě Německa (tehdy Západního) ožily zase vzpomínky na někdejší pruské a pak císařské dobré vztahy s Turky. První fázi pracovního nasazení muslimských dělníků, gastarbeit-rů, posunula ke kvalitativní proměně krize z podzimu 1973, kdy arabsko-izraelská válka vyvolala pronikavé zvýšení cen ropy a zastavení nábory cizích pracovních

¹⁰ Penelope JOHNSTONE – Jan SLOMP: Islam and the Churches in Europe: A Christian Perspective, in: *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 18, č. 2, 1998, s. 355-363.

¹¹ Z velmi bohaté a stále se rozrůstající literatury o islámu v dnešní Evropě uvedme alespoň autory první generace, jejichž postupně přibývající jednotlivá i společná díla můžeme pokládat za standardy do počáteční éry nového milénia: Stefano ALLIEVI, Felice DASSETTO, Gilles KEPEL, Jorgen NIELSEN, W.A.R. SHADID and Van KONINGSVELD (eds.), Jacques WAARDENBURG aj.

sil v postižených evropských zemích. Cizím pracovníkům, kteří však již byli integrováni do pracovního trhu, bylo tehdy umožněno dovést si rodiny a islám se stal v evropských městech viditelnou sociální a kulturní skutečností. A přistěhovalci začali pojmát toto prostředí jako nový domov a přizpůsobovat si je v různé míře životu v duchu a podle pravidel islámu.

Náboženská stránka nové reality nebyla dlouho v evropských společenských vědách vnímána. Pobyt muslimů byl chápán jako prozatímní, počítalo se, že po skončení kontraktů odejdou. Na slabiny výzkumných přístupů, které dlouho v evropských vědách – sociologii, politologii, orientalistice i v právní vědě - tvář v tvář neznámému a předpokládaně jen krátkodobému fenoménu přetrvávaly, ukázal přední odborník na otázky islámu v Evropě Felice Dassetto. Plnou, kvalifikovanou pozornost vznikajícímu evropskému islámu věnovala za situace převládajícího slabého akademického zájmu nebo deformovaného pohledu, jako první od 60. - 70. let křesťanská centra. Římsští katolíci zde prakticky rozvíjeli étos Druhého vatikánského koncilu s jeho deklarací *Nostra aetate*, s přenesením Papežského ústavu arabistiky a islamistiky (PISAI) do Říma, a obecně s rozsáhlou činností řádu Afrických misionářů (zvaných *Pères Blancs*) i misí dominikánů, františkánů a comboniánů a samozřejmě osobní angažovaností Pavla VI. na poli teorie i praktického rozvinutí mezináboženského dialogu. Podobnou orientaci jako katolické instituce rozvinuly v týchž letech Světová rada církví a některé z protestantských, anglikánských a pravoslavných církví v ní sdružených. Zvláště významné centrum vědeckého studia a praktického rozvíjení křesťansko-muslimských vztahů z obou stran se ustavilo v anglickém Birminghamu. Velkou aktivitou k dialogu s muslimy se vyznačovaly také nizozemské protestantské církve. Moudrou iniciativu projevil evropské církve směrem k vzájemné ekumenické spolupráci na poli společného zájmu o lepší poznávání a dobré vztahy k formujícím se muslimským komunitám v evropských zemích. Iniciativu zaštitily obě celoevropské zastřešující instituce: katolická Rada evropských biskupských konferencí (CCEE) a protestantská a pravoslavná Konference evropských církví (anglická zkratka CEC, německá KEK). Společně ustavily paritně složenou odbornou komisi pro islám v Evropě (1987). V širším, méně formálním rámci se začala již od roku 1980 scházet ekumenická skupina duchovních i laiků zájímavých se o otázky praktického dobrého soužití s muslimy očima křesťanské pastorace. Podle místa svého prvního setkání v roce 1980 si skupina, jež se schází dodnes pravidelně po Svatodušních svátcích, říká *Journées d'Arras*. Všechny zmíněné iniciativy byly zprvu omezeny jen na západní Evropu, po pádu komunistických režimů se mohli zapojit i křesťané ze střední a východní Evropy, včetně Česka.¹²

¹² Pro české čtenáře shrnul křesťansko-muslimské iniciativy do konce 20. století Luboš KROPÁČEK: Křesťané

Typologie a nesnáze integrace

Není naším cílem potýkat se s různými a přirozeně proměnlivými číselnými údaji o současné muslimské přítomnosti v Evropě. Za poměrně věrohodné pokládáme údaje, jaké uvádí na webu Pew Research Center pro EU + Norsko a Švýcarsko (a samozřejmě ještě UK) v roce 2016: souhrnně 26 milionů tj. téměř 5% obyvatelstva. Toto číslo při stále plusové natalitě muslimských rodin bez přírůstku migrací vzroste do roku 2050 na 35,7 milionů, tedy při setrvalém evropském populačním deficitu činícím 7,4%. Případné migrace by tuto proporci mohly třebaš až zdvojnásobit. Realistické demografické scénáře PRC nabízejí ovšem jen holá čísla, nezabývají se otázkou, *jaký* islám by tu měl růst, v *jaké* Evropě.

Otázku formulujeme v jejich obou možných významech:

- o čem vypovídají posavadní stav a tendence růstu stávajících muslimských komunit v Evropě (pokud či do jaké míry má vůbec význam hovořit o komunitách),
- a o jaký směr bychom tu měli usilovat a jak.

První část otázky si evropští sociální vědci, nejistí tématem samým a vhodnou metodou, začínali dosti váhavě klást koncem období první přistěhovalecké generace. Jejich rozpaky a pak první bilanční snahu o typologii popsal Felice Dassetto.¹³ Bylo zřejmé, že ke komparativnímu studiu a hodnocení vznikajících muslimských společenství lze přistupovat z různých hledisek; Dassetto zvolil za kritérium přístup muslimů k evropskému způsobu života a rozlišil pět typů. Prvním je asimilace, přijetí sekulárního životního stylu s odsunutím náboženství do soukromí. Druhý nazval kosmopolitní integrací; muslim tohoto typu si vedle konformního západního života uchovává vědomí i jiné kulturní identity a vazby k islámskému světu. Ve třetím typu se objevují známky kulturního disentu, které ve čtvrtém typu rostou do důrazu na vlastní diasporní identitu, a v pátém do plného ztotožnění výhradně s islámskou autoritou.¹⁴

Otázka nabývala na váze s početním růstem muslimské přítomnosti, který doprovázely potíže s integrací druhé a třetí postimigrační generace a nepříznivě poznamenávaly a stále poznamenávají protiarabské a islamofobní nálady, rozbouržené zvláště šokujícími útoky islamistických fanatiků z 9/11 a dále přiživované

tváří v tvář islámu v současné Evropě, in *Teologické texty*, 1999/5, nově přetištěno in: *Na cestě k porozumění Orientu a Africe*. Praha: Karolinum, 2018, s. 83-93

¹³ Felice DASSETTO: *L'islam transplanté: bilan des recherches européennes*, in: *Revue Européenne des Migrations internationales*, vol. 10, č. 2, 1994, s. 201-211. Svou zkusmou typologii představil ve studii „The New European Islam“, in: *Islam and European legal systems*. Aldersloh, Dartmouth, 2000.

¹⁴ Tuto i další typologie zpracoval se zahrnutím českých reálií Luboš KROPÁČEK: *Typologie integrace muslimů v právním řádu evropských zemí*, in: Michaela MORAVČÍKOVÁ (ed.): *Islam v Evropě – právní postavení a financování islámských náboženských organizací*, Praha: Leges, 2017, s. 9-18

teroristickými zločiny na několika místech v Evropě. Islám v Evropě se ovšem již stal také tématem studia v západních akademických institucích, do nějž se stou-pající měrou zapojují i muslimští vzdělanci, často vyškolení sociální vědci z 2. nebo 3. generace někdejších přistěhovalců. Zvláštní pozornost je věnována islámskému právu, které je bohužel v různých verzích a často v účelových zkresleních vsouvá-no do islamistických fundamentalistických ideologií - z jejich strany jako žádoucí cíl a z protilehlé strany islamofobů triumfálně jako vytoužené potvrzení (*confirmation bias*) jejich vlastního nepřátelského pokřiku. K objektivnímu hodnocení postojů muslimů a jejich reálně fungujících nebo pomyslných komunit v evrop-ských zemích by ovšem měla patřit reálná znalost metod a tezí islámské právní vědy (*fiqh*). Z té najdeme u islamofobů pramálo.

Ke skutečným znalcům islámského práva patří dnes v Německu Mathias Rohe. Jeho typologie prohlubuje třídění muslimských právních postojů v Evropě o váže-ní jejich teologického podkladu a snaží se sledovat pokračující vývoj¹⁵. Ve svých starších pracích rozlišoval čtyři základní modely: asimilaci, tendenci k vlastnímu prosazení nad místní kulturu, segregaci a akulturaci. Z hlediska vlastních postojů islámských právníků k jejich východiskům rozlišoval také typ nábožensky konzer-vativní, tradičně konzervativní, umírněně liberální a sekulární. Na jeho rozšířenou typologii navázal v dalším rozpracování, zahrnujícím materiál z islámu v Česku, autor tohoto článku¹⁶. První skupinu v této typologii tvoří typ *pragmatický*; je vel-mi hojně zastoupený, v českém prostředí dominuje až natolik, že počet statistický podchycených muslimů představuje možná jen asi pětinu faktického počtu musli-mů žijících v zemi. Pragmaticky integrována je u nás jistě také velká většina těch, kdo se k islámské identitě a zbožnosti neváhají hlásit. Další typy se od tohoto prag-matického jádra odklánějí buď k přísné kritice žitého islámu, nebo naopak k jeho podpoře. Druhá skupina naší typologie zahrnuje ty, kdo zauímají k islámu *kritický až negativní vztah*. Někdy oscilují mezi postavením silně reformních muslimů až exmuslimských ateistů¹⁷ či militantních renegátů. Zdá se, že téma rozhraní mezi ztrátou víry v Boha a nevyhaslé úcty k rodinné víře a tradicím je lépe podchycené v literárních dílech moderních muslimských autorů než v religionistických studi-

¹⁵ Roheho texty lze nalézt na internetu. V knižní podobě: Mathias ROHE: *Muslim Minorities and the Law in Europe: Changes and Challenges*. New Delhi, 2007. Z dalších děl: *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck, 2009.

¹⁶ L. KROPÁČEK: Muslimské menšiny v evropské sekulární společnosti. Nesnáze z obou stran, in: *Theologická revue* č. 1/2014, s. 89-105.

¹⁷ Uvedu jen nejznámější případy. Pod pseudonymem IBN WARRAQ: *Why I am not a Muslim*, 1995; český překlad *Proč nejsem muslim*, Votobia, 2005. Známá Somálka AYAAN HIRSI ALI po drtivě zatracující kritice islámu ve své první, životopisné knize *Rebelka*, ve druhé *Heretic*, 2015, česky *Kacířka*, Ikar, 2016, rozlišuje tři druhy muslimů a akceptuje původní zbožný mekkánský typ.

ích.¹⁸ Jako zvláštní typ bych vedle Roheho a své dřívější typologie zařadil do tohoto kontextu kritické reflexe *snahy o liberální reformu*, se dvěma větvemi: jednu tvoří významní muslimští vzdělanci,¹⁹ druhou muslimské intelektuálky²⁰.

Skupiny sázející na islám a jeho větší prosazení v evropském prostoru můžeme v naší typologii třídit jako tradicionalisty, islamisty, případně až extremisty. Hranice nejsou nutně pevné. Rozlišení se může rozcházet jak v pojetích vnějších hodnotitelů, tak ve vlastních životních příbězích jednotlivých muslimů, kteří chtějí smyslně prožívat svou víru v převážně neislámském prostředí, jež sami hodnotí různě. Jejich rozlišující pojmosloví a terminologie se tu liší, islamisté mohou být klasifikováni jako salafisté, nebo ichwáni (tj. Muslimští bratři), případně jinak, přičemž v evropském pohledu rozdíly často zanikají. Mnozí muslimové obecně v západních společnostech kriticky vnímají pokleslé morální standardy, jako jsou rozpad rodiny, sexuální promiskuita a korupce. Někteří v tom spatřují zeslábnost křesťanství, z jehož role garanta morálky zbyly – v jejich očích – jen střepy z někdejších světél a ozdobných zrcadel. Z tohoto pohledu pak vyvozují rozdílné názory na západní sekulární společnost. Uvedme jako příklad nestejně až protikladné závěry, k nimž dospěli třeba Sajjid Qutb²¹, nebo Abdulláhi Ahmed an-Na'ím²². První, radikální ideolog egyptského Muslimského bratrstva, popravený v roce 1965, rozvinul učení odsuzující neznabožskou povahu současného světa jako nové předislámské barbarství (*džáhilíja*), proti němuž je nutné se pozvednout tak jako kdysi rodící se Muhammadův islám, tedy i násilím. Druhý, islámský právník původem ze Súdánu přednášel na Emory University v USA a získal si široký věhlas v anglofonním i širším světě svými pracemi o uplatnění lidských práv v islámu. Klade důraz na šari'ú jako věc náboženského svědomí muslimů, která nesmí být vynucována. Sekulární

¹⁸ Hamidu Kane (*L'Aventure ambiguë*, 1961), Sáleh at-Tajjib (*Mawsim al-hidžra ilá š-šimál*, 1967, česky *Cesta na sever*, 1986) aj.

¹⁹ Téma by si zasloužilo rozpracovat z pohledu různosti motivací a přínosů: Ve frankofonní Evropě prof. srovnávacích literatur Tunisian Abdelwahhab Meddeb (z. 2014) ukazoval na velkolepost arabské klasické kultury a kritizoval jak dnešní pokleslý fundamentalismus, snažící se „kolonizovat všechny kouty soukromého života“, tak západní kulturní exkluzi islámu (*La Maladie de l'Islam*, 2002). O Guillaume Foundataion bude ještě zmínka. Do křesťanské snahy o dialog se jako první muslimský učitel na papežském ústavu PISAI uplatnil od r. 2005 Tunisian Adnane Mokrani. Má doktoráty z islámské teologie ze Zeitúny a z mezináboženských a ekumenických studií z římského PISAI.

²⁰ Do nesmírně zajímavé skupinky islámského feminismu můžeme řadit stále rostoucí počet muslimských autorek žijících v USA (Riffat Hassan, Alžířanka Karima Bennoune), v Kanadě (Irshad Manji, *The Trouble with Islam Today*, 2004), SRN (turecké intelektuálky Necla Kelek, Rabeya Müller, Seyran Ateš) i v dalších evropských zemích. Pozoruhodný boj proti džihádistům vede marocko-turecká publicistka Suád Mekhennetová, autorka knihy *Řekli, abych přišla sama* (anglický originál 2017, český překlad 2018).

²¹ Qutbovo stěžejní dílo přeložil a komentuje M. MENDEL – SAJJID QUTB: *Milníky na cestě*, Praha, 2013

²² Abdullahi Ahmed AN-NAIM: *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press, 2008, paperback 2010.

klima západních společností otevírá prostor šíření jejích pozitivních hodnot.²³ Jiný, umírněný a v západním světě šířený a vlídně přijímaný muslimský názor najdeme také v početných knihách emeritního profesora univerzity v Göttingen Bassama Tibiho, původem ze Sýrie. Vystudoval a od roku 1962 žije v Německu, přednášel také na amerických univerzitách. Nesouhlasí s myšlenkou islámské misie (*da'wa*) kdekoli v Evropě a naopak apeluje na muslimy, aby se integrovali do obrozeného *euro-islámu* a rozhodně nevymezovali do nedůstojných formací *ghetto-islámu*. Důležitým prvkem euroislámu je naprosté oddělení víry od politiky, Dnes Tibi prohlašuje, že euroislám ztroskotál a kritizuje německou politiku bezbřehého přijímání nekvalifikovaných uprchlíků, podle jeho názoru převážně syrských venkovanů.

V naší typologii najdeme v kategorii islamistů ty Araby nebo africké či jihoasijské muslimy, kteří svou náboženskou identitu propojují ve svých zemích s politickými představami a ambicemi. Jestliže přesídlí do Evropy, nabude na váze důraz na kulturní osobitost, jenž se politizuje důrazem na dodržování všemožných, i maličerných pokynů šarí'ý. Máme-li být přesní: jejích některých verzí, neboť šarí'atské právo a morálka mají své varianty. Jejich dodržování prosazuje v Evropě velká celosvětová organizace (původem z Indie) nazývaná *Tablīgh* (doslova „doručení misijní výzvy“), ve Francii *Foi et pratique*. V některých západoevropských městech přistěhovalci ustavili i vlastní komunity na způsob paralelních polis, někdy i nebezpečných pro ty, kdo k nim nepatří, tedy jakési *no-go zones*. Početní autoři kritizují, že mediální zprávy o nich jsou velmi často účelově nadsazovány.

V naší typologii pokládáme za smysluplné odlišovat od těchto islamistů *tradicionalisty*. Ti právní řád evropských zemí uznávají a snaží se jej smířovat s islámem výkladem jeho norem, a to pokud možno i s užitím koránské nebo i pozdější islámské terminologie. Evropské právo akceptují jako obdobu zvykového práva (*`urf, adat*), které kmenové společnosti asijských a afrických muslimských zemí vždy přijímaly jako doplněk islámské šarí'ý vyvozené z Koránu, Prorokovy *sunny*, konsenzu autorit (*idžmá`*), případně rozumového, nejspíše analogického soudu (*qijás*). Pro tradicionalisty tohoto typu je například i demokracie přijatelná jako realizace koránského principu *šúrá* tj. vzájemných porad, který Alláh své obci chválí (3:159, 42:38)²⁴. Podobně lze do evropského práva vstřícně promítnout koránský pokyn „přikazovat vhodné a zakazovat zavrženíhodné“ (3:104 a 110, 9:71 a 31:17). V jeho výkladu se ostře projevuje polarizace dnešního islámu: na jedné straně tvrdé pojetí u afghánského Tálibánu nebo u saúdskoarabské „náboženské policie“

²³ Otázkami muslimského ideového přístupu a praxe k západnímu sekularismu jsem se věnoval v článku *Muslimské menšiny...viz pozn. 16*.

²⁴ Viz Roswitha BADRY: *Die Zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (šúrá)*, Stuttgart, 1998

(*mutawwa`a*), na druhé straně vstřícnost třebaš k evropské etice lidských práv.²⁵ Jde vlastně o inkluzivní pojetí islámského mravního a právního řádu, které nabízí bezkonfliktní soužití zbožných muslimů s evropským prostředím. Takto slouží také uplatňování právních kategorií *maslaha* („obecný prospěch“) a *darúra* („nezbytnost“), které islámským právníkům již od přelomu 19. - 20. století umožňují schvalovat moderní způsoby jednání, velmi často např. ve finanční nebo lékařské sféře. Zaštiťuje je známá krátká rýmovaná maxima: *Ad-darúra tubihu al-mahzúra* – Nezbytnost činí dovoleným (to, co je jinak) zakázané.

Typologie musí nutně počítat také se skupinou, pro niž média užívají termíny ztěžka odstupňované podle míry radikalizace a zločinného násilného jednání, jehož se tito extremisté, fanatici, džihádisté či teroristé dopouštějí. Svůj fanatismus opírají o selektivně poskládané argumenty ze základních islámských zdrojů, jakými jsou Korán, tradice (rozdílné u sunnitů a u šíitů), případně prvky ze životopisů Muhammada, nebo šíitských imámů. Ustavené duchovní a právní autority (*`ulamá`, fuqahá`*) v muslimských státech a společenstvích extrémní teze odmítají, samy však často ztrácejí v očích veřejnosti věrohodnost pro přílišnou služebnost vůči režimům, jejichž legitimita nebývá opřena o demokratickou vůli. V Evropě ovšem vyvstává ještě naléhavěji než v Orientě potřeba prosadit rozhodný rozdíl mezi islámem jako vírou a islamismem jako radikalizovanou politickou ideologií, užívanou až k ospravedlňování násilí. K takovému očistění muslimové někdy zakládají zvláštní organizace, ve známém anglickém případě s finanční podporou vlády. Jde o Quilliam Foundation, již v roce 2008 ustavili dřívější extremisté Ed Husain a Maajid Nawaz. Snažila se šířit mezi muslimy dobré myšlenky inkluzivní občanské identity a bojovat proti protizápadní ideologii („Westophobia“). Jménem ryzího náboženského islámu byla ovšem nucena vyzývat v médiích k diskusím i jeho otevřené nepřátele typu Geerta Wilderse s jeho tvrzením, že islám není slučitelný s demokracií a že muslimové jsou hrozbou pro Evropu a její hodnoty. Ve svém boji na dvou frontách QF zatím příliš neuspěla, větší vliv mají v muslimském prostředí v Británii různé jinak profilované organizace. Vnitřní nejednota je příznačná i pro muslimská společenství v jiných evropských zemích.

Pokud vůbec lze hovořit o reálných, nikoli jen pomyslných komunitách,²⁶ k jejich důležitým konstitutivním prvkům patří původní společná vlast před přesídlením. Na důležitost přetrvávajícího spojení s ní poukazyval již Dassetto, jeho míra a povaha se podle jednotlivých případů značně liší. Islám v Británii byl již výs-

²⁵ Soheib BENCHEIKH: *Marianne et le Prophète. L'Islam dans la France laïque*. Paris: Grasset, 1998

²⁶ K tématu *imagined communities* viz Stefano Allievi: „Islam in the public space: social network, media and neo-communities“ in: Stefano ALLIEVI and Jorgen NIELSEN (eds.): *Muslim Network and Transnational Communities in and across Europe*, Leiden.Boston: Brill, 2003, str.1-27

tižně popsán jako z velké části otisk muslimských komunit v Pákistánu.²⁷ V Belgii se značně liší marocké komunity od tureckých. Početná přítomnost Turků v Německu byla vždy vnitřně diferencovaná, přičemž nábožensko-politické dělítko navazovalo na poměry v Turecku.²⁸ Dnes jsme svědky autoritativní politiky prezidenta Erdogana zaměřené na Turky žijící v Německu a dalších evropských zemích s neskrývaným cílem udržovat je trvale ve své mocenské sféře. S úspěchem se setkaly jeho snahy přimět je po nezdařeném puči z léta 2016 k nepřátelským vystoupením proti krajanům hlásícím se k Fethullahu Gülenovi a k jeho vlídnému, i prozápadně inkluzivnímu pojetí islámu (*Hizmet*) a pak je zapojit do hlasování o rozšíření jeho prezidentských pravomocí.

Naznačená typologie má nezbytně nepřesné vnitřní a zčásti i vnější hranice. Na Blízkém východě se dnes proti sobě značně příkře staví nejen sunna a ší'a, ale také salafíja versus islamismus typu Muslimského bratrstva, jejichž rozdíl převážná většina evropské publicistiky vůbec nevnímá. V Evropě může být ovšem významným dělítkem navíc rozdílný etnický původ přistěhovalců. Naše typologie také nepostihla tematiku konvertitů k islámu z řad domácího obyvatelstva. Ta by si nepochybně zasloužila podrobnější studium. V současnosti však zaujalo pozornost hlavně napětí mezi většinovým domácím obyvatelstvem evropských zemí a muslimy. Zesílil jej strach vyvolávaný teroristickými zločiny takzvaného Islámského státu a jeho úsilím zasahovat i Evropu. A vystupňovaly jej téměř souběžné dopady migračního tlaku s jeho vrcholem v roce 2015.

V určité podobě byl předvídan, dokonce i formou apokalypticky varovné literatury. Hrozivě upozornila na možné dopady přelidnění a chudoby z jihu Asie v Raspailově románu z r. 1973.²⁹ Dnes se na pořad dne dostaly migrační vlny z násilím rozvráceného muslimského světa a z přírodní i sociální bídou postižených končin Afriky. Raspail svou zlou předzvěstnou fikci záramoval apokalyptickým titulem, převzatým z pasáže v Janově *Apokalypse* o tom, jak satan shromáždí oklamané národy a shromáždí je k boji a bude jich jako písku v moři (Zj 20, 7-9). Román využíval pro svou protipřistěhovaleckou propagandu již Jean-Marie Le Pen. Dnes obavy z kulturní zkázy, vyhocené proti muslimům, vymaloval ve Francii v nových, tlumenějších barvách pozvolného „podvolení“ Michel Houellebecq.³⁰ Představy

²⁷ Rozbor otisku pákistánských typů islámu v Británii viz: Gilles KEPEL: *A l'Ouest d'Allah*. Paris: Seuil, 1994. a Pnina WERBNER: *Pilgrims of Love*. Indiana UP, 2003

²⁸ Rozdělením tureckých komunit v SRN i dalších evropských zemí podle islámsko-politického klíče se zabývá řada prací; česky nejpodrobněji Martin KLAPETEK: *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku*. Brno: CDK, 2011

²⁹ Jean RASPAIL: *Le Camp des Saints*. Paris: Laffont, 1973. Česky vyšel *Tábor svatých* v nedbalém překladu z r. 2009.

³⁰ Michel HOUELLEBECQ: *Soumission*. Paris: Flammarion, 2015.

hrozící apokalypsy ovšem nezmizely, najdeme je i u muslimských, resp. exmuslimských autorů (Hamed Abdel-Samad, Alžířan Boualem Sansal) a v produkci směřující k cíli vyvolávat xenofobní nálady a hysterii strachu pro vlastní, až nahnědlé politické cíle je najdeme v poměrně hojném, myšlenkově ovšem stereotypním výběru i na českém knižním trhu.

U nás

Všichni víme, že muslimové u nás představují početně nepatrnou, svým původem velmi heterogenní a svým životním způsobem převážně integrovanou menšinu. Stejně jako jinde v Evropě nejsou jejich přesné počty statisticky přesně sledovány, příležitostně jim však věnují pozornost výzkumné programy sociálních vědců. Na zadání Ministerstva vnitra ČR vedla v letech 2006/7 *Pilotní projekt* výzkumu integračního procesu muslimů ostravská skupina doc. Daniela Topinky. Nejnovější rozsáhlá práce jeho týmu vyšla v r. 2016 s titulem *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*.³¹ Výzkum ukazuje, že v českém islámu nenalzáme aspirace na obsazení veřejného prostoru, ale spíše značně privatizované a individualizované formy náboženství. O roli religiozity a etnicity v procesu integrace muslimských imigrantů do české společnosti psal D. Topinka také ve sborníku K. Černého z r. 2015,³² který rovněž ukazuje na možnosti pokojného soužití bez hysterie, v jaké si libují čeští mocichtiví křiklouni. Jak drobná muslimská přítomnost, tak značně rozšířená islamofobie v české společnosti jsou poměrně dobře zmapovány. Odborné zázemí tu poskytly jak brněnské CDK a Masarykova univerzita³³, tak Orientální ústav AV³⁴.

Bylo by zbytečné šířit se zde věcně o tématech zpracovaných v těchto publikacích. Jsou zde, vyargumentovány pro toho, koho zajímají fakta a rozumná hodnocení. Ve veřejném prostoru je bohužel dravou intenzitou zastíňují polopravdy a účelová zkreslování určená budít negativní emoce. Parazitují na strachu z cizího, neznámého, co je tak snadné přizívit na facebooku, youtube nebo jiné síti vybranými obrázky a texty předvádějícími negativní jevy v muslimských komunitách v Evropě nebo na Blízkém východě, až po terorismus – jevy, které bohužel v určité míře skutečně existují. Jde o to, aby se slušní muslimové spolu s námi dokázali

³¹ Daniel TOPINKA (ed.): *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Barrister and Principal, 2016

³² Karel ČERNÝ (ed.): *Nad Evropou půlměsíc I. Muslimové v Česku a západních společnostech*. Praha: Karolinum, 2015

³³ Miroslav MAREŠ a kol.: *Ne islámu! Protiislámská politika v České republice*. CDK, 2015

³⁴ Ondřej BERÁNEK a Bronislav OSTŘANSKÝ (eds.): *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*. Praha: Academia, 2016; B. OSTŘANSKÝ (ed.): *Islamofobie po česku*. Praha: Vyšehrad, 2017.

s nimi vypořádat. K vyvolávání protimuslimských emocí se ale na našich sítích užívají jakékoli fake-news, jakékoli dezinformace a vymyšlení trolli, například se třeba Werichovi vkládají do úst protimuslimské výroky, které nikdy neřekl. Obecně stačí interpretačně přibarvovat nedobrá fakta a hlavně extrémně účelově označovat za podstatné jádro. Jedna z našich seriózních publikací předkládá sedm takto paušalizujících tezí o islámském zlu, zadávaných u nás k veřejné diskusi. Příznačný je příspěvek jednoho z více než dvacítky autorů, lékaře a donedávna senátora původem ze Sýrie, působícího u nás v Litoměřicích. Nazval jej *Islám je o dobrých mravech*³⁵. Upřímně se podivuje, jaké falešné nápady lze kupit s cílem, aby byl islám hanoben. Ano, tuto tendenci vystupňovala šance šířit strach z migrantů. Vůdce extremistického seskupení deroucí se u nás do politické špičky si vymýšlí kdesi, třebaš hroznou nemoc, kterou nás migranti nakazí – co na tom, že vůbec neexistuje. Bujnou fantazii projevují protiimigrantsky nastrojené celebrity i v bezprostředně politických tématech. Například svou nechuť k Evropské unii vtělil známý politik se svým servilním institutem do teze, že Unie vyvolala masovou migraci, jako svůj projekt rozředění a oslabení konceptu národních států. Přímo Hradní pán, hlásající otevřeně zášť k islámu a bezděčně odkrývající své značné věcné neznalosti, vyslovil zase názor, že migraci organizuje Muslimské bratrstvo. Jindy zase, dokonce o Vánocích, povýšeně odmítl s uprchlíky jakýkoliv soucit. Pro našeho současného premiéra, který chce řídit stát jako firmu, jsou zase všichni běženci jen statistická čísla, zcela bez tváří, tak jak je v době vrcholné krize zpodobil čínský sochař Aj Wej Wej. Dospěl až k urputné formulaci nulové tolerance: nepřijmeme k nám ani jediného uprchlíka.

Česko je dnes ve většině zemí EU vnímáno jako nesolidární sobec. Neúspěšnou myšlenku kvót sice Unie již opustila, ale potřeba pomoci přetíženým evropským jižním státům stále trvá. Na podzim 2018 premiér Babiš a jeho političtí souputníci odmítli pomoci v tísní Itálii i na přímou oficiální prosbu jejího premiéra. Vnímaavější a laskavější část české veřejnosti mohla brzy poté žasnout nad pokryteckými řečnickými cvičeními své politické reprezentace, když se na domácí půdě objevil návrh přijmout alespoň padesát syrských sirotků živořících dnes v nouzových uprchlických zařízeních v Řecku. Není pochyb, že bychom nevelký počet uprchlíků jako azylantů nebo na přechodnou dobu snadno zvládli. Ujmout se péče o sirotky či nedoprovázené děti ostatně nabízí řada českých rodin. Otevřené srdce a lidský přístup nabízejí také naše humanitární organizace. V rozvrácených blízkovýchodních zemích pomáhá již řadu let naše obecně prospěšná společnost – mimochodem největší středoevropská neziskovka – Člověk v tísní. Humanitárnímu působení jejích pracovníků je těžko pochopitelné, proč je českým politikům tak nepříja-

³⁵ Hassan MEZIAN in: *Stíny minaretů*, viz pozn 34, s. 194-197

telné „aby si tady malý Hasan hrál s našima klukama fotbal.“³⁶ Humánní přístup se u nás objevoval již za vystupňované migrační krize v roce 2015. Nemálo studentů – nejdříve, myslím, z Brna a pak také z Prahy a dalších center – se tehdy spontánně vydalo na Balkán pomáhat proudům běženců potravinami, radou, organizačně. S morálním apelem se tehdy na českou společnost obrátili naši vědci i některé jiné skupiny obyvatel. Byli ukřičeni. Již 25 let nicméně u nás působí Organizace pro pomoc uprchlíkům v čele s ředitelem Martinem Rozumkem a plní své poslání poskytovat bezplatné právní a sociální poradenství a vzdělávací kurzy v zájmu integrace migrantů. JUDr. Rozumek dokonale zná veškerou právní a měnící se mezinárodní problematiku dnešních migrací a jak svou kvalifikací, tak humánním zaujetím vysoce převyšuje mlžící politiky, těžící z klimatu nenávisti a strachu, které sami od roku 2015 pomáhají vyvolávat.

Naše téma má stránku právní i mravní, etickou. K té se přimyká stránka náboženské svobody. Evropa se ji naučila muslimským přistěhovalcům poskytovat v odpovídající míře; poctivě věřící uspokojuje, života v Evropě si váží. Samozřejmě k ní nepatří hrubé, pobuřující urážky. Svoboda si žádá odpovědnost a úctu k svobodě druhých ode všech. V závěru se tu vracíme k otázce předporozumění, jíž jsme začínali. Migrační tlak na Evropu nabyl neúnosného rozsahu. Všichni se shodneme, že musíme rozlišit mezi ekonomickými migranty, které přijmout nemůžeme, a uprchlíky, kterým konvence přiznávají právo na azyl. I na tomto poli si může realita vyžadovat početní omezení a volný pečlivý výběr, což nám EU nabízí. Omezení samozřejmě neznamená nulu. V rámci Vyšehradské čtyřky si rozumnou a lidskou cestu hledá a drobně, nenápadně pootevřelo – snad díky humánní osobnosti svého prezidenta Kisky – Slovensko.

Hovořit k etickým otázkám jsou nepochybně povoláni jak sekulární humanisté, tak křesťané a jejich církve. Nepříjemné a dokonce nebezpečné otázky migrace, které rozdírají českou společnost, rozdělují bohužel poněkud i některé církve. Jasným vzorem upřímné křesťanské cesty jak vůči uprchlíkům, tak vůči poctivým muslimům, může být jistě papež František. Ne všichni katolíci u nás dokáží jeho příklad plně sledovat, někteří zůstávají – řečeno Františkovými slovy – „gaučovými křesťany“, což v našich podmínkách znamená konformitu k převládající lhostejnosti. Je to arci lepší varianta než pokřik o „hordách nájezdníků“ (senátor I. Valenta) nebo „imigrantské chátře“ (DSSS). V české katolické církvi vidíme dnes rozdělené názory na míru a způsob pomoci potřebným, což dnes znamená jednak uprchlíky, jednak jihoevropské státy. K složité potřebě reflexe migrace a křesťanského apelu na pomoc potřebným se jako ještě nepříjemnější téma vnucuje potřeba kritického přístupu k polovičaté solidaritě české politiky a k na ní navazující morální devastaci

³⁶ Viz rozhovor se Šimonem Pánkem „Byl jsem naivní“, *LN Index 08* 8.10.2018, s. 12-17.

šířené v české společnosti. Naše církve i jednotliví věřící tu zaujímají různé odstíněné přístupy. Bylo by možné uvést řadu jednoznačně příkladných postojů mnoha křesťanských osobností. Uvedme ve zkratce alespoň několik různých textů Česko-bratrské církve evangelické od krizového roku 2015 dodnes: zásadní stanovisko *Kdo je můj bližní?*³⁷, bakalářský přehled problematiky³⁸, prohlášení Synodní rady ČCE z 18. 7. 2018 odmítající postoj vlády (k italské prosbě o pomoc) a vyzývající k pomoci uprchlíkům.

Není snadné přemýšlet o Evropě za dvě-tři generace při dalším i mírném přistěhovalectví muslimů. Výše jsme již uvedli propočtové odhady Pew Research Center. Přijatelná představa zahrnuje samozřejmě naprostou eliminaci terorismu a také jevů na způsob *no go zones* nebo nepřátelsky vyhocovaného komunalismu. Všeobecně sdílený sekulární veřejný život nebrání pluralitě duchovních kulturních hodnot, které sousedské soužití může jak smiřovat, tak obohacovat a sblížovat. Nepřijatelné jsou ovšem nenávisť, rasismus a omezeněký šovinismus, který naprosto nepatří ani k evropským, ani ke křesťanským hodnotám, jak se nám dnes pokouší namlouvat hnědavé ideologie u nás i v blízkém sousedství. Technicky a hospodářsky stále značně vyspělá Evropa si musí v globálním světě uvědomovat a uchovávat svou duchovní identitu, k níž si po hořkých zkušenostech dokázala přiřadit také křesťanskou či postkřesťanskou, sekulárně humanitní otevřenost k druhým. Papež František mluví o tom „stát se bližním“ a mluví o „pokračování v Božím díle...ve společenství mezi sebou a nablízku bratřím“³⁹.

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

³⁷ Tim NOBLE: *Kdo je můj bližní? Církve – uprchlíci – migranti*. Praha, 2016

³⁸ Šimon MAYER: *Migrace a islamismus v současnosti v České republice*, práce předložena v prosinci 2017 na ETF, viz <http://is.cuni.cz/webapps/zzp/download/130223178>

³⁹ Z Františkova projevu na zakončení biskupské synody 28. 10. 2018, vaticannews.vc

MACEŠSKÝ ŽIVOT HOSTÍ PODLE NÁVRHU FRANTIŠKA BÍLKA V CÍRKVI ČESKOSLOVENSKÉ HUSITSKÉ

MARTIN JINDRA

ÚSTAV PRO STUDIUM TOTALITNÍCH REŽIMŮ, ÚSTŘEDNÍ ARCHIV A MUZEUM ČČSH
INSTITUTE FOR THE STUDY OF TOTALITARIAN REGIMES,
THE CENTRAL ARCHIVES AND MUSEUM ČČSH
martin.jindra@ustrcr.cz

THE UNEASY LIFE OF FRANTIŠEK BÍLEK'S HOSTS IN THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH

Abstract: Based on the research of so far unexplored sources at the Central Archives and Museum of the Czechoslovak Hussite Church, complemented with other materials, particularly from the archives of the Prague City Gallery, the author reveals the process of creation of hosts by the leading symbolism artist František Bílek, and their introduction into the services of the Czechoslovak Hussite Church. Although at first sight it could seem that Bílek's symbolism was much appreciated by the church, the reality of the period implies otherwise.

Keywords: František Bílek; host; Czechoslovak Hussite Church; social work; Last Supper
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 1: p. 70 – 79.

Při stém výročí Církve československé husitské (ČČSH)¹ se po 85 letech podařilo obnovit výrobu hostí podle návrhu Františka Bílka². Biskupové 11. ledna 2020 v chrámu sv. Mikuláše na Starém Městě poprvé lámali symbol chleba zarámovaný do textu: „Hle život – hle dílo mé – je lámu a dávám.“ Věřící při svátostném hostii lásky a spásy přijímali hostie zdobené symbolem kalicha s ozdobným vrypem při okraji. Při bližším studiu pramenů z 30. let 20. století, souvisejících s genezí výroby hostí a jejich zaváděním do církevní praxe, jsme zaskočeni. Ač by se mohlo na první pohled zdát, že Bílkova symbolika byla přijímána s nadšením, dobová realita naznačuje něco jiného.

Krátký exkurz ke kořenům církevní sociální práce

Přestože František Bílek s celou rodinou přestoupil do ČČSH už před prvním sčítáním lidu v únoru 1921, hostie z jeho matric se začaly v církvi vyrábět až v roce 1935. Do té doby mohly náboženské obce využívat pouze hostie nabízené Tisko-

¹ Autor pro zjednodušení užívá tento název a zkratku. Charakteristika „husitská“ byla k názvu přiřčena z rozhodnutí VI. řádného sněmu v roce 1971. Zkratky ČČS (Církev československá) a ČČM (Církev českomoravská) jsou u dobových názvů institucí ponechány v původním tvaru bez charakteristiky „husitská“.

² BÍLEK František (6. 11. 1872 Chýnov – 13. 10. 1941 Chýnov), sochař. V českém umění epochy symbolismu zaujímá přední místo nejen jako sochař, ale i jako autor užitého umění, grafik, ilustrátor, architekt a náboženský myslitel. Jeho duchovní pojetí umění ho vedlo k potřebě utvářet celé cykly nebo prostředí, ve kterých by se jeho díla uplatňovala v mnohostranném působení, naplňujíc své poslání spiritualizace lidského života.

vým a nakladatelským družstvem ČČS (100 kusů malých za 3,50 Kč a 100 kusů velkých za 10 Kč). Ohlédněme se však o deset let zpět a připomeňme si krátce genezi vzniku Ústředí sociální práce Církve československé (ÚSP ČČS), které je s výrobou Bílkových hostí přímo spjato.

V životě ČČSH byla od samého počátku zdůrazňována charitativní či sociální služba církve.³ Již na jejím I. řádném sněmu v srpnu 1924 byla jednomyslně přijata rezoluce čerstvě ustaveného výboru sociální péče, která církev vybízela k praktické sociální službě: „Sociální péče znamená snahu odstraňovat nebo zmírňovat bídu nebo nezaviněnou chudobu. Od staletí nebylo naléhavějšího úkolu. Stačí rozhlédnout se životem a chtít vidět ohromný počet trpících, aby naše srdce již z lidskosti pocítilo potřebu pomáhat, kde a jak možno. [...] My všichni musíme přiložit ruce k dílu, každý ve svém okolí.“⁴ Již na tomto sněmu zvolený výbor sociální péče vyzýval náboženské obce k zřizování sociálních (charitativních) odborů, stejný postup byl přijat také v případě diecézí. Trvalo ještě deset let, nežli se 7. ledna 1934 podařilo ustavit Ústředí sociální práce ČČS, jehož první předsedkyní byla zvolena manželka druhého patriarchy Aurelie Procházková^{5,6} Po jejím úmrtí 31. ledna 1936 převzala vedení ÚSP ČČS Berta Mildová-Bílková⁷, která pokračovala v odkazu své předchůdkyně.⁸ Právě ona se zásadním způsobem podílela na realizaci několika otcových děl pro ČČSH.

Iniciátorka Bílkových děl

Hned po svém zvolení předsedkyní zprostředkovala Berta Mildová-Bílková vydání uměleckých nálepek a záložek s Bílkovým návrhem výtvarného symbolu církevní

³ Viz například zmínka o vybírání milodarů a konání sbírek na humanitární účely na I. valném sjezdu náboženských obcí ČČS konaném 8. a 9. ledna 1921 v Praze. *Valný sjezd Církve československé*. ČČS, Praha 1921, s. 83.

⁴ *Zpráva o I. řádném sněmu Církve československé, konaném ve dnech 29. a 30. srpna 1924 v Praze-Smíchově*, ÚR ČČS, Praha (nedatováno), s. 67–68.

⁵ PROCHÁZKOVÁ Aurélie, roz. Stehlíková (13. 12. 1878 Sobotka – 31. 1. 1936 Praha), předsedkyně Ústředí sociální práce ČČS. Manželka druhého patriarchy G. A. Procházky patřila k pionýrkám praktické sociální práce v ČČSH. Pod jejím vedením vzniklo Ústředí sociální práce ČČS, svazy sociální práce ve všech diecézích a 150 samostatných sociálních odborů.

⁶ F. P.: Ústředí sociální práce ČČS ustaveno. *Český zápas*. 1934, č. 2, s. 10.

⁷ BÍLKOVÁ-MILDOVÁ Berta (6. 5. 1905 Praha – 30. 1. 1971 Praha), předsedkyně Ústředí sociální práce ČČS. Narodila se 6. května 1905 v rodině sochaře Františka Bílka a jeho manželky Berty, rozené Nečasové. Po dokončení Vyšší dívčí školy se rozhodla studovat Vyšší školu sociální péče v Praze (znalosti v oboru sociální práce si později doplňovala i při studiu v Anglii). V roce 1929 se provdala za Ing. Bohuslava Milda. Po smrti Aurélie Procházkové převzala vedení ÚSP ČČS. Ve vedení působila více než deset let a církevní sociální práci převedla i přes bolestivou éru nacistické okupace. Po likvidaci nestátní sociální péče byla přijata do Národní galerie, přičemž jí jako pracoviště byla určena Bílkova galerie. Od 30. let se intenzivně věnovala propagaci otcova díla.

⁸ Nejnověji o vývoji sociální práce v církvi JINDRA, Martin: Sáhnout si do ran tohoto světa. Perzekuce a rezistence Církve československé (husitské) v letech 1938–1945. ÚSTR – ČČSH, Praha 2017, s. 351–365.

sociální služby (motiv ženy podpírající nemocného), jenž byl následně používán na všech oficiálních materiálech ÚSP ČČS. Na konci roku 1936 obdržel František Bílek děkovný dopis: „Ústředí sociální práce v ČČS dovoluje si Vám vřele poděkovat za krásný návrh uměleckého zpodobení dobročinné lásky v pojetí československé církve. Ráčil jste svým návrhem zpodobit duchovní podstatu křesťanského milosrdenství, které má být východiskem všemu náboženskému počínání v naší církvi. Jsme Vám hluboce vděčni za Vaši dobrotivou a obětavou posilu, kterou jste nás podpořil v naší drobné práci. Použili jsme Vašeho vzoru k nátisku nálepek, které se prodávají před letošními vánočními svátky ve všech náboženských obcích ČČS. Výtěžku bude cele použito ve prospěch našich strádajících bratří a sester. Prosíme, abyste přijal několik těchto obrázků s ujštěním, že si vřele vážíme této Vaší vzácné přízně.“⁹ V roce 1938 navázalo vedení církevní sociální práce na započatou spolupráci vydáním vánočních dopisnic podle umělcova návrhu.¹⁰

Když v září 1941 zřídilo ÚSP ČČS vlastní pohřební ústav, který se stal až do svého zrušení v roce 1949 jedním ze zdrojů příjmů pro sociální práci v církvi, daroval sochař z popudu své dcery ústavu sochu *Jeremiáše trhajícího roucho na znamení smutku*.¹¹ Podle Bílkova návrhu byl rovněž zhotoven slavnostní závěs na katafalk vyšívaný na černém sametu. Vůbec poslední Bílkova práce pro církev se váže ke kresbě jejího symbolu, který tvůrce vytvořil na přímou žádost své dcery. Téměř zapomenutý návrh kříže s třemi příčnými břevny a kalichem (životního utrpení) umístěným v jádru kříže, je doplněn symbolem vzpínajících se rukou. Právě ruce podpírající příčné břevno hodlal sochař ještě prokreslit, ale dílo již nestihl před smrtí dokončit. Přestože byl symbol vytvořen zejména pro potřeby pohřebního ústavu – na smuteční oznámení zemřelých věřících a již uváděný dekorační závěs na katafalk –, svým ztvárněním vyjadřoval odkaz starokřesťanské a reformační tradice ČČSH jako celku a mohl tak v rámci církve najít široké uplatnění. A zájem o něj byl. Když se Bílkův symbol v únoru 1942 objevil na úmrtním oznámení patriarchy Gustava Adolfa Procházky, projevil hned několik duchovních o něj zájem. Ústředí sociální práce ČČM tedy zakoupilo větší množství tiskopisů a za 50 haléřů je rozesílalo farním úřadům.¹²

⁹ JINDRA, Martin: *František Bílek a jeho rodina v Církvi československé*. In: Vira a umění Františka Bílka. ČČSH ve spolupráci s Kulturní radou a LHODR, Praha 2012, s. 68.

¹⁰ *Výroční zpráva Ústředí sociální práce církve českomoravské 1943*. Vlastním nákladem, Praha (nedatováno), s. 1.

¹¹ Dílo Bílek původně zamýšlel na hrob svého tchána dr. Jaromíra Nečase. Postava proroka Jeremiáše na téma „*Slzy, jimiž viny naše se očistí*“ je součástí autorova cyklu *Cesta*.

¹² *Archiv NO ČČSH Praha-Vinohrady*, f. Sociální práce (nezpracováno), dopis Pohřebního odboru při ÚSP Církve českomoravské adresovaný náboženské obci v Praze na Vinohradech z 22. 5. 1942.

Svébytné pojetí večeře Páně

Vraťme se však k samotné výrobě hostií, která měla v CČSH, což není téměř známo, jen velmi krátké trvání. Na konci roku 1934 získalo ÚSP CČS vlastní úřadovnu, v jejíž druhé místnosti byla následně zřízena pekárna hostií podle Bílkem navržených matric.¹³ U formy na velké hostie (7 kusů s průměrem jedné hostie 6,7 cm) zvolil tvůrce vedle výše citovaného textu motiv rukou rozlamujících chléb s hvězdnou oblohou v pozadí, odkazující k harmonii věčnosti a k návratu do ztraceného domova. U menších hostií (26 kusů s průměrem jedné hostie 2,7 cm)¹⁴ Bílek navrhl symbol kalicha s ozdobným vrypem při okraji, jakoby chtěl přímo vybízet k vkládání hostií pro věřící do kalicha s vínem.¹⁵ Takové pojetí odpovídá způsobu vysluhování svátosti večeře Páně podobojí namáčením (intinctio), který je praktikován v CČSH.¹⁶ Je potřeba poznamenat, že tento způsob ale není spojen s husitskou tradicí. Jde sice o přijímání pod obojí způsobou, v 15. století však u husitů byla svátost vysluhována odlišně (zvláště byl podáván chléb a zvláště víno).¹⁷

Křesťansky, nikoli církevně, ukotvený umělec směřoval ale k vlastnímu svébytnému pojetí a vnímání večeře Páně. Ve 40. letech poznamenal Zdeněk Trtík v anketě o výtvarné podobě Krista, uspořádané Pracovní skupinou umělců CČM: „Umělecká tvorba je jen tehdy opravdová, roste-li spontánně z vnitřního života umělce.“¹⁸ Bílek tuto podmínku od mládí naplňoval, dostával se dokonce až na samou hranu obvyklých duchovních prožitků a zkušeností. Jeho touha po pokojné věčnosti se u něj místy proměňovala až v nemoc z nekonečna, v závratný vertikalismus, který se odrážel v jeho každodenním životě. Již za pobytu v Paříži, jak dokládá svědectví Berty Mildové-Bílkové, se Bílkovi podařilo najít ochotného kněze, který mu uprostřed hlučné metropole a „lidstva odpadlého od Pravdy“¹⁹ vlídně vysluhoval večeři Páně.²⁰ Po návratu z Paříže do Chýnova (1892) pociťoval zklamání a zneuznaný Bílek po vzoru Matěje z Janova potřebu denního sv. přijímání,

¹³ *Výroční zpráva Ústředí sociální práce církve českomoravské 1943*. Vlastním nákladem, Praha (nedatováno), s. 1, srov. *Ústřední archiv a muzeum CČSH* (ÚAM CČSH), f. Sociální práce (nezpracováno), k. 1932–1936, žádost o pronájem místnosti k výrobě hostií z 22. 9. 1934.

¹⁴ Srov. MIKULECKÁ, Milena: *František Bílek v Církvi československé husitské*. ÚR CČSH, Praha 2000, s. 56–57.

¹⁵ V ÚAM CČSH je uložena ještě třetí forma na menší hostie (9 kusů), která kopíruje stejný motiv kalicha.

¹⁶ BUTTA, Tomáš: *Bílkovo liturgické umění. Blahoslav 2000*, Praha 2001, s. 110.

¹⁷ HOBZA, Radek: *Řád a kázeň při Večeři Páně v české reformaci*. Práce k udělení doktorátu teologie na HČBF, Praha 1981, s. 162–164.

¹⁸ TRTÍK, Zdeněk: Odpověď na anketu o podobě Kristově. *Tisková korespondence pro členy Pracovní skupiny umělců CČM*, 1943, č. 4, s. 11.

¹⁹ Země je za pařížského pobytu Bílkovi „vězením zhroucených odsouzenců k orbě“, jak naznačil v postavě Jana v díle *Golgota – Hora lebek* a v druhém díle *Orba je naší viny trest*.

²⁰ *Archiv Galerie hlavního města Prahy* (Archiv GHMP), f. Bílkovi a Nečasovi – rodinný archiv 1867–1970, k. 26, B. Mildová-Bílková: *Cesta za Kristem*.

čímž uváděl do rozpaků místního kněze, který mu vysvětloval neobvyklost takové praxe.²¹ Jak dosvědčuje v korespondenci s Karlem Farským, ani po 30 letech z požadavku častého přijímání nic neslevil: „Jak šťastnou jsem shledal myšlenku veřejné zpovědi a přijímání! Kéž pochopí každý blahodárnost a nutnost i denního přijímání (nejméně týdenního) pro obživení křesťanských bratří.“²²

Je zajímavé, že v dochovaných pramenech se umělec nepozastavuje nad podobou chleba, nerozporuje užívání hostií, materiálu z dob středověku, ale zdůrazňuje zejména jeho úlohu „pro výživu bratří“, jak se ji snažil vystihnout při navrhování své pražské vily v Chotkových sadech.²³ Ve svém pojetí částečně vychází z Janova evangelia (J 6,27-50) o Kristu jako chlebu života. Farář Bohuslav V. Lohniskému²⁴ k tomu v reakci na jeho úvodník v *Českém zápase*²⁵ napsal: „Četl jsem trochu spěšně Váš článek v *Českém zápasu*. Zaradoval jsem se. Nevím, jak to tam stálo psáno. Ale já četl: ‚My jsme onen chléb, který se na oltáři láme a ne oltářní hostie.‘ Ale dokládám: ‚Nezломíme-li sami sebe a nerozdáme-li se bratřím, neplníme na Pána svatou památku.‘ Říkal jsem duchovním: ‚Vidíte, to je počátek, základ příští církve.‘“²⁶ Ježíš je pro Bílka chlebem, sestupujícím z nebe. Láme se a dává všem, aby měli život a hojně toho života měli. Ten, kdo přijal tento chléb, kdo uvěřil, už nemůže uhnout a musí jít za Pánem v dobrém i těžkém. Jdeme s Kristem v jeho slávě i v jeho oběti. Už si umíme odpovědět na otázku: Jak tu máme žít? Odpověď zní: Vracet se ke stromu bratří, vyhledat na něm nejhlubší ránu, krýt ji vlastním tělem a zarůstat mezi ně, splynout s nimi. Obdobně přicházejí v mladší tvorbě k dítku v prostých jeslích v pokoře a úctě na kolenou se klanějící postavy darov-

²¹ MRÁZOVÁ, Marcela: Život a dílo Františka Bílka. Chronologický přehled. In: *František Bílek (1872–1941). Katalog k souborné výstavě*. GHMP, Praha 2000, s. 316.

²² JINDRA, Martin: *Přátelství Karla Farského s duchovním tvůrcem Františkem Bílkem*. In: Karel Farský. Sborník věnovaný 90. výročí modernistického kněze, učitele a patriarchy Církve československé (husitské). ČČSH v edici Blahoslav, Praha 2017, s. 130.

²³ Bílek se při stavbě vily mimo jiné inspiroval Březinovou básní *Apotheosa klasů* ze sbírky *Stavitelé chrámu*. Půdorys domu, odvozený ze stopy kosy v obilném lánu a inspirovaný obilným polem v exteriéru i interiéru, tvoří mezikruží orientované k východu. Celou stavbou prostupuje myšlenka: „*Být polem plným klasů pro výživu bratří na každý den.*“ Rostoucí svázané snopy klasů obepínají budovu, myšlenkové odkazy nalezneme na nábytku (zejména v jídelně), zárubních, klikách, pantech atd.

²⁴ LOHNISKÝ Bohuslav V. (18. 4. 1903 Praha – 2. 7. 1977 Praha), farář, učitel náboženství, šéfredaktor *Ohlasů nového života* a *Českého zápasu*. S Bílkovou tvorbou se začal seznamovat od počátku 30. let. Zvěstovat skrze Bílkovo dílo křesťanské poselství, to byl úkol, který si vytyčil. Bylo tak přirozené, že zprostředkoval umístování Bílkových plastik a duchovních výtvarných prací ve sborech ČČSH, pořádal pravidelné každoroční zájezdy do Chýnova, konal vzpomínkové bohoslužby, propagoval Bílkovo dílo v tisku. Blízké vazby udržoval po sochařově smrti i s jeho rodinou.

²⁵ LOHNISKÝ, B. L.: Píseň klasů. *Český zápas*, 1937, č. 30, s. 221.

²⁶ *Archiv autora*, dopis F. Bílka adresovaný B. V. Lohniskému (nedatováno). Soubor dopisů autor v roce 2003 získal od Michaela Lohniského. Bílek v dopise naráží na seminář o duchovním umění, který vedl na Vysoké škole bohovědné ČČS. V roce 1934 zde přednášel o *Stavbě budoucího chrámu v nás*.

níků, přinášející sami sebe.²⁷ V pozdější době nakreslil tvůrce chrámové jesličky jen s bílou rouškou v rámci náznaku chléva s křížem (chrámu posvěceného obětí největší lásky), a na ní kalich s hostií. Tvorba staršího mistra se již oprostovala od figur směrem k prostým symbolům.

Rovněž Bílkovo ztvárnění Božího hrobu pro chrám knížete Václava v Praze na Zderaze vyzývá k následování: „Ať naše nitro jest hrobem novým, ve kterém nikdo neodpočívá (ukřížovaný je opět symbolicky znázorněn skrze Bibli a na ní položený kalich s hostií – pozn. autora), hrobem světlým, plným ratolestí vonných a skvělých, kde jsou i nádoby, plné vůně, jež jsou modlitby svatých“; a tam v našem nitru pochováváme si Pána pro věky.²⁸ Živého nelze najít mezi mrtvými. Vstal. Kristus je živ a živi jsme i my v něm. A tak se stalo místo, kam jej položili, místem zvěstování života.²⁹ Celou kompozici dotvářejí desky mezi kamennými kvádry s citáty z Janova evangelia (J 19,41), Zjevení (Zj 5,8) a s Bílkovou modlitbou inspirovanou výše zmíněným textem z dopisu faráři Lohniskému.

Tématem večeře Páně se Bílek zabýval od počátku 20. století až do posledních let svého života. V roce 1937 namaloval ve výrazných barvách temperou na plátně rozměrnou *Večeři Páně* (200 x 300 cm) a vyřezal k ní dubový rám.³⁰ Námět se poprvé objevil na náhrobku profesora Františka Nekuta v Chýnově v roce 1908.³¹ K obrazu si Bílek poznamenal: „Obraz v temperových barvách, který svou velikostí a svatostí působil jak na okolí, tak na tvůrce.“³² Do rámu je vetkán text: „Hle tělo-život-dílo mé-lámu je a vám dávám-abyste jako já i vy činili na mne pro svaté pamatování.“ Kresba postav v nadživotní velikosti představuje Krista, podávajícího vztaženou pravici okolo shromážděným apoštolům rozlomený chléb života. Oproti obvyklému ztvárnění Ježíše mezi apoštoly překvapuje odlišná představa zpodobení děje.³³ Jakoby nešlo o stolování, ale o první bohoslužbu, vysluhovanou Spasitelem u posvátného stolu.³⁴ Hierarchicky vzpřímená zářící Kristova posta-

²⁷ JINDRA, Martin: Jesličky, které učí žít. *Český zápas*, 2015, č. 51, s. 8.

²⁸ *Archiv autora*, dopis F. Bílka adresovaný B. V. Lohniskému z 21. 3. 1934.

²⁹ Více LOHNISKÝ, B. L.: Bílkův „Boží hrob“. *Český zápas*, 1934, č. 25, s. 198.

³⁰ Obraz Bílek dokončil symbolicky na Zelený čtvrtek. Přípravnou kresbu černou křídou v dubovém rámu zakoupil Antonín Kříž z Plzně.

³¹ Půlkruhová cihlová stavba představuje otevřenou náruč, jež má přijmout mrtvého. Je tvořena sloupy, které jsou inspirovány stonky podbělu. Jeden z nich je nedostavěný, jako by přelomený v půli. V reliéfu na zadní stěně se Bílek soustředil na ústřední postavu Krista nabízejícího duchovní pokrm a na ruce učedníků, které k němu zvedají.

³² MRÁZOVÁ, Marcela: Život a dílo Františka Bílka. Chronologický přehled. In: *František Bílek (1872–1941). Katalog k souborné výstavě*. GHMP, Praha 2000, s. 344.

³³ Vyobrazení stojících účastníků se v křesťanské ikonografii Poslední večeře téměř nevyskytuje. Židé si takto při hostině pascha připomínají připravenost na odchod z Egypta.

³⁴ NEČAS, Vilém: *Bílek. Svědectví o bratru Františkovi*. Malvern, Praha 2015, s. 262.

va a k němu dychtivě vzhlížející apoštolové stojící kolem stolu. Chléb a kalich životního utrpení jsou z hůry ozařovány věčným světlem. Do království Otce se vchází „bránou Slunce“.

Bílkovy hostie ano či ne?

Proces výroby a distribuce Bílkem navržených hostií se rozjížděl pomalu. Vedení ÚSP CČS původně počítalo s objednávkami hostií z náboženských obcí již na vánoční svátky roku 1934. Stanovilo za tím účelem i velice přijatelnou prozatímní cenu. Za 100 ks velkých hostií 11 Kč a za stejný počet malých 4 Kč, čímž se téměř dostalo na cenu Tiskového a nakladatelského družstva CČS, které ale disponovalo pouze hostiemi bez symbolu. Od počátku bylo počítáno s tím, že výtěžkem z prodeje bude podporována sociální péče v církvi. Propagace ale vážla. V církevním týdeníku *Český zápas* se až v červnu 1935 objevil krátký informační článek o nových hostiích, jehož autorem byl Bílkův obdivovatel a propagátor, farář Bohuslav V. Lohniský.³⁵ V téže roce byl v ústředním církevním periodiku dvakrát otištěn inzerát na prodej nových hostií,³⁶ nabídka s vyobrazením hostií se objevila též ve výroční zprávě ÚSP CČS za roky 1934 až 1935. Zdá se ovšem, že počín ÚSP CČS byl v některých církevních kruzích vnímán jako nevídaná konkurence pro hostie prodávané od 20. let Tiskovým a nakladatelským družstvem CČS. Jeho inzeráty nalezneme téměř v každém čísle *Českého zápasu* z ročníků 1935 a 1936. V 30. čísle (1935) se dokonce objevila formulace, lákající na nové umělecké provedení hostií podle návrhu akademického sochaře a medailéra Miloslava Beutlera (1897–1964).³⁷ Připomeňme si, že oba umělci, jak Španielův žák Miloslav Beutler, tak František Bílek, přednášeli o výtvarném umění na Vysoké škole bohovědné, která byla církví provozována v letech 1932–1934. Miloslav Beutler patřil v druhé polovině 30. let k čelním představitelům Sekce výtvarných umělců a architektů CČS, v dubnu 1937 byl zvolen dokonce jejím předsedou. Ponechme stranou fakt, že Beutler nebyl členem CČSH (hlásil se k Českobratrské církvi evangelické). Jeho pojetí však působí dojmem narychlo na zakázku vytvořené komplikované a obtížně čitelné koláže. Výtvarný plastický motiv je poskládan z ležícího dvojramenného kříže překrytého vázou (kalichem) s lilii a doplněného po straně obilným klasem a vinným hrozdem. Přestože ÚSP CČS žádalo ústřední radu o oficiální doporučení jejich výrobků,

³⁵ LOHNISKÝ, Bohuslav V.: Nové Bílkovy hostie. *Český zápas*, 1935, č. 26, s. 212.

³⁶ Inzerát se objevil v *Českém zápase* č. 45 a 47 (1935). Kromě vyobrazení hostií, textu B. V. Lohniského a informací o objednávání a účelu výtěžku z prodeje, obsahoval rovněž noticku o schválení a doporučení Bílkova návrhu Ústřední radou CČS.

³⁷ Do té doby byly družstvem distribuovány hladké hostie běžně používané i v římskokatolické církvi. Vedle nich se při katolických bohoslužbách užívaly hostie s různě varioványými motivy (kříž, christogram, *chiró*, beránek, ryby, Ukřížování).

nedočkalo se kladné odezvy. Církevní ústředí zaujalo vyčkávací taktiku a odpovědělo, že nemůže do věci zasáhnout, neboť jde o obchodní soutěž. Symbolika hostií tedy nehrála v rozhodování vůbec žádnou roli.³⁸ V soukromé korespondenci Berty Mildové-Bílkové s otcem nalezneme jedno místo, kde si tehdy ještě tajemnice ÚSP CČS posteskuje na nečinnost a vlažný nezájem ústředí církve: „Když o něco žádáme, odpoví nám diplomaticky, takže zůstane vše při starém a nakonec doporučí, abychom si to zařídili sami (např. odběr hostií).“³⁹ Zmiňovaná skutečnost je o to překvapivější, když si uvědomíme, že ve vedení ÚSP CČS stála manželka tehdejšího patriarchy Gustava Adolfa Procházky.

V prvních měsících roku 1936 se stávala distribuce hostií stále více nepřehlednou. Činovníci rad starších (např. z Liberce nebo Plzně-východ) začali apelovat na ústředí, aby konkurenční prostředí dvou organizací spadajících pod CČSH ukončilo. V dubnu 1936 sice ústřední rada učinila vstřícný krok a upozornila náboženské obce na charitativní ráz výtěžku z prodeje Bílkem navržených hostií, ale to bylo vše. Zástupci rady starších z náboženské obce Plzeň-východ v čele s farářem Bohumírem Cigánkem tak celkem přesně popsali rostoucí napětí, které dvojkolejnost v distribuci hostií uvnitř církve vyvolávala. Zároveň správně podtrhli, že zatímco ÚSP CČS používá výtěžek z prodeje pro potřeby sociálně slabých, výtěžek u Tiskového a nakladatelského družstva jde do kapes několika akcionářů.⁴⁰

Už v září 1936 nastal výrazný obrat a misky vah se začaly naklánět na stranu Tiskového a nakladatelského družstva CČS. Zástupci této akciové společnosti tlumočili ÚSP CČS názor představenstva, který preferoval předání celé výroby a prodeje hostií pod jejich obchodní podnik. Na základě přesunu bylo Tiskové a nakladatelské družstvo CČS ochotno odvádět ÚSP CČS „daň“ z každého prodaného tisíce kusů obou druhů hostií (malých i velkých). Zisk pro sociální práci vyčíslilo podle výsledků z předešlého roku na 1 340 Kč. Ideovou stránku hostií nepovažovalo za podstatnou. Ve stejném smyslu byl informován též patriarcha G. A. Procházka. ÚSP CČS, v jehož vedení už několik měsíců stála Berta Mildová-Bílková, v odpovědi vytvořilo rámec podmínek, za kterých by bylo ochotné uvažovat o sjednocení výroby hostií. Vytyčilo pět základních požadavků na Tiskové a nakladatelské družstvo CČS: 1. Bude vyplácet ÚSP CČS daň dobročinnosti ve výši 20 % z celkového prodeje ceny všech vyrobených hostií. 2. Umožní zástupcům ÚSP CČS seznámit se s provozem jejich výroby. 3. Převezme výrobní inventář ÚSP CČS v ceně

³⁸ *ÚAM CČSH*, f. Sociální práce (nezpracováno), k. 1932–1936, odpověď ÚR CČS na žádost ÚSP CČS ohledně odběru hostií z 2. 10. 1935.

³⁹ *Archiv GHMP*, f. Bílkovi a Nečasovi – rodinný archiv 1867–1970, k. 22, dopis B. Mildové-Bílkové adresovaný F. Bílkovi z 3. 10. 1935.

⁴⁰ *ÚAM CČSH*, f. Sociální práce (nezpracováno), k. 1932–1936, dopis rady starších Plzeň-východ adresovaný ústředí církve z 13. 5. 1936.

7 000 Kč, případně navrhne způsob amortizace. 4. Nezdrazí dosavadní cenu hostií a umožní ÚSP CČS přiměřený výtěžek z prodeje knih ve prospěch dobročinných bazarů. 5. Bude vyrábět hostie podle vzoru Františka Bílka.⁴¹ Navíc vedení ÚSP CČS žádalo vyjádření liturgické komise, která měla zhodnotit, zda Bílkův návrh nejlépe odpovídá pohledu církve na večeři Páně. Za nezanedbatelný též považovalo fakt, aby hostie byly vyráběny na půdě církve a jejími věřícími. S tímto požadavkem se ale neztotožnilo vedení církve a apelovalo na ÚSP CČS, aby předalo výrobu za podmínek navržených Tiskovým a nakladatelským družstvem CČS.

Situace se předsedkyni Bertě Mildové-Bílkové i jednateli ÚSP CČS Ladislavu Čapkovi⁴² jevila jako bezvýchodná. Proto na začátku roku 1937 přistoupili na likvidaci jejich dosavadní výroby hostií. Kleště s formami na pečení hostií byly za přítomnosti zástupců úřadu ústřední rady opatřeny pečeti a dány do úschovy ÚSP CČS, které se zavázalo pečetě neporušit. Ze zápisu o sjednocení výroby hostií vyplývá, že výroba byla zastavena k 25. únoru 1937 a prodej ke konci prosince 1937.⁴³

Ústředí sociální práce CČS výrobu Bílkem navržených hostií provozovalo jako svépomocný podnik tedy pouze do února 1937. Ve zprávě patriarchy za tento rok je zastavení výroby odůvodněno přáním církevního ústředí bez udání dalších podrobností. Inventář pekárny byl rozebrán a uskladněn, zásoby ze skladu hostií postupně doprodávány, prodej byl soustředěn do Tiskového a nakladatelského družstva CČS, které se zavázalo za to odvádět ÚSP CČS 15 % daň dobročinnosti z ceny všech prodaných kusů.⁴⁴ Sama Berta Mildová-Bílková k okomentování celé anabáze přistoupila se sobě vlastní důstojností a slušností: „Vzory hostií nebyly dlouho používány, neboť Ústředí soc. práce, jemuž je věnoval (F. Bílek – pozn. autora), muselo z obchodních důvodů předat prodej složce jiné.“⁴⁵

⁴¹ Tamtéž, dopis ÚSP CČS adresovaný Tiskovému a nakladatelskému družstvu CČS z 7. října 1936.

⁴² ČAPEK Ladislav (11. 4. 1876 Praha – 9. 4. 1954 Praha), architekt, člen zakladatelské generace CČSH a činovník Ústředí sociální práce CČS. Patřil k předním architektům církve. Svými návrhy a radami se zasloužil o stavbu řady sborů, některé přímo projektoval a stal se dokonce jejich mecenášem (Husův sbor v Křemži a Husův sbor v Roztokách u Prahy). Iniciovat založení stavebního odboru při ústředí církve. Je autorem Směrnic pro stavbu sborů a far CČS z r. 1928. V letech 1928–1944 byl členem pražské diecézní rady, kde vedl stavební referát. V roce 1943 byl zvolen jejím místopředsedou. Stál u zrodu a byl dlouholetým jednatelem Ústředí sociální práce CČS. Patřil k spoluzakladatelům Pohřebního ústavu CČS. Podle jeho návrhů byly postaveny oba obytné domy sousedící s ústředím církve a Bohosloveckou kolejí v Praze-Dejvicích.

⁴³ ÚAM CČSH, f. Sociální práce (nezpracováno), k. 1934–1938, zápis o sjednocení výroby hostií z 21. června 1938.

⁴⁴ ÚAM CČSH, f. ÚR CČS, církevní zastupitelstvo (A), nezpracováno, 1937, zpráva patriarchy pro zastupitelstvo konané 28. 11. 1937; srov. *Výroční zpráva Ústředí sociální práce v církvi čs. 1936–1938*. Vlastním nákladem, Praha (nedatováno), s. 10.

⁴⁵ *Archiv GHMP*, f. Bílkovi a Nečasovi – rodinný archiv 1867–1970, k. 26, B. Mildová-Bílková: Náboženství Františka Bílka.

Bílkovo dílo je dramatem jeho života. Přestože jeho návrhy na výrobu bohoslužebného chleba korespondovaly s pojetím ČČSH, do které s tvůrčím očekáváním vstoupil a s níž v prvních letech i intenzivně žil,⁴⁶ dostalo se jim ze strany vedení církve macešského přijetí.⁴⁷ Církev zůstala Bílkovým charismatům dlužna. Dne 13. prosince 1936 vznikla v ČČSH při kulturní komisi Akce církevní spolupráce⁴⁸ Sekce výtvarných umělců ČČS, kterou vedl Ing. architekt Miroslav Kouřil⁴⁹.⁵⁰ Právě tento poradní orgán ústředí měl ukončit nesystémovost a nekomplexnost v oblasti církevního výtvarného umění, kterou odkrývá i kauza výroby hostí podle Bílkova návrhu.

⁴⁶ Viz jeho realizace v Českých Budějovicích nebo v Praze na Novém Městě.

⁴⁷ Po smrti prvního patriarchy Karla Farského se nůžky mezi Bílkovou tvorbou a představami, možnostmi a požadavky nového vedení církve začaly výrazněji rozevírat.

⁴⁸ Akci církevní spolupráce zřídila Ústřední rada ČČS jako svůj poradní orgán rozhodnutím ze 4. 12. 1935. Po ustavení v únoru 1936 byl do čela zvolen František Kovář. V rámci Akce církevní spolupráce pracovaly tři komise (ideologická, propagační, kulturní). Pod kulturní komisí spadala agenda týkající se architektonického řešení sborů a jejich umělecké výzdoby.

⁴⁹ KOUŘIL Miroslav (15. 10. 1911 Jaroměř – 29. 9. 1984 Praha), scénograf, architekt, politik, spoluzakladatel Společnosti dr. Karla Farského, zakladatel Pracovní skupiny umělců ČČM, člen Ústřední národní správy ČČS. V letech 1931–1932 redigoval časopis církevní mládeže *Rozséváč*, po založení Společnosti dr. Karla Farského se stal odpovědným redaktorem a typografem jejího časopisu *Nový život* (1935–1936). Přispíval do církevních časopisů *Český zápas*, *Idea*, *Náboženská revue*, *Nový zápas*. Byl jedním ze zakladatelů Klubu mladých příslušníků ČČS (1936). Když byla v roce 1936 založena Sekce výtvarných umělců ČČS, jejím vedením byl pověřen právě M. Kouřil. Po transformaci a rozšíření Sekce v roce 1943 na Pracovní skupinu umělců ČČM, znovu stanul v jejím čele a patřil k vůdčím hybatelům její činnosti. Zpracoval řadu návrhů a adaptací sborů. Po květnu 1945 a zejména po roce 1948 se začal plně politicky angažovat a zastával vysoké státní a politické funkce. V ČČSH patřil mezi členy Ústřední národní správy ČČS, v níž zastával funkci místopředsedy. V meziválečném období se zařadil mezi výrazné osobnosti avantgardního umění a divadla. V letech 1935–1941 se řadil mezi blízké spolupracovníky E. F. Buriana a byl vedoucím výpravy divadla D 34. Jako předseda Divadelní dramaturgické rady a náměstek na ministerstvu informací se podílel na ideologické politice v oblasti divadla a čistkách v divadlech po únoru 1948. Působil jako stranický pracovník na ÚV KSČ (v letech 1947–1952 byl vedoucím kulturního odboru). Spolupracoval s Národním divadlem v Praze, kde byl v letech 1957–1963 vedoucím Scénografické laboratoře. V letech 1963–1974 vykonával funkci ředitele Scénografického ústavu. V roce 1971 byl jmenován profesorem Filosofické fakulty UK.

⁵⁰ Podrobněji k tématu JINDRA, Martin: Výtvarné umění v liturgickém prostoru Církve československé (husitské). In: Sborník Církve československé husitské – architektonické dědictví našich regionů. Fakulta stavební ČVUT v Praze a ČČSH, Praha 2018, s. 65–76.

HITBODEDUT: ODLOUČENÍ, SAMOTA A MEDITACE V RANÉM VÝCHODOEVROPSKÉM CHASIDISMU

ANTONÍN ŠEDIVÝ

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

HITBODEDUT: SECLUSION, ISOLATION AND MEDITATION IN EARLY EAST-EUROPEAN HASIDISM

Abstract: The article presents a short review of the issue of hitbodedut, seclusion, isolation or meditation, in early East-European Hasidism represented by Tzava'at Ha-RiBaSH ve-hanhagot yesharot. It briefly introduces the history of this spiritual concept in Judaism with the aim of reflecting its place in Hasidism. To achieve its goal, this article contains four short passages from Hasidic book Tzava'at Ha-RiBaSH ve-hanhagot yesharot, translated from Hebrew and supplemented with short commentaries attempting to show the attitude of early Hasidism to hitbodedut.

Keywords: Judaism; Hasidism; Hitbodedut; Tzava'at Ha-RiBaSH; BeSHT

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 1: p. 80 – 85.

Kořen slova *hitbodedut* (bet-dalet-dalet) má v hebrejštině několik významů: vstoupit, rozdělit, oddělit, vytvořit, vybrat, či být sám.¹ Do českého jazyka jej můžeme překládat jako odloučení, izolaci či meditaci.² K chápání *hitbodedut* jako meditace se ve svých knihách přiklání Aryeh Kaplan,³ oproti tomu Moše Idel používá termíny koncentrace či soustředění (*concentration*) a samota (*solitude*). V této studii překládám hebrejské *hitbodedut* jako odloučení, byť jeho meditativní rozměr musíme mít při čtení chasidských textů stále na paměti. Cílem tohoto článku je představit židovský myšlenkový koncept *hitbodedut* optikou raného chasidismu tak, jak je prezentován v *Cava'at Ha-RiBaš ve-hanhagot ješarot*.⁴

¹ JASTROW, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. I. London: Luzac, New York: G. P. Putnam's Sons, 1903, s. 139. ISBN neuvedeno.

² S pojmem meditace bývá častěji spojován hebrejský termín *hitbonenut*. Srov. KAPLAN, Aryeh. *Meditace a Bible: Tradice, proroci, verbální archeologie*. Praha: Malvern, 2018, s. 135-138. ISBN 978-80-7530-114-7.

³ „Existuje však jedno slovo, důsledně užívané komentátory, filosofovy i kabalisty jako výraz pro meditaci. Tímto slovem, jež nejčastěji představuje meditaci, je hitbodedut. Sloveso „meditovat“ je vyjádřeno slovem hitboded. Slovo hitboded je odvozené z kořene badad s významem „být sám“. Doslovně pak hitbodedut vlastně znamená sebeizolaci a v některých případech skutečně neznámá nic jiného než fyzické odloučení a izolaci.“ (KAPLAN, *Meditace a Bible: Tradice, proroci, verbální archeologie*, 2018, s. 11.)

⁴ Tato odborná studie vychází ze třetí kapitoly obhájené disertační práce ŠEDIVÝ, Antonín. *Cava'at Ha-RiBaš ve-hanhagot ješarot: Vliv ne-luriánské kabaly na novověký východoevropský chasidismus*. Praha: Husitská

Rozšířenost konceptu *hitbodedut* v judaismu dokládají ve svých pracích například již zmínění Aryeh Kaplan a Moše Idel.⁵ K diseminaci tohoto termínu v židovské mystické literatuře přispělo velkou měrou jeho užití v oblíbené pasáži *Arba'a turim* (první polovina 14. století) Ja'akova ben Ašera (c. 1270-1340), která se později objevila i v *Šulchan aruch* (první tisk 1565).⁶ Text *Arba'a turim* (*Orach chajim* 98:1) zní:

„A tak činili zbožní (*chasidim*) a mystikové (dosl. lidé díla, *anšej ma'ase*), kteří se odlučovali (*mitbodedim*) a soustřeďovali [svůj úmysl] do svých modliteb až [do té míry], že dosáhli svlečení tělesnosti (*le-hitpašut ha-gašmijut*) a posílení svého duchovního myšlení [v takovém rozsahu], že se [velmi] přiblížili úrovni prorocství (*le-ma'alat ha-nevu'a*).“

Hitbodedut v judaismu

Protiklad k židovskému důrazu na komunitu a společné prožívání spirituality skrze fyzickou izolaci od ostatních lidí naznačuje podle Mošeho Idela působení vnějších, zejména arabských, vlivů.⁷ Jedněmi z prvních židovských myslitelů užívajících termín *hitbodedut* byli Bachja ibn Pakuda (druhá polovina 11. století) v díle *Chovot ha-levavot* (c. 1080, do hebrejštiny přeloženo z arabštiny 1161) a Avraham Maimonides (1186-1237), oba ovlivnění arabským prostředím a súfismem.⁸ V učení Avrahama Maimonida se objevují dva druhy *hitbodedut* – odloučení vnější a vnitř-

teologická fakulta Univerzity Karlovy, 2019. 153 s. Text byl výrazně přepracován. Překlady hebrejských textů, původně uvedené ve zmíněné disertační práci, byly převzaty v upravené podobě z monografie *Cava'at Ha-RiBaš: odkaz zakladatele chasidismu rabiho Jisra'ela Ba'al Šem Tova*. Z hebrejského originálu přeložil, odborným úvodem, komentářem a poznámkami opatřil Antonín Šedivý. Praha: Malvern, 2019. 262 s. ISBN 978-80-7530-205-2. Tato studie předpokládá určitou míru předchozí znalosti pojednávané problematiky, zejména chasidismu a židovské mystiky, a je tím pádem určena předně pro čtenáře, kteří se tímto tématem již dříve zabývali.

⁵ Srov. KAPLAN, *Meditace a Bible: Tradice, proroci, verbální archeologie*, 2018. 159 s.; KAPLAN, Aryeh. *Meditace a kabala*. Praha: Volvox Globator, 1998. 326 s. ISBN 80-7207-100-9; IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: State University of New York Press, 1988, s. 103-169. ISBN 0-88706-604-6; IDEL, Moshe. *Hitbodedut: On Solitude in Jewish Mysticism*. In ASSMANN, Jan, ASSMANN, Aleida (eds.). *Einsamkeit: Archäologie der literarischen Kommunikation VI*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2000, s. 189-212. ISBN 9783770534012.

⁶ IDEL, Moshe. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. New York: State University of New York Press, 1995, s. 282. ISBN 0-7914-1734-4.

⁷ IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 103-105.

⁸ IDEL, *Hitbodedut: On Solitude in Jewish Mysticism*, 2000, s. 201; IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 105. K problematice vlivu súfismu viz IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 106-107. Ze súfismu byla pravděpodobně převzata technika zavřených očí, díky které bylo dosažení *hitbodedut* snazší. Srov. IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 134-136. Avraham Maimonides proslul jako myslitel, mystik a lékař působící v Egyptě. Mimo jiné byl znám svým působením spjatým se skupinou egyptských chasidim, židovského esoterního společenství ovlivněného islámskou mystikou. (FENTON, Paul. Abraham ben Moses ben Maimon. *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 1, s. 304-308. ISBN 978-0-02-865929-9.)

ní – přičemž vnější odloučení je často předpokladem pro to vnitřní. Za nejvhodnější čas pro praktikování *hitbodedut* považoval Avraham Maimonides půlnoc či hodiny nad ránem.⁹

Hitbodedut zakomponoval do svého učení i Avraham Abulafia (1240 – po 1291), který na rozdíl od svých předchůdců nespojoval *hitbodedut* pouze s historickými postavami, ale snažil se o jeho aplikaci do přítomnosti. *Hitbodedut* pro něj bylo spojeno s dosažením stavu prorocství a s mystickou technikou kombinace písmen a jejich vokalizace (*cerufej otijot*).¹⁰ Vlivu islámského sufismu¹¹ a Abulafii byl vystaven Jicchak z Akka (konec 13. – polovina 14. století), který vnímal *hitbodedut* v souvislosti s proroctvím,¹² snahu o praktikování *hitbodedut* doplnil požadavkem na dosažení duchovní vyrovnanosti *hištavut* a v neposlední řadě spatřoval souvislost mezi *hitbodedut* a *devekut*, které mělo meditativnímu odloučení předcházet.¹³

Hitbodedut nalézáme i v *Pardes rimonim* (1549) Mošeho Cordovera (1522-1570), tvůrce takzvané kordoveriánské kabaly, který je ve svých dílech spojoval na rozdíl od španělských kabalistů s prvky učení Avrahama Abulafii, zejména s *cerufej otijot*. V Cordoverově učení předchází *hitbodedut* dosažení *devekut*, najdeme zde rovněž zmínky o izolovaném pokoji určeném pro uskutečňování této mystické techniky, ke kterým se později vrací chasidim.¹⁴ Ze safedské mystické školy se učení o *hitbodedut* rychle šířilo dále do židovského světa.¹⁵

Koncept *hitbodedut* se vyskytuje i v učení luriánské kabaly, byť pouze zřídka. Zmínku o něm nalézáme v díle Chajima Vitala (1542-1620) ovlivněného Jicchakem z Akka.¹⁶ Chajim Vital užíval tento termín jak pro označení samoty, tak meditace, které jsou spolu dle jeho názoru úzce provázány.¹⁷

⁹ KAPLAN, *Meditace a Bible: Tradice, proroci, verbální archeologie*, 2018, s. 14-18; IDEL, *Hitbodedut: On Solitude in Jewish Mysticism*, 2000, s. 201-203.

¹⁰ IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 108-111.

¹¹ IDEL, *Hitbodedut: On Solitude in Jewish Mysticism*, 2000, s. 202-203.

¹² KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 23; 129-137.

¹³ IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 112-119. Kromě zmíněných osobností se fenoménu *hitbodedut* věnovali i další učenci, srov. Tamtéž, s. 122-125.

¹⁴ IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 126-131.

¹⁵ Tamtéž, s. 131-134. Za všechny jmenujme například Elijahu de Vidase (16. století), který navazoval na dílo Jicchaka z Akka a Bachji ibn Pakudy. (IDEL, *Hitbodedut: On Solitude in Jewish Mysticism*, 2000, s. 205-206.)

¹⁶ KAPLAN, *Meditace a Bible: Tradice, proroci, verbální archeologie*, 2018, s. 11-12.

¹⁷ MAGID, Shaul. Jewish Kabbalah. In KOMJATHY, Louis (ed.). *Contemplative Literature: A Comparative Sourcebook on Meditation and Contemplative Prayer*. Albany: State University of New York Press, 2015, s. 208-209. ISBN 978-1-4384-5705-5; KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 173-175.

Hitbodedut v chasidismu a v Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot

Koncept *hitbodedut* je přítomen již na samém počátku chasidismu, neboť byl důležitou součástí učení BeŠTa, zakladatele tohoto hnutí. BeŠT (c. 1700-1760) trávil dlouhý čas meditací o samotě v přírodě, ale také ve své meditační místnosti (*bejt hitbodedut*).¹⁸ Podle BeŠTovy tradice, zachycené Ja'akovem Josefem z Polnoj (zemřel c. 1782) v *Cafnat pa'ne'ach* (1782), existují dva druhy přimknutí k Hospodinu (*devekut*), přičemž první z nich lze praktikovat prostřednictvím *hitbodedut* při studiu a modlitbě.¹⁹ Zásadním se *hitbodedut* stalo později v učení Nachmana z Braslavi (1772-1810), u kterého však má i jiné konotace. Nachman z Braslavi je vnímal jako každodenní osamělou intimní konverzaci člověka s Bohem odehrávající se mimo uzavřené budovy, ideálně v přírodě. Tuto denní praxi doporučoval jak *cadikim*, tak *řadovým chasidim*.²⁰ Na jeho vnímání *hitbodedut* mělo s největší pravděpodobností vliv učení Mošeho Cordovera.²¹ Kromě těchto dvou významných postav chasidismu můžeme jmenovat i další. Alespoň hodinu denně doporučoval praktikovat *hitbodedut* Mordechaj z Černobyli (1770-1837),²² v *No'am Eli-melech* (1788) Elimelecha z Liženska (1717-1787) je pak *hitbodedut* chápáno jako předpoklad správné modlitby.²³

V *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot* (1793)²⁴ je kořen *bet-dalet-dalet* použit ve čtyřech textech, konkrétně v oddílech 8, 63, 82 a 133. Nyní se zaměřím na tyto výskyty a pokusím se je krátce představit.

V oddílu 8 je uvedeno:

„Nechť člověk neustále odlučuje (*jitboded*) svou mysl se Šechinou a ať nepřemýšlí o ničem jiném, pouze o své lásce k Ní a o tom, že se k němu Ona přimkne. A nechť

¹⁸ KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 255-256. V chápání a užití meditační místnosti můžeme vidět možný vliv sufismu šířený přes Jicchaka z Akka, nebo učení Mošeho Cordovera či Elijahu de Vidase. (IDEL, *Hitbodedut: On Solitude in Jewish Mysticism*, 2000, s. 204-206; IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, 1988, s. 126-131.)

¹⁹ WOLFSON, Elliot R. Walking as a Sacred Duty: Theological Transformation of Social Reality in Early Hasidism. In RAPOPORT-ALBERT, Ada (ed.). *Hasidism Reappraised*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, s. 191. ISBN 978-1-874774-35-8.

²⁰ GREEN, Arthur. *Tormented Master: A Life of Rabbi Nahman of Bratslav*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1979, s. 145. ISBN 978-0-8173-8447-0; KAPLAN, *Meditace a kabala*, 1998, s. 285-291.

²¹ ZVI, Mark. *Mysticism and Madness: The Religious Thought of Rabbi Nachman of Bratslav*. New York: Bloomsbury, 2009, s. 111. ISBN 9780826445162.

²² WERBLOWSKY, Zwi, WIGODER, Geoffrey (eds.). *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. New York: Oxford University Press, 1997, s. 449. ISBN 0-19-508605-8.

²³ IDEL, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, 1995, s. 282.

²⁴ *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot* (1793) představuje jeden z prvních tištěných spisů východoevropského chasidismu. Svým názvem je autorsky připsána BeŠTovi, její autor i editor jsou však neznámí, editor s největší pravděpodobností pocházel ze školy Magida z Mezriče (zemřel 1772). Jde o sbírku 144 učení převážně etického charakteru s výraznými mystickými prvky. *Cava'at Ha-RIBaŠ* se snaží přivést čtenáře k úplné a všezahrnující službě Hospodinu.

ve své mysli neustále říká: „Kdy dosáhnu toho, že se mnou bude přebývat světlo Šechiny?““

V porovnání s následujícími texty se zde vyskytuje odlišná terminologie. Kořen *bet-dalet-dalet* je užit nikoliv ve spojitosti přímo s Hospodinem, jak bývá zvykem, ale ve vztahu k Šechině, Boží přítomnosti na tomto světě. Taktéž je rozdílně uvedeno, že člověk odlučuje nikoliv sám sebe, ale svou mysl. Při *hitbodedut* se musí zcela koncentrovat na přimknutí *devekut* se Šechinou. Smyslem tohoto oddílu je ukázat člověku, kam je třeba soustředit veškeré úsilí a celou pozornost. *Hitbodedut* je chápáno jako prostředek vedoucí k dosažení *devekut*, a tím pádem také správné služby Bohu, jak jsme mohli vidět již v učení Mošeho Cordovera.

Oddíl 63 se věnuje praktickým aspektům spojeným s *hitbodedut*. Text se zabývá dvěma problémy: nebezpečím spojeným s odloučením, pokud je člověk usku- tečňuje zcela sám, a rušivým vlivům, které mohou ovlivnit *hitbodedut*. Čteme zde: „Když chce být člověk v odloučení (*hitbodedut*) s Hospodinem, je nutné, aby s ním byl ještě jeden jeho druh, protože být samotný při odloučení je [tělesně i duševně] nebezpečné. Budou tedy dva v jednom pokoji a každý se odloučí (*jitboded*) se Stvořitelem, budiž veleben. Někdy, když je člověk přimknutý k Hospodinu, je schopen se s Hospodinem odloučit (*le-hitboded*) dokonce i v domě, kde jsou další lidé.“

Tento úryvek se zaměřuje na konkrétní praxi, čímž se liší od ostatních, více teoretických textů uvedených v *Cava'at Ha-RIBAŠ*. Podobně jako u některých starších mystických technik vedoucích k dosažení či navození specifických duchovních stavů je podle učení chasidim při jejich praktikování vhodná asistence dalšího člověka. Z toho vidíme, že s *hitbodedut* bylo spjato nebezpečí tělesné či duševní újmy.²⁵ Z druhé části textu lze vyvodit, že rušivé podněty bránily dosažení *hitbodedut*. Pouze člověk s vysokou duchovní úrovní napojený na Hospodina skrze *devekut* dokázal tato úskalí překonat. To mohlo mít spojitost s učením Nachmana z Braslavi, který za vhodné prostředí k *hitbodedut* považoval klidné místo bez lidí.²⁶

Oddíl 82 se věnuje jednomu z nejvýraznějších motivů *Cava'at Ha-RIBAŠ*, přimknutí *devekut*:

„Na základě čeho může člověk dosáhnout přimknutí k Hospodinu? Díky odloučení od lidí (*hitbodedut*) a díky tomu, že píše o zázracích obsažených v Tóře, a díky jichudim, jak jsou známy od ARIho, jeho památka budiž požehnána. Ve chvíli, kdy činí jichudim, nechť myslí na Jeho velikost, On budiž veleben, podle možností své síly.“

²⁵ Srov. například s praxí tzv. *jordaj merkava*. Viz SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. Third Revised Edition. New York: Schocken Books, 1995, s. 40-79. ISBN 0-8052-1042-3.

²⁶ ZVI, *Mysticism and Madness: The Religious Thought of Rabbi Nachman of Bratslav*, 2009, s. 138.

Citovaný text se velmi konkrétně zabývá možností dosažení *devekut*. *Hitbodedut* je zde uvedeno jako jeden ze tří způsobů, jak se přimknout k Bohu. Bohužel však přesně nevíme, co přesně je tu pod pojmem *hitbodedut* míněno. Zda jde o fyzické odloučení od lidí, o meditativní a kontemplativní techniky či kombinaci výše uvedeného. Jisté však je, že *hitbodedut* bylo pro chasidim důležité, neboť je zde uvedeno spolu se studiem Tóry a modlitební praxí, které tvoří pilíře židovské zbožnosti.

Oddíl 133 vykládá text Avot 1:17:

„Ten, kdo příliš mluví, způsobuje hřích.“ (Avot 1:17) Výkladem toho je nepřítomnost [zvuku]. Vždyť mlčení je krásnější i než rozmlouvání s lidmi o moudrosti Tóry. Neboť člověk může mlčky přemýšlet o Jeho velikosti, On budiž veleben, a spojovat se s Ním spíše, než když mluví. Někdy leží člověk v posteli a zdá se mu, že spí. A v té chvíli se odlučuje (*mitboded*) se Stvořitelem, budiž veleben.“

Výklad nabádá k mlčení, které je nejlepším způsobem, jak sloužit Bohu. Poté následuje pasáž odkazující čtenáře k uvědomění, že ve chvíli, kdy člověk leží na svém loži a usíná, nastává vhodná chvíle pro *hitbodedut*. Z toho můžeme vyčíst dvojí: mlčení přispívá k dosažení *hitbodedut* a noční čas má zvláštní vliv na duchovní vlastnosti člověka a jeho možnost komunikace s Hospodínem. O tom nalézáme zmínku i v učení Avrahama Maimonida či Nachmana z Braslavi, který považoval noc za zejména vhodný čas pro uskutečnění *hitbodedut*.²⁷

Shrnutí

Pojem *hitbodedut* označující fyzické i duševní odloučení, samotou a meditaci má své místo v židovské mystické tradici již od jedenáctého století, ve svém učení jej zmiňuje mnoho významných učenců. Jak je však velké části židovských konceptů vlastní, jeho význam, pochopení a účel se v průběhu dějin výrazně proměňovaly. V osmnáctém století se *hitbodedut* objevilo i v učení východoevropského chasidismu, který čerpal ze širokého spektra židovských mystických a nemystických zdrojů, což ovlivnilo také vnímání *hitbodedut*. Chasidské chápání je ilustrováno názory BeŠTa, Nachmana z Braslavi a zejména komentovaným překladem čtyř textů z raného chasidského spisu *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhangot ješarot*. *Cava'at Ha-RIBaŠ* předkládá praktické rady, jak se správně a bezpečně odloučit s Bohem, a vykresluje *hitbodedut* jako prostředek k dosažení vyšších duchovních cílů a středobodu mystické cesty chasidim, *devekut*.

Tato odborná studie vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260356 řešeného na Univerzitě Karlově Husitské teologické fakultě.

²⁷ Tamtéž, s. 129-131; 141 a další.

KNIHA ZOHAR MEZI PRAŽSKÝMI FRANKISTY: EVA FRANKOVÁ – MATKA VLASTNÍHO OTCE

IVAN KOHOUT

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
ivan.kohout@htf.cuni.cz

THE BOOK OF ZOHAR AMONG PRAGUE FRANKISTS: EVA FRANK – THE MOTHER OF HER FATHER

Abstract: The goal of this paper is to portray how the Book of Zohar formed the beliefs of Prague Frankists and their perception of sexuality. The paper presents the Book of Zohar as a core of Prague Frankist spiritual world and shows how the antinomianism of Raya Mehemna and Tikkuney Zohar inspired their vision of redemptive sexual revolution. Subsequently, the paper discusses the paradoxical situation of celibacy in Offenbach and offers a hypothesis of Eva Frank as a prospective mother of her own father, whose second messianic coming was expected by the community. The paper assumes that the members of the Offenbach court considered themselves to be the righteous ones whose task is to impregnate Eva Frank – an earthly incarnation of Sefira Malchut – using their sexual imagination in order to bring back her own father Jacob Frank. The movement's vision of the final redemption focuses on the destruction of the Other Side, which is described as misogyny, inequality between genders and repression of female sexuality. The study assumes that Eva Frank was expected to start the aforementioned redemptive revolution and the equalization of rights by giving a birth to her own father, who would then create an androgynous world of physical love. The author of the paper kindly asks the members of the scientific community if they could consider the hypothesis and express their own standpoint.

Keywords: Frankism; Eva Frank; the Book of Zohar; Prague; Antinomianism; Sexuality

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 1: p. 86 – 98.

Představení článku

Cílem tohoto článku, který vznikl v rámci projektu Primus, je prezentovat dílčí výsledky našeho bádání a ukázat, jakým způsobem kniha Zohar formovala věrouku pražského frankistického společenství a jak ovlivnila jeho vnímání sexuality. V souvislosti s těmito tématy bude následně přednesena hypotéza o Evě Frankové coby předpokládané budoucí matce svého vlastního otce, jehož reinkarnaci členové hnutí očekávali. Hypotéza, kterou nabízíme ke zvážení, vychází z důkladného studia pražské frankistické literatury, a ačkoli se ve vědecké literatuře doposud neobjevila, považujeme ji za hodnověrnou. Akademickou obec laskavě žádáme, aby ji zvážila a přednesla k ní své stanovisko. Domníváme se, že koncept „Eva Franková – matka vlastního otce“, povstal na širokém synkretickém pozadí, jež sestávalo z mnoha rozličných prvků: z antinomické interpretace učení knihy Zohar, z inkarnační teologie a z mariologických představ. Nejdříve budou tedy prozkoumána právě tato témata. Předložený článek předpokládá obeznámenost s fran-

kistickou literaturou, kterou lze získat studiem článku předchozího, kde jsme náš projekt prezentovali poprvé.¹

Kniha Zohar a její recepte mezi pražskými frankisty

Kniha Zohar je aramejsky psané dílo, základní pilíř židovské mystické tradice. Bez nadsázky je však možné konstatovat, že jde o jedno z největších děl mystiky vůbec. Hovoříme-li o „Knize Zohar“, dopouštíme se tak vždy jisté terminologické nepřesnosti, které se ale nelze vyhnout. Kniha není homogenním dílem, bibliograficky jde o soubor tří celků: základní části, komentující jednotlivé *parašijot*, pozdních dodatků *Tikunej Zohar* a fragmentárního *Zohar Chadaš*.² Ani část základní a *Zohar Chadaš* však nejsou stejnorodými díly – ve skutečnosti se jedná o soubor více než dvaceti spisů.³ Označení „*Kniha Zohar*“, čili „*Kniha záře*“, odkazující na verš Dn 12,3,⁴ hebrejsky „*Sefer ha-Zohar*“, anglicky „*the Book of Zohar*“, je konvencí náboženské a akademické literatury. Kniha byla poprvé publikována dvěma lombardskými tiskárny: Mantovská edice vyšla v letech 1558-1560, Cremonská edice v letech 1559-1560.

Základním momentem učení knihy Zohar je přesvědčení, že za příběhy a zákony Tóry se skrývají hlubší významy, které se dotýkají života v božské říši, jež je uspořádána do podoby deseti sefirot, deseti ohnisek Boží síly. Popsaná říše, často zobrazovaná jako strom, ovšem trpí chorobou, nazývanou *Sitra Achra*, (*Odvracená strana*), jejíž průběh je přímo úměrný lidské aktivitě. Pakliže židé žijí podle Tóry a příkazy Tóry zachovávají, zmíněná choroba ustupuje. Jestliže ovšem židé příkazů Tóry nedbají, onemocnění sefirotického stromu se naopak zhoršuje a prohlubuje. Úkolem mystika je pak studovat Tóru, proniknout až k jejím nejhlubším významům, poučit se o dění v sefirotickém stromě a zde zjednat *Tikun*, čili „*nápravu*“ stavu. Řečeno jinak, úkolem mystika je stát se lékařem a sefirot uzdravit. Jakožto léčivo mu slouží kontemplace sefirot, studium Tóry a plnění příkazů Tóry v jejich mystické perspektivě.

Pražská frankistická literatura označuje knihu Zohar za základ svého učení. Podle rabi Gabriela Porgese, otce podnikatele Mosese Porgese, kniha „odhaluje tajemství, jež jsou v Tóře jen naznačena, vede k duševnímu zdokonalení a radí

¹ Viz KOHOUT, Ivan. Závěť Gottlieba Wehleho: Gershom Scholem a jeho hodnocení pražského frankismu. *Theologická revue*. Praha: Univerzita Karlova - Husitská teologická fakulta, 2019, **90**(1), 9-21. ISSN 1211-7617.

² Viz TISHBI, Isaiah; LACHOWER, Fischel. *The Wisdom of the Zohar: Volume I*. Transl. David Goldstein. Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 1991. ISBN 978-1-874774-28-0. s. 1

³ Viz SCHOLEM, Gershom. *Major trends in Jewish mysticism*. New York: Schocken Books, c1995. ISBN 0805210423. s. 159-163. G. Scholem zde rozeznává 21 samostatných spisů. Dále viz také TISHBI, Isaiah; LACHOWER, Fischel, *The Wisdom of the Zohar: Volume I*, s. 1-7. I. Tishbi rozšiřuje počet spisů na 23.

⁴ Viz SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. 2., upr. vyd. Praha: Agite/Fra, 2009. ISBN 978-80-86603-91-9. s. 57.

nám, jak jej dosáhnout“. Svou recepci knihy pražští frankisté vnímali jako „nové učení“ a jejich cílem bylo „osvobození od náboženského a politického útlaku“ (M. Porges, *Memoirs*, s. 1-2).⁵ Velmi podobně se ve svých věroučných dopisech vyjadřuje též další člen hnutí L. Hönigsberg. Říká, že vše, co v dopisech napsal, „má svůj původ v Zoharu a jiných nadevše cenných spisech.“ Ty dále označuje jako „skutečné prameny života“ (P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen, závěr Organonu*, s. 400).⁶ V poslední vůli Gottlieba Wehleho kniha sice explicitně zmíněna není, i zde je na ni však nepřímě odkazováno. Gottlieb Wehle v závěti vysvětluje základ učení svých předků a říká, že „teologické studium zahájili ve stopách Bible a mnoha starých theologických děl a spisů, které vešly ve známost pod obecně opovrhovaným názvem kabala. Doktríny Tajného učení stavěli výše než mrtvý rituál, přičemž se neustále snažili oživovat jejich náhle objeveného ducha“ (G. Wehle, *Der Willen*, s. 202).⁷ Zmiňovaným „Tajným učení“ je zde zcela nepochybně kabala a především kniha Zohar coby její centrální dílo. Jako „duše Tóry“ byla kniha záře ostatně označována i v časech dřívějších. Citovaným přízviskem ji lidé ověnčili v době, kdy získala svůj kanonický status.⁸

Podle L. Hönigsberga je kabala „jediným správným komentářem“ svatých písem (P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen*, par. 13). Řečeno jinak, mystika byla základním kamenem pražského frankistického učení. Z několika zmínek lze následně odvodit, že k předávání mystického učení docházelo mezi pražskými frankisty zejména verbálně. Ústní charakter měla iniciace Mosese Porgese do frankistické víry ve věku čtrnácti let (M. Porges, *Memoirs*, s. 2-3) a ústní charakter měla též výuka L. Hönigsberga, kterou absolvoval pod vedením svého tchána - „znalce kabaly“, jenž mu „předčítal a vysvětloval některé theologické a kabalistické principy, nejasná místa Talmudu, systém našich učenců a ducha židovství“ (L. Hönigsberg, *Stížnost policejnímu komisaři*, s. 811).⁹ V Offenbachu probíhala výuka velmi podobně – měla formu přednášek. Moses Porges říká, že „skupina, která

⁵ Dle citační normy *Memoirs of Moses Porges: (from the original Gothic German handwritten document, in possession of the Leo Baeck Institute, New York)*. *Leo Baeck Institute* [online]. [cit. 2020-01-02]. Dostupné z: <http://www.lbi.org/digibaeck/results/?qtype=pid&term=5908897>. s. 1-2. Dále vždy jen (M. Porges, *Memoirs*).

⁶ Dle citační normy BEER, Peter. *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah: Zweiter Band*. Joseph Georg Traßler, 1823. s. 400. Dále vždy jen (P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen*, par. XY ze stran 343-401).

⁷ Dle citační normy SCHOLEM, Gershom. A Sabbathian Will from New York. In: *Miscellanies: Vol 5*. Jewish Historical Society of England, 1948, s. 193-211. s. 202. Dále vždy jen (G. Wehle, *Der Willen*).

⁸ Viz TISHBI, Isaiah; LACHOWER, Fischel, *The Wisdom of the Zohar: Volume I*, s. 25-26.

⁹ Dle citační normy SCHOLEM, Gershom. A Frankist Document from Prague. In: LIBERMAN, Saul. *Salo Wittmayer Baron - Jubilee Volume: On the Occasion of his 80th Birthday. Vol. 2*. Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1974, s. 787-814. ISBN 0231039115. s. 811. Dále vždy jen (L. Hönigsberg, *Stížnost policejnímu komisaři*).

nebyla na stráži, se večer shromažďovala u tří učenců, aby si vyslechla hebrejskou přednášku“, kde se mimo jiné hovořilo také o „deseti sefirách“ (L. Stein, *Mittheilung*, s. 158).¹⁰

Nelze ovšem říci, že by frankisté byli v rámci pražského ghetta ve snaze čerpat z knihy Zohar zcela osamoceni. Ze studovaného korpusu vyplývá, že některé prvky učení knihy Zohar byly součástí i judaismu normativního. L. Hönigsberg ve své stížnosti popisuje rabínovu smuteční řeč, jejímž obsahem bylo prohlášení, že smrt oplákané osoby se měla stát pro „celou tuto éru nástrojem smíření“ (L. Hönigsberg, *Stížnost policejnímu komisaři*, s. 794) - představa, která bezpochyby navazuje na *Idra Zuta*, čili na jeden z přidružených spisů knihy Zohar, kde je vylíčena smrt rabi Šim'ona bar Jochaje, jenž se zde vzdává svého života, aby z něj následně mohl žít tento svět.¹¹ Pražští frankisté knihu ovšem chápali jako fundamentální osu své věrouky. Součástí jejich literatury se proto přirozeně staly i nejrůznější parafráze rozličných zoharických pasáží. Vylíčení porážky Egypta z Hönigsbergových dopisů (P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen*, par. 30) je nepřímou citací pasáže z *Raja Mehemna* Z. 2:42a-43a, kde je sefirotický strom popsán jako vodní dílo, jehož prostřednictvím proudí Boží moc z nejvyšších nádob až na pozemský svět. V citované látce je následně rozpoznání této skutečnosti důvodem, pro který Egypťané zavrhnou svou víru a dovolí Izraelitům odejít. Uvědomí si totiž, že jejich božstvo bylo pouze jedním z převodních článků mezi světem materiálním a duchovním, i.e. že nebylo Bohem skutečným. Další recepci citovaného místa nalezneme také v par. 19, kde je konstatováno, že Bůh se lidem zjevuje dle jejich perceptivních schopností. Parafrází knihy Zohar je pak i text zlatého plíšku, patrně amuletu, o kterém se hovoří v zápisu z rabínského soudu, jenž vyslechl osoby, které se setkaly s prchajícím Mosesem Porgesem, jeho bratrem Leopoldem a Hof-singerem z Drážďan (S. Back, *Aufgefundene Aktenstücke*, s. 158).¹² Zapsaná slova navazují na zoharická podobenství o králi a jeho královně, které král svěří všechny své záležitosti a všechny své zbraně.¹³ Jde o paraboly, jež vyjadřují klíčovou roli Šechiny - sefiry *Malchut* - v kosmickém dramatu. Jejich poselství je jednoznačné: k Bohu nelze dospět jinak než jejím prostřednictvím. S Boží Šechinou, s touto

¹⁰ Dle citační normy STEIN, L. Mittheilung über die Frankistensekte. In: *Achawa: Vereins-Buch für 1868-5628*. Leipzig: Oskar Leiner, 1868, s. 154-160. s. 158. Dále vždy jen (L. Stein, *Mittheilung*).

¹¹ Z. 3:296a.

¹² Dle citační normy BACK, Samuel. *Aufgefundene Aktenstücke zur Geschichte der Frankisten in Offenbach*. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. 1877, 26(4,5), 189-192, s. 232-240. s. 238. Dále vždy jen (S. Back, *Aufgefundene Aktenstücke*).

¹³ Viz např. Z. 2:51a a Z. 3. 269b.

„branou k Bohu“, společenství ztotožnilo E. Frankovou. (L. Hönigsberg, *Etwas fir das vajbliche gešlecht*, fol. 99a, dále viz též fol. 102b-103a).¹⁴

Důležitým zoharickým rysem frankistické věrouky je bezesporu také přesvědčení, že pramenem víry je především víra samotná a že člověk by se neměl nechat „mást vzepětím rozumu“ (P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen*, par. 24). G. Wehle víře dokonce připisuje moc teurgickou, sílu zajistit člověku posmrtný život (G. Wehle, *Der Willen*, s. 204). Pražský frankismus je v tomto ohledu paradoxní syntézou soupeřícího mysticismu a racionalismu. V popírání rozumové spekulace jakožto pramene víry pražští frankisté naplňují záměr autora knihy Zohar, který se publikováním svého díla snažil šíření racionalismu zamezit.¹⁵ Racionalismus však přesto ve víře frankistů své místo získal, nikoli však jako pramen víry, nýbrž jako nástroj nápravy (*Tikun*), která se má uskutečňovat i díky „vynálezům“ (G. Wehle, *Der Willen*, odst. 13).

Jak ve své studii ukázal Y. Liebes, kniha Zohar byla částečně ovlivněna dobovým křesťanstvím a především jeho trojiční teologií.¹⁶ Právě v těchto pasážích nalezlo zalíbení i Beerem zveřejněné frankistické krédo.¹⁷ Vyznání parafrázuje mimo jiné i epistemologickou parabolu ze Z. 2:99a-b, kde Tóra, jež je zde zároveň také Šechinou, čili poslední sefirou božské říše, vystupuje jako milá a mystik jako její milenec. Milá je skryta uvnitř paláce s hradbami. Jsou zde však malá dvířka a těmi milá svému milému, který na ni neochvějně čeká, občas odhalí svou tvář. Podobenství takto vyjadřuje vzájemnou přitažlivost mezi člověkem a Bohem, kde vstřícný krok jednoho vždy následuje krok druhého. Pražský frankismus na toto schéma navazuje. Stejnou vztažnost vyjadřují i dopisy L. Hönigsberga a v pražském frankistickém myšlení hrála důležitou roli (P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen*, par. 19).

Antinomismus Raja Mehemna a Tikunej Zohar

Vedle tématu vzájemného přiblížení člověka a Boha, jehož cílem je dosažení stavu „Bohočlověka“ (Ibid, par. 19), čerpají pražští frankisté především z antinomismu přidružených zoharických spisů *Raja Mehemna* a *Tikunej Zohar*. Jejich autor uvažuje o tom, že jednou v budoucnosti již příkazů Tóry nebude zapotřebí, jelikož člověk se esenciálně spojí s Bohem a jakožto bytost s Bohem spojená si bude

¹⁴ De citační normy RAPOPORT-ALBERT, Ada, CESAR MERCHAN, Hamann. 'Something for the Female Sex': A Call for the Liberation of Women, and the Release of the Female Libido from the 'Shackles of Shame', in an Anonymous Frankist Manuscript from Prague C. 1800. *Jerusalem Studies in Jewish Thought* Dostupné také z www.jstor.org/stable/23365225. 2007(21) s. 77-135. Dále vždy jako (L. Hönigsberg, *Etwas fir das vajbliche gešlecht*).

¹⁵ Viz SCHOLEM, Gershom, *Major trends in Jewish Mysticism*, s. 203.

¹⁶ Viz LIEBES, Yehuda. *Studies in the Zohar*. Albany: State University of New York Press, c1993. ISBN 0-7914-1190-7. s. 139-161.

¹⁷ Viz BEER, Peter, *Geschichte, Lehren und Meinungen, Zweiter Band*, s. 311-321.

Boží vůle vždy dobře vědom a apodiktické právo Tóry pro takovou osobu pozbyde smyslu.¹⁸ Antinomismus pražských frankistů, který se hluboce projevuje i v jejich vnímání sexuality, je radikální interpretací spisu *Raja Mehemna*, jež se rozvinula díky nepřítomnosti korektivu halachické literatury, kterou pražští frankisté vnímali jako druhořadou (G. Wehle, *Der Willen*, s. 201-202). Knihu Zohar uchopili tak, aby jim pomohla začlenit se do většinové společnosti mimo ghetto, jehož atmosféru pociťovali jako tíživou (L. Stein, *Mittheilung*, s. 155-156), aniž by museli na své židovství zcela zapomenout.

Společně s autorem *Raja Mehemna* pražští frankisté předpokládali, že učení knihy Zohar se brzy rozšíří a přivede nástup mesiánské éry (P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen*, par. 25).¹⁹ Sami sebe pak chápali jako důležité aktéry této revoluce. V rovině sociopolitické bylo jejich cílem vymanit se z vlivu rabínského vedení Pražské obce (L. Hönigsberg, *Stížnost policejnímu komisaři*, zejména s. 790-793, 811, 813-814) a ustanovit alternativní židovskou tradici, která by pro svou příbuznost s křesťanstvím byla přijatelná i pro většinovou společnost. Pražští frankisté na sebe pohlíželi jako na vykonavatele nástupu mystické revoluce, v jejíž příchod autor *Raja Mehemna* doufá. Důležitým prvkem oné revoluce bylo volání po přehodnocení role sexuality v lidské společnosti.

Sexualita a její nahlížení

Sexualita je častým tématem pražské frankistické literatury a její vnímání a hodnocení lze charakterizovat jako rozporuplné, jelikož myšlenky věroučných textů a dění v Offenbachu jsou výpovědí velice odlišnou. Téma sexuality však každopádně náleží k samotnému jádru pražské frankistické věrouky. Chceme-li tedy víře tohoto společenství lépe porozumět, sexualita nutně musí být oblastí našeho předního zájmu. Pražský frankismus je hnutím mystického charakteru a o mystických hnutích lze v kontextu všech tří velkých monoteistických systémů prohlásit, že jsou sexualitou přímo prodchnuta.²⁰ Nedílnou součástí mysticismu se sexualita stává především pro svou intenzitu a bytostnou potřebnost, díky kterým může sloužit jako vyjadřovací prostředek hlubokého náboženského prožitku či dokonce jako jeho médium. V kontextu zkoumaného korpusu lze pak časté užívání sexuální obrazivosti a zdůrazňování jejího přínosu chápat jako vykreslení intenzity blaženosti, které se mělo příslušníkům hnutí v nastávající mesiánské éře dostat. Pro účely dalšího výkladu bude vhodné pojednat nejdříve o nahlížení sexuality v praž-

¹⁸ Viz *Tikunej Zohar* 4b, viz také *Raja Mehemna, Sefer Va-jikra*, parašat *Kedošim*, 82b.

¹⁹ K *Raja Mehemna* viz SCHOLEM, Gershom Gerhard. *Kabala a její symbolika*. Praha: Volvox Globator, 1999. Alef (Volvox Globator). ISBN 80-7207-315-x. s. 65-68.

²⁰ Pro základní přehled viz MCGINN, Bernard. *Mysticism and Sexuality. The Way: Supplement*. 1993, (77), 46-54. Dostupné také z: <https://www.theway.org.uk/Back/s077McGinn.pdf>.

ském frankismu obecně, abychom se následně mohli zaměřit také na specifickou situaci v Offenbachu, která je jeho svéráznou a paradoxní interpretací.

Sexualita je v pražské frankistické literatuře vnímána jako zdroj všech ctností. Sexuální spojení dvou lidí totiž dává vzniknout rodině, která je poté zdrojem mnoha ctností dalších. Rodina je „prolnutím svazku lásky“ (P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen*, par. 27), přičemž láska, „lidumilnost“ a „tolerance“, jsou nahlíženy jako „největší princip náboženství“ (L. Hönigsberg, *Stížnost policejnímu komisaři*, s. 801). Čím více bude takových ctností v lidském životě, tím více se člověk začne podobat Bohu, neboť právě u něj ctnosti existují - „na stupni nejvyšším“. Popsané sblížení člověka a Boha je opět vylíčeno sexuální terminologií, a sice jako *זיווג* (*zivugim*), čili doslova „Spárování“, ke kterému bude docházet tím častěji, čím ctnostnějším se člověk stane. Očerňování kabaly pro časté zdůrazňování sexuality tudíž pražští frankisté vnímají jako neoprávněné. Sexualita je dle L. Hönigsberga nezasvěcenými lidmi očerňována proto, že si neuvědomují její pravou podstatu, totiž že ve skutečnosti jde „o energický projev moci, kde jediné slovo obsahuje více než celá stovka“ (P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen*, par. 27). Plné rozvinutí sexuality je pak dokonce chápáno jako samotný klíč ke spáse, přičemž prezentované úvahy se v tomto ohledu týkají především soudobého stavu ženské nerovnoprávnosti, který je nahlížen jako příčina existence zla (L. Hönigsberg, *Etwas fir das vajbliche gešlecht*, fol. 101a). L. Hönigsberg v této souvislosti cituje traktát *Nida* 31a, který je vykládán ve smyslu nutnosti utlačovanou ženskou sexualitu osvobodit. Bude-li totiž žena svou sexualitu moci svobodně uplatňovat, pak se skrze její plné ženství následně zrodí i plné mužství a ukáže se „pravý život“ (Ibid., zjm. fol. 102a). Postoj pražských frankistů k sexualitě je především třeba položit do kontextu antinomismu spisů *Raja Mehemna* a *Tikunej Zohar*. Jak již bylo řečeno výše, autor těchto děl předpokládá budoucí radikální proměnu člověka, který již napříště nebude zákazy a příkazy Tóry potřebovat, neboť bude prodchnut Boží vůlí, v důsledku čehož se ukáže pravá podoba Tóry, čili *אורייתא דאצילות* (*Orajta de-Acilot*) – „Tóra nebeská“, „bezvadná Tóra Hospodinova“, která bude jakýchkoli nařízení prostá.²¹ Názorovou spřízněnost s autorem *Raja Mehemna* frankisté vyjadřovali deklarativním porušováním rituálního zákona, vedle intimní oblasti je takto několikrát zmiňováno kupříkladu stříhání vousů o šabat (S. Back, *Aufgefundene Aktenstücke*, s. 232-233, 236), přičemž stejně je třeba vnímat i přestupování na katolickou víru (L. Hönigsberg, *Igeret al toldot ha-emuna ve-ha-Ma'aminim*, s. 639).²² Porušováním rituálního zákona dávali někteří členové hnutí najevo, že se

²¹ Viz *Tikunej Zohar* 4b-5a, viz také *Raja Mehemna*, *Sefer Va-jikra*, parašat *Kedošim*, 82b-83a.

²² Dle citační normy SCHOLEM, Gershom, LIEBES, Yehuda, ed. *Mechkarej Šabeta'ut*. Tel Aviv: Am Oved, 1991. ISBN 9651307439. s. 634-651. Jde o soubor Scholemových studií k šabatianismu, v rámci kterého byly pub-

považují za osoby patřící již do oné převratné éry Tóry nebeské, za osoby, jejichž sexualita nemusí být omezována žádnými zákazy, neboť druhým může přinést jedině prospěch. Právě takto bylo interpretováno i sexuální zneužití tří dívek na Jom kipur 1800 (5560). Samotný pachatel jej prohlásil za snahu „zachránit se před nepříznivým osudem těchto let“ (S. Back, *Aufgefundene Aktenstücke*, s. 192). Řečeno jinak, v pozadí skutečně stála představa o rozšíření mesiánského věku, s jehož příchodem si autor *Raja Mehemna* proměnu Tóry spojuje.

Učení *Raja Mehemna* a *Tikunej Zohar* zasazuje pražská frankistická literatura do kontextu biblického příběhu o dvojím darování Tóry. Původní Tóra, kterou Mojžíš po hříchu zlatého telete rozbil,²³ měla být Tórou, jež skýtala ochranu před „andělem smrti“ a mohla být studována „bez nesnáze a útlatku“. Podoba Tóry současná však „nesnáze, nátlak, obtíže a nařízení“ naopak obsahuje, přičemž ochranu před andělem smrti neskýtá (L. Hönigsberg, *Igeret al toldot ha-emuna ve-ha-Ma'aminim*, s. 639). Legalistická Tóra, v návaznosti na citované pasáže *Raja Mehemna* a *Tikunej Zohar* označovaná jako „Tóra světa stvoření“, je následně prohlášena za zrušenou. Dle L. Hönigsberga byla zrušena Mesiášem, neboli J. Frankem (Ibid. s. 641-642), jehož druhý příchod společenství očekávalo (Ibid. s. 647). Současně podobě Tóry, která sexualitu omezuje, je sice přiznávána určitá přípravná funkce, zároveň je však konstatováno, že oproti Tóře budoucí bude „pouze výsměchem“. Tóra světa stvoření má člověka totiž jen krátce seznámit s tématy, která mu jednou bude vštěpovat „samotný Bůh“, jenž s Izraelem uzavře Jeremiášem zmiňovanou „novou smlouvu“ (Jr 30,31-33) (P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen*, par. 34a). Pražští frankisté zastávali názor, že sexualita by měla v lidské společnosti napříště hrát podstatně větší roli, neměla by se omezovat pouze na manželský styk a své místo by měla mít i ve vztahu příbuzných (L. Hönigsberg, *Evas fir das vajbliche gešlecht*, fol. 103a). Postoj k sexualitě by měl být přehodnocen a mimo-manželský pohlavní styk by neměl být vnímán jako přestoupení (Ibid. fol. 100a). Lze tedy shrnout, že obsahem *nové smlouvy* má být především radikální proměna role sexuality v lidské společnosti – uznání sexuality jako důležitého mezilidského komunikačního prostředku. Příslušníci hnutí očekávali dramatickou sexuální revoluci a přestoupení židovského národa ke křesťanství. „Židovská víra a její pilíře“ měly takto být „do základu srovnány se zemí a zničeny“ (L. Hönigsberg, *Igeret al toldot ha-emuna ve-ha-Ma'aminim*, s. 645).

Dle vzpomínek M. Porgese bylo ovšem v Offenbachu v protikladu k výše popsanému manželství zakázáno a „kontakt s opačným pohlavím nebyl vůbec žádný“.

likovány také dvě studie k Hönigsbergovým manuskriptům. Citovaný text je částí rukopisu Ms. Heb 8^o 2821. Dále již jen jako (L. Hönigsberg, *Igeret al toldot ha-emuna ve-ha-Ma'aminim*).

²³ Viz Ex 23.

Muži, kteří pocítili touhu po ženě, byli nadto vyzýváni, aby se nechali potrestat bitím (M. Porges, *Memoirs*, s. 10). Sexualita, ačkoli v podobě spíše neaktualizované, byla ovšem v Offenbachu přesto přítomna. Jako součást dvora je zmiňována i tzv. „Liberie“, skupina mladých mužů, kteří sloužili „třem Vrchnostem“, tedy E. Frankové a jejím dvěma bratrům, kterým byl přisuzován božský charakter (S. Back, *Aufgefundene Aktenstücke*, s. 191). Členové Liberie oblékali uniformy, přičemž M. Porges nosil „uniformu mysliveckou“ (M. „Porges, *Memoirs*, s. 9), kterou považujeme za sexuální atribut. Vedle zmíněného sdružení mladých mužů byla součástí dvora také skupina dívek, které hlídaly vchod do jídelny, kde „Vrchnosti“ stolovaly. Vybírány byly „převážně dívky hezké a mladé“ a ve službě na stráži nosily „oblečení Amazonek“ (Ibid. s. 11). A. Rapoport interpretuje zmiňované oblékání dívek do oděvu bojovnic jako jejich maskulinizaci.²⁴ V kontextu pražského frankismu lze pak jev vnímat jako deklaraci výše citovaného Hönigsbergova přesvědčení, že k Bohu lidé dospějí jedině tehdy, bude-li mužství a ženství spojeno (*Etwas fir das vajbliche gešlecht*, zjm. fol. 101a-b). Sexuální atributy života společenství v Offenbachu popisuje ve svém dopise také B. von Arnim, kde hovoří o „nádherných jinoších a chlapcích ve zlatem lemovaných, těsně přiléhajících kabátcích“, kteří připomínali „bujné oře“.²⁵ Skutečnou osou sexuality v Offenbachu byla ovšem nepochybně E. Franková, kterou M. Porges „uctíval a miloval“. (M. Porges, *Memoirs*, s. 13) Gevira, čili hebrejsky „Paní“, jej hned druhý den po příchodu přijala a hlavním dojmem, který si z audience odnesl, byla její krása: „Měla líbezný obličej, který vyzařoval dobrotu, laskavost a shovívavost. Její oči, toť svaté nadšení! Přes pokročilý věk byla líbezného vzezření. Měla půvabné ruce a nohy“ (Ibid. s. 9, viz také L. Stein, *Mittheilung*, s. 157). Matka F. Mauthnera hovořila dokonce o kráse „záračné“, přičemž manželem Evy se prý mohl „stát jedině král“.²⁶ Platonická láska mladých mužů k E. Frankové dle našeho názoru hrála v myšlení společenství důležitou roli a v této souvislosti bychom rádi předložili hypotézu o Evě Frankové coby předpokládané rodiče vlastního otce.

Eva Franková – matka vlastního otce

Eva Franková byla otcem prohlášena „spásnou Pannou“ a „Matkou Boží“, což je moment frankistického myšlení, kterému se věnuje monografie badatelky Ady Rapoport-Albert. Označením za „spásnou Pannou“ Jákob Frank své dceři propůjčil status, který původně připisoval záračnou pověstí oplývající ikoně Černé Mado-ny v pevnosti Čenstochová. Ikona a dcera takto splynuly v jedno a Eva se v očích

²⁴ Viz RAPOPORT-ALBERT, Ada. *Woman and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi 1666-1816*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 2015. ISBN 978-1-906764-80-7. s. 171-172.

²⁵ VON ARNIM, Bettina. *Tagebuch: Theil 3*. Berlin: Ferdinand Dümmler, 1835. s. 126.

²⁶ MAUTHNER, Fritz. *Erinnerungen: I*. München: Georg Müller, 1918. s. 313.

otcových následovníků stala fyzickou manifestací sefiry *Malchut* - stala se klíčem ke spáse, která měla být přivedena skrze ztělesnění božského Ženství, jež na zemi doposud chybělo, v ženě skutečné. Androgynní koncept Boha z knihy Zohar dal ve Frankových úvahách povstat vizi budoucího dokonalého páru, Adama a Evy, kteří společně porazí Odvrácenou stranu, vizi sebe sama a své dcery, jak napravují hřích Adama a Evy knihy Genesis a na svět přinášejí plné Božství, které se bude konečně moci projevit i ve své ženskosti.²⁷ Jako další z pramenů Frankova učení uvádí monografie v tomto kontextu vedle knihy Zohar také starověrectví, čili hnutí, které se oddělilo od pravoslavné církve. I zde jsou totiž osoby považované za Matku Boží doloženy.²⁸

E. Franková byla pražskými frankisty vnímána jako Boží Panna a Šechina, což je představa, jež je syntézou mariologie²⁹ a zoharického mysticismu. Úkolem Šechiny a panny je v obou případech nadpřirozené zrození Mesiáše. Dle Z. 2:7b-8a se Mesiáš nachází „v lůně Šechiny“ odkud bude vyňat aktivitou spravedlivých.³⁰ Role Panny Marie v novozákonní literatuře je pak velice podobná, přičemž i ona je spojována s panovnickým rodem. Manželem Marie se stává Josef z Davidovy královské linie. (L 1 a Mt 1) Očekávání Mesiáše, či dokonce samotného vtěleného Boha (P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen*, par. 8), – korpus v tomto ohledu neprezentuje konzistentní stanovisko – bylo základem věrouky společenství. Jak uvádí F. Dembitz, „projevem zbožnosti bylo neženit se a očekávat Mesiáše“, čemuž její teta Amálie „obětovala štěstí svého mládí“ (*Reminiscences*, s. 8).³¹ Porgesovo vyprávění tvrzení podporuje. V Offenbachu mu bylo hned zpočátku sděleno, aby očekával „třetí ze sefirot“, která se objeví jako „vykupitel světa“ a byl též motivován k tomu, aby „sloužil“, a tak se dostal mezi „vyvolené“ (L. Stein, *Mittheilung*, s. 158). Pražští frankisté, což konstatuje i G. Scholem, doufali, že budou těmi, mezi kterými se narodí Mesiáš.³² Mesiáš měl být ztělesněním jedné ze sefirot, čímž pražský frankismus, podobně jako křesťanství a šabatianismus, navazuje na

²⁷ Viz RAPOPORT-ALBERT, Ada, *Woman and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi 1666-1816*, s. 175-236. Zjm. s. 205-213, 234-236.

²⁸ Ibid. s. 237-257.

²⁹ Viz MACIEJKO, Paweł, *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement*, s. 27, 150, 170.

³⁰ Viz také článek iz KOHOUT, Ivan. Mesiášské modely knihy Zohar. In: VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Apokalypsa nebo transformace?: Miléniální koncepce v minulosti i současnosti*. Praha: Dingir, 2014, s. 141-164. ISBN 978-80-86779-39-3. s. 160-161.

³¹ Dle citační normy DEMBITZ BRANDEIS, Frederika. *Reminiscences*. Privately Printed, 1943. s. 8.

³² Viz SCHOLEM, Gershom, *A Sabbataian Will from New York*, s. 211.

starou židovskou představu trpícího Boha, ze které povstala inkarnační teologie,³³ jejíž stopy můžeme ovšem najít i v knize Zohar.³⁴

Smrt J. Franka, jenž se měl po boku své dcery stát dokonalým Adamem, byla pro společenství těžkou ranou.³⁵ Pražská frankistická literatura, která vznikala až po smrti J. Franka, je do značné míry snahou tuto novou novou situaci teologicky reflektovat. Z dopisů L. Hönigsberga zřetelně vyplývá, že ačkoli J. Frank samotný zemřel, víra v události, které předpovídal a ve kterých měl hrát stěžejní roli, po jeho skonu rozhodně nezahynula a naopak žila dále vlastním životem. Společenství totiž dospělo k závěru, že J. Frank se jednou navrátí (L. Hönigsberg, *Igeret al toldot ha-emuna ve-ha-Ma'aminim*, s. 647). Domníváme se, že nástrojem jeho opětovného příchodu měla být právě jeho dcera Eva, jejíž pověst coby „Matky Boží“ byla šířena i po otcově smrti (L. Stein, *Mittheilung*, s. 157). Jako klíčové vnímáme v tomto ohledu především Hönigsbergovo tvrzení o možném početí člověka „bez příměsi hříšné tělesné látky“, kohosi, kdo se „možná právě narodil“, a „povstal z čisté lásky“ jakožto „nejdokonalejší stvoření přírody“ (P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen*, par. 15). Citovaná slova lze oprávněně považovat za příslib příchodu oné „třetí ze sefirot“ (L. Stein, *Mittheilung*, s. 158), reinkarnace J. Franka, jenž se měl v návaznosti na Nový zákon a knihu Zohar zrodit nadpřirozeným způsobem - bez pohlavního styku, který byl v Offenbachu zapovězen (M. Porges, *Memoirs*, s. 10). Imaginace sexuálně frustrovaných mladých mužů, kteří E. Frankovou platonicky milovali, měla Evu oplodnit a zajistit tak druhý příchod Mesiáše.

Obyvatelé frankistického dvora na sebe pohlíželi jako na spravedlivé, kterým se dle Z. 2:7b-8a podaří podnítit Šechinu k tomu, aby Mesiáše zrodila. E. Franková, označovaná také jako „skořápka“, kde se nachází „plod, jenž má být pozvednut“, měla být „pozvednuta“ členy společenství (L. Hönigsberg, *Etvaz fir das vajbliche gešlecht*, fol. 103a), neboli oplodněna a připravena k zajištění Mesiášova druhého příchodu, i.e. ke zrození svého vlastního otce J. Franka, jehož chování k dceři bylo některými popisováno jako incestní.³⁶ Věrouka pražských frankistů je plná vnitřních rozporů. Vykoupení mělo přijít v podobě sexuální revoluce. Ta měla být zahájena v Offenbachu, avšak nikoli sexuální aktivitou, ale naopak její absencí, čili celibátem, který je z pohledu rabínského judaismu opět antinomismem, jelikož založení rodiny rabínský judaismus chápe jako jednu z hlavních náboženských

³³ SCHOLEM, Gershom, *Major trends in Jewish mysticism*, s. 307.

³⁴ Viz LIEBES, Yehuda, *Studies in the Zohar*, s. 19, 73, 24.

³⁵ Pro vylíčení Frankovy smrti a jeho pohřbu viz BEER, Peter. *Geschichte, Lehren und Meinungen, Zweiter Band*, s. 327-329.

³⁶ Viz MACIEJKO, Paweł, *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement*, s. 177.

povinností.³⁷ Frankisté se ovšem domnívali, že celibát prohlubuje lidskou duchovnost³⁸ a spíše než k prokreaci fyzické svou pozornost upnuli k prokreaci v rovině imaginativní a nadpřirozené. Hypotézu „Eva Franková – matka vlastního otce“ chápeme jako důležitý moment víry pražských frankistů a budeme na ni odkazovat i v plánované monografii. Pasáž z *Dopisu k dějinám víry*, kde L. Hönigsberg za Mesiáše označuje samu E. Franková (*Igeret al toldot ha-emuna ve-ha-Ma'aminim*, s. 644), chápeme jen jako zdůraznění její instrumentální role, schopnosti přivést na svět Mesiáše dalšího, který bude Bohočlověkem – stav, jehož dosažení je prohlášováno za „skutečný cíl a smysl kabaly“ (P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen*, par. 33). Pražský frankismus v tomto ohledu patrně navazuje na učení o příchodu dvou mesiášů, Mesiáše syna Davidova a Mesiáše syna Josefova jako jeho předchůdce.³⁹

Pražský frankismus a transgenderové myšlení

Bohočlověk, neboli „lidská bytost sjednocená s Bohem“, v diskutované perspektivě znovuzrozený J. Frank, měl dle studovaného korpusu vést válku proti Amálekovi (Odvracené straně), odvěkému nepříteli Izraele, a konečně jej přemoci (Ibid. par. 34d). Svět, k jehož nastolení pražští frankisté upínali své naděje, měl poté být místem androgynním, místem kde se „pravé mužství“ ukazuje skrze „ženství“ (*Etvav fir das vajbliche gešlecht*, zjm. fol. 101b-102a), i. e. součástí myšlení společenství byly i prvky transgenderové. Jak poukázala A. Rapoport-Albert, ženy byly v Offenbachu maskulinizovány oděvem bojovnic. Totožný jev lze však spatřovat i ve zdejším kabalistickém diskurzu, jehož terminologie zaznívá v Porgesových memoárech. Sefira *Malchut*, která je v běžném kabalistickém diskurzu vždy femininní, je zde označena maskulinním termínem „Prastarý“, přičemž sefiře *Tiferet*, která je vnímána jako maskulinní a aktivní, je zde naopak přisuzována necharakteristická role receptivní a femininní (L. Stein, *Mittheilung*, s. 158). Členové frankistického dvora se snažili příchod budoucího oboupohlavního světa předznamenávat jak skutky, tak i úvahami, které jsou v jazykové perspektivě rozvinutím významotvorné neshody mluvnického rodu z aramejštiny knihy Zohar.⁴⁰ Autor knihy Zohar se vytvářením slovních spojení neshodných v mluvnickém rodě snažil otevřít čtená-

³⁷ Viz klasické dílo *Sefer ha-Chinuch*. Benátky, 1600. s. 3.

³⁸ Duchovnost především ženskou, ale i mužskou. Viz RAPOPORT-ALBERT, Ada. *Woman and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi 1666-1816*, s. 36, 59-60, 81.

³⁹ Viz Suka 52b. V badatelském diskurzu se objevila úvaha o možné souvislosti konceptu dvou Mesiášů s událostmi Bar Kochbova povstání, viz NOVENSON, Matthew V. *The Grammar of Messianism: An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users*. New York: Oxford University Press, [2016]. ISBN 978-0190255022. s. 201.

⁴⁰ KOHOUT, Ivan. *Textová a gramatická analýza vybraných pasáží knihy Zohar*. Praha, 2012. Disertační práce. Husitká teologická fakulta, Univerzita Karlova. Vedoucí práce Doc. Bedřich Nosek, CSc. s. 231.

řovo myšlení a výrazně proměnit jeho pohled na svět – ambice, která o stovky let později, na přelomu 18. a 19. století, zformovala náboženské myšlení členů frankistického společenství. Offenbach, sídlo Evy Frankové, považované za pozemskou inkarnaci Šechiny, se následně stal místem snahy o ztvárnění kosmického dramatu kabaly. Myšlenka blízkosti Šechiny dále také otevřela možnost identifikace členů společenství s kosmickými silami, které jsou v knize Zohar vylíčeny jako Šechině blízké - téma, jež bude šířeji zpracováno v připravované monografii. Zde budou také podrobně vykresleny kosmogonické a kosmologické předpoklady, ze kterých představa Evy jako rodičky vlastního otce, jehož skutky bude oboupohlavní svět nastolen, vyrostla.

Studie vznikala za podpory vnitrouniverzitní soutěže UK PRIMUS v rámci projektu „Depolitizace studia židovské mystiky: teologická reflexe literatury pražských frankistů (PRIMUS/17/HUM/34, hlavní řešitel: ThDr. Ivan Kohout, Th.D.).

FRANKISTICKÉ RODINY V PRAZE A JEJICH ODKAZ¹

MAREK VINKLÁT

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY

HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

marek.vinklata@htf.cuni.cz

FRANKIST FAMILIES IN PRAGUE AND THEIR LEGACY

Abstract: The present review summarizes the current but still fragmented state of knowledge regarding the Prague Frankist families in 18th and 19th centuries and their departure to the United States of America, namely the families of Porges von Portheim, von Hönigsberg, Wehle and Brandeis. Several original remarks and observations of the author are added as well as the first Czech translations of the Prague Frankist religious and biographical literature.

Keywords: frankism; Prague; Jewish families; revolution; emigration

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 1: p. 99 – 114.

Úvod

Pražský frankismus je stále málo tematizovanou kapitolou v bádání o náboženském hnutí založeném a dlouhou dobu vedeném **Jákobem Frankem** (1720–1791). Na přelomu 18. a 19. století žilo v Praze několik židovských rodin, které se pro tento nově vzniklý duchovní směr nadchly, inspirovaly se jím a někteří dokonce jeho teologické myšlenky dále rozvíjeli. Předkládaná studie sestavuje přehled těchto pražských frankistických rodin, představuje jejich výrazné osobnosti a vynáší na světlo dlouho zapomenuté podrobnosti o jejich životech, působení v Praze a o jejich vztahu s frankistickým dvorem v německém Offenbachu. Konec studie se pak soustředí na osudy a odkaz pražských frankistických rodin ve Spojených státech amerických, kam rodiny jako jedno společenství odešly po událostech roku 1848.

Při rekonstrukci výše popsaných skutečností jsme využili několik osobních svědectví a pamětí z pera příslušníků frankistických rodin. Jsou jimi především vzpomínky **Mošeho Porgese** (1781–1870) na mládí sepsané před rokem 1868,²

¹ Studie vznikala za podpory vnitrouniverzitní soutěže UK PRIMUS v rámci projektu „Depolitizace studia židovské mystiky: teologická reflexe literatury pražských frankistů“ (PRIMUS/17/HUM/3, hlavní řešitel: ThDr. Ivan Kohout, Th.D.). Pokud v poznámce pod čarou neuvedu jinak, jsou všechny překlady citovaných pramenů původní.

² Paměti Mošeho Porgese. Z němčiny přel. Ivan Kohout s pomocí tří elektronických zdrojů: 1) *Di Zikhroynes fun Moses Porges /Die Geschichte meines Grossonkels und meines Grossvaters*. Leo Baeck Institute [online]. [cit. 2018-11-02]. Dostupné z: <http://www.lbi.org/digibaeck/results/?qtype=pid&term=499175>. 2) Salomon Benedikt Goldschmidt Family Collection. Leo Baeck Institute [online]. [cit. 2018-11-02]. Dostupné z: <https://archive.org/stream/salbgoldschmidtb002f004>. 3) *Memoirs of Moses Porges*: (from the original Gothic German handwritten document, in possession of the Leo Baeck Institute, New York). Leo Baeck Institute [online].

závěť **Gottlieba Wehleho** (1802–1881) dokončená roku 1864³ a paměti **Frederiky Dembitz Brandeis** (1828–1901) dokončené roku 1886.⁴ Samozřejmostí je rovněž odborná literatura a další archivní materiály uváděné v poznámkovém aparátu.

Porgesové z Portheimu

Prvním doloženým stoupencem frankismu z rodu Porgesů je bezesporu **Gabriel Porges** (1738–1824), otec Mošeho Porgese a **Leopolda Judy Porgese** (1785–1869). Moše Porges svého otce popisuje jako židovského vzdělance a pilpulistu, který se zabýval rozsáhlým obchodem,⁵ avšak o rodinnou živnost se přímo nestaral. Obchod, kde se vyráběl likér rosolka a prodával další alkohol, vedla především Gabrielova manželka **Ester** (z. 1824),⁶ dcera pražského rabína **Judy Löwa Kassowitze** (z. 1763). Podle vzpomínek z dětství trávil Gabriel Porges v soukromí mnoho času s lidmi „v polských a orientálních krojích.“⁷ Když svému čtrnáctiletému synovi Mošemu poprvé odhaluje frankistickou věrouku, slibuje mu zároveň, že jej v ní bude vyučovat jakýsi Noa Kassowitz:

„Vedle Tóry existuje také svatá kniha Zohar. Ta nám odhaluje tajemství, jež jsou v Tóře jen naznačena, vede nás k duševnímu zdokonalení a radí nám, jak jej dosáhnout. Vznešených, kteří se věnují tomuto novému učení, je již mnoho. Jejich cílem a jejich snahou je osvobození od náboženského a politického útlaku. Tak jako tomu bylo v časech dřívějších, i v čase mém se Bůh opět zjevil. Synu můj, především musíš být uveden do Poznání. Bude tě vyučovat pan Noa Kassowitz, který je jedním z nás.“⁸

Můžeme předpokládat, že zmíněný Noa Kassowitz mohl být s Porgesovými přes matku Ester pokrevně spřízněn. Zda je její bratr či bratranec nelze s jistotou odvodit. Mladý Porges však dodává, že se sám všeobecně vzdělával a četl přední osvícence své doby:

„Díky dobrotivé matčině podpoře jsem si však mohl opatřit různé knihy, kupříkladu od Lessinga, Mendelssohna a Schillera, ale také od Kramera, Spiese a tak podobně. Kromě toho šlo také o čtení dějepisné a zeměpisné. Za své skrovné znalosti vděčím tomuto samostudiu.“⁹

[cit. 2018-11-03]. Dostupné z: <http://www.lbi.org/digibaeck/results/?qtype=pid&term=5908897>.

³ SCHOLEM, Gershom. A Sabbathian Will from New York. In: *Miscellanies: Vol 5*. Jewish Historical Society of England, 1948, s. 193–211.

⁴ DEMBITZ BRANDEIS, Frederika. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis: Written for her son, Louis in 1880 to 1886*. Privately Printed, 1943.

⁵ STEIN, Leopold. Mittheilung über die Frankistensekte. In: *Achawa: Jahrbuch für 1868/5628*. Lipsko: Verein zur Unterstützung hilfsbedürftiger Lehrer, Lehrer-Wittwen und Waisen in Deutschland, 1868, s. 155.

⁶ M. Porges, *Paměti*, odst. 1.

⁷ STEIN. Mittheilung über die Frankistensekte, s. 156. Přel. Ivan Kohout.

⁸ M. Porges, *Paměti*, odst. 2. Přel. Ivan Kohout.

⁹ M. Porges, *Paměti*, odst. 1. Přel. Ivan Kohout. Srov. MACIEJKO, Paweł. *The Mixed Multitude: Jacob Frank and*

Na začátku roku 1798 se mladý Moše Porges vydává na náboženskou pouť do Offenbachu, kde po svém otci převzala roli mesiáše **Eva Franková** (1754–1816). V létě do Offenbachu dorazí do služby ještě mladší bratr Leopold. Toho tehdy Moše Porges označuje za sedmnáctiletého, avšak nesprávně, jelikož Leopoldovi mohlo být v té době něco kolem třinácti let.¹⁰ Na podzim pak s obětními dary přijel otec Gabriel Porges v doprovodu bratrů **Arona Beera Wehle** (1750–1825) a **Jonase Wehle** (1752–1823), o nichž budeme podrobněji hovořit dále. Rozdíl mezi bohatstvím obou rodin je zde patrný, neboť bratři Wehle věnovali Evě Frankové zlato, kdežto Gabriel Porges pouze „kus batistu.“ Celou strastiplnou a na detaily velmi bohatou cestu do Offenbachu a zpět popisuje Moše Porges ve svých pamětech, které budou v celé své šíři brzy publikovány a nebudeme se jí proto dále zabývat.¹¹

Po návratu do Prahy se oba bratři pustili do podnikání, Moše s plátnem a Leopold s alkoholem. V roce 1808 však začali společně v centru Prahy na Jánském náměstí (dnešní nám. Curieových) vyrábět žádané potiskované textilie.¹² Po dvou dekádách se jejich obchod natolik rozrostl, že si mohli roku 1828 dovolit zakoupit Dienzenhoferův letohrádek na Smíchově (dnes zámeček Portheimka).¹³ Roku 1830 na přilehlém pozemku vybudovali továrnu, kterou roku 1833 navštívil sám císař **František I.** (1768–1835).¹⁴ Moše Porges také v roce 1833 zřídil na židovském městě první židovskou mateřskou školkou společně s **Mošem Izraelem Landauem** (1788–1852), vnukem významného pražského rabína **Ezechiela Landaua** (1713–1793). Jednalo se o zcela první židovskou instituci tohoto druhu, která byla zřízena podle vzoru školek křesťanských a sama v budoucnu sloužila jako předobraz pro další židovské školky. Prvním ředitelem tohoto ústavu byl do své smrti sám Landau, jehož na tomto postu následně zastoupil Porges. Do jejího zrušení v roce 1943 byla školka stále pod vedením Porgesových.¹⁵ Se svým bratrem Leopoldem odkoupil roku 1845 porcelánku v Chodově na Loketsku, kterou rozšířil a světil do správy svým dvěma synům.¹⁶ Podobně jako císař František I., také císař **Ferdinand**

the Frankist Movement, 1755–1816. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. s. 254.

¹⁰ M. Porges, *Paměti*, odst. 14.

¹¹ Spolu s dalšími texty pražského frankismu budou paměti Mošeho Porgese publikovány v češtině v kolektivní monografii, která je jedním z plánovaných výstupů projektu zmíněného v pozn. č. 1.

¹² WURZBACH, Constantin von. *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich, enthaltend die Lebensskizzen der denkwürdigen Personen, welche 1750 bis 1850 im Kaiserstaate und in seinen Kronländern gelebt haben.* 23. díl, Wien: Zamarski, 1872, s. 122.

¹³ NIEDHAMMER, Martina. *Nur eine "Geld-Emancipation"?: Loyalitäten und Lebenswelten des Prager jüdischen Großbürgertums 1800–1867.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, s. 188.

¹⁴ MCCAGG, William O. *A history of Habsburg Jews, 1670–1918.* Bloomington: Indiana University Press, 1989, s. 75.

¹⁵ NIEDHAMMER. *Nur eine "Geld-Emancipation"?* s. 138–139.

¹⁶ NIEDHAMMER. *Nur eine "Geld-Emancipation"?* s. 51.

V. (1793–1875) navštívil jejich smíchovskou továrnu, s níž byl natolik spokojen, že se zasloužil o povýšení obou bratří do šlechtického stavu. Stalo se tak 5. června 1841. Třetím císařem, kterého Porges po své továrně prováděl, byl roku 1866 **František Josef I.** (1830–1916). Porgesovi se zanedlouho dostalo další pocty, již byl rytířský kříž řádu Františka Josefa.¹⁷

Moše Porges umírá v požeňnaném věku 89 let dne 21. května 1870 kolem půl páté ráno na vodnatost plic (pravděpodobně tedy na jakousi formu otoku). Jeho pohřeb se konal o dva dny později, kdy smuteční průvod šel v 15:15 ze Smíchova až na Židovský hřbitov na Žižkově, kde byl Moše Porges pochován.¹⁸ Vidíme, že i přes dětství a mládí strávené v prostředí pražského frankismu, se mu nakonec podařilo vydobýt pravověrnou židovskou identitu. Jeho snahu si tuto identitu uchovat ilustruje např. financování zmíněné školky nebo zpřetrhání kontaktů se synem Rudolfem, který se nechal ve Vídni pokřtít kvůli svatbě. O úctě židovské komunity k jeho osobě svědčí již místo jeho posledního odpočinku a jeho zařazení do seznamu židovských intelektuálů, vědců a filantropů na tomto hřbitově pochovaných. Je zde popsán jako „Továrník, příznivec všeho krásného, ušlechtilého a lidského, náležící k dávnému a váženému rodu Spiro.“¹⁹

Rodina Hönigsberg

Příležitosti průmyslové revoluce se projevily také v další rodině spojené s frankistickým hnutím. **Israel Hönig** (1724–1808), syn židovského obchodníka **Löbla Höniga** (z. 1763) z Chodové Plané, nabyl se svou rodinou v obchodě takového jmění, že byli schopni si pronajmout v roce 1752 desetiletý monopol na obchod s tabákem po celé Praze. Za loajalitu v sedmileté válce dokonce odměnila císařovna **Marie Terezie** (1717–1780) v roce 1761 rodinu osvobozením od placení daní. Od roku 1764 získával Israel se svými společníky od vídeňské vlády licence na tabákový průmysl v Českých zemích a následně i v Rakousku. Výdělků obchodníků s tabákem byly tak vysoké, že byl v roce 1783 císař **Josef II.** (1741–1790) nucen licence rušit ještě před jejich vypršením a řídit tabákový průmysl centrálně. Tímto úkolem pověřil právě Israela Höniga, jemuž se díky kontaktům a zkušenostem podařilo ostatní průmyslníky přesvědčit k předčasnému odstoupení od licencí. Za jeho služby jej císař v roce 1789 odměnil dědičným šlechtickým titulem „von Hönigsberg.“ Stal se tak zcela prvním židem v Rakousku-Uhersku, který byl uveden do šlech-

¹⁷ WURZBACH. *Biographisches Lexikon*. s. 124.

¹⁸ Pražský deník, 22. 5. 1870, č. 138, 1870. s. 2 a 5. Noviny nás informují, že průvod šel až na Olšany. Nový židovský hřbitov na Olšanech byl však v provozu až od roku 1890. Mýšlen je tedy Starý židovský hřbitov na Olšanech, který můžeme označovat také jako Židovský hřbitov na Žižkově.

¹⁹ Seznam sestavil u příležitosti otevření Nového židovského hřbitova na Olšanech sekretář pohřebního bratrstva Koppelman Lieben (1812–1892). NIEDHAMMER. *Nur eine "Geld-Emancipation"?*. s. 139–140.

tického stavu bez nutnosti křtu.²⁰ Se svou ženou **Katarinou Wehle** (z. 1801) zploдил sedm dětí. Jen jediný jeho syn, **Enoch von Hönigsberg** (1744–1815), a jeho potomci si ponechali židovskou víru. Enoch distribuoval tabák v kraji kolem České Lípy a jeho nejstarší syn **Löw Enoch von Hönigsberg** (1770–1828) se stal vynikajícím náboženským učencem.²¹ Díky svým rodičům byl vzdělán i v dalších oblastech lidského vědění, což dává na vědomí ve stížnosti, kterou zaslal roku 1800 policejnímu komisaři v Praze:

„Když jsem byl mladý, dali mě mí drazí rodičové vyučovat v Bibli, hebrejské grammatice, Talmudu a německé řeči, abych se stal trochu zběhlým v německé a židovské literatuře. Dále mě nechali studovat logiku a metafyziku, a tak jsem získal velkou zálibu ve filosofii.“²²

Löw Enoch von Hönigsberg znal Rousseaua, Leibnitze, Kanta, Hegela i Mendelssohna a dokonce roku 1797 publikoval ve dvou číslech berlínského časopisu haskaly *Ha Me'asef*.²³ Jak sám uvádí ve zmíněné stížnosti,²⁴ jako velmi mladý se oženil s **Deborou Wehle** (z. 1811), dcerou pražského frankistického teologa **Jonase Wehle** (1752–1823), který mu byl nejen tchánem, ale i učitelem a duchovním vzorem. Můžeme tedy předpokládat, že již v devadesátých letech 18. století začal Hönigsberg aktivně působit v pražské frankistické obci. Podobně jako Moše Porges, také Löw Enoch von Hönigsberg vykonal pouť do sídla Evy Frankové v Offenbachu, avšak již v roce 1797. Stejně jako v případě Mošeho Porgese, měl návrat do Prahy pachutí hořkosti:

„O rok dříve byl v Offenbachu (Jonas Wehle) se svým zetěm. Posledně jmenovaný se do Prahy vrátil téměř šílený. (Jonas Wehle) se jej však mnohým domlouváním snažil opět získat a přimět jej, aby znovu uvěřil.“²⁵

²⁰ IGGERS, Wilma. *The Jews of Bohemia and Moravia: a historical reader*. Detroit: Wayne State University Press, 1992. s. 44–45.

²¹ WURZBACH, Constantin von. *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich, enthaltend die Lebensskizzen der denkwürdigen Personen, welche 1750 bis 1850 im Kaiserstaate und in seinen Kronländern gelebt haben*. 9. díl, Wien: Zamarski, 1863, s. 121–124.

²² SCHOLEM, Gerschom. A Frankist Document from Prague. In: *Salo W. Baron Jubilee Volume*, vol. 2. Jerusalem, 1975. s. 810. Přel. Ivan Kohout. Srov. MACIEJKO. *The Mixed Multitude*. s. 254.

²³ SCHOLEM. A Frankist Document. s. 788 a RAPOPORT-ALBERT, Ada a MERCHAN HAMANN Cesar. "Something for the Female Sex": A Call for the Liberation of Women, and the Release of the Female Libido from the 'Shackles of Shame', in an Anonymous Frankist Manuscript from Prague c. 1800." In: *Jerusalem Studies in Jewish Thought*. 2007. s. 95, pozn. 61.

²⁴ SCHOLEM. A Frankist Document. s. 811.

²⁵ Přel. Ivan Kohout. Jména v závorkách jsou doplněna, jelikož z publikovaného úředního záznamu byla odstraněna. Celý záznam k dispozici v BACK, Samuel. *Aufgefundene Aktenstücke zur Heschichte der Frankisten in Offenbach*. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. 1877, 26(4,5), s. 234.

Svou víru nakonec Hönigsberg neztratil, jelikož právě z přelomu 18. a 19. století se dochovalo několik jeho textů, výkladů a kázání, díky nimž jej můžeme považovat za ústřední postavu pražské frankistické literatury. Mezi jeho texty patří: stížnost policejnímu komisaři z 9. listopadu 1800,²⁶ kázání na Roš ha-Šana dne 16. září 1803,²⁷ komentář k Halelu,²⁸ dopis k dějinám víry²⁹ a text o osvobození ženského pohlaví.³⁰ Poslední tři zmíněné texty nemůžeme spolehlivě datovat.

Nevíme toho ani mnoho o posledních desetiletích Hönigsbergova života. Jeho manželka Debora jej předčasně opustila roku 1811 a jeho jediná dcera **Frederika** roku 1825. Ta se provdala za **Jákoba Izáka Busche** (1789–1855). Jemu ještě v Praze porodila syna **Isidora** (1822–1898), avšak po třech letech zemřela. V roce 1837 se mladý Isidor spolu s otcem přestěhoval do Vídně, kde mu pomáhal v tiskárně a nadchnul se do studia klasických jazyků. V roce 1844 se Isidor oženil s **Terezou Taussigovou** (1824–1893), která se sice narodila ve Vídni, avšak její rodina pocházela z Prahy. I když byla tiskárna „Schmid und Busch“ úspěšná, rozhodla se rodina v roce 1848 emigrovat do Spojených států amerických. Zde v St. Louis manželka Tereza a také jediný syn **Rafael Busch** (n. 1845) přijali křesťanskou víru. Isidor Busch si však ponechal náboženství svých otců a po zbytek života byl v Missouri velmi aktivní v židovské komunitě a charitě.³¹ Druhý a poslední potomek Löwa Enocha von Hönigsberga žil také krátce. Syn **Salomon von Hönigsberg** (1798–1832) zemřel čtyři roky po otci a pravděpodobně po sobě nezanechal žádné děti. Je s podivem, jak málo informací je o Löwovi Enochovi von Hönigsbergovi k dispozici. Podrobnější prozkoumání jeho osudů po roce 1803, jeho osobnosti a díla by mohlo být naším dalším budoucím bádáním.

²⁶ Publikováno v původní Hönigsbergově němčině v SCHOLEM, A Frankist Document. s. 790–814.

²⁷ Publikováno v německém překladu ve WESSELY, Wolfgang. Aus den Briefen eines Sabbatianers: Mitgetheilt von einem israelitischen Religionslehrer. *Zeitschrift für die historische Theologie: in Verbindung mit der von C. F. Illgen begründete historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig*. Leipzig: T. O. Weigel, 1845, 15(3), 136–152.

²⁸ Publikováno v hebrejštině v SCHOLEM, Gerschom. „Peruš frankisti le-halel,“ In: BARON, Salo W. (ed.), *Sefer Jubal le-Jicchak Baer*. Jeruzalém, 1960. s. 409–430.

²⁹ Publikováno v hebrejštině v SCHOLEM, Gerschom. „Igeret frankistit al toledot ha-emuna.“ In: *Mehkere Šabetaot*. Tel Aviv, 1991. s. 634–51.

³⁰ Přepis a anglický překlad v RAPOPORT-ALBERT, Ada a MERCHAN HAMANN Cesar. „'Something for the Female Sex': A Call for the Liberation of Women, and the Release of the Female Libido from the 'Shackles of Shame', in an Anonymous Frankist Manuscript from Prague c. 1800.“ In: *Jerusalem Studies in Jewish Thought*. 2007. s. 77–135.

³¹ Podrobně o životě tohoto významného muže např. v CHRISTENSEN, Lawrence O. *Dictionary of Missouri biography*. Columbia: University of Missouri Press, 1999. s. 138–140. Srov. RECHCIGL, Jr. *Czechs won't get lost in the world*. Bloomington, AuthorHouse, 2018.

Rodina Wehle: První generace

Již výše zmíněný tchán Löwa Enocha von Hönigsberga pocházel právě z rodiny Wehle. Jedná se snad o nejdůležitější rodinu pro studium pražské frankistické komunity. I tato rodina byla dobře zajištěná díky průmyslu. Bratři **Efraim Wehle** (z. 1770) a **Hersch Wehle** (z. 1796) zbohatli obchodem s hedvábím. Dva Herschovi synové se dokonce velmi dobře oženili. Nejstarší syn Aaron Beer Wehle (1750–1825) si po smrti své první ženy vzal o dvacet dva let mladší **Ester Frankelovou** (1772–1839), dceru **Bermannna Simona Frankela Spira**, člena významné židovské rodiny.³² Aaron Beer vlastnil obchod se střížním zbožím, který provozovala jeho žena. O jeho cestě do Offenbachu máme jedinou zprávu. Sem dorazil na podzim roku 1798 společně s bratrem Jonasem a Gabrielem Porgesem, jak již bylo popsáno výše. Jedním z hlavních představitelů pražského frankismu byl ještě v září roku 1818. Tehdy za ním přichází křesťanský misionář židovského původu J. F. Nitschke a zajímá se o náboženství frankistů. Jejich rozhovorů se účastnil také **Baruch Petschotsch** (1762–1822), domácí učitel Aaronových dětí a následně i manžel jeho dcery Amalie. Na Aarona Beera Wehleho obdržel Nitschke doporučení při nákupu v židovském obchodě v Jičíně, který pravděpodobně patřil jeho příbuzným.³³ Je zvláštní, že v Nitschkeho příběhu nevystupují spíše Löw Enoch von Hönigsberg nebo Jonas Wehle, kteří přímo udávali podobu pražskému frankismu svou duchovní a tvůrčí činností.

Aaronův mladší bratr Jonas Wehle (1752–1823) byl totiž pravděpodobně prvním teologem a rabínem pražských frankistů. Gottlieb Wehle jej ve své závěti zmiňuje jako „Rebe Jonase“³⁴ a jeho žák a zeť Löw Enoch von Hönigsberg jej ve svých traktátech cituje jako RJ (Rabi Jonas).³⁵ Za manželku Jonas pojal Ester, dceru představitele pražské židovské komunity **Abrahama Efrajima Ofnera** (1711–1775).³⁶ Offenbašský dvůr navštívil Jonas Wehle minimálně dvakrát, jak je doloženo výše. V roce 1797 v doprovodu Hönigsberga a další rok v doprovodu bratra Aarona, Gabriela Porgese a svých tří synů, o nichž budeme mluvit v dalších částech. Třetím synem Hersche Wehleho, kterého zde zmíníme, je **Emanuel Wehle** (z. 1812). O něm máme však velmi málo informací a jeho osobnost je tak lehce obestře-

³² SCHOLEM. A Sabbathaian Will from New York. s. 209, pozn. 6.

³³ NITSCHKE, J. F. „Rev. Mr. Nitschke's Report of a Journey into bohemia, in August and September 1818“ in: *The Jewish Expositor and Friend of Israel*. sv. 4. Londýn, 1819. s. 30–31.

³⁴ SCHOLEM. A Sabbathaian Will from New York. s. 206.

³⁵ SCHOLEM. A Frankist Document. s. 789.

³⁶ MACIEJKO, Pawel. Wehle Family. *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* [online]. YIVO Institute for Jewish Research, 2010 [cit. 2020-01-21]. Dostupné z: https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Wehle_Family.

na rouškou tajemství. V Gottliebově závěti figuruje jako „Rebe Mendel z Jičína.“³⁷ Podle *Soupisu židovského obyvatelstva v Čechách* z roku 1793 žil v Jičíně skutečně jistý Emanuel Wehle a živil se jako oblastní prodejce tabáku.³⁸ V roce 1800 je uveden Emanuel Wehle jako trafikant a odběratel knih – snad pro obchodní účely.³⁹ Ještě v roce 1811 je uveden se svými bratry v *Soupisu židovského obyvatelstva města Prahy*.⁴⁰ Pod jménem Menachem Mendel je pohřben na židovském hřbitově v Jičíně, stejně jako jeho manželka a několik dětí. Že jde o Emanuela Wehleho poznáme podle textu na jeho náhrobku: „A pocházel ze slavného rodu. Vážený pan Menachem Mendel, syn proslulého váženého pana Hirše Wehleho.“⁴¹ Rodinný obchod byl pravděpodobně provozován ještě po jeho smrti, jelikož o něm hovoří ve svých pamětech i Frederika Dembitz, o níž pohovoříme na dalších stránkách.⁴² Nakolik Emanuel Wehle participoval na víře svých bratrů také příliš nevíme. Podle výpovědi svědků, kteří potkali Mošeho Porgese a jeho společníky během útěku z Offenbachu, věnoval Emanuel Wehle tisíce zlatých.⁴³ Ohledně osoby Emanuela Wehleho předložil americký historik Michael Honey hypotézu,⁴⁴ že by mohl být oním nebožtíkem, na jehož obranu sepsal Löw Enoch von Hönigsberg výše zmíněnou petici policejnímu komisaři. To by mohlo vysvětlovat osobní zápal, s jakým Hönigsberg petici sepsal - jednalo by se přeci o bratra jeho tchána Jonase Wehleho. Proti Honeyho hypotéze však stojí několik faktů. Uvedený nebožtík přišel do Prahy ze Sobědruhů u Teplic a nikoliv z Jičína.⁴⁵ V Praze neznámý muž zemřel

³⁷ SCHOLEM. A Sabbathian Will from New York. s. 206.

³⁸ Soupis židovského obyvatelstva v Čechách z roku 1793: Bydžovský kraj. In: *Soupisy židovského obyvatelstva v Čechách 1723/1724–1811* [online]. Katedra pomocných věd historických FF UK [cit. 2020-01-21]. Dostupné z: http://pvh.ff.cuni.cz/zidi/Bydzovsko_1793.pdf.

³⁹ Jeho jméno se objevuje na třetí nečíslované straně soupisu odběratelů tiskovin v knize SCHNEIDER, Karl A. *Gedichte*. Praha: Caspar Widtmann, 1800.

⁴⁰ Soupis židovského obyvatelstva v Čechách z roku 1811: Praha. In: *Soupisy židovského obyvatelstva v Čechách 1723/1724–1811* [online]. Katedra pomocných věd historických FF UK [cit. 2020-01-21]. Dostupné z: http://pvh.ff.cuni.cz/zidi/Praha_1811.pdf.

⁴¹ Překlad pochází z analýzy náhrobků jičínské větve rodiny Wehle, kterou provedla česká hebraistka a astroterapeutka Terezie Dubinová. Ve své studii však nekriticky přebírá mnoho tendenčních a zobecňujících informací ze starší literatury o frankismu (DUBINOVÁ, Terezie. Příspěvek k regionální historii rodiny Wehleových. In: BOUŠEK, Daniel, Magdalena KŘÍŽOVÁ a Pavel SLÁDEK, ed. *Dvarim meitim: studie pro Jiřinu Šedinovou*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2016. s. 221–241).

⁴² DEMBITZ. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis*, s. 27–30.

⁴³ Přel. Ivan Kohout. BACK, Samuel. *Aufgefundene Aktenstücke*, s. 226.

⁴⁴ Svou hypotézu představil v konferenčním příspěvku (HONEY, Michael. Moses Mendelssohn and The Jewish Historical Clock: Disruptive Forces in Judaism of the 18th Century by Chronologies of Rabbi Families [online]. Prosloveno na: Conference of Jewish Genealogy. London: International Association of Jewish Genealogical Societies, 2001 [cit. 2020-01-21]. Dostupné z: <https://www.jewishgen.org/rabbinic/infofiles/HoneyTalk.pdf>).

⁴⁵ SCHOLEM. A Frankist Document. s. 795.

21. září 1800,⁴⁶ kdežto Emanuel Wehle dle svého náhrobku zemřel 21. dne měsíce avu roku 5572 (30. července 1812).⁴⁷

Rodina Wehle: Druhá generace

Další generace rodiny Wehle, tedy synové a dcery výše představených tří bratrů, se do dějin pražského frankismu také výrazně zapsala. Pro vyšší počet jmen bude tato část více strukturovaná. Nejprve zmíníme některé potomky Emanuela a Jonase, kteří za nejasných okolností přijali příjmení Klarenberg. Jejich motivaci se pokusím vysvětlit vlastní tezí.

Záhadní Klarenbergové

Dcera Emanuela Wehleho jménem Louisa přijala za svobodna příjmení Klarenberg. Mohlo to souviset s její návštěvou Offenbachu, kam zavítali také její tři bratřenci, synové Jonase. Moše Porges na tuto chvíli vzpomíná následovně:

„V létě 1798 přišli do Offenbachu tři synové Jonase Wehliho a s nimi také můj mladší bratr Juda Leopold. Wehliovi byli dobře vychovaní a vzdělaní mladí lidé. Jmenovali se Abraham, Jontef a Ekiba. Nyní obdrželi jména Joseph, Ludwig a Max.“⁴⁸

Ve své poslední vůli zmiňuje tyto tři bratry také Gottlieb Wehle:

„Bratři mého otce, respektive mí strýcové, se jmenovali Emanuel (Reb Mendel z Jičina) a Jonas (rabi Jona). Patřil mezi ně také Dr. Hermann Wehle a jeho bratři, totiž Adam, Joseph a Max (Klarenberg), děti strýce Jonase. Z dětí strýce Emanuela si snad budete matně pamatovat Louisu Klarenberg, Fanny Dawidels a možná také Rosu.“⁴⁹

O těchto Klarenbergových hovoří ve svých pamětech také Frederika Dembitz a soustředí se především na Louisu, kterou měla možnost poznat osobně:

„Jako dítě jsem slýchávala vyprávět se slovy pravé úcty o Von Höningsbergových, o Klarenbergových a dalších, kteří pracovali a trpěli pro iluzi, která se rozplynula v nic. Pamatuji si, že Louisa Klarenbergová, byť byla stará a nehezká, se mi jevila jako bytost vyšších kvalit. Tehdy jsem však byla ještě příliš dítětem na to, abych rozpoznala a ocenila její vzácné duchovní kvality. Později, když jsem vyrostla, jsem ji poznala doopravdy.“⁵⁰

Byla to právě Louisa Klarenbergová, kterou si spolu se dvěma dalšími dívkami v Offenbachu vybral **Roch Frank** pro společný obřad na Jom Kipur dne 28. září

⁴⁶ SCHOLEM. A Frankist Document. s. 795.

⁴⁷ DUBINOVÁ. Příspěvek k regionální historii rodiny Wehleových. s. 229.

⁴⁸ M. Porges, *Paměti*, odst. 2. Přel. Ivan Kohout.

⁴⁹ Přel. Ivan Kohout. SCHOLEM. A Sabbathaian Will from New York. s. 206.

⁵⁰ BRANDEIS. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis*, s. 8.

1800.⁵¹ Jeho sestře Evě Frankové musela navíc Louisa odevzdat své perly a šaty.⁵² Za jakých okolností přijala ona a její tři bratřenci příjmení Klarenberg není jasné. O jeho původu bych však zde chtěl předložit svou hypotézu. Německá varianta názvu polského kláštera a pevnosti Jasna Góra, v níž byl v letech 1760–1772 uvězněn Jákob Frank, zní právě Klarenberg. Můžeme tedy předpokládat, že si příznivci Frankova učení zvolili toto příjmení z úcty k jeho mučednický nahlíženému věznění. Ostatně Frankovi samotnému i jeho dětem se přezdívalo Čenstochovec, respektive Čenstochovci.⁵³ Ti, kdo přijali přídomek Klarenberg, se touto slovní hříčkou takovými Čenstochovci mohli v jistém smyslu také stát.

Zbožná Wehle

Do stejné generace jako zmíněné děti Emanuela Wehleho a Jonase Wehleho patřili pochopitelně i potomci jejich bratra Aarona Beera Wehleho. Jeho nejstarší dcerou byla **Amalie Wehle** (1792–1864), o níž velmi často hovoří ve svých pamětech Frederika Dembitz Brandeis jako o „tetě Amalii.“ Amalie se už jako mladá dívka vydala přes nepřátelské linie podat zprávy do Offenbachu. Text Frederiky Dembitz Brandeis vyvolává dojem, že Amalie Wehle navštívila přímo Jákoba Franka, jelikož je zmiňován mužský vůdce.⁵⁴ Vzhledem k tomu, že se Amalie narodila rok po Frankově smrti, muselo se ve skutečnosti jednat o Evu Frankovou nebo o jednoho z jejích bratrů Josefa či Rocha. Za nejpozdější datum Amaliiny cesty považují rok 1816, kdy Eva Franková a Roch Frank údajně umírají, tehdy bylo Amalii 24 let. Tato zpráva je pro zájemce o vývoj pražského frankismu velmi důležitá, jelikož tak vidíme, že pražská komunita zůstávala v kontaktu s Offenbachem zřejmě do posledních let. Na důležitost Amaliiny cesty také ukazuje fakt, že musela odolat válečnému prostředí. Mohlo se buď jednat o Válku třetí koalice roku 1805, kdy bylo Amalii třináct let, o Válku čtvrté koalice roku 1806, kdy bylo Amalii čtrnáct let, o Válku páté koalice v roce 1809, kdy bylo Amalii sedmnáct let nebo o Válku šesté koalice v letech 1812–1814. Jelikož musela Amalie na své cestě jistě prokázat odolnost a zralost, přikláním se k posledním dvěma variantám a odvážím se datovat Amaliinu cestu do Offenbachu do roku 1809 nebo mezi roky 1812 a 1814. O jejím intimním životě píše Frederika následovně:

„Projevem zbožnosti bylo neženit se a očekávat Mesiáše neobtěžkán pozemskými touhami. Teta Amalie obětovala tomuto přesvědčení štěstí svého mládí.“⁵⁵

⁵¹ Více k obřadu ve VINKLÁT, Marek. Frankismus jako nové náboženské hnutí v konfliktu. *Theologická revue*, 2019, 90 (1), s. 22–32. ISSN 1211-7617.

⁵² BACK, Samuel. *Aufgefundene Aktenstücke*, s. 192.

⁵³ M. Porges, *Paměti*, odst. 3. Viz také BACK, Samuel. *Aufgefundene Aktenstücke*, s. 191.

⁵⁴ BRANDEIS. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis*, s. 8–9.

⁵⁵ BRANDEIS. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis*, s. 8.

Když její náboženské nadšení opadlo, vdala se za svého souvěrce a rodinného učitele, o třicet let staršího výše zmíněného Barucha Petschotsche. Dembitz Brandeis v pamětech dodává, že jej teta „sice nikdy nemilovala, ale cítila se mu být zavázána.“⁵⁶ Bylo by přínosné zjistit, kdy se jejich sňatek uskutečnil, jelikož by se tak dalo vystopovat období, kdy již v Praze začal frankismus upadat. Zcela logicky to muselo být již před rokem 1822, kdy její manžel umírá. Po jeho smrti provozuje Amalie obchod v Jičíně, který však roku 1840 zavírá a přenechává cizím lidem.⁵⁷

Franziska Wehle a její blízcí

V prosinci stejného roku umírá její mladší sestra **Franziska Wehle** (1798–1840), manželka lékaře a domácího učitele **Sigmunda Dembitze** (z. cca 1860) a matka Frederiky Dembitz Brandeis, z jejíž paměti nyní čerpáme. Jen v útržkovitých vzpomínkách hovoří o někdejších duchovním životě své rodiny. Ta žila od roku 1835 do roku 1848 střídavě v Praze v domě babičky z matčiny strany, vdově po Aaronu Beerovi Wehle. Před asanací stával dům v pražském židovském městě v ulici Würfel Gasse u vojáky hlídané císařsko-královské mincovny. Dnes bychom toto místo našli přibližně na adrese Kostečná 3. Tento průchozí dům se zahradou podle Frederiky „propojoval křesťanskou a židovskou čtvrt.“⁵⁸ A právě v duchu spojování křesťanského a židovského se nese i osobní, ač rozdílná, spiritualita obou Frederičiných rodičů a jejich sourozenců, kteří „se s židy nestýkali a lišili se od nich.“⁵⁹

Její otec Sigmund Dembitz pocházel z holandské rodiny a jako malý zažil bombardování Amsterdamu francouzskými vojsky roku 1794. Frederika o něm hovoří jako o „sabatarianovi,“ který sloužil několik let jako učitel v domě stejně věřícího varšavského šlechtice. Příslušnost k tomuto hnutí označuje Frederika za bláznivost a přirovnává ke svobodnému zednářství, které bylo v 18. století velmi populárním novým duchovním směrem.⁶⁰ Osvícenecká tolerance a otevřenost byla ztělesněna rovněž v divadelních hrách, které Frederika tu a tam pro ilustraci zmiňuje: Lessingův *Moudrý Nathan* z roku 1783 (tolik důležitý pro dějiny mezináboženského dialogu) a Goethova zednářská komedie *Velký Kopt* z roku 1791.⁶¹

Ačkoliv byli otec Franzisky (Aaron Beer Wehle) a její strýcové (Jonas a Emanuel) rovněž „sabatarianí,“ sama nesdílela jejich nadšení a zůstala po celý život pravověrnou židovkou.⁶² To jí však nebránilo, aby si mezi křesťany našla mnoho

⁵⁶ BRANDEIS. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis*, s. 9.

⁵⁷ BRANDEIS. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis*, s. 27 a 30.

⁵⁸ BRANDEIS. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis*, s. 5.

⁵⁹ BRANDEIS. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis*, s. 33.

⁶⁰ BRANDEIS. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis*, s. 9.

⁶¹ BRANDEIS. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis*, s. 8 a 33.

⁶² BRANDEIS. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis*, s. 8.

dobrých přátel a neúčastnila se s nimi vánočních oslav. Se svým manželem dokonce vystrojila v roce 1833 svým dětem Frederice a Ludvíkovi vánoční stromeček.⁶³ Na provázanost židů a křesťanů v tehdejší době odkazuje i informace, že se synové sestry otcovy matky dali pokřtít. Jeden z nich se dokonce stal zpovědníkem **Žofie Frederiky Bavorské** (1805–1872), matky císaře Františka Josefa I.⁶⁴ Roku 1834 však rodina Dembitzových opustila polské město Zirke (dnes Sieraków) a odstěhovala se do pruského Drossen (dnes Ošno Lubuskie). Jako důvod je uváděno „polské povstání roku 1832.“⁶⁵ Dembitz Brandeis měla zcela jistě na mysli Listopadové povstání v letech 1830–1831, kdy Ruská říše potlačila pokus uvědomělé šlechty a inteligence o revoluci, související se sérií povstání v Paříži, Belgii a Řecku a následnými politickými opatřeními a dohodami. Vítězné Rusko přísně omezilo Polsko ekonomicky, politicky, ale i ideologicky zakázáním tajných spolků. Není snad sporu o tom, že by se toto opatření mohlo dotýkat i polských frankistů, mezi něž patřil i zmiňovaný otec Frederiky.

Dcera Frederika má své pobyty v Praze spojena s několika nepříjemnými osobními i historicky významnými událostmi. Během návštěvy s otcem u strýce **Adolfa Wehleho**, který bydlel v hotelu Zlatá štika (dnes dům U zlaté štiky, Dlouhá 16), byla sama poslána domů k babičce a na několik hodin se ztratila.⁶⁶ V sedmácti letech (1845) pak v Praze zažila velkou povodeň a byla svědkem zachraňování zboží a majetku v továrně strýce **Moritze Wehleho** (1803–1882). Ten vlastnil dům v Dlouhé ulici poblíž Soukenické ulice vedle své továrny a byl manželem **Amalie Emilie Brandeisové** (1812–1894), sestry **Adolfa Brandeise** (1822–1906), budoucího manžela Frederiky.⁶⁷ V již zmíněném domě babičky prožila Frederika Dembitz Wehle s tetou Amálií a dalšími příbuznými demonstrativní bombardování Prahy generálem Windischgrätzem - tedy podobnou událost, jakou zažil její otec v Amsterdamu. Rodina byla schována v přízemí budovy, kde byly silné pilíře. Jedna z bomb dokonce dopadla do zahrady, avšak nezpůsobila žádné škody.⁶⁸ Stalo se tak 15. a 16. června 1848 během tzv. Pražského červnového povstání či Svatodušní bouře.

Rodina Wehle: Třetí generace a cesta do Nového světa

Podobně jako u výše jmenovaného polského povstání, souviselo i české povstání s revolucemi po celé tehdejší Evropě. Ačkoliv se Evropa po porážce Napoleona

⁶³ BRANDEIS. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis*, s. 13.

⁶⁴ BRANDEIS. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis*, s. 10.

⁶⁵ BRANDEIS. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis*, s. 15.

⁶⁶ BRANDEIS. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis*, s. 17.

⁶⁷ BRANDEIS. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis*, s. 35 a 45–46.

⁶⁸ BRANDEIS. *Reminiscences of Frederika Dembitz Brandeis*, s. 7–8.

navrátila smlouvami Vídeňského kongresu roku 1815 víceméně do starých kolejí, byly již myšlenky francouzské revoluce a národního cítění zakořeněny v srdcích obyvatelstva. Rodina byla však finančně vyčerpána ekonomickou krizí. Moderní mechanizace výroby konkurovala výrobně potiskovaných textilií rodin Brandeis a Wehle. Amalie Wehle tuto situaci barvitě popisovala svým neteřím a synovcům: „Šli jste spát se jměním o hodnotě sto tisíců zlatých a ráno jste se probudili s pouhými dvaceti tisíci.“⁶⁹

Proto v roce 1849 opouští většina rodiny Prahu. Výpravě stál v čele Gottlieb Wehle. Putovala s ním manželka Eleonora, jejich dvanáct dětí a vychovatelka Ida. Doprovázel je také jeden z jeho bratrů a výše zmíněný bratr Moritz Wehle, se ženou Amalií a dvěma dcerami. S mladou Frederikou odešel z Prahy také její otec Sigmund Dembitz, její bratr Ludvík a teta Amalie Petschotsch. Gottliebovu rodinu doplňovali také dva snoubenci jeho dvou dcer. Jeden z nich byl **Samuel Brandeis**, bratr Adolfa Brandeise, který byl tou dobou zasnouben s Frederikou. Všechna dvacet šest jich 8. dubna 1849 odplulo na parní lodi Washington z Hamburku do New Yorku. Brali si s sebou mnoho knih, textilie, stříbrné nádoby, sklo, nábytek a dokonce i dvě piana.⁷⁰ O osm měsíců dříve však do Ameriky putoval Adolf Brandeis, tehdy již snoubenec Frederiky. Ten 30. března 1843 obdržel diplom ze zemědělství a správy pozemků na Technické škole v Praze a byl proto schopen jako jediný z rodiny vybrat vhodné místo pro vytvoření rodinné farmy.⁷¹ Nadšen z revolucí roku 1848 posílá své rodině do Prahy dopis, který jakoby stále odrážel víru pražských frankistů v brzký příchod Mesiáše a přetváření pozemského světa. Adolf v něm napsal: „Duch Hospodinův prodchnul evropské národy a tyrany smetl Jeho mocný hlas.“⁷² V dopise své snoubence Frederice také píše: „Pokrok Ameriky je triumfem práv člověka.“⁷³

Adolf Brandeis se během svých prvních měsíců v USA dostal na mnoho míst, kam by byl obyčejnému člověku vstup zapovězen. Vděčil za to záhadnému společníkovi, kterého v dopisech označuje pouze jako D. Toho údajně jako informanta vyslala do Ameriky banka známé židovské rodiny Rotschild.⁷⁴ Když však Adolf na vlastní kůži zakusil břemeno práce na farmě, uvědomil si, že takový způsob obživy by pro jeho blízké zvyklé na městský život nebyl možný. Stejného názoru byli

⁶⁹ GOLDMARK, Josephine. *Pilgrims of '48*. New Haven: Yale University Press, 1930, s. 176.

⁷⁰ GOLDMARK. *Pilgrims of '48*, s. 210. Srov. KLEBANOW, Diana a Franklin L. JONAS. *People's lawyers: crusaders for justice in American history*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 2003, s. 56.

⁷¹ GOLDMARK. *Pilgrims of '48*, s. 196.

⁷² GOLDMARK. *Pilgrims of '48*, s. 200.

⁷³ KLEBANOW. *People's lawyers*, s. 56.

⁷⁴ GOLDMARK. *Pilgrims of '48*, s. 200.

nakonec i jeho mužští příbuzní v Praze.⁷⁵ Pro příjezdu do Ameriky celá rodina plula ještě dále přes řeku Hudson do Buffala, přes Erijské jezero do města Sandusky na jeho břehu a následně jela železnicí přes Cincinnati do města Madison ve státě Indiana. Zde Gottlieb Wehle, Moritz Wehle a Adolf Brandeis založili koloniál G. & M. Wehle, Brandeis and Co. a zabývali se také výrobou kukuřičného škrobu. 5. září 1949 se Adolf Brandeis oženil s Frederikou Dembitz a ve stejný den také Adolfův bratr Samuel s její sestřenicí **Karolinou Wehle** (1831–1911).⁷⁶ Roku 1851 se oba páry stěhují po řece Ohio na jih do města Louisville v Kentucky.

Moritz Wehle se svou rodinou v roce 1853 odešel do New Yorku (v roce 1863 pak zpět do Prahy) a po třech letech za ním do New Yorku dorazil s rodinou i jeho bratr Gottlieb. Zde se Gottliebova dcera **Regina Wehle** (1835–1924) provdala za **Josefa Goldmarka** (1819–1881), židovského vídeňského revolucionáře a bojovníka za rovnoprávnost, který do New Yorku uprchl před trestem smrti.⁷⁷ Regina porodila Josefovi celkem deset dětí.⁷⁸ Důležitými dcerami pro zakončení našeho pojednání jsou především **Alice Goldmark** (1866–1945), **Pauline Goldmark** (1874–1962) a **Josephine Goldmark** (1877–1950). První zmíněná se totiž provdala za syna Regininy sestřenice, **Louise Brandeise** (1856–1941). Louis byl nejmladším ze čtyř dětí Frederiky Dembitz Brandeis a Adolfa Brandeise.⁷⁹ Se svými rodiči odjel v roce 1872 z ekonomických důvodů do Drážďan, kde také studoval. Pruské gymnázium mu však nepřiřostlo k srdci a byl proto rád, že se v roce 1875 mohl vrátit zpět do USA. Ihned nastoupil ke studiím práv na Harvardu.⁸⁰ Inspiroval ho k tomu jeho strýček **Ludvík Neftalí Dembitz** (1832–1907), bratr matky Frederiky, který byl v rodině jediným právníkem i jediným praktikujícím židem, což na Louise učinilo rovněž velký dojem. Na počest strýčka, a nikoliv své matky, přijal prostřední jméno Dembitz. Také se stal aktivním podporovatelem sionismu.⁸¹ Po absolvování práv v roce 1877 začal pracovat v advokátní společnosti v St. Louis. Po necelém roce však odešel do Bostonu, kde si se svým spolužákem založili vlastní advokátní firmu.⁸² 23. března 1891 se pak v New Yorku oženil s výše zmíněnou Alicí Goldmark. Vrcholem kariéry Louise Brandeise bylo jeho jmenování do nejvyššího soudu Spojených států amerických prezidentem **Woodrowem Wilsonem**

⁷⁵ GOLDMARK. *Pilgrims of '48*, s. 208–209.

⁷⁶ GOLDMARK. *Pilgrims of '48*, s. 212–219.

⁷⁷ GOLDMARK. *Pilgrims of '48*, s. 233 a 246–247.

⁷⁸ UROFSKY, Melvin I. *Louis D. Brandeis: a life*. New York: Pantheon Books, 2009, s. 105.

⁷⁹ MASON, Alpheus Thomas. *Brandeis: A Free Man's Life*. New York: The Viking Press, 1946, s. 23.

⁸⁰ MASON. *Brandeis: A Free Man's Life*, s. 28–31 a 33.

⁸¹ BURT, Robert A. *Two Jewish Justices: Outcasts in the Promised Land*. Berkley: University of California Press, 1988, s. 118. Srov. MASON. *Brandeis: A Free Man's Life*, s. 27 a 441.

⁸² KLEBANOW. *People's lawyers*, s. 58–59.

(1856–1924) v roce 1916. Toto prezidentovo rozhodnutí se z počátku potýkalo s ostrou kritikou Brandeisových soků z řad republikánů. Antisemitismus v ní však hrál roli pouze okrajově.⁸³ Louis Dembitz Brandeis se tak stal první členem nejvyššího soudu židovského původu. Sestra jeho manželky Josephine Goldmark byla sociální pracovnice z Národního svazku spotřebitelů a bojovnice proti dlouhým pracovním směnám a pracovním podmínkám žen a dětí. Odborně se zabývala vlivem únavy na pracovní výkon a výchovou dětí.⁸⁴ Její sestra Pauline Goldmark byla sociální pracovnící v Newyorském svazku spotřebitelů a členkou komisí dohlížející na pracovní podmínky v továrnách. Byla také blízkou přítelkyní amerického psychologa **Williama Jamese** (1842–1910).⁸⁵ Obě ženy byly Louisovi Brandeisovi důležitými partnery v několika případech, kde mu pomáhaly shromažďovat důležité materiály a informace pro podpoření jeho obhajoby.

Závěrem: Formování Nového světa

Náboženské představy a naděje pražských frankistů první generace formuloval ve svých teologických výpovědích a kázáních Löw Enoch von Hönigsberg. Spatřujeme v nich fascinaci tehdejšími světovými událostmi, na jejichž pozadí Hönigsberg vykládal brzký příchod nového uspořádání světa. Ve svém kázání na Roš ha-Šana hovoří o konci monarchie a o konci moci katolické církve ve Francii na sklonku 18. století:

„Tak například pád duchovní moci byl hlavní podmínkou vykoupení. A duchovní již byli mocně svrženi - hlavní bod vykoupení byl naplněn. Pád tyranské moci je též podmínkou vykoupení, i tento ústřední akt spásy je dokonán.“⁸⁶

Jako počátky příchodu nového světového řádu vidí Hönigsberg pády staletých říší (Svatá říše římská a Francouzské království) a vznikání nových republik podle francouzského modelu:

„Cožpak to není cosi zázračného, že tolik říší a republik, které po staletí odolávaly, přestaly náhle existovat? ... Pád a zánik tolika říší byl zapříčiněn a způsoben prvorozenými tohoto světa, to jest těmi velkými a nejmocnějšími říšemi světa.“⁸⁷

Podle Hönigsbergova textu o ženském pohlaví má přijít vykoupení až ve chvíli, kdy bude žena zrovnoprávněna a nebude mužem utlačována:

⁸³ KLEBANOW. *People's lawyers*, s. 82–83. Srov. MASON. *Brandeis: A Free Man's Life*, s. 465.

⁸⁴ MASON. *Brandeis: A Free Man's Life*, s. 248.

⁸⁵ RICHARDSON, Robert H. *William James: In the Maelstrom of American Modernism*. Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 2006, s. 351–352.

⁸⁶ WESSELY, Wolfgang. Aus den Briefen eines Sabbatianers, s. 143.

⁸⁷ WESSELY, Wolfgang. Aus den Briefen eines Sabbatianers, s. 144.

„Dokud bude muž se ženou nakládat způsobem despotickým, žena nebude ženou a on – navzdory vzhledu – nebude pravým mužem.“⁸⁸

Teprve tehdy, když bude žena moci zcela prožívat své ženství, bude moci i muž doopravdy uskutečňovat své mužství. Obě pohlaví tak budou moci společně naplňovat své lidství a žít tak v době dokonalosti:

„Dokud však svatému pokolení ženskému budou přesně takovéto poměry vládnout, světu nebude pomoci. Dokud bude pravá přirozenost ženy zamykána a takřikající usmrcována, bude potlačována i pravá přirozenost mužova. Ani pohlaví mužskému se pak nedostane pravého života.“⁸⁹

Příchod Mesiáše ani nové doby se však za života první generace pražských frankistů neuskutečnil. V přeneseném významu musela Novému světu vyjít vstříc až druhá a třetí generace pražské frankistické rodiny Wehle a nezávisle na nich také Hönigsbergův vnuk Isidor Busch s rodinou. Právě Spojené státy americké založené na revolučních myšlenkách, na osvícenecké filozofii a na rovných příležitostech se staly útočištěm dříve pronásledovaných rodin. Duchovně založení jednotlivci těchto rodin již nebyli vystaveni společenskému tlaku a mohli své náboženské cítění realizovat v prostředí reformního judaismu, který se v Evropě i v USA začal rozvíjet ve druhé polovině 19. století. Moše Porges, Isidor Busch nebo Ludvík Dembitz již nenásledují víru svých otců a dědů. Frankismu, jenž po mnoho let sloužil u vybraných bohatších židovských rodin jako jakási alternativa k tradičnímu judaismu, již nebylo potřeba. Potomci třetí generace pražských frankistů (Frederiky Dembitz a Reginy Wehle) však nevědomky začali naplňovat vizi teologa Enocha Löwa von Hönigsberga a bojovali za rovnoprávnost žen a společenskou rovnost. Nesnažili se již nápravu světa uskutečňovat rituální praxí a pevností víry jako jejich předci, ale službou společnosti s pomocí sociální práce a práva.

⁸⁸ Přel. Ivan Kohout podle RAPOPORT-ALBERT. „'Something for the Female Sex'. s. 35 a 51.

⁸⁹ Přel. Ivan Kohout podle RAPOPORT-ALBERT. „'Something for the Female Sex'. s. 35 a 51.

KLOPÝTÁNÍ ZA JEŽÍŠEM - SVĚDECTVÍ A VYZNÁNÍ

ZDENĚK KUČERA

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

Jak jsme již na stránkách našeho časopisu oznámili, v červnu 2019 zemřel ve věku osmdesáti devíti let významný teolog Církve československé husitské prof. ThDr. Zdeněk Kučera Dr.h.c. (*30. března 1930 – †15. června 2019). Šéfredaktor Theologické revue Jan B. Lášek otiskl Kučerův nekrolog v Českém časopise historickém roč. 118/2020, str. 259-262. Ke Kučerovu teologickému odkazu se budeme na stránkách Theologické revue ještě vracet. Nyní otiskujeme jako dokument Kučerovy vzpomínky, které napsal v roce 1995, když slavil své šedesáté páté narozeniny a připomínal si čtyřicáté výročí kněžského svěcení. Považujeme je za důležitý pramen, který ze zcela jiné, než pouze vědecké stránky, osvětluje Kučerovo myšlení. Vše, o čem Kučera píše, je dnes již za oponou let. Je to však svědectví o tom, jaký byl jeho duchovní vývoj a co považoval ve svém životě za nejdůležitější. Není sporu o tom, že následující text patří právě na stránky našeho časopisu.

Redakce

Vážení přátelé,

apoštol Pavel o sobě napsal „běžím k cíli“ (Filipským 3,12). Mnozí teologové mohou vyznat, že jdou „přímým směrem stále dále“ (Filipským 3,16). Já však, když se dívám zpět na 40 let svého kněžského života a na 65 let svého žití, musím doznat, že „klopýtám“. Odvolávám se tu na proroka Jeremiáše (31,96). Klopýtám za Ježíšem, hned chci dodat a chci najít cestu přímou a doklopýtat se blíže cíli, „abych tak dorostl zralého lidství, měřeno mírou Kristovy plnosti“. Dovolte mi, abych se tu odvolal na list Efezským (kap. 4, verš 13). Myslím „klopýtání“ vážně. Chci to doložit svým životním heslem, které jsem si zvolil již za teologických studií, uvedl na oznámení kněžského svěcení i sdělil při své instalaci na děkana. Jsou to slova z evangelia Lukášova (z kap. 17, verš 10): „Tak i vy, když učiníte všechno, co vám bylo přikázáno, rcete: Služebníci neužiteční jsme, co jsme povinni byli učiniti, učinili jsme.“ Vědomí povinnosti, odpovědnosti a skládání účtů před rodiči, před učiteli, před představenými, před těmi, kteří mi svěřili určitou funkci, a především před Bohem, dovolte, abych to řekl poprvé ve svém životě veřejně, skutečně podkreslovalo vždy moje životní pocity a mé jednání. Snad to je dědictví, které jsem přijal od své maminky, k jejíž nejoblíbenější četbě v době studií na učitelském ústavě patřil román Hermana Sudermanna „Starost“ – Frau Sorge. Ne, v žádném

případě v tomto pocitu odpovědnosti nejde o soustředění na sebe, nebo dokonce sebelitování, jakkoliv k oblíbené četbě mé maminky patřil spis Carmen Silvy „Utrpení na pozemské pouti“. Jde zde daleko spíše o vyjádření metafyzického pocitu. Metafyzické představy o obrazu světa – nad člověkem stojí vyšší hodnoty, jimž je zodpovědný, musí konat to, co je mu určeno. Především: jeho život nepatří jemu samotnému, nýbrž život je darem od Boha a to, co Bůh mu svěřil, musí být také Bohu odevzdáno. Ta mravní vážnost spojená s přísně racionálním myšlením a také s inteligencí, byla znakem venkovského rodu, z něhož pocházela moje maminka. Touha po vzdělání, literární nadání i přiměřená ctižádost, doprovázely tuto rodinu, jejíž děti, pocházející z chudé vesničky u Kolína, z Konárovic, vystudovaly většinou za těžkých poměrů Rakouska-Uherska vysokou školu a dosáhly ve svém životě uznání a postavení ve společnosti. Ze strany tatínka to byla jiná společnost, také rod polabský – od Kouřimě. Původ rodu se počítá od německých habánů, kteří z konfesních důvodů prchali odkudsi z Würtemberska. Když procházeli Královstvím českým, usídlili se v Kouřimě, aby tam našli kýženu náboženskou svobodu. A v tomto rodě se objevují také svobodníci, nižší zemané, kteří měli svůj mlýn, v němž si hájili svoje přesvědčení a svou svobodu. Poslední generací byli měšťané, kupci, jeden z nich se jmenoval Salzman, radní v kouřimském městě, kteří museli vynaložit mnoho práce a úsilí, aby udrželi své řemeslo v nelehké situaci, a osvědčili se pracovitostí i schopností přizpůsobit se. Většina příslušníků posledního kolena, bylo jich sedm dětí, prošla světem, ano, dva vykonali cestu kolem světa, naučili se cizí řeči a prokázali svou životaschopnost, lásku ke svobodnému jednání a lásku k životu. Moji rodiče byli oba dva věřící; tatínek, jak to bývalo vždycky zvykem v malém městě, byl ministrantem a do konce života ho provázela hluboká liturgická zbožnost. Maminka měla aprobaci na vyučování římsko-katolického náboženství. Její zbožnost měla trochu jiný charakter, s důrazem spíše na mravní důsledky a s kritickým pohledem na mravní stránku církve. Pro generaci mých rodičů bylo typické, že vystoupili po převratu z římskokatolické církve, a po vnitřním hledání, při narození svých dětí, staršího mého bratra Jaroslava (1928) a po mém narození (1930), přestoupili do Církve československé. Na svých rodičích jsem si uvědomil, jak rodiče skutečně představují, reprezentují mandát Boží zde na zemi. Z rodičovské autority, z rodičovského postoje odpovědnosti vůči vyšším principům, ze zásad naprosté čestnosti a věrnosti jsem si uvědomil, jak rozhodující zkušenost pro vznik náboženského hlubokého citění a zkušenosti je život v rodině. Teprve v dospělém životě si člověk uvědomuje, jak v určitém smyslu chce napodobit své rodiče ve své vlastní rodině a týká-li se napodobování „imitatito“ cesty za Ježíšem, pak myslím, že rodiče vložili nejcennější poklad do rukou svého dítěte, který nemůže být ničím vyvážen. Pro generaci mých rodičů byla ještě jedna stránka charakteristická. Láska

k vlasti, spojená s neobyčejnou obětavostí. Můj tatínek žil po 17 let v Německu, ve Švýcarech a ve Francii. Tak dlouho tam musel zůstat, protože byl rakouskou policií označen za omladináře či anarchistu. V době I. světové války byl členem organizačního výboru České besedy v Ženevě, jež připravila T. G. Masarykovi na 6. 7. 1915 vystoupení „Salle de la Reformation“, kde Masaryk – tak řečeně – vyhlásil válku habsburskému domu. Tatínek byl vedoucím organizačního odboru této schůze a spolu s dalšími, převážně českými řemeslníky, hlídkoval kolem hotelu Richmont, kde Masaryk tehdy ve Švýcarech bydlel a kde byl také, jak sám Masaryk vzpomíná ve svých pamětech, ve Světové revoluci, sledován rakouskou tajnou policií. Tatínek se zúčastnil na straně 21. pluku francouzských legií i světové války a působil při obsazování Slovenska jako tlumočnický generál Mittilhausera. To byl patrně také důvod, proč, když se seznámil s mojí maminkou, nevrátil se s ní do Švýcar, jak původně usiloval a plánoval, nýbrž vydal se do státních služeb na Slovensko do Bratislavy, kam se maminka za ním uchýlila ve své učitelské činnosti. Bratislava byla tehdy, jak se říkalo, branou na Balkán. Byla křižovatkou Evropy a Blízkého východu. Byla místem setkání kultur a jazyků. Hovořilo se tu německy s dolnorakouským dialektem, maďarsky, samozřejmě jidiš, slovensky a česky. Tato zkušenost provinčního města s krásnou minulostí korunovačního města Koruny svatoštěpánské, s bohatou menšinou především židovskou – sami jsme bydleli v ulici, kde byla neologická synagoga a do školy jsem chodil kolem ortodoxní synagogy – nuže, tato mnohost a pestrost provázela mě jako hluboká zkušenost a provází mě dodnes celým životem. Jazyk, kultura jsou prostředky komunikace, to, co je podstatné, je člověk sám. Ne, jak hovoří, ne, jak se obléká a v jaké kultuře jedná, ale jaký člověk ve svém srdci je. A tak jsem se naučil, samozřejmě nevědomě, hluboké toleranci, úctě a schopnosti komunikovat se zcela jinými lidmi. A tu mi dovozte ještě dodat jednu myšlenku. Teprve daleko později, ano, skutečně až po rozdělení Československa na Českou a Slovenskou republiku, stalo se mi zřejmým, že místo zrození - regio – člověka jakýmsi podprahovým, iracionálním, podvědomým, přímo tělesným způsobem ovlivňuje, daleko více, než si to připustíme a než jsme si toho vědomi. Když se ocitnu za Břeclaví, ucítím jiné slunce, jiný vzduch, jakoby i voda byla hebcí a jakoby půda byla jinak kyselá než v Čechách. Když se rozdělil stát, pocítil jsem, že kus mé identity zůstal v Bratislavě, zůstal na Slovensku a já se pořád cítím Bratislavanem, ale přitom jsem Čechem a mé vzdělání především v mém vlastním oboru filosofie a teologie je vzděláním německým. Nevidím v tom žádné protiklady, cítit se svým původem příslušný do dunajské kotliny, svým srdcem vyrůstat v Praze a svými rozumovými kořeny být zakotven v německé kultuře, to vše lze v jednom člověku dobře sjednotit. Ano, musím přiznat, že se cítím tak trochu i jako občan středověku, kde to místní, kde to zemské

a říšské nebylo rozdělené, nýbrž jedno procházelo druhým. A samozřejmě dovolte mi, abych také doznal, že se tak trochu cítím i občanem Jerusalema, který v naší Československé církvi pro mne zde na zemi se začíná a který, jak věřím, bude mít naplnění i v Eschatech.

Moje první setkání s Církví československou se událo ve škole. Náš farář byl současně katechetou. V Bratislavě byla náboženská obec, ale nebyl samostatný sbor, chodili jsme do modlitebny Evangelické církve. Náš katecheta vyučoval podle Semének. Jeho náboženská výchova spojila lásku k Bohu s láskou k vlasti a úctou k civilizaci a ke vzdělání. Náboženství mě tehdy zvláště neoslovilo, teprve když jsme se přestěhovali do Prahy, pocítil jsem sám osobně, co to znamená styk s církví. Chtěl bych zde uvést, že v tomto směru mě provázel především můj tatínek. Chodili jsme každou neděli do Spálené ulice ke strýci z matčiny strany. Navečer jsme s tatínkem každou neděli šli do Emauzského kláštera, kde se konala procesí. Cítil jsem, jak tatínka oslovuje hluboká mystická zbožnost a jak ta mystická zbožnost působí i na mě. Tento pocit prohlubovalo i vzdělání, kterého se mi tehdy dostalo prostřednictvím vycházek Sdružení pro povznesení znalosti pražských památek, jehož jednatelem byl neobyčejně vzdělaný tajemník Ministerstva zemědělství Jaromír Soukup, tatínek mé pozdější kolegyně na Husově bohoslovecké fakultě a naposledy farářky v Brandýse. Při těchto vycházkách do pražských kostelů jsem mohl slyšet mnoho nejenom o krásných stavebních památkách, nýbrž i o víře a náboženství. A ani tady nedocházelo k nějakým protikladům. Bratr Jaromír Soukup byl sám horlivým členem Církve československé, ale vykládal o kultovních předmětech, o stavbě kostelů, i o církevní historii s hlubokou zasvěcenou znalostí, s úctou a s hlubokým porozuměním pro náboženský obsah, smysl a funkci předmětů, které zasvěceně osvětloval. A pak jsme s tatínkem také v neděli dopoledne chodili do vinohradského sboru, kde býval ohnivý kazatel Arnošt Šimšík a přemýšlivý filosof za stolem Páně František Roháč. Tady, musím se přiznat, opět nejhlouběji působila Liturgie Karla Farského. Dodnes, když sloužím a modlím se liturgii, především modlitbu před čtením Epištoly, vidím ve svém duchovním zraku bratra Arnošta Šimšíka, s jakou horoucností se modlil, než předčítal Písmo svaté – „Rozsvět v srdcích našich, lidumilný Bože, nehynoucí světlo božského poznání svého“ – Liturgie Karla Farského. Šimšík byl výraznou mravní osobností. Po absolvování bohosloveckých studií jsem vědomě šel do plzeňské diecéze, kde byl Arnošt Šimšík biskupem, a vědomě jsem se od něho učil, co je pro kněze nejdůležitější. Naprostá oddanost Bohu a naprostá oddanost službě kněžské. Zapomínat na sebe a mít čisté svědomí. Arnošt Šimšík mě také světil v Husinci. Jeho spolusvětitelem byl František Karas Moc, můj otcovský přítel, tehdy farář z Vodňan, a bratr Karel Böhm, typický český písmák z Husince. Než to se stalo později, právě před 40 lety,

a já se musím ještě vrátit k cestě, která mě vedla k bohosloví. A na ní, vedle Emauzského kláštera, který, dovolte mi tu asociaci, působil také hluboce na zbožnost Karla Farského, takže sbor dejvický připomíná podle přání Karla Farského Emauzy, vedle ohnivého slova Šimšíkova a filosofického zamyšlení Františka Roháče, jehož intelektuální kázání byla balzámem pro rozum, na mě působila práce v žižkovské náboženské obci, jíž jsem se zúčastnil jako učitel nedělní školy. Žižkovským farářem byl tehdy dr. Rudolf Horský, který se s láskou a obětavostí věnoval práci s dětmi. Založil rozsáhlé hnutí nedělních škol, které patřilo k nejjasnějším jevům života naší církve pro II. světové válce. Moje maminka, sama členka rady starších na Žižkově a členka II. církevního sněmu, si Rudolfa Horského neobyčejně vážila pro jeho obětavost, trpělivost a skromnost a dávala mi ho v těchto vlastnostech i za vzor. Byly tehdy, po II. světové válce zvláštní doby. Maminka byla pozvána do rady starších, protože byla význačnou činovnicí České strany národně-socialistické, ano, před válkou byla zemskou důvěrníci. U nás se doma střídaly význačné postavy politického života, jako poslankyně Fráňa Zeminová nebo senátorka paní Plamínková a jména zahraniční, ministr Beneš, ministr školství Franke a ministr pošt Tučný se u nás ozývala zcela běžně. A dovolte mi, abych k tomu dodal ještě jednu zkušenost. U nás velká předsíň našeho bytu bývala plna různých lidí, kteří se na mamince dožadovali pomoci sociální, při hledání místa, hledali u ní oporu, když šlo o umístění dětí do škol, anebo když někomu někdo z úředníků ublížil. Maminčina politická činnost se naprosto nevyčerpávala dojížděním do Prahy do desetičlenného předsednictva, ani nebyla naplněna jen projevy na schůzích, kam jednou, dvakrát týdně pravidelně zajížděla, nýbrž především se naplňovala v tom, že pomáhala prostým lidem. To byla skutečně ta nejlepší nepolitická politika. Největší odměnou této činnosti mé maminky bylo to, že ještě po jejím úmrtí se lidé s vážností a s vděčností obraceli ke mně a vzpomínali, jak maminka jim pomohla, jak pomohla cestě k právu a spravedlnosti. Nuže, v této své vlastnosti byla také přijata do rady starších, aby například se jí podařilo prosadit pojmenování ulice podle Karla Farského nebo zařazení bratra faráře Špringera do jedné z komisí, tehdy Ústředního výboru národního výboru hlavního města Prahy. Anebo o intervenci na Ministerstvo školství ve prospěch výuky náboženství. Politika tu byla také službou a zodpovědností. Když se má středoškolská studia na klasickém gymnasiu ve Dvořákově ulici chýlila ke konci, bylo už po válce, byl to rok 1949. Byl rok po Únoru 1948 a tehdy mladí zčásti v očekávání, ale zčásti také s obavami vyhlíželi svoji budoucnost. Já jsem se původně chtěl věnovat žurnalistice a sociologii, ale dvě okolnosti přispěly k rozhodnutí nechat se zapsat na Husovu bohosloveckou fakultu. Ta první – to byl rok 1948. Já jsem samozřejmě neviděl do hloubky událostí, které se staly, ale dotklo se mě, když moje maminka, která v té době byla mís-

topředsedkyní kulturní komise a měla dobré kolegiální styky se všemi členy i s jejím předsedou, který byl samozřejmě ze strany komunistické, byla hrubým způsobem vyhnána ze své kanceláře, právě na popud předsedy komise, který den předtím ještě mamince telefonoval a děkoval za její službu a oslovoval ji velice pěkným jménem Aničko. Pak se tedy stala nepřitelem lidu. Maminka krátce nato zemřela. Nad její rakví hovořila v podzemí krematoria Fráňa Zeminová a v krematorní síni samotné byla Růžena Pelantová, Milada Horáková i poslankyně Tomy Kleinerová. První z těchto žen uprchla do Ameriky, ty ostatní byly odsouzeny k dlouhému vězení. Horáková zaplatila svoji statečnost dokonce životem. Tatínek často říkal, že by i moje maminka byla zatčena. Měl pravdu. Dověděl jsem se daleko později, že maminka byla ve stínové vládě označena za ministryni školství naší republiky. Ten druhý důvod právě vězel v úmrtí mé maminky. Uvědomil jsem si, že mnoho může pomoci učitel, mnoho může dát síly literatura, ale teprve víra, jejímž služebníkem je kněz, může pomoci v tak těžkých chvílích, jako je umírání a smrt. V těžkých chvílích pro toho, kdo umírá (mamince bylo 53 let, když zemřela), i pro ty, kteří jsou kolem, pro mého tatínka, pro mého bratra i pro mě; já jsem stál krátce před maturitou. Musím přiznat, že Církev československá se mě jako bohoslovce Husovy bohoslovecké fakulty ujala neobyčejně vlídně a dodnes vzpomínám na ředitele koleje, v té době to byl dr. Jindřich Mánek, jak nás jako bohoslovce vítal svým kázáním a jak jsme zpívali píseň „Posílám vás“. Studoval jsem, podobně jako můj bratr, současně teologickou fakultu Husovu i filosofickou fakultu Karlovy univerzity. Tam jsem navštěvoval především přednášky profesora Jana Blahoslava Kozáka o anglickém empirismu, o středověké filosofii a měl jsem čest zúčastnit se jeho semináře o české středověké filosofii. Bohoslovecká kolej se stala skutečně mým druhým domovem; to souviselo i s našimi rodinnými poměry po úmrtí maminky. Já jsem se věnoval s plnou hloubkou a nadšením studiu teologickému i filosofickému. Se smíchem musím vzpomínat, jak mě někteří spolužáci a spolužákyň nazývali bratrem docentem. Náš ročník byl složen ze zajímavých osob. Mým přítelem byl Zdeněk Salakvarda, později redaktor Svobodné Evropy, a Miloš Kejklíček ze známé východočeské farářské rodiny, Zdeněk Studený, jehož otec byl také – jako můj tatínek – legionářem; ti všichni tři jsou již v Pánu, tak jako naše kolegyně, vynikající a nadaná básnířka Pavla Lorencová. Rád vzpomínám na své „komilitonství“ s patriarchou Vratislavem Štěpánkem, jakož i se sestrou Dagmar Štruncovou – Wienerovou a Danielou Hlaváčovou, provdanou Rajmonovou, která dnes slouží v Curychu v Lavaterhausu jako jeho správkyň. Duchovní orientační osobností byl Masaryk, jehož spisy jsem pečlivě pročítal. Hned po Masarykovi to byl Alois Spisar a František Kovář. Aloise Spisara jsem mohl poznat v soukromém styku jakožto čestného racionálně myslícího teologa a kněze. S Františkem Kovářem

jsem se setkal jako jeho žák v promisemináři a později, když už přestal vyučovat na fakultě pro svůj zdravotní stav a zatížení pro funkci patriarchy, jsem dr. Františka Kováře s uctivostí navštěvoval. Byl to člověk nesmírného vědeckého rozhledu, houževnatosti a akribie. Rád vzpomínám, že jsem s ním mohl setkat ještě krátce před jeho odchodem z tohoto světa v roce 1968. Vzpomínám na dr. Františka Kováře jako na světlý, laskavý jev mých studentských let a orientační bod až dodnes. Z profesorů jsem měl v úctě Otto Rutrleho. On a můj druhý učitel na filosofické fakultě Jan Blahoslav Kozák spolu s Františkem Kovářem tvořili osobnosti, na nichž jsem se orientoval, především vědecky a metodicky. Široký kulturní záběr, který byl vlastní O. Rutrlemu, filosofická analýza a výklad náboženských hodnot, v souvislosti s filosofií, kulturou a politikou, zůstávají dodnes pro mě charakteristické. Vedle Rutrlových, Trtíkových a Mánkových přednášek jsem později navštěvoval i Komenského evangelickou fakultu, kde jsem vyslechl především přednášky Pastorálky od Josefa Lukla Hromádky, který tehdy suploval neobsazenou katedru praktické teologie, dále novozákonní exegezi Josefa Bohuslava Součka – exegezi „Kázání na hoře“ a výklad proroka Joela od profesora Miloše Biče. S celou naší generací jsme na fakultě hluboce prožívali zápas mezi liberální orientací starší duchovenské generace a mezi nastupující biblickou orientací. Musím doznat, že biblická zbožnost a biblická teologie se mě hluboce dotýkaly. Především z podrobného studia díla Josefa Lukla Hromádky jsem pochopil meze některých směrů liberalismu. Je v zájmu vědy samotné obrátit se k Bibli, neboť tím zdrojem skutečného náboženství je Bible a skutečný Bůh je biblický Bůh. Hromádka mě především přivedl z vědeckých důvodů k Bibli a přiznám, tehdy pro mě byla věda a filosofie více, než představovalo teologické poznání, které jsem posouval spíše do oblasti hodnocení a citu, než do oblasti poznání skutečnosti světa, dějin a lidské existence. Bylo mi ovšem zřejmé, zejména z rozhovorů s Aloisem Spisarem, že útoky proti tak zvaným liberálům nebyly zcela oprávněné, rozhodně ne, pokud jde o osobní zbožnost těchto našich otců a pokud jde také o souvislost náboženství a společenského života. Ne náhodou mi říkal František Kovář, když jsem odcházel ke službě duchovenské, že si generace vnuků podává přes hlavu otců ruku se svými dědy. Už tehdy mně bylo zcela zřejmé, že je potřebné a nutné novým způsobem pochopit intenci teologickou a teologické směřování zakladatelské generace, že paušální kritika jejich východiska není teologie zcela oprávněná a že také postihuje mnoho lidí, kteří v církvi a pro Krista by mohli mnoho udělat. Byla to doba neobyčejně složitá, kdy záhy po mém absolutoriu v roce 1953 a 1958 se objevily ostré ateistické útoky. C církvi samotné probíhal zápas tentokrát už ne mezi liberalismem a biblickou orientací, nýbrž mezi ateismem a mezi existencí v církvi. V té době skutečně vysoce originální spis Zdeňka Trtíka „Vztah já – ty a křesťanství“,

který nám poprvé uváděl v teologických souvislostech biblický personalismus Martina Bubera a existenciální filosofii ve spojení s teologickou analýzou postavení člověka, který právem rozmetal metafyzický obraz světa a místo něj stavěl jako základ realistické teologie lidskou existenci. Tento spis jsem četl, studoval, ano, se svým bratrem probíral i na semináři prof. Kozáka, ale necítil jsem, že by to bylo ono pravé. V té době v němčině vyšel první díl Systematické teologie Paula Tillich. Prof. Zdeněk Trtík (tehdy jsem už byl farářem v Hostivicích, po dvouletém působení v Husinci) vedl semináře, jež měly název Katedry systematické teologie, na nichž se pravidelně rozebíraly novinky z teologie. Zdeněk Trtík měl neobyčejný filosofický rozhled a šťastnou ruku ve volbě teologických autorů. Již v roce 1938 a 1939 dovedl sáhnout po tehdy nejnovějším spise Karla Heima, v němž Heim zavádí do teologie dimenzionální model skutečnosti. Při svých studiích v Anglii v Cambridge stejně šťastnou rukou sáhl i ke knize Martina Bubera „já a ty“, - oba dva spisy nečetl v němčině, nýbrž v anglickém překladu. Se stejnou šťastnou rukou dovedl ve spoustě německé a americké teologické literatury Zdeněk Trtík sáhnout po Systematické teologii Paula Tillich. Přinesl mi tehdy ten první svazek a řekl mi: „Vy jste filosof, vám bude Tillich blízký, připravte z té knihy referát pro katedru.“ Dodnes mám ručně přepsanou část prvního dílu Systematické teologie – tehdy xerox neexistoval – a naděje na sehnání dalšího exempláře, mimo toho jediného, který Zdeněk Trtík dostal od svých německých přátel, nebyla vůbec žádná, tak jsem si, tak jak tomu bylo zvykem ve středověku, Paula Tillich ručně opisoval. Připravil jsem na několik hodin široký výklad Paula Tillich a vzpomínám, jak všechno bylo velmi učené, tak učené, že i Zdeněk Trtík říkal, že si ty věci mám nechat pro sebe. Měl pravdu a já dnes vzpomínám s vděčností na jeho rady, když slyším mladé teology, jak na mé katedře prezentují své objevy. Uvědomuji si, kolik trpělivosti musel se mnou mít Zdeněk Trtík, než jsem se dovedl dopracovat k jádru teologie. Ale Paul Tillich mi otevřel oči pro teologii. A jestliže musím při svém rozhodování při vstupu na teologickou fakultu děkovat především spisům Františka Kováře, Aloise Spisara, že mě racionálně prokázali hodnotu náboženského zjevení, pak – řekl bych – ve svém druhém zrození pro teologii, jakožto životní obor, musím děkovat Paulu Tillichovi, že mě filosofickou cestou přivedl k Bohu jako k základu bytí – „Grund des Seins“, k Ježíši Kristu jako tomu, v němž je v našich dějinných podmínkách realizována naše esence, a k Duchu svatému, který vanul a vane celým světem a vede i své společenství tam, kam to Bůh Otec předurčil na počátku časů a dějin. Teprve později se mi stalo zřejmé, že vnitřní příbuznost s Paulem Tillichem není dána jenom náhodně. Paul Tillich, podobně jako jeden z mužů, kterých si nesmírně vážím, Karel Statečný, rozvíjí teologické základy naší církve. Já jsem studoval Karla Statečného neobyčejně podrobně. Ona racionální apologetič-

nost nebo racionální apologetika na jedné straně a na druhé straně, dovolte mi to tak říci, extatické otevření hloubky Božího bytí a jeho realizace v dějinách, v dějinné osobě a díle Ježíše Krista, jakož i věčná přítomnost, která nás oslovuje v Duchu svatém, tedy ono spojení racionální a toho, co je přímo v hloubce existence lidské a bytí světa, to bylo v pozadí úsilí Karla Statečného. To bylo geniálním způsobem vyjádřeno Paulem Tillichem, zcela nepochybně, jak doznává Emil Brunner, největším apologetem padesátých a šedesátých let našeho století. Když jsem odevzdával disertační doktorskou práci o pojetí pravdy u Emila Brunnera a Paula Tilliche, chtěl jsem se vyrovnat s teologií svého učitele Zdeňka Trtíka, který se v mnoha svých soudech o Brunnera opíral, a se svou teologickou cestou, která byla výrazně ovlivněna Paulem Tillichem. Velice si vážím soudu Zdeňka Trtíka, který při hodnocení mé práce psal, že Kučera přešel od filosofie k teologii. Ta slova mě dodnes těší, právě tak jako Trtíkova poslední slova, co jsem od něj slyšel, kdy mně krátce před svou smrtí při návštěvě studentů na holešovické faře řekl: „Vy jste můj pravý a skutečný nástupce.“ Tehdy, když se psal rok 1968, věci stály poněkud jinak. Zdeněk Trtík byl děkanem Husovy bohoslovecké fakulty a neobyčejně intenzivně se snažil poněkud pokleslou úroveň Husovy fakulty dostat na vysokoškolské niveau. Studentů bylo neobyčejně mnoho na tehdejší poměry a byli to studenti, kteří prošli dosud značně vysokým gymnasiálním studiem. Vzpomínám, že s těmito studenty bylo možno držet německý seminář, v němž se četly originály Emila Brunnera a Martina Bubera. Zdeněk Trtík chtěl umožnit duchovním, aby složili doktorát. Po léta se totiž doktoráty z teologie skládat nesměly. Tak se stalo, že Vlastimil Zítek a já jsme v roce 1968 odevzdali disertační práce a složili doktorát ze systematické teologie. Právě tak chtěl tehdy, bylo nám kolem 40 let, obsadit Husovu fakultu asistenty. V úvahu přicházel z nás nejstarší Vlastimil Zítek, který byl určen pro systematickou teologii a později se stal ředitelem bohoslovecké koleje, a já, kterého prof. Trtík navrhl na katedru teorie náboženství, šlo tedy o filosofii. Říkal mně, chci vám udělat volné místo, abyste mohl dále pokračovat. Později byl jmenován i Milan Salajka pro obor praktické teologie, především ekumenismu, a předtím už působil jako lektor a také později jako odborný asistent Vladimír Kubáč pro obor Starého zákona. Já jsem se doporučení Zdeňka Trtíka a s pomocí Milana Salajky, který pracoval na Ekumenické radě církví, dostal na studia do Švýcar. Již předtím jsem měl ke Švýcarům určitý vztah, ten byl dán jednak citovým podkreslením, můj tatínek byl ve Švýcarech dlouhá léta, a jednak jsem se při jedné cestě do Agape seznámil se studentkou teologie, která byla posluchačkou Karla Bartha, a tak v roce 1968, 1. či 2. května, jsem se mohl s Karlem Barthem v Basileji setkat. Byla to zajímavá cesta, kde jsem se osobně prvně setkal s Přemyslem Pittrem po jeho útěku z Československa a kde tedy jsme navázali, dovolíte-li, jak bych to řekl, přá-

telství, v němž on samozřejmě zastával roli staršího. Když jsem se mohl setkat s Karlem Barthem, ty dojmy jsou dodnes hluboké, byla to skutečně otcovská podoba muže, který s naprostou určitostí řekl to, co jsem tušil, jeho soudy byly přísné a tvrdí, ale spravedlivé. Bylo pro mě vnitřním vyznamenáním, když jsem se po létech dozvěděl, že se o setkání s „tehdy neznámým pražským farářem Kučerou“ zmínil i ve svém dopise tehdejšímu církevnímu prezidentu Heinzi Kloppenburgovi. Ke studiu jsem si tehdy vybral Tübingen, anebo Basilej, vyšla Basilej. Na fakultě přednášel Heinrich Ott systematickou teologii. Byl jsem účasten společenství v Alumneu, kde byl představeným slavný Oscar Cullmann, profesor Nového zákona a starých církevních dějin. V Basileji jsem se mohl seznámit s tehdy ještě žijícími spolupracovníky Karla Bartha. Především jsem se seznámil s jeho paní Nelli, s Edvardem Thurneysenem, věrným přítelem, s geniálním Fritzem Liebem i s velice zajímavou osobností Fritze Buriho. Tehdy jsem ve Švýcarech mnoho cestoval jak po zemi samotné, byl jsem ve Frieburgu na univerzitě i v klášteře, i jinde a po Německu, a vrátil jsem se s hotovou koncepcí křesťanské filosofie, kterou jsem předložil Zdeňku Trtíkovi, jenž ji vlídně přijal s tím, že se těší na spolupráci. Ta trvala pouze rok – jako jediný z učitelů Husovy bohoslovecké fakulty jsem v rámci normalizace odešel, respektive byl mi zrušen dekret. Teprve po letech jsem našel spis Zdeňka Trtíka a tehdejšího děkana Rudolfa Horského, v němž žádají, aby můj lektorát němčiny, který mi ministerstvo ponechalo, byl rozšířen o lektorát filosofie. Zdeněk Trtík tehdy doslova píše: „Kučera prokázal své učitelské schopnosti, jak jsem se tomu mohl přesvědčit u studentů, jejichž obzor rozšiřoval svými přednáškami a semináři z filosofie, a tím prokázal službu teologickému porozumění. Je to typ vyloženě studijní a zbavit ho možnosti dalšího vzdělávání studia učitelského by znamenalo nejenom objektivní ztrátu pro fakultu, nýbrž i jeho lidskou tragedii.“ Trvalo 10 let, až do roku 1979, než jsem se mohl vrátit na Husovu fakultu a podat habilitaci, jejíž text jsem v němčině připravoval již za svých studií v Basileji. Pracoval jsem v té době u Miroslava Nováka, patriarchy Církve československé husitské a připravoval jubilejní sněm, který se realizoval v roce 1971. Tento sněm, jak známo, doplnil název Církve československé přívlastkem husitská a jako naukovou normu uzákonil Základy víry Církve československé z roku 1958. Předlohu jsem připravoval já a dovolím si připomenout, že jsem napsal hermeneutický princip, který je součástí tohoto usnesení jakožto předmluva, a že se mi podařilo posunout Základy víry do nové roviny. Základy víry představovaly v letech svého vzniku orientační bod. Byla to doba v letech 1953 a 1958, jak jsem se již zmínil, tuhých zápasů ateistických. Mnozí faráři, kazatelé i laici odcházeli z církve. Někteří učitelé na fakultě také odešli. Důvody nebyly jenom vnější, nýbrž že jejich teologická orientace se řídila Leonhardem Ragazem, známým curyšským profesorem praktické

teologie. Ten v určitém okamžiku svého života správně rozpoznal, že se církev odvrátila od starostí člověka své doby, a to byly starosti dělníků, starosti drobných lidí, odvrátila se od sociálních otázek a věnovala se záhrobnímu meditování. To bylo rozpoznání správné. Ragaz z něho vyvodil odchod z teologické fakulty a přijal angažmá v sociální demokracii. Jeho přívrženci v ČSR se sdružili ve Společnosti náboženských socialistů. Té Společnosti zprvu předsedal František Linhart, učitel na Husově bohoslovecké fakultě, a později učitel filosofie na naší fakultě Jaroslav Světlý. Ten tyto myšlenky prezentoval a mnozí si je koncem 50. let vyložili po svém, odešli z církve a věnovali se veřejnému životu. Základy víry zcela jasně a zřetelně proklamovaly, že církev není nahodilou organizací vzniklou z lidských potřeb sdružovacích, nýbrž že je tu z vůle Boží jako nedílná součást, jakýsi krystalizační bod dějin spásy. V tom ležel jeden význam Základů víry a druhý spočíval v tom, že Základy víry ukázaly Slovo Boží a teologii jako vzor skutečného a pravého poznání církve. Rutrle tehdy často říkával – nebýt teologie, bloudili bychom zcela v temnotách. V 70. roce již situace stála poněkud jinak. Byla to doba určité euforie na konci 60. let, kdy se znovu vzmožila česká kultura. Výsledkem této kulturní nové renesance i živého politického života byl i rok 1968 – Pražské jaro. I Církev československá prožila novou renesanci a poprvé si uvědomila, jak její ústřední otázkou je členská základna. Vyšla z ghetta, v němž říkala, že nezáleží na kvantitě a na kvalitě. Tu se už stávaly ústředním problémem jiné otázky, otázky antropologické, otázky dějin spásy, otázky lidské existence. Do těchto nových, neapologetických, nýbrž kerygmatických souvislostí dějin spásy bylo nutné posunout Základy víry. Instinktivně a intuitivně jsem psal předlohu, hermeneutický klíč, který ukázal, jak pravda Boží postupovala dějinně, až k Církvi československé husitské, a postupuje dál a určitou součást rozjasňování a rozkrývání činí i Základy víry. Zdaleka jsem tehdy netušil to, co vím dnes, že ten princip evoluční, který proklamovala první generace, lze teologicky vyhodnotit jako princip dějin spásy, a že celé pochopení vzniku naší církve, především v díle Karla Statečného, na tomto, tehdy ještě nevyjádřeném, ale cítěném principu rozkrývání dějin spásy stojí. Já jsem se tehdy intuitivně pokusil zařadit Základy víry do této linie dějinného rozkrývání. Při událostech, na které se lze skutečně dívat jako na Boží humor s námi, se stalo, že prameny Základů víry, které původně měly být uvedeny jakožto odkazy, se ocitly na začátku Základů víry. Pán Bůh to tak tehdy chtěl a dal mi ujasnění, abych to tak učinil jako generální tajemník sněmu. Patriarcha Novák to nakonec přijal. Tím se Základy víry ocitly ve zcela nových souvislostech. V souvislostech dějin spásy – a hovoříme-li o dějinách spásy, pak jsou to samozřejmě souvislosti hluboce dějinně ekumenické. Ekumenismus z tohoto hlediska není záležitostí našeho chtění a rozhodnutí, nýbrž je záležitostí jednak společných kořenů a jednak společného zacílení dějin,

kteře Pán Bůh sám vede. Základy víry z roku 1971 jsou jinými Základy víry než z roku 1958, stojí totiž v jiných souvislostech a něco jiného je na nich aktuální než v roce 1958. Je to objevení církve jakožto součásti dějin celé církve Kristovy – a to byl ten nový kontext – jde o součást celých dějin Kristových. Církev československá je tedy jenom jednotou té velké ekumenické církve Kristovy. V rámci této jednoty se církev musí teologicky obrátit znovu k základům a ty jsou dány – je to Bible a její, jak říkával Oscar Cullmann, poslední stránka, tj. apoštolské svědectví. Tehdy se mi stalo také zřejmým, že pravda, ať již v pojetí Emila Brunnera či Paula Tillicha, musí být konkrétně v křesťanství vyjádřena trochu jinak než obecným pojmem, že pravda v křesťanství není jenom setkáním, nýbrž má strukturu trojičního Božího života. Tak jsem se pustil do habilitační práce poněkud jiné, než jsem ji koncipoval ve Švýcarech. Tam šlo o pravdu a dějiny, o víru a dějiny. Nyní se mi stalo zřejmým, že k tajemství pravdy se člověk dostane především tím, že reflektuje tajemství Božího Zjevení. A tu jsem se pustil znovu do Bartha a objevil jeho obrovskou hloubku a šíři, jeho filosofické předpoklady a filosofické konkluze. Barth se objevil ve zcela jiném světle: jako muž, jehož lze přirovnat, chcete-li, k Tomáši Akvinskému, mnohostranností teologického systému a teologického myšlení. Barth se ukázal jako logik křesťanského zjevení. Zejména jeho spis „Kirchliche Dogmatik“, díl 1.1, ukázal, jak Bůh přichází k člověku, zjevuje se mu, již se zjevil a stále se zjevuje a dává se poznat. To je základ vši teologie, církve i lidské moudrosti vůbec. Pustil jsem se také znovu do studia Karla Heima, jeho dimenzionální teologie, a začal se zabývat Karlem Rahnerem, především v souvislosti s Trojicí. Podal jsem jako habilitační práci v roce 1977 spis o Boží Trojici, který jsem připsal svému tatínkovi. Ten krátce předtím zemřel. Mně a mé rodině v těžké životní situaci naposledy pomohl. Pochopil jsem, co je to skutečné otcovství, a pochopil jsem, co je to synovství. Nemohu než si v této chvíli znovu s velkou uctivostí připomenout památku svého otce jakožto toho, který v těžkých a krizových chvílích přímo s mandátem pomoci, kterou prokazuje Bůh Otec všem lidem, podržel mě na cestě a v klopýtání za Ježíšem Kristem. Ano, rodiče jsou zde zástupci Boží a otec je Božím knězem. V roce 1979, za složité situace, stal jsem se docentem pro systematickou teologii a začal jsem své přednášky výkladem apoštolského CREDA. Dnes si myslím, že si žádný student nedovede představit studium teologie na naší fakultě bez úvodních přednášek, týkajících se Apostolika, v němž se odkrývá Boží Zjevení, společné základy křesťanských církví. Tehdy si někteří slibovali, že naše systematická teologie nastoupí jinou cestu, než ji ukázal Zdeněk Trtík. Pokud se domnívali, že bude popřena cesta biblické teologie, velice se zmýlili. Měli pravdu v tom, že uchopení této cesty bylo jiné. Bylo to dáno generačně i typem teologie a teologa. Velmi bych chtěl vzpomenout na spolupráci Zdeňka Trtíka v těch letech, když jsem byl

předsedou Věroučné komise Ideové rady Církve československé. Zdeněk Trtík se měl tehdy zabývat problémem tajemství života a smrti. Ty přednášky již pro Věroučnou komisi nepřipravil. Při posledním setkání s ním, které jsem již s vděčností a úctou vzpomněl, došlo k našemu plnému sblížení a rozloučení. Den, kdy jsem se dozvěděl o Trtíkově úmrtí, patřil ke dnům, kdy jsem co nejhluběji zakusil, co to znamená žít ve znamení starosti a odpovědnosti. Frau Sorge tehdy na mě zatlačila nesmírně hluboko. Byl jsem si vědom, že po odchodu Zdeňka Trtíka mnozí lidé v církvi budou se snažit obrátit její vnitřní cestu jiným směrem, že neobyčejná autorita a síla osobnosti Zdeňka Trtíka je odvracela od útoků na systematickou teologii a její směřování. Stalo se tak skutečně, jak jsem předvídal. Smrt Zdeňka Trtíka byla pro mě signálem, že je možné odbourávat zaměření naší teologie a vést ji jiným směrem. Samozřejmě, že bylo nutné formulovat poněkud jinak otázky, než byly položeny v Základech víry a než je kladl Trtík. Doba se mění a Zdeněk Trtík sám si toho byl velice dobře vědom. Šlo o to, aby cesta organicky pokračovala tak, jak ji vytýčil sněm v roce 1971. To znamená, aby znovu byla reinterpretována teologie zakladatelské generace. Aby za těmi apologetickými otázkami bylo vidět hledání pravdy Boží a po jednotě církve, tak jak skutečně ji představovali naši zakladatelé. Jejich teologie byla dvoudomá, oni stáli hluboce v teologické tradici, ta byla pro ně živným chlebem. Oni o této odvrácené stránce svého myšlení nehovořili, oni ji předpokládali zcela a úplně. Vyjadřovali jen apologetické, jen to, co mohlo oslovovat moderního člověka. Odvrácenou stránku si nechali pro sebe a takto je třeba jejich učení znovu vyložit. Hovoří-li například Karel Statečný, že se zápas o náboženství rozhodne v oblasti filosofie mezi monismem a mezi dualismem, pak tím tedy nemyslí filosofii, nýbrž tím míní novou podobu teologie, tak jak ji například představuje Paul Tillich, kde to filosofické a teologické v korelaci vnitřně spolu souvisí. Mínil-li tedy zápas mezi monismem a dualismem, mínil tím tedy, Bůh je základem našeho bytí. Bytí je něco jiného, nežli je jeho samotný základ. To se týká i Aloise Spisara, kde je nutno pochopit, že jeho nauka trojiční, která je vykládána jako vyloženě subjektivní, chce vyjádřit něco jiného, než jenom poznávat subjektivitu člověka. Chce vyjádřit vnitřní pohyb, který se děje v osobnosti Boží. Je tedy třeba znovu pochopit dědictví otců a ukázat na to, že při vši hloubce náboženské je třeba znovu v nové situaci nově věci formulovat. Příprava VII. sněmu, která mi byla svěřena rozhodnutím Ústřední rady, usilovala o novou teologickou reinterpretaci. V té přípravě měla být koncipována nově ekleziologická předloha církve a mělo být přistoupeno k formulování principů, jež by zařadily naše učení do souvislosti, vyjádřených apoštolským CREDEM. Na druhé straně se církev měla zaměřit více k angažmá nepolitické politiky. V roce 1988 tato příprava skončila. V roce 1989 se ocitá církev i její fakulta ve zcela nové situaci. Tehdy jsme se třeba mnozí

domnívali, že se bude opakovat situace roku 1968, kde byl ještě možný generační návrat k ideálům I. republiky. V roce 1989 však šlo o něco jiného. Octli jsme se v nové společnosti a nové epoše zřejmě světové. Jsme zde kulturně i regionálně ve společnosti, kde se všechno znovu muselo definovat. Ta definice šla i tak daleko, že se rozpadla Československá republika, protože se česká politika a slovenská politika znovu musela definovat a nenašla už dostatečné společné kořeny. To se týkalo i fakulty, jejímž děkanem jsem se stal v roce 1990. Tehdy se stalo intuitivně zřejmým, že ono zaměření k základům, vyjádřeným apoštolským vyznáním, je nutné rozšířit o nejhlubší porozumění současnosti. Má inaugurační řeč o dialogu, jako cestě demokracie, byla také výrazem dialogu jako právě existence církve. S podporou studentů a s jejich iniciativním spolupůsobením se podařilo přispět k inkorporaci teologických fakult. To se dělo politickými intervencemi a jednáními, koncipováním určitých stanovisek, jež jsme tlumočili tehdejšímu místopředsedovi vlády Československé republiky p. dr. J. Hromádkovi, předsedovi vlády Marianu Čalfovi i Národnímu shromáždění a ministru školství prof. Dr. Milanu Adamovi. Nová fakulta – Husitská teologická fakulta – navázala na vnitřní dědictví staré fakulty, ale rozšířila svoje oborové určení o religionistiku a filosofii, i judaismus. Hledali jsme i cestu k učitelství a vědám sociálním, jež jsme nakonec koncipovali jako psychosociální vědy. Je to koncepce, kde jsou hlavní obory normativní: teologie, judaistika, religionistika a filosofie a rozšiřující obory psychosociální a obor učitelství. Tato koncepce, jsem o tom hluboce přesvědčen, vyjadřuje úsilí našich modernistických zakladatelů a otců, kteří chtěli, aby bohoslovec byl vzdělán v otázkách sociálních a ekonomických. Dává i profesní předpoklady k uplatnění křesťanského poselství v tomto světě. Zdá se mi, že je to skutečně koncepční, snad možná i jedna z praktických cest k rozvíjení teologie a působení církve, i k profesnímu uplatnění absolventů. Práce organizační a řídicí bohužel absorbovaly natolik moji vnitřní kapacitu, že jsem se nemohl soustředit k úkolu, který bych chtěl církvi odevzdat. Tj. základy dogmatiky, které by vyjadřovaly na podkladě apoštolského vyznání směřování Církve československé husitské a její teologie. Ne, že by bylo třeba to, co si církev odhlasovala v roce 1971, odvrhnout, to v žádném případě. Je třeba postavit novým způsobem otázku, tak jak stojí dnešní svět, je třeba jít dál, rozvíjet teologické poznání i praxi víry. Je to paradoxní – jako studenti jsme zažili, jak starší generace, která rozvíjela církev v letech 30. a 40., ustrnula na svém teologickém stanovisku. Byli jsme svědkové toho, jak ti, kteří rozvíjeli teologické stanovisko biblické školy, se domnívali, že s tímto stanoviskem končí rozvoj teologie. Není tomu v žádném případě tak. Církev je dějinnou skutečností, je sociologickou skutečností a současně je skutečností Boží. Je nesena Duchem svatým. Řády a teologii má k tomu, aby dějinná kontinuita a duchovní kontinuita byla zachována. Ale tak jako

se podstatně změnil náš život po roce 1969, posunul se obzor jiným směrem, v oblasti vědecké i filosofické a politické, je nutné, aby to církev reflektovala. Tak, jak to učinili naši otcové, když v roce 1924 hovořil Karel Statečný na sněmu: je nutné v zájmu měnícího se života novým způsobem formulovat naše pravdy. To platí i pro tuto dobu. A nemohu než uzavřít svůj výklad o klopýtání za Ježíšem, že Ježíš je stále před námi a my za ním jdeme či běžíme, anebo klopýtáme, pokulháváme. Cesta se musí stále hledat znovu, nové a nové překážky, i nové a krásné úseky se zde objevují, jen se musí jít stále vpřed. To se týká teologického myšlení, ona myšlenka jednoty, vnitřní jednoty a totožnosti církve se týká prožitku večere Páně, týká se prožitku bratrského společenství, vnitřní solidarity, vnitřní touhy, ale i formy, myšlenkové formy, organizační formy, jak vyjádřit rozvoj té společnosti, která se musí neustále s životem měnit. Jestliže nám bylo v roce 1971 41 let, dnes je nám 65 let. Jestliže tehdy jsme viděli svět tak, dnes ho vidíme jinak. To znamená, že by se všechno z bortilo, to znamená, že se život mění, že se mění pohledy – rozšiřují, nebo zase také zkracují. To platí i pro teologii církve. Jsme na jedné straně zodpovědni svému Pánu, máme své starosti, budeme vydávat svůj počet, ale na druhé straně, ať učiníme cokoli, jsme učedníky a služebníky naprosto neužitečnými. Mám pocit, že je třeba tak konat, jako kdyby na ničem nezáleželo tolik, než na tom, co člověk vykoná, ale na druhé straně být si vědom, že jakkoliv člověk koná, Pán rozhodne o tom, co je důležité a kam věci půjdou. Je to mé hluboké přesvědčení, že Bůh si připravuje lidi a připravuje si i situace. To, co se jeví jako naprosto nemožné, jako naprosto absurdní, je pojednou možné a jakoby se ty věci realizovaly po másle. V tom je Boží tvůrčí ruka. A na druhé straně, o co člověk usiluje, se nedaří, ačkoliv by se zdálo, že je to na dosah ruky. I v tom je Boží vůle. Milí přátelé, Bůh vede svět, Bůh vede svou církev, a Bůh vede také jednotlivé lidi. To je mé hluboké filosofické, teologické a lidské přesvědčení. To, co člověk může konat, je hledat, kam ho Bůh chce postavit, kam ho chce vést, hledat to nezaujatě, s tím, aby Boží vůle měla přednost. Ale s tím, že člověk, jakkoliv hledá, nemusí nalézt. Že je tedy důležité, aby se člověk dovedl svěřit do Boží ruky, která může vést i mimo naše vlastní hledání. Že na každý den Bůh připravuje nové situace, v nichž se máme a musíme rozhodnout. A že zase nezbývá, než se o něj opřít. A že život nikdy není životem pohodlným, bez zápasů, bez vítězství, a také nikdy není životem bez slz. Že je ten život otevřený, neuzavřený, který stále a stále nabízí své dobré i zlé, příjemné i odporné. Ten kalich života budeme pít až do té chvíle, o níž víme, že jistotně přijde, a nevíme kdy a jak. Ale jedno ve své víře můžeme tvrdit a předpokládat. Ten, který nás na začátku ze své vůle vybavil dechem života, je Otcem dobrým a laskavým. Jestliže se obrácíme do chvil svého počátku, necítíme žádnou bolest. Tedy ani na konci, který každý z nás přemílá ve svých myšlenkách,

a přece ho chce odsunout co nejdále, nebudeme mimo otcovskou laskavou ruku, ruku toho, který byl dobrý a je dobrý, a na konci, věříme, bude také dobrý. Jestliže se dívám na 40 let svého kněžského života, pak to činím s hlubokou vděčností všem těm, kteří mě vychovali, učili, vedli a podpírali. Když se dívám na 65 let svého života, nemohu k tomu nic dodat, než prosbu, aby mi odpustili všichni ti, jimž jsem někdy ublížil. Nebylo to ze zlé vůle. Z nevědomosti, z vášně, ze soustředění na sebe samotného. Na své klopýtání se dívám s hlubokou vděčností Bohu samotnému i těm, kteří Boha zde na zemi představovali, svým rodičům, učitelům i představeným. A pak, až přijde ona chvíle a všechno, co bylo dosud temné, se rozjasní, avšak, co bylo skryté, se stane v očích Božích jasným a zřetelným, pak nezbude, než spoléhat znovu na laskavou milost Boží, která k životu vyvolala, životem provázela a věřím, neopustí ani v hodinách přechodu ze života do, věřím, nové existence, o jejímž tvaru a podobě ví jenom Bůh Otec a Jeho Syn Ježíš Kristus.

Miroslav VOLF.

Exclusion and Embrace, Revised and Updated: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation.

Nashville, USA: Abingdon Press, 2019.

Třiadvacet let poté

Miroslav Volf (*1956) významný americký teolog chorvatského původu působící na univerzitě Yale po 23 letech připravil nové vydání své nejvýznamnější práce *Exclusion and Embrace*,¹ jejíž první vydání z roku 1996 se mimo jiné dočkalo i českého překladu - *Odmítnout nebo obejmout*.² Dle Volfových vlastních slov je kniha *Odmítnout nebo obejmout* o mnoho aktuálnější v současné době než na počátku 90. let, kdy vznikala. V té době se zdálo, že svět spěje k míru a lepším zítřkům. Válka na Balkáně byla šokem, který se mnohým zdál být podivnou anomálií. Dnes je situace úplně jiná, zdaleka již ne tak optimistická, a Volfova slova na nás dopadají se zdrcující naléhavostí. Dnešní doba se vyznačuje opětovným vzednutím tématu identity. V úvodu k revidovanému vydání Volf vysvětluje okolnosti vzniku původního textu. Práci psal především sám pro sebe, aby se vyrovnal se situací osobně prožívaného balkánského konfliktu, který silně stál na procesu vymezování identity. Volf se rozhodl, že při druhém vydání nebude knihu přepracovávat, aby z ní při zása-

zích do původního textu nevymizely „... známky intelektuálního a existenciálního zápasu...“.³ Místo přepracování původního textu se rozhodl jej doplnit nikoli vysvětlujícím úvodem, ale místo toho rozsáhlým epilogem, ve kterém vysvětluje některé základní teologické motivy, na kterých celý koncept stojí, a které často došly nepochopení a kritiky, se kterou se zde také vyrovnává. Doplnuje také některá témata, která původní text postrádá, a přesto jsou důležitá pro pochopení jeho závěrů. Jediným skutečným zásahem do původního textu je vynechání kapitoly o genderu, a to proto, že téma za tu dobu „explodovalo“ a Volf se mu nevěnoval natolik, aby byl schopen dostatečně reagovat a okomentovat jej v současné situaci, tak jak by vyžadovalo, proto jej raději vypouští v celku.⁴

Tento dodatek/epilog dle Volfa není o tom, jak změnil svůj názor, taky proto, že jej nezměnil. Stejně ani není pouze odpovědí kritikům původního textu. V tomto dodaném textu, který rozšiřuje původní vydání téměř o čtvrtinu, mu jde o pět věcí:

1. načrtnout teologický rámec celého konceptu;
2. vysvětlit některá často špatně chápaná stanoviska;
3. vyvrátit některé mylné kritiky;
4. vysvětlit některé nešťastně zvolené termíny;
5. doplnit některé chybějící stavební

¹ VOLF, Miroslav. *Exclusion and Embrace: a theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*. Nashville: Abingdon, 1996.

² VOLF, Miroslav. *Odmítnout nebo obejmout?: totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Praha: Vyšehrad, 2005. Teologie.

³ VOLF, Miroslav. *Exclusion and Embrace, Revised and Updated: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville, USA: Abingdon Press, 2019. Loc. 77. Vzhledem k tomu, že jsme měli k dispozici pouze Amazon Kindle verzi, tak je v celém textu odkazováno nikoli na strany, ale na lokace. (překlad zde i v dalším textu FS)

⁴ VOLF. *Exclusion and Embrace*. 2019. Loc. 61-88.

prvky v argumentaci původního textu.⁵

Text bychom také mohli rozdělit na čtyři základní teologická témata, kterým se zde Volf věnuje, a která jsou podstatná nejen pro celkovou stavbu původní práce, ale i obecně pro celý koncept Volfovy teologie. Právě to je na tomto novém vydání, myslím, nejcennější, že Volf zde sám dává nahlédnout do struktury stavby své teologie, kterou nikde jinak systematicky nevykládá. Témata, kterými se zde zabývá, jsou praktická aplikace teologie objetí v rovině politické teologie, otázka vztahu Trojice jako obrazu společenství, role zapomnění s ohledem na eschatologické očekávání a poslední je problematika spravedlnosti a násilí. K tomu všemu jako předznamenání stojí právě Volfovo metodologické vyznání se ze systematicky nesystematické teologie a osvětlení základních axiomů jeho teologie – Bůh je láska a důležitost eschatologie – které se táhnou celým jeho teologickým myšlením.

Nesystematická teologie a základní axiomy⁶

Ačkoli je Volf profesurou systematický teolog, tak dle svých vlastních slov, je jeho práce ve srovnání třeba s Pannenbergem či Schleiermacherem nesystematická, ale je více zaměřená na aktuální situaci, problém a potřebu a v metodě práce by se přirovnal spíše k Lutherovi či Pavlovi. Tato metodická nesystematičnost neznamená, že by jeho práce v celku nebyla kompatibilní a konzistentní. Volf si je vědom na jakých pozicích stojí a které hájí. Nezabývá se ovšem jejich systematickým zpracováním, ale raději již jejich aplikací v konkrétní

situaci a potřebě. Přičemž základní axiomy Volfovy teologie jsou dva:

1. Bůh je láska, z čehož plyne důležitost vztahování se k druhému. Tato láska má svou vztažnost k otázce stvoření, vykoupení a následování
2. Trojice jako perichoretická unie, která má svou analogii v lidském společenství.

Celkovou linkou, která provazuje jeho teologické myšlení je pak všudypřítomnost očekávání naplnění eschatologického zaslíbení a s tím i spojená rezervovanost k současnému padlému světu. Dle Volfa vše vychází z vyjádření „Bůh je láska“, které se nedá nechat jen tak. Pokud toto vyjádříme, tak už jsme řekli podstatné o Bohu, člověku, stvoření atd. Svoje učení takto v celku nikdy nepsal a ani nemá tu potřebu. Vždy jen z celé kompozice vytáhne to podstatné k určitému problému, který je aktuální a naléhavý. To vytažené je však vždy položené tak, že stále pasuje do jeho celkového konceptu a směru.

Praxe objetí⁷

Volf se nejprve vyrovnává s kritikou absence praktické části práce. Uznává, že je zde jistě místo pro doplnění o praktický a spirituální rozměr teologie objetí, avšak on stále zůstává teoretickým teologem. Tato práce čeká na někoho jiného. Ve stejném duchu se nese odpověď na kritiku nedostatečného politického rozměru a návrhů na společenské uspořádání, která přichází zvláště od Marxem ovlivněných teologů. Volf vyznává, že není politickým teologem a i v celku pochybuje o tomto spojení.

⁵ VOLF. *Exclusion and Embrace*. 2019. Loc. 7402.

⁶ VOLF. *Exclusion and Embrace*. 2019. Loc. 7409-7499.

⁷ VOLF. *Exclusion and Embrace*. 2019. Loc. 7499-7651.

Vlastnímu politickému rozměru se dle něj mají věnovat odborníci, do jejichž kompetence toto spadá. V celku kritiky z tohoto okruhu odkazuje na své další práce *A Public Faith*⁸ a *Flourishing*⁹, které se této perspektivě nejvíce přibližují, avšak při stálé platnosti předchozích výhrad, zůstávají stále v teoretické rovině.

Trojice¹⁰

Zřejmě nejrozsáhlejší prostor je věnován problematice Trojice, zvláště s ohledem na její vztah ke společenství. Velká část osvětlování tohoto tématu je snahou o vyrovnání se s kritikou Volfovy Yaleské kolegyně Kathryn Tanner a její žačky Karen Kilby, ale rozhodně se na tomto úplně nevyčerpává a věnuje se tématu i nezávisle na této kritice.

Neuralgickým bodem je zde spojování Trojice a společenství. Tedy Trojice jako vzoru, který by společenství mělo následovat ve své struktuře a vztazích. Kritizován je předně za spojování nespojitelného. Za spojování dvou radikálně odlišných skutečností. Volf argumentaci pro korespondenci vztahů mezi lidmi a vztahů mezi božskými osobami v Trojici začíná biblicky. Odkazuje na výzvu k dokonalosti po vzoru Božím, chápaném jako celá Trojice, z Kázání na hoře: „Budte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec.“¹¹ (Mt 5,48). Více se pak věnuje Ježíšově prosbě z Janova evangelia: „Již nejsem ve světě, ale oni jsou ve světě, a já jdu k tobě. Otče svatý, zachovej je ve svém jménu, které jsi mi

dal; nechť jsou jedno jako my. Neprosím však jen za ně, ale i za ty, kteří skrze jejich slovo ve mne uvěří; aby všichni byli jedno jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni byli v nás, aby tak svět uvěřil, že ty jsi mě poslal. Slávu, kterou jsi mi dal, dal jsem jim, aby byli jedno, jako my jsme jedno...“ (J 17,11; 20-22). Zaobírá se diskuzí s argumentací Tanner, která ji vykládá jako odkazující nikoli na jednotu Ježíše a Otce, která má být analogická k jednotě učedníků mezi sebou navzájem, ale jednotou Ježíše a Otce, která má být analogická jednotě učedníků a Otce. Volf dále kritice oponuje s tím, že útočí na něco, o co zde nejde. Tannerová prý kritizuje snahu o přímou aplikaci vnitřních vztahů Trojice na společenský model mezilidských vztahů. Dle Volfa však není nic takového možné právě kvůli radikální odlišnosti obojího. Kvůli lidské padlosti, hříšnosti a nedokonalosti a božství a svatosti Trojice. To z nás ovšem nesnímá požadavek být dokonalí jako Bůh je dokonalý. Dle Volfa je nutné podržet A i B a nikoli jednoduše kvůli jednomu druhé odmítnout.

Tanner a Kilby také kritizují Volfa v jeho nekonzistentnosti vycházení pouze z perichoreze Trojice, které přitom kritizují. Volf si naopak stojí za tím, že nemůže vycházet jen a pouze z Trojice, ale ve svém uvažování, jak dobře žít ve vzájemných mezilidských vztazích vychází také z jiných teologických zdrojů – např. Inkarnace, ale i ze zdrojů neteologických, což mu snad vy-

⁸ VOLF, Miroslav. *A Public Faith: how followers of christ should serve the common good*. Grand Rapids: Brazos Baker, 2013.

⁹ VOLF, Miroslav. *Flourishing: why we need religion in a globalized world*. New Haven: Yale University Press, 2015.

¹⁰ VOLF. *Exclusion and Embrace*. 2019. Loc. 7651-7894; 8280-8700.

¹¹ Tato i další biblické citace jsou dle Českého ekumenického překladu 1985.

týkají nejvíce. Proč se tedy Trojicí v tomto kontextu vůbec zabývat? Protože nám toho stále může říci o správné podobě mezilidských vztahů mnoho, i když ne všechno, a může jisté modely potvrdit a jiné nikoli. „Informuje nás a legitimizuje konkrétní vizi lidské osobnosti a lidské jednoty – například, jak se překonávají hranice - a také motivuje lidi, aby se o to snažili. Uvažujeme ještě jednou o Ježíšově modlitbě, aby jeho učedníci byli jedno, jako Ježíš a Otec jsou jedno. Analogicky to ukazuje, že jednotu učedníků by měla odpovídat druhu jednoty, která je představena v příběhu o vzájemných vztazích Ježíše a Otce, jak je to vylíčeno v evangeliu. Rovněž uvádí, že je to konečně Bůh, který vytváří takovou jednotu mezi lidmi, přičemž zároveň poskytuje lidem motivaci, aby toužili a pracovali směrem k takové jednotě.“¹²

V této části Volf hojně odkazuje na svou další práci *After Our Likeness*¹³, která se tématu v celku věnuje. Protože jde o téma důležité, a také problematičtější či možná spíše o často špatně pochopené, je toto nové vydání *Odmítnout nebo obejmout* doplněno závěrečným apendixem s trojičným tématem „Trinity, Identity, and Self-Giving“, který tvoří již dříve vydaný text „The Trinity is Our Social Program“,¹⁴ který byl lehce revidován a upraven pro účely tohoto vydání. V tomto apendixu Volf jasně vysvětluje, že mu jde předně o nápodobu Trojice v těch nejuž-

ších osobních mezilidských vztazích a nikoli o budování nějakých společenských či politických modelů. Zároveň ukazuje, že jako vzor k nápodobě je nám dána Trojice ekonomická nikoli imanentní. To je důležité proto, že zatímco láska v Trojici imanentní má podobu reciprocity, tak v Trojici ekonomické při vstupu do světa porušeného hříchem nabývá podoby asymetrické, jejíž vrchol je zjeven v Ukřižovaném. Právě tato láska, láska asymetrická, je láskou Trojice v tomto světě, a to je také podoba vztahu, který nám je dán k nápodobě. Jednoduše bychom tedy mohli říci, že napodobování vztahů Trojice nás vede k lásce k nepřátelům, která je tolik integrální součástí křesťanství a kterou Volf tolik staví do centra svého teologického myšlení.

Otázka paměti¹⁵

V kontextu problematiky paměti a zapomenutí se Volf věnuje jednak vysvětlení podstatného místa nedokonalosti v teologické reflexi s ohledem na eschatologické naplnění, které je pro něj typické. Následně přechází přímo k problému zapomenutí, který vyvolal tak velkou vlnu kritiky.

Nedokonalost zaujímá zásadní místo v uvažování o objetí. Úsilí o objetí Volf definuje jako zápas o nedokonalé smíření s výhledem naděje na smíření dokonalé. Domáhání se dokonalého smíření dle Volfa k žádnému smíření v důsledku nepovede. „... [P]raxe objetí vyžaduje ‚odvahu k ne dokonalosti‘ - a naději na konečné objetí ...

¹² VOLF. *Exclusion and Embrace*. 2019. Loc. 7772.

¹³ VOLF, Miroslav. *After Our Likeness: the church as the image of the trinity*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998. Sacra doctrina.

¹⁴ VOLF, Miroslav. „The Trinity Is Our Social Program“: The Doctrine of the Trinity and the Shape of Social Engagement. *Modern Theology* [online]. 2002, 14(3), 403-423 [cit. 2019-12-30]. Dostupné z: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1468-0025.00072>.

¹⁵ VOLF. *Exclusion and Embrace*. 2019. Loc. 7894-8016.

v nadcházejícím světě lásky.¹⁶

Otázka zapomnění vzbudila asi největší vlnu reakcí a kontroverze. A Volf na ni odpověděl celou prací na toto téma *The End of Memory*.¹⁷ I proto se zde zaměřuje pouze na shrnutí základních teologických výpovědí, které s problémem souvisí. Proč se vůbec zabývá otázkou důležitosti paměti a zapomnění? Protože Poslední věci, kromě vzkříšení mrtvých a Posledního soudu vyžadují také smíření mezi lidmi navzájem. Tedy nikoli pouze Bůh soudí lidi a odpouští jim, ale i lidé vzájemně sobě na konci času, za Boží asistence, odpustí. Právě tento rozměr vzájemného odpuštění a smíření, který je dle Volfa zásadní a nezanedbatelný, vyžaduje zapomnění všeho špatného. Volf zde předkládá základní vyjasnění, že zapomnění, které je lépe vyjádřeno biblickým „nepřijde na mysl“ (Iz 65,17), se odehrává až po odstranění zla, vyrovnání křivd, pokání, smíření, zabezpečení neopakovaní se atd., po tom všem, a že je spíše darem než výkonem nás samých. Darem Boha, který nám požehná, aby nám minulé hrůzy již nepřišli na mysl a nezatěžovaly nás. To vše nás čeká až na konci času. Vymezuje se proti kritice, která mu nutí pozici zapomnění místo smíření či místo narovnání křivd. I vůči kritice, která tvrdí, že pamatování si minulého zla je nutné pro současnou radost z neutření. Dobro a radost dle Volfa totiž není závislé na minulém utrpení. Dobro je původní a tak může být prožíváno i bez stálého připomínání minulého nedobra. Volf dokonce vyjadřuje my-

šlenku, že je zapomenutí třeba, abychom se odpoutali od neustálého děkování Bohu za vysvobození ze zla, abychom mohli jít dál. Neustálé připomínání minulého zla a omílání vděčnosti mu připadá v rozměru věčnosti jako nemístné. Ale co rány na těle Vzkříšeného Ukřižovaného, jak o nich svědčí i Zjevení Janovo? Volf odmítá, že by moc hříchu měla mít takový dosah, že by narušila i nové věčné stvoření, jak tvrdí John Thiel. Volf se přiklání k tomu, že ani kříž už nebude mít v novém světě své místo. Přiznává, že jde o spekulaci, ale o tu jde i pokud tvrdíme opak – tedy podržení minulého zla v paměti ve věčnosti. Spekulace proti pamatování si se mu však zdá plodnější a pravdivější vzhledem k zaslíbením o povaze věčnosti. Přiklání se k tvrzení, že v novém světě je láska prokázána na kříži nahrazena láskou patření tváří v tvář a společného bytí. Za základní otázku vzhledem k pamatování si minulosti považuje Volf vykoupení této minulosti. Ve vztahu k zacházení s minulým zlem se Volf vyjadřuje v zásadě proti každé teodiceji, protože podle něj vždy ospravedlňuje neospravedlnitelné. Pokud někdy něco takového jako teodicea bude možné, pak leda na věčnosti, kdy vše bude zjeveno. Ovšem v tomto čase se mu to zdá nemožné, ba velmi nebezpečné, protože takové teorie zlehčují utrpení a zlo ve světě.

Spravedlnost a násilí¹⁸

V poslední části epilogu se Volf zabývá objasněním svého tvrzení, že „[o]bjetí je nedílnou součástí samotné definice spra-

¹⁶ VOLF. *Exclusion and Embrace*. 2019. Loc. 7906.

¹⁷ VOLF, Miroslav. *The End of Memory: remembering rightly in a violent world*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2006.

¹⁸ VOLF. *Exclusion and Embrace*. 2019. Loc. 8011-8083.

vedlosti.¹⁹ Konkrétně problémem užití termínů „justice“ a „righteousness“, což se v českém jazykovém prostředí poněkud ztratí. Volf přijímá kritiku spojování objetí a požadavku lásky k bližnímu se spravedlností ve formě „justice“ a tvrdí, že se tím myslí spravedlnost ve formě „righteousness“. Dle Volfa je třeba spojit „justice 1“ (justice) a „justice 2“ (soucit). Obě dohromady pak dávají „righteousness“, což vidí jako ekvivalent lásky a nutný stavební kámen dobrých mezilidských vztahů. Problém vysvětluje na „justice“ jako v zásadě nárokovatelné povinnosti jednoho k druhému, nečinít druhému zlé. To je spravedlivé – „justice 1“. Ovšem pokud se tak stane, tak je z křesťanské pozice oběť povinna pachateli odpustit, což je spravedlivé – „justice 2“. Rozdíl spočívá v tom, že 1. spravedlnost je nárokovatelná a každý má právo na to, aby s ním bylo zacházeno spravedlivě. Kdo tak nejedná, činí zlé. Avšak 2. spravedlnost, ačkoli je povinností, tak není ze strany viníka vymahatelná a oběť jí viníkovi nedluží, ačkoli je k tomu povinována z ohledu křesťanského požadavku. Pachatel zla vždy odpuštění přijímá jako nezaslouženou milost, na kterou nemá žádný nárok. Obojí toto spravedlivé jednání je nesouměřitelné. Proto Volf navrhuje to 1. označovat jako „justice 1 - justice“ a to 2. jako „justice 2 - righteousness“ či dokonce jako soucit a teprve až spojení těchto dvou tvoří „righteousness“. V tomto smyslu Volfovo tvrzení - „Objetí je nedílnou součástí samotné definice spravedlnosti.“ - je prav-

divé ve smyslu 2. nebo celkového (1. +2.) pojetí, ale nikoli pouze 1.

V závěru kapitoly se také dostává k důležitě otázce nápravy pachatele zla. Ačkoli vůle k objetí je nepodmíněná, tak objetí samotné nikoli. Přiznává, že v práci velmi málo zohledňuje podmínky, které musí pachatel zla splnit, aby bylo objetí vůbec možné. Musí proběhnout pokání a náprava. Pokání je způsob, jakým přijímáme dar odpuštění. (V tomto místě se hojně odkazuje na svou knihu *Free of Charge*.²⁰) Pokání znamená – vyznání, kajicnost a závazek - omluvit se za vykonané zlo, cítit lítost a konat propříště jinak. Avšak ani samotné pokání nestačí, pokud není provázáno se snahou o nápravu zla, které bylo způsobeno. Pokud by dar odpuštění nevyvolal akci v podobě úsilí o nápravu, tak by se jednalo o velmi lacinou milost.

Závěr

Tato Volfova práce v novém vydání může určitě sloužit jako vhodné vstupní dveře do celku Volfovy teologie, kde je vše připraveno a rozvrženo pro další prohledávání a postup v jeho myšlení. Hojně zde odkazuje na své další práce, zejména *A Public Faith, Public Faith in Action*,²¹ *Flourishing, After Our Likeness, The End of Memory* a *Free of Charge*. Volf v doplněném textu vlastně dává klíč ke čtení celé práce i své teologie vůbec. Vyznačuje její problematiku a snaží se je vysvětlit. Ukazuje, kde leží její centrum, to co je na ní skutečně nejpodstatnější a klíčové. Vyjasňuje teologická východiska. Dává nám tak solidní

¹⁹ VOLF. *Exclusion and Embrace*. 2019. Loc. 8011.

²⁰ VOLF, Miroslav. *Free of Charge: giving and forgiving in a culture stripped of grace*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2005.

²¹ VOLF, Miroslav a Ryan MCANNALLY-LINZ. *Public faith in action: how to think carefully, engage wisely, and vote with integrity*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2016.

základ pro poučenou a kritickou četbu původní práce. Pro zájemce o svéráznou teologii tohoto chorvatského teologa je četba nového vydání *Odmítnout nebo obejmout* určitě povinností.

Filip Sedlák

(Tato recenze je výstupem z projektu SVV č. 260 356 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.)

SADEK, Vladimír. Kabala a pražská judaika.

Praha: Malvern, 2018. 301 s. ISBN 978-80-7530-152-9.

Profesor Vladimír Sadek (1932-2008) byl jednou z nejdůležitějších postav židovských studií v československém a posléze českém prostředí. Po svých studiích hebraistiky a arabistiky na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy spojil svůj profesní život se Státním židovským muzeem, později Židovským muzeem v Praze, kde působil od roku 1956. Od 60. let externě přednášel na FF UK, v roce 1968 se stal docentem. Po obnovení výuky hebraistiky roku 1991 působil na FF UK, v roce 1996 byl jmenován profesorem. Své akademické působení spojil v roce 1999 také s Husitskou teologickou fakultou UK, kde přednášel úvod do judaismu, židovskou náboženskou filozofii a židovskou mystiku v rámci studijního oboru judaistika.

Jak bylo naznačeno výše, profesor Sadek se zabýval širokým spektrem židovských studií. Nezajímal se pouze o židovské kulturní dějiny, filozofii a mystiku, ale také

o další oblasti židovského náboženského a kulturního života se zvláštním zaměřením na české země. Výsledky svého bádání publikoval například v *Judaica Bohemiae*, odborném časopisu Židovského muzea. Mimo tyto krátké studie musíme zmínit zejména monografii *Židovská mystika*,¹ která se dočkala dvou vydání a představuje základní studijní text o židovské mystické tradici v českém prostředí.²

Kniha *Kabala a pražská judaika* je výběrem autorských textů profesora Sadka, který vychází k desátému výročí jeho úmrtí³ a seznamuje čtenáře s dílem tohoto českého badatele. Celkem dvacet devět statí je doplněno krátkou předmluvou z pera editorky publikace Ruth J. Weiniger a závěrečnou poznámkou redakce, která uvádí na pravou míru některé metodologické otázky spojené s publikováním Sadkových textů.

Jednotlivé studie a texty se tematicky rozpínají od židovských duchovních a kulturních dějin („Židé a Evropa“), přes židovskou náboženskou filozofii („Saadja Gaon a počátky židovské středověké filozofie“) a židovskou mystiku („Duchovní svět knihy Zohar) až po vzpomínku na učitele profesora Sadka Ottu Munelese („Otto Muneles (1894-1967)“). Velká část publikace je v souladu s dlouhodobým zaměřením Vladimíra Sadka věnována pražskému židovstvu a jeho významným osobnostem a místům, hned čtyři texty se zaměřují na postavu rabiho Löwa, pražského Maharala. Statě se taktéž liší svou povahou

¹ Druhé vydání vyšlo v roce 2009. Viz SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. 2., upravené vydání Praha: Agite/Fra, 2009. 212 s. ISBN 978-80-86603-91-9.

² SADEK, Vladimír. *Kabala a pražská judaika*. Praha: Malvern, 2018, s. 7-10, text na obálce. ISBN 978-80-7530-152-9; SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*, s. 1.

³ SADEK, Vladimír. *Kabala a pražská judaika*, s. 7.

a rozsahem, vedle sebe zde nalézáme delší odborné studie s bohatým poznámkovým aparátem („Šelomo Molcho (cca 1500-1532) a jeho učení“) i kratší populárně naučné články („Starý židovský hřbitov“). Texty byly redakčně upraveny, aby byly pro čtenáře přístupnější, takto byl sjednocen například přepis hebrejských termínů a pravopis některých slov.

Recenzovaná publikace *Kabala a pražská judaika* shrnuje práci jedné z nejvýznamnějších postav české judaistiky a hebraistiky. Vybrané texty, které lze samostatně dohledat pouze s velkými obtížemi, velice přesvědčivým způsobem ilustrují šíři erudice profesora Vladimíra Sadka a jeho um předávat získané vědomosti čtenářům a posluchačům. Jediné, co knize dle mého názoru schází, je Sadkova kompletní bibliografie, která by umožnila čtenářům lepší orientaci v díle autora. Jde však pouze o zanedbatelný nedostatek.

Závěrem mi nezbývá než konstatovat, že *Kabala a pražská judaika* obohatí a potěší nejen čtenáře, kteří se s profesorem Sadkem mohli setkat osobně a kteří na něj vzpomínají, ale také všechny, kteří se s ním setkávají poprvé. Samozřejmě skutečností je, že badatelský pokrok v oblasti židovských studií přispěl k překonání části poznatků a informací, které profesor Vladimír Sadek ve svých textech uvádí, ale to nic nemění na skutečnosti, že vydání této publikace je velmi zdařilým a záslužným počinem, který zprostředkovává jedinečné dílo české judaistiky a hebraistiky.

Antonín Šedivý

Tato recenze vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260356 řešeného na Univerzitě Karlově Husitské teologické fakultě.

Jörg Frey, *Theology and History in the Fourth Gospel: Tradition and Narration*, Waco: Baylor University Press 2018, 241 stránek, (ISBN 13: 978-1481309899).

Jörg Frey (nar. 1962) je pravděpodobně jeden z nejdůležitějších současných německých novozákonních teologů. Věnuje se především teologii čtvrtého evangelia a tří Janových listů, a přestože byl asistentem Martina Hengela, jehož badatelským polem byly rovněž janovské texty, nelze říci, že by navazoval na jeho závěry. Ba naopak — v mnoha ohledech, např. v otázce historicity evangelia, se Freyův pohled od Hengelova zásadně liší. Recenzovaná monografie je přepracovanou a rozšířenou verzí tří přednášek, jež Frey pronesl na Yaleově univerzitě v lednu roku 2018. Skládá se z předmluvy, úvodu a velmi obecného dělení do tří kapitol (přednášek), které mají podrobnou dílčí strukturu (např. druhá kapitola má osm podkapitol), bibliografie a rejstříku pasáží použité primární literatury. V kapitolách se Frey postupně zajímá o „christologii jako teologii“, o vztah historického Ježíše a čtvrtého evangelia a o způsob, jakým evangelista přepracoval tradici Ježíšova působení tak, aby ji „zduchovnil“ a prohloubil. Hlavní intencí knihy je pak argumentace, že autor čtvrtého evangelia přepracoval Markovo evangelium a nepoužil žádný na synoptických nezávislý pramen. Motívem této reinterpetace je dle Freye evangelistova snaha, aby křesťané lépe porozuměli smrti Ježíše. Z monografie však není jasné, zda je evangelistova snaha např. reakcí na neadekvátní chápání Ježíše, zda evangelista chápal Markovo evangelium jako neadekvátní apod. V tomto ohledu jde Frey ve

své monografii proti proudu většinového janovského bádání. Zatímco v posledních letech janovské bádání klade stále větší důraz na historicitu čtvrtého evangelia nebo alespoň zohledňuje dříve nereflektovaná východiska, Frey tvrdí, že „historizující přístup ke čtvrtému evangeliu nutně selhává“ (s. 11). V monografii však Frey dle mého názoru nepodává přesvědčivé argumenty s nimiž by vyvracel historicitu evangelia, když výklad mnohdy zkracuje frází, že problém je příliš hluboký na to, abychom se jím mohli zabývat. Často se tak pouze obecně dotkne nějakého problému a v argumentaci staví na (pro něj) „axiomatickém“ předpokladu ahistoricity evangelia, který si skrze interpretaci evangelia zpětně potvrzuje.

Již z názvu Freyovy monografie vyplývá, že pozitivně navazuje na odkaz J. Louise Martyna a na jeho monografii *History in the Fourth Gospel* z roku 1968. Úvod knihy částečně slouží jako přehledný úvod do Martynovy práce, když jej Frey situuje do kontextu bádání druhé poloviny 20. století, zabývá se jeho východisky atp. Ačkoliv je Frey místy k Martynovi kritický — např. píše, že v rekonstrukci pozadí vzniku čtvrtého evangelia byl příliš optimistický — obecný rámec jeho východisek nekriticky přebírá. Kritiku „přílišného optimismu“ v rekonstrukci lze vztáhnout i na Freye, jenž se mnohdy snaží o vcítění do motivů evangelisty, hledá v evangeliu různé historické spory „janovské komunity“ a nabízí různá spekulativní a složitá řešení problémů, které plynou z jeho přístupu. Navzdory tomu, že Martynova monografie patří bezesporu k nejdůležitějším monografiím věnujícím se čtvrtému evangeliu, především v důrazu na židovský kontext vzniku evangelia,

nikoliv na helénistický nebo gnostický, jak předpokládal např. Charles H. Dodd nebo Rudolf Bultmann, můžeme o ní říci, že minimálně janovské bádání svedla na vysoce spekulativní cestu konstrukcí „janovského křesťanství“. Základním problémem Martynovy teze je totiž nejen nepodložená a nejasná metodologie „dvouúrovňového čtení“, ale samotný předpoklad, že takové čtení je vůbec legitimní. Frey o takovémto čtení říká, že je „podnětné a stimulující“, a že v evangeliu jsou skutečně dvě rozdílné úrovně Ježíšova příběhu — úroveň pozemského Ježíše a úroveň komunity (s. 9). Frey tak v Martynově spekulativním odkazu pokračuje i v roce 2018, jen s tím rozdílem, že Martyn rekonstruoval historii janovského křesťanství, aby vyložil teologii čtvrtého evangelia, Frey z teologie evangelia rekonstruuje historii komunity. Martynův a Freyův přístup je spekulativní v tom ohledu, že oba autoři techniku „dvouúrovňového čtení“ aplikují v podstatě svévolně a libovolně, nemají jasnou a pevnou metodologii a mnohdy vymýšlí různé nepodložené konstrukce, jen aby takovéto čtení ospravedlnili (viz níže).

V první kapitole se Frey věnuje christologii a teologii čtvrtého evangelia. Porovnává „vysokou christologii“ čtvrtého evangelia s jinými novozákonnými texty a zajímá se o to, jak byla tato vysoká christologie vnímána řecko-římským a židovským čtenářstvem (s. 20–27). Navzdory tomu, že místy Frey vykládá teologii čtvrtého evangelia na základě „dvouúrovňového čtení“, které je, jak jsem zmínila, problematické, tímto čtením ovlivněný výklad je jasně oddělitelný od výkladových a komparativních částí, které nejsou „poznamenány“ tímto čtením. Kapitola tak z části může sloužit

jako obecný úvod do christologie a teologie čtvrtého evangelia, když Frey např. vykládá různá židovská očekávání (příchod Eliáše, proroka a mesiáše (s. 30–31), „syna člověka“ (s. 37–39)), motiv seslání a titul „syn Boží“ (s. 33–37), „Ježíšovu božskou autoritu“ (s. 43–49) a její projevy apod. Ačkoliv tuto kapitolu chápu jako vůbec nejprínosnější z celé knihy, nelze opomenout, že se v ní projevuje Freyova argumentační nekonzistence, která se line i zbytkem jeho knihy. Na jednu stranu Frey v úvodu rezignoval na rekonstrukci historického Ježíše, při výkladu „vysoké christologie“ evangelia však poměrně rezolutně tvrdí, že Ježíšovy nároky a obvinění proti němu „jasně nemají původ v době pozemského Ježíše“ (s. 24–25). Historického Ježíše tak Frey v podstatě konstruuje „negativně“ ve smyslu výpovědi, co Ježíš netvrdil a nedělal.

Druhá kapitola je ze všech nejdelší a pokrývá i nejvíce témat — Frey začíná výklad historií bádání o historickém Ježíši (s. 59–64) a končí způsoby, jakými evangelista přepracoval Markovo evangelium (s. 127–142). Dějiny bádání Frey postupně směřuje k přístupům, které zdůrazňovaly literární závislost čtvrtého evangelia na Markově evangeliu (s. 71). Přestože většina dějin bádání může čtenáři sloužit jako přehledný úvod do problému, čím více se Frey blíží k hlavní tezi své knihy (že evangelista přepracoval především Markovo evangelium), tím více je výklad ovlivněn jeho výše charakterizovaným přístupem. Frey v otázce literární závislosti vychází především ze studie Richarda Bauckhama, který argumentoval, že evangelista čtvrté evangelium sepsal tak, aby mu rozuměli i čtenáři Markova evangelia. Ačkoliv Bauc-

kham předpokládá, že evangelista znal Markovo evangelium, v žádném ze svých textů neargumentuje, že by byl evangelistovi Marek jediným zdrojem nebo že se evangelista snažil „o hlubší teologickou interpretaci evangelijního příběhu“ (s. 71). Ba naopak — evangelista byl dle Bauckhama přímým svědkem Ježíšova působení, a nebyl dle něj závislý na nějaké zprostředkované tradici (to, že znal Markovo evangelium neznamena, že mu bylo hlavním zdrojem). Možnost evangelistovy nezávislosti na synoptických však dle Freye „postrádá historickou věrohodnost“ (s. 72). Tato zavádějící interpretace Bauckhama přitom Freyovi slouží jako podklad pro další argumentaci.

Tezi, že evangelista přepracoval a spiritualizoval Markovo evangelium, Frey dokazuje na příkladě, jež chápe jako nejvíc ilustrativní, a sice na Ježíšově modlitbě v Getsemanské zahradě (Mk 14:32–42). Tato modlitba se sice ve čtvrtém evangeliu nevyskytuje přímo, ale její jednotlivé motivy jsou v něm dle Freye rozesety. Uvádí např. následující argumenty: evangelista doslovně cituje pasáž z Mk 14:32 „Vstaňte, pojdme“ v pasáži J 14:31 (s. 73); přebírá motiv „hodiny“ (s. 74) a „pití kalicha“ (s. 74). Jelikož Frey automaticky předpokládá, že z evangelia nelze vyčíst nic pozitivního o Ježíšových skutcích a výrocih, a odmítá možnost nezávislosti evangelistova zdroje, není překvapivé, že jakákoliv shoda mezi čtvrtým evangeliem a Markem je pro Freye jen znovupotvrzením jeho teze. Po jiných možnostech, např. orálního kontaktu, historicity některých Ježíšových výroků apod., se netáže. Po dvou stránkách výkladu Frey důkazy literární závislosti uzavírá, když říká, že čtvrté evangelium je nejlépe

pochopitelné jako selektivní a kritická reinterpretace rané ježíšovské tradice, především Marka (s. 75). Takovýto přístup je v několika ohledech problematický (můžeme se např. ptát, proč ve čtvrtém evangelii není průkazná literární závislost jako v případě Matoušova a Lukášova evangelia, proč 80% materiálu čtvrtého evangelia nemá synoptické paralely apod.), avšak Frey tyto problémy ignoruje. Dále se věnuje „metodologickým problémům současných historických přístupů“ (s. 78–91). Problémy jsou dle Freye následující: historické čtení ignoruje, že čtvrté evangelium je psáno z perspektivy autora a „Ježíšovy“ výroky mohly být ovlivněny pozdější zkušeností janovské komunity (s. 81–84); historické čtení dále ignoruje, že se jedná o text psaný z teologické perspektivy (84–87); takovéto čtení má dle Freye za cíl harmonizovat čtvrté evangelium se synoptiky a apriorně obhajuje historickou „pravdu“ všech biblických textů (s. 87–91). Dále Frey kritizuje hypotézu Paula Andersona, který zastává vzájemný orální kontakt mezi tradicí čtvrtého a Markova evangelia (s. 91–93). O přesném a věrohodném geografickém rámci čtvrtého evangelia Frey tvrdí, že jej evangelista vytvořil, aby evangelium působilo věrohodně, přičemž jeho chronologie je dle Freye důvěryhodnější než chronologie synoptiků pouze omylem (s. 105–125). Navzdory tomu, že Frey pochybuje o historicitě čtvrtého evangelia, některé jeho informace považuje za důvěryhodné (např. přímé spojení mezi křtelským a Ježíšovým hnutím a současně působení Ježíše a Jana Křtitele atd.). Podobně Frey není konzistentní, když předpokládá existenci komunitní tradice nezávislé na synoptících. S trochou

nadsázky lze říci, že problémy, které Frey není schopný vyřešit skrze vlastní teze, popř. teorii, „vysvětluje“ skrze porušení svých dříve uvedených předpokladů.

Ve třetí kapitole se Frey věnuje způsobu, jakým dle něj evangelista přepracoval příběh Ježíšova působení, aby jej teologicky prohloubil. Tato kapitola je nejvíce poznamenaná Freyovými východisky, z toho důvodu je i nejvíce spekulativní, a přínos četby je pro čtenáře, kteří nesdílejí jeho východiska, limitovaný. Frey v kapitole argumentuje, že proměna Markova evangelia a Ježíšova příběhu vyvolala v janovské komunitě spor, jež odvozuje z výroku o paraklétovi v pasáži 16:13–15 (s. 144). Paraklét dle něj legitimizuje text evangelia skrze „didaktické a literární“ techniky. Tyto techniky jsou dle Freye následující: komunita chápala parakléta jako realitu, kterou je možno vnímat (s. 158–160); evangelista nově a kreativně interpretoval „Písmo“ — např. Genesis nebo Izajáše (s. 160–166), zpřítomnil Ježíšovo působení (s. 166–170) skrze použití historického přítomného času; skrze explicitní a implicitní parentetické komentáře (s. 170–173); symbolický jazyk dualismů a „sloučení temporálních horizontů Ježíše a komunity“ (s. 173–176). Všechny výše uvedené techniky mají dle Freye čtenáři umožnit lepší pochopení Ježíšovy smrti a jeho skutků. Díky výrokům o paraklétovi komunita dle Freye chápala evangelistovu interpretaci jako legitimní, přestože věděla, že není historicky založená. Frey tak v podstatě tvrdí, že komunita měla přístup k historické tradici o Ježíšovi, měla spor s evangelistou kvůli tomu, že ji pokřivil, ale posléze ji z nějakého důvodu přijala a chápala jako legitimní. Z textu kni-

hy však není dle mého názoru jasné, kdy k takovému zlomu mělo dojít. Jelikož cílem evangelia, popř. důvodem jeho „spiritualizace“, je dle Freye evangelistova snaha o prezentaci Ježíšovy smrti jako glorifikace, zaměřuje se Frey dále na pasáže, v nichž je anticipována Ježíšova smrt. Z toho důvodu také čtvrté evangelium označuje za „pašijový příběh s rozšířeným úvodem“ (s. 188). Předpovězení Ježíšovy smrti je přitom dle něj přítomné již v samotné první kapitole evangelia. Monografii Frey uzavírá výzvou, kterou v 80. letech 20. stol. pronesl již James Dunn, a sice, že máme „nechat Jana být Janem“ („let John be John“, s. 209), a zdůrazňuje, že je „hermeneutickým úkolem“ badatele přijmout a ocenit unikátnost čtvrtého evangelia.

Freyova kniha dle mého názoru nepřináší nový pohled na čtvrté evangelium, když se v mnoha ohledech navazuje na bádání z poloviny 20. století. To nemusí být samo o sobě problematické, avšak Frey se dle mého názoru nedostatečně vyrovnává se současnými přístupy, mnohdy je „odbývá“ jednou větou a nepřináší nové a přesvědčivé argumenty, proč bychom měli nahlížet na evangelium takovým způsobem jako on. Kniha je spekulativní v tom ohledu, že stejně jako Martyn, a kdokoliv na něj navazoval, Frey volně interpoluje libovolné pasáže evangelia a převádí je z roviny historického Ježíše na úroveň janovské komunity, jejíž existence je navíc velice diskutabilní. Aby vysvětlil teologii čtvrtého evangelia a jeho odlišnost od synoptiků, musí Frey vytvořit ničím nepodloženou historii janovské komunity a její různé historické konflikty, spekulovat, co zažívala, jak zakoušela evangelium apod. Rovněž můžeme říci, že

Frey nenechává „Jana být Janem“, neboť na něj nahlíží pouze na základě jeho odlišnosti od synoptiků. Z Freyova rozvrhu plyne několik důležitých, popř. závažných implikací, kterými se však nezabývá (např. předpoklad historicity Markova evangelia, popř. synoptiků; předpoklad, že evangelista polemizoval s Markem, popř. synoptiky, a chtěl je nahradit apod.).

Magdalena Vytlačilová

O MOJŽÍŠOVI A MIRJAM V BIBLI A RABÍNSKÉ LITERATUŘE

Kniha má dvě části. Jednu tvoří odborné studie a druhou homiletické zpracování biblické látky. Podíleli se na nich tři autoři – duchovní ČČSH a pedagogové HTF UK Praha: dr. Eva Vymětalová Hrabáková (Mojžíš), dr. Marie Roubalová (Mirjam) a dr. Tomáš Butta (homilie). Obě autorky jsou kmenovými pracovnicemi katedry biblistiky a judaistiky, patriarcha T. Butta je spolupracovník katedry praktické teologie. U všech tří autorů je třeba ocenit to, jak pečlivě se drží starozákonní předlohy, kterou zpracovávají.

Dr. Vymětalová zpracovává rozsáhlé téma Mojžíš podle schématu, jak se o Mojžíšovi mluví v Pentateuchu. Dr. Roubalová rozpracovává spíše marginální zmínky o Mirjam v Pentateuchu a to zejména podle vlivu, jaký tato postava měla v rabínských reflexích, resp. podle toho, jak postava Mirjam žije v ústní tradici židovské (tj. vedle Pentateuchu). Obě studie jsou vybaveny rozsáhlým poznámkovým aparátem odkazujícím nejen na zdroje, z nichž obě autorky vycházely, ale zejména poskytují dodatečné informace k plastickému vystižení profilu jednotlivých postav

včetně výkladu použitých cizích slov či odborných termínů. Každá z obou autorek zpracovává své téma podle svého odborného nasměrování a to tvoří výsledný produkt velmi zajímavý a inspirativní. Dr. Vymětalová vytváří profil Mojžíše v religionistickém kontextu egyptské literatury. Dr. Roubalová vytváří profil Mojžíšovy sestry Mirjam v kontextu talmudické tradice a důsledně na základě hebrejského textu Pentateuchu. Je třeba říci, že oba kontexty jsou zcela relevantní vůči zvolenému tématu. Jen je škoda, že podobným způsobem nedošlo ke zpracování i třetího jejich sourozence, resp. třetího prorockého druha – Árona (i když ve všech třech příspěvcích je o Áronovi řeč). Jako podklad pro přípravu kázání na texty, které se věnují Mojžíšovi a Mirjam, nebo pro přípravu biblických hodin v církvi představují obě studie přínos.

Třetí část publikace tvoří šestnáct homilií, které mapují život Mojžíše, Mirjam a Árona a velmi vhodným způsobem doplňují odborné stati pokusem vystihnout zvěst (kérygma) jednotlivých vykládaných textů: zatímco obě odborné stati se soustředí spíše na text, homilie se soustředí spíše na adresáta textu. Dr. Butta zpracovává celé rozsáhlé téma týkající se Mojžíše jako praktický teolog a kazatel, tj. s mimořádnou citlivostí vůči čtenáři textu. Homilie jsou psány svěžím jazykem a formou, která je ke čtenáři vstřícná. Jsou stručné, výstižné a vždy dotahují starozákonní podněty do kontextu Nového zákona, což tvoří vedle religionistického a judaistického

třetí důležitý kontext, v němž je možno (v němž je třeba) příběhy Mojžíše, Mirjam a Árona číst. Nápad opatřit odborné statě zdařilými homiliemi, které naučí čtenáře snažit se číst starozákonní zvěst angažovaně jako výpověď, která má proniknout do jeho života a na níž by měl reagovat, tj. vyvodit z toho pro sebe nějaké následky, je velmi dobrý a jako pomůcka pro samostatné studium Tanachu (Starého zákona) užitečný. Velmi jej oceňuji, proto tím se zdůrazňuje, že k Tanachu (Starému zákonu) se nesmí přistupovat jen jako k textu a zdroji informací, jež lze evidovat, ale jako k bohoslužebné látce, která chce formovat (ovlivňovat) a jako k podnětům, na které je třeba odpovídat.

V závěru je soupis veškeré použité literatury, která obsahuje nejen tištěné, ale i internetové zdroje, což znamená, že autoři zohledňují i aktuální literaturu k tomuto tématu. Pokud by kniha měla ještě jmenový rejstřík, rejstřík použitých biblických textů a katalogizaci Národní knihovny, bylo by možné ji uplatnit jako monografii, což by výrazně přispělo k jejímu širšímu využití nejen v akademické obci, ale i mezi studenty a dalšími zájemci o studium Pentateuchu. Knihu doporučuji k publikování a současně oceňuji nakladatelství Blahoslav za tento nakladatelsko-pedagogický počín, jímž klade důraz na to, že ke Starému zákonu se nesmí přistupovat jen jako k textu a zdroji informací, jež lze evidovat, ale jako k bohoslužebné látce, která chce formovat (ovlivňovat), jako k podnětům, na které je třeba odpovídat.

Jiří Beneš