

THEOLOGICKÁ
REVUE
4/2012

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

Vydává

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA

ISSN 12117617

83. ročník

Šéfredaktor: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.

Zástupce šéfredaktora: ThDr. Kamila Veverková, Th.D.

Redakční rada

Prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin); Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. h. c. (UK HTF);
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF); Doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);
ThDr. Kamila Veverková, Th.D. (UK HTF); Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);
Doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF); ThDr. Jan Šandera, Th.D. (CČSH); PhDr. Jiří Beneš, (AV ČR, v. v. i.);
Prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).

Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;

Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;

Prof. Hans-Dieter Döpmann, Berlin;

Prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Slezska univerzita Katowice;

Dr. Theol. Wolfgang Stingl - Institut für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien, Nidda (SRN);

Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;

Prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg.

Adresa redakce

Univerzita Karlova v Praze, Husitská theologická fakulta,
Theologická revue, P.O.Box 56, 140 21 Praha 4 - Krč, Česká republika.

Tel.: 241 733 122;

e-mail: redakce.thr@htf.cuni.cz

Příspěvky a náměty zasílejte na adresu redakce. Nevyžádané rukopisy se nevracejí.

Všechny články v tomto čísle jsou recenzované. Recenzní řízení je oboustranně anonymní.
Pokyny pro autory jsou na webových stránkách UK HTF: <http://www.htf.cuni.cz/HTF-105.html>.

Časopis vychází čtyřikrát ročně. Cena jednotlivého čísla 78,- Kč, vč. DPH.
Celoroční jednotlivé předplatné v ČR činí 312,- Kč, vč. DPH (při poštovní službě).

Bankovní spojení: Česká spořitelna Praha 4, č. účtu: 66661389/0800,
variabilní symbol: evidenční číslo (z adresního štítku) - ročník (eventuelně číslo ročníku).

Objednávky celého ročníku i jednotlivých čísel přijímá redakce.

Distribuce redakce.

Obálka: Josef Karhan

Technická redakce: Bc. Marketa Langer

Tisk: PBTisk a.s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE - HUSITSKÉ TEOLOGICKÉ FAKULTY

4/2012



OBSAH

EDITORIAL	407
JIŘÍ BENEŠ DOSAZENÍ ŠALOMOUNA NA TRŮN	409
JIŘÍ LUKEŠ ZJEVENÍ JANOVO, MILENIALISMUS A INTERPRETAČNÍ KONTEXT POSTMODERNY	419
MARKÉTA HOLUBOVÁ RABI MOŠE CHAJIM LUZZATTO – ŽIVOT A DÍLO	433
MARKÉTA HOLUBOVÁ MESILAT JEŠARIM (STEZKA PŘÍMÝCH) RABIHO MOŠEHO CHAJIMA LUZZATTA	442
KAMILA VEVERKOVÁ ESCHATOLOGICKÉ NADĚJE POČÁTKŮ ČESKÉ REFORMACE	452
STANISLAV PŘIBYL UDĚLOVATELÉ SVÁTOSTI KŘTU V DĚJINNÉM VÝVOJI TEOLOGIE A KANONICKÉHO PRÁVA	470

JÁN LIGUŠ SLUŽBA SESTER V KŘESŤANSKÉ CÍRKVI	479
JAN BLAHOVLAV LÁŠEK PROJEV DĚKANA HTF UK U PŘÍLEŽITOSTI ZAHÁJENÍ AKADEMICKÉHO ROKU 2012 / 2013 DNE 1. ŘÍJNA 2012 V AULE FAKULTY	491
RECENZE	496
Kirby, Torrance: <i>The Zurich Connection and Tudor Political Theology</i>	496
Kolektiv autorů: VOGEL, Jiří, KUČERA, Zdeněk, VIK, Dalibor (et al.): <i>Náboženství a teologie ve filosofické reflexi mezi modernou a postmodernou</i>	498
MAGAZINER Daniel R.: <i>The Law and the Prophets : Black Consciousness in South Africa, 1968-1977</i>	505

EDITORIAL

Staré české přísloví říká, že „není člověk ten, aby se zachoval lidem všem“. Jak jsme ostatně slíbili již více jak před deseti lety, Theologická revue na svých stránkách reflektuje všechny obory, které jsou na UK HTF přednášeny. Teologové v praxi jsou tak informováni o oborech, které by jinak sledovali jen s velkou námahou. Udržet vyváženost není lehké, zejména vzhledem k různorodosti materiálu, který se dostává na náš redakční stůl. Prakticky zcela výjimečně publikujeme stati na téma východní křesťanství, neboť ty vycházejí v patřičném formátu v revui Parrésia, kterou spoluvydává také naše fakulta. V některých číslech je více religionistiky či judaistiky, jindy převládá teologie v celé své šíři. Monotematická čísla se nám zatím nedaří sestavit, i když se dá předpokládat, že např. v roce 2015 vyjdou čísla (možná všechna?), věnovaná M. Janu Husovi.

Toto číslo obsahuje více teologických statí. Ti, kdo se zajímají o biblickou teologii, jistě přivítají článek **Jiřího Beneše** o dosazení krále Šalamouna na trůn. O nejnovějších výzkumech nad Zjevením Janovým vydává počet novozákonní specialista **Jiří Lukeš**, který se snaží vycházet k postmoderního kontextu a navrhnout nástin možného narativního čtení knihy Zjevení. Lukešův přístup ocení zejména ti, kdo působí jako kazatelé různých konfesí a jsou často konfrontováni s nejrůznějšími fantastickými a scestnými interpretacemi Zjevení. Odbornice na judaismus **Markéta Holubová** otiskuje hned dva příspěvky, z nichž jeden je věnován životu a dílu rabiho Moše Chajim Luzzata a druhý je komentovaný překlad jeho úvodu k traktátu Stezka přímých (Mesilat ješarim). Badatelsky zajímavé originální příspěvky jsou koncipovány tak, že z nich bude mít užitek i čtenář, který je vzdělán v jiném humanitním oboru. **Kamila Veverková** se vrací k tématu, které se ukazuje pro bádání o počátcích i průběhu české reformace jako klíčové: k eschatologii. Z eschatologické vize počátku české reformace vyplývá jeden z jejích důležitých rozměrů – důraz na správné uspořádání pozemských věcí, na vertikálu křesťanského života. Kolegyně Veverková podala solidní rozklad a rozhodně přispěla k současné poněkud rozpačité diskusi o české reformaci. Náš kolega **Stanislav Příbyl** je římskokatolický kolega a současně vynikající znalec církevního práva západní církve. Ve svém článku se zabývá těmi, kdo v dějinném vývoji teologie udíleli svátost

křtu a jaký je pohled římskokatolické církve a východních s Římem sjednocených církví na tuto otázku. **Ján Liguš** pak se dotýká problematiky, která není v ekumenickém hnutí dosud beze zbytku konsensuálně vyřešena. Vzhledem k autorově církevnímu zázemí (Církev bratrská) je jeho článek „Služba sester v křesťanské církvi“ veden přísně biblicky. Na závěr uvádí některé charakteristické rysy současné feministické teologie, do dialogu s jednotlivými tradicemi se však nepouští. Článek je otevřený pro všechny zájemce, kteří vidí v současné době diskusi nad službou žen v ekumenickém společenství jako otevřenou a nutnou. Je to jedna z klasických otázek, které musí křesťanství věrohodným způsobem reflektovat a kde nestačí pouhé odkazy na církevní tradici.

Ne vždy se nám daří informovat naše čtenáře o aktuálním akademickém dění. Přinášíme však v tomto čísle projev, který jsem přednesl jako děkan fakulty na zahájení akademického roku 2012/2013 v aule. Je bilancí uplynulého akademického roku a současně výhledem do budoucnosti. Samozřejmě za rok 2012 bude k dispozici výroční zpráva (ta bude vydána tentokrát tiskem jako samostatné knížka), nicméně tento projev je pokusem a lidskou a přátelskou sondu do našeho akademického života. Myslím si proto, že naše čtenářská obec se ráda seznámí s těmito řádky – a to nejen nyní, ale i v době budoucí, až bude někdo z historiků či teologů bádát o tom, jaké byly naše snahy a tužby. K otištění tohoto projevu jsem byl inspirován starými ročenkami předválečné Husovy fakulty, případně i jiných fakult a seminářů. Projevy funkcionářů zprostředkovávají to, co se v pouhých přehledech a tabulkách nedá vyjádřit a co po několika desítkách let mizí z paměti postupně odcházejících pamětníků. Nechtě je tedy pro generace budoucí zachováno svědectví o našich zápasech. Poslední číslo tohoto ročníku naší revue přináší na samotném konci recenze. Jak má laskavý čtenář možnost vidět, nejde v řadě případů jen o anotace, nýbrž o skutečně kritické články, které dávají nahlédnout nejen do obsahu recenzovaného díla, ale také do způsobu, jakým je jednotlivým recenzentem reflektováno.

Doufáme všichni, že číslo, které právě čtete, se vám bude líbit a hlavně vám přivede k další tvůrčí práci. Rádi uvítáme vaše příspěvky i podněty, neboť bez otevřené diskuse není vědecké práce. Uvítali bychom, kdyby na redakční stůl přicházelo více theologických příspěvků, ale ovlivnit to nemůžeme. V této oblasti nemůže existovat žádný plán, žádné usměrňování – a to je také dobře. Přejeme všem svým čtenářům dobrý rok 2013 a těšíme se, že náš časopis bude přijímán čtenářstvem stejně laskavě, jako doposud.

Jan B. Lášek
šéfredaktor

DOSAZENÍ ŠALOMOUNA NA TRŮN

JIRÍ BENEŠ

Šalomoun panoval v desátém století, asi v letech 973-933 (Sellin), či 971 – 931 (D. A. Hubbard). Doba vlády (40 let) může být přibližná – označuje zřejmě jednu generaci (1 Kr 11,42). Jeho vládu popisují dva nestejně příběhy, vycházející z odlišných zdrojů. Základem této studie bude zpráva v 1 Kr 1.

Autora zprávy o Šalomounovi budeme nazývat vypravěč (nikoli pisatel, či redaktor textu) a adresáta posluchač. Je to proto, abychom zohlednili liturgické použití textu, tedy fakt, že má být čten při bohoslužbách, neboli že mu má být nasloucháno – má být vyprávěn. Vyprávěním Šalomounova příběhu sleduje vypravěč určitý cíl. O něm lze získat jisté povědomí na základě literárního kontextu, použitého jazyka a doby, kdy byl text dokončen. Jazyk a styl vyprávění řadí Šalomounův příběh v 1 Kr 1-11 do deuteronomistického dějinného okruhu, pro nějž je charakteristickou perspektivou vycházení ze zákona kauzality. Vzhledem k exilní redakci textu předpokládáme, že vypravěč se reflexí Šalomounova příběhu vyrovnává s příčinami exilu. Ty je třeba si uvědomit, zhodnotit a vyrovnat se s nimi (např. pokáním) proto, aby exil, který znamená odštíhnutí od minulosti, mohl představovat novou šanci, aby se Izraeli znovu mohla otevřít budoucnost (byť v jiných souřadnicích). Reflexi Šalomounova příběhu lze proto pojímat jako ilustraci k zákonu pro krále v Dt 17,14-20. Z umístění Šalomounova příběhu v části Tanachu

nazvané „Přední proroci“ vyplývá, že vypravěč předkládá prorockou reflexi (teologii) Šalomounovy vlády, nikoli standardní biografii¹ ani historiografickou zprávu. To ostatně zřetelně vyplývá z vypravěčova odkazu na díla historické povahy, z nichž vychází (viz 1 Kr 11,41. 2 Pa 9,29) jako ze svých pramenů. Zpráva o Šalomounovi v 1 Kr 1-11 je vyvážená a kritická na základě těchto skutečností:

VYPRAVĚČ

- a)** provádí výběr, tedy uvádí jen některé události (patrně ty, u nichž lze vysledovat určitý společný jmenovatel);
- b)** řadí sled událostí tak, aby se postupně zřetelněji rozkrývaly určité souvislosti nutné k zhodnocení Šalomounova působení;
- c)** upozorní na určité detaily (které by vůbec uvádět nemusel), které považuje za důležité a uvede překvapivé souvislosti, jimiž vyjadřuje svůj postoj k vyprávěné skutečnosti. Jinak, ale své hodnocení výslovně uvede až v samém závěru příběhu;
- d)** vyjádří své mínění však i tím, co neuvede. Vypravěč tedy pracuje s náznaky i zámlkami;
- e)** metodou akcentování některých skutečností duplikacemi pak do příběhu posluchače vtahuje. Jeho zpráva nechce být nezaujatá, ale angažovaná (formuje přece samostatný náhled a víru posluchačů);
- f)** sleduje popisované události z určitého zorného úhlu pohledu (je Judejec) a tím je hodnotí. Nutí tak posluchače zamýšlet se nad koncepcí (pojetím) Šalomounova příběhu samostatně. Nutí jej uvědomit si stín podezření, který se nad jednáním krále vznáší a nechává posluchače vytvořit si obrázek Šalomouna a jeho vlády sám. Vypravěč posluchači v interpretaci těchto podnětů pomáhá dvojím způsobem: Provádí-li vypravěč soupis podezřelých skutečností spojených se Šalomounem, pak jím koriguje nepřiměřený optimismus plynoucí z povrchního (nekritického) vnímání Šalomounovy vlády. Současně tím vypravěč soustavně (byť nepřímo) avizuje, že Šalomoun nežije podle instrukcí Tóry (srov. 2 Kr 22,13). Upozorněním na pozitivní rysy Šalomounovy vlády zase brání jednoznačnému odsudku Šalomouna, k němuž by pečlivý posluchač po zralé úvaze mohl dospět.

Je tedy evidentní, že Šalomounův příběh nese zcela určitou a velmi výraznou zvěst. Má zobecnitelný přesah (je aktualizovatelný) a zřetelnou teologickou výpověď (svědectví o Hospodinu). Má tedy význam Šalomounův příběh znát a vracet se k němu v kanonizovaném textu.

¹ Při orientaci v látce Šalomounova příběhu (1 Kr 1-11) vycházím z a) NOTH M.: *Geschichte Israels*. Göttingen 1956; §16 Die Herrschaft Salomos (187-198); § 17 Das geistige Leben Israels im davidisch-salomonischen Staate (198-205); b) WÜRTHWEIN, op.cit. ATD 11,1, s. 1-149.

Jméno **Šalomoun**, pod kterým je tento izraelský panovník soustavně uváděn, souvisí v hebrejštině s pokojem jako stavem určité harmonie (či se satisfakcí) a lze jej překládat: „Pokoj jeho“, nebo „pro pokoj“ (směrový akuzativ), „jeho nedotčenost“². Od stejného slovesa je odvozen i termín pro pokojnou oběť³, což evokuje Šalomounovy sporné kultické aktivity. Na rozdíl od jména Jedidjáš, není jméno Šalomoun vyznavačské⁴.

Kromě toho má jméno „Šalomoun“ zcela evidentně náboženské pozadí. Odkazuje na boha ugaritského typu jménem Šalim uctívaného v Jeruzalémě⁵, jehož jméno znamená „Uspokojující“, ale i „Soumrak“⁶. Šalim je plod „svatého sňatku“ boha Éla. Toto mytologické pozadí patrně nevyjadřuje, že by starozákonní látka tento mýtus reinterpretovala. Spíše náznak na něj má z příběhu Šalomounova proznívat jako součást kritického postoje k tomuto králi (jeho vládou nastává v Izraeli soumrak). K vegetativnímu kultu odkazuje jak Šalomounův rozsáhlý harém, tak Šalomounův původ (vznik svazku Davida a Batšeby, rodičů Šalomouna, je popisován velmi nápadně). Vazbu na jeruzalémského boha Šalim-a podporuje silná Šalomounova spjatost s tímto městem: v Jeruzalémě se narodil⁷, v něm celý život panuje a odtud chce vládnout světu. Dalším dokladem pro to, že uvedená hypotéza má relevanci, je důsledné (překvapivě i v knihách Paralipomenon) užívání jména Šalomoun pro tohoto vládce navzdory skutečnosti, že „*Hospodin ... ohlásil skrze proroka Nátana, že ho mají pojmenovat Jedidjáš kvůli Hospodinu*“ (2 S 12,25). Jméno *Jedidiah* (milovaný Hospodinův /miláček/) je Hospodinovské, vyznavačské a mluvící. Vychází ze stejného základu jako jméno David. To, že se pozdější tradice k tomuto jménu nehlásí a užívá pro Davida syna jméno Šalomoun jako jeho trůní jméno, lze interpretovat jako výraz kritického postoje k Šalomounovi⁸. Vypravěč tím patrně signalizuje, že Šalomounova vláda neběží podle Hospo-

² V nevakalizovaném textu lze *š-lómó* vnímat také jako ženské substantivum.

³ Oběti související s jeho jménem také Šalomoun skutečně obětoval: 1 Kr 3,15. 8,63-64. 9,25. Vztah mezi jeho jménem a pokojnou obětí je ovšem neprůhledný.

⁴ Ani Šalomoun nedává svému synovi Rechabeámovi vyznavačské jméno. Ostatně soupis Šalomounových synů zcela schází jak v 1 Král., tak v 2. Par. To je podezřelé.

⁵ HELLER J.: *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha 2003, str. 451. Týž: *Starověká náboženství*. Praha 1978, str. 309-311.

⁶ HELLER, J.: *Starověká náboženství*, s. 348.

⁷ 2 S 5,14 – zde první zmínka již výslovně o Šalomounovi.

⁸ Podobně tradice uchovává jiného judského krále pod jménem Achaz, přestože on se jmenoval Jóachaz (tak je uveden v soupisu vazalů na stéle Tiglat-pilesera III. *Nový biblický slovník*. Praha, Návrat domů 1993, str. 16. *Starý zákon, Překlad s výkladem*. Praha Kalich 1980, sv. 6, str. 270.

dinovy linie: na izraelském trůnu nesedí ten, koho Hospodin pojmenoval (Izraeli nevládne Jedidijáš), ale jen ten, koho zplodil David s Batšebou, tedy člověk tímto původem osudově poznamenaný (Izraeli vládne pouze Šalomoun). Šalomoun nejedná jako člověk Hospodinem pojmenovaný (tj. Hospodinem signovaný), ale naopak jako člověk Hospodinem nijak nepoznamenaný (a jak sled vyprávění ukáže, naopak poznamenaný jiným, nehospodinovským typem náboženství – 1 Kr 11,1-10). Odkaz na jeruzalémského boha Šalim-a tedy může naznačovat nasměrování mimo Hospodinův kult, což v podstatě vypravěč zejména v 1 Kr 11 potvrzuje a rozvíjí např. také upozorněním na skutečnost, že Šalomoun byl zetěm faraona, asi Psusenna (poslední 21. dynastie)⁹. Autor knih Paralipomenon se snaží tuto skutečnost korigovat (zaretušovat). Dle Davidovy interpretace v 1 Pa 22,9 pak pochází také jméno Šalomoun od Hospodina. A to proto, že Šalomoun bude symbolizovat pokoj Hospodinem daný na Izrael (mír v zemi vypravěč v 1 Kr 1-11 nezmiňuje). Označuje-li ovšem výraz *šalóm* (použité i pro pokojnou oběť) soulad vyznavače s Hospodinem, pak u tohoto krále je použito nepřiměřeně.

Další skutečností, která na samém počátku vedle názvuků, které vyvolává Šalomounovo jméno, postavu tohoto krále problematizuje, je jeho biologický původ, tedy fakt, že je syn právě Batšeby (2 S 12,24). Tento odkaz na příběh v 2 S 11-12 ukazuje, z jakého vztahu (manželství) Šalomoun pochází, tedy čím je jeho působení předznamenáno. Batšeba i Nátan dávají najevo, že o tomto neblahém předznamenání dobře vědí (1 Kr 1,12.21). Vzhledem ke stínu, který událost z 2 S 11 zanechala na všech pozdějších Davidových činech (rozpad jeho rodiny), nelze zcela vyloučit, že by Šalomounova vláda nebyla dalším následkem Davidova selhání¹⁰, či dokonce trestem za něj. K této nejistotě samozřejmě přispívá také nepřesné uvedení jména Šalomounovy matky v 1 Pa 3,5 (Bat-šúa je neznámá, podezřelá postava) a skutečnost, že Šalomoun snad není ani jejich prvorozený syn¹¹. Šalomoun je podezřelý od samého počátku a konfrontace s knihami Paralipomenon¹², které všechny podezřelé skutečnosti retušují, paradoxně toto podezření násobí.

⁹ Viz např. NOVOTNÝ A.: *Biblický slovník*. Praha 1956, s. 1058.

¹⁰ O něm viz také Ž 51. Šalomoun je ztělesněním čehosi podezřelého podobně jako Moábcí a Amónci: viz jejich dikvalifikující původ v Gn 19.

¹¹ Šalomoun není v 2 S 5,14 uveden mezi syny narozenými v Jeruzalémě jako první (není jisté, podle jakých kritérií jsou jména synů řazena) ani podle 1 Pa 3,5.

¹² Batšeba jako královna matka totiž není v knihách Paralipomenon vůbec zmíněna!

NÁSTUP NA TRŮN (1 Kr 1,11-53)

Vedle významu prvních zmínek o králi Šalomounovi a významu jeho jména je třeba pozorně sledovat náznaky, které vypravěč předkládá v prvním příběhu spojeném s postavou tohoto krále. Tento příběh je předřazen celému vyprávění, a proto můžeme předpokládat, že obsahuje základní a rozhodující podněty pro charakteristiku Šalomouna. Ta vyplývá jaksí mimovolně ze svědectví jedenácti postav, jejichž přímá řeč je zde uvedena (většina postav mluví alespoň dvakrát a mnohé z nich ještě citují jinou řeč). Přímé řeči jsou těžištěm sdělení: posluchači sdělí podstatné věci nutné pro kritickou orientaci v ději jednotlivé postavy samy, nikoli vypravěč. Ten je zde spíše v roli režiséra nechávajícího jednotlivé postavy postupně promluvit a tímto způsobem posluchače do děje uvést. Text tím získává dramatický charakter a před posluchačem se tak odehrává něco jako divadelní představení. Specifikem přímých řečí mluvících postav je citování (mnohdy několikanásobné, resp. několikavrstvé) jiných přímých řečí a to buď budoucích, nebo připomínání řečí minulých. Těchto citovaných řečí je celkem devět a dodávají ději plasticitu i napětí. Řídící postavou tohoto dramatu je prorok Nátan, který mluví jako první a uvede do chodu události nečekaných rozměrů s katastrofálními následky. David i Šalomoun jsou zde v pozici postav řízených, určovaných vývojem událostí. Příběhem se však nebudeme zabývat v jeho rovině textově strukturální, ale jen s ohledem na výpověď o Šalomounovi¹³.

Uvedení Šalomouna na izraelský trůn je v 1 Kr 1,32-48 zmíněno opakovaně a následuje bezprostředně po zprávě o Adonijášově vyhlášení se králem, za tichého souhlasu Davida a za podpory dvou stabilizačních složek izraelské pospolitosti: armády a kněžstva (1 Kr 1,5-10). Prorok Nátan ani Šalomoun není pozván, což vypovídá o jistém pnutí v okruhu Davidových blízkých. Následující popis Nátanova jednání bezprostředně na zprávu o Adonijášově ignoraci proroka Nátana navazuje. Nátanova odezva na své vyřazení z okruhu lidí blízkých novému králi vypadá jako klasický příklad dvorských intrik¹⁴. Nelze proto vyloučit, že Adonijášova oslava bez Nátana startuje (mobilizuje) Nátanovu aktivitu (odvetu). Směr těchto úvah nepřímou potvrzuje i vypravěčova zámlka na počátku tohoto příběhu. Vypravěč totiž neuvede, že by se prorokova aktivita děla na popud Hospodina. A posluchač Davidova příběhu ví, že prorok Nátan umí jednat bez Hospodinova pověření (viz

¹³ O historických reáliích a reflexi archeologického bádání více viz WÜRTHWEIN E.: *Die Bücher der Könige – Das Alte Testament Deutsch* (ATD 11,1 Göttingen 1977 + ATD 11,2 Göttingen 1984). V češtině viz také FILKENSTEN I. A SILBERMAN N.A.: *David a Šalomoun*. Praha Vyšehrad 2010.

¹⁴ Vypravěč to naznačuje v 1 Kr 1,12.14.15 a v popisu expresivního a manipulativního Nátanova vystoupení před Davidem (1 Kr 1,22-27).

2 S 7,3nn). Naopak tam, kde jedná z Hospodinova popudu, to vypravěč neopomene zmínit (viz 2 S 12,1.24-25). Že celé dění probíhá bez Hospodinova podnětu a že jednající postavy nemají zájem Hospodina do dění vtáhnout, by nemělo na počátku příběhu být přehlédnuto.

Nástup Šalomouna na trůn se tedy děje z iniciativy proroka Nátana. Ten předpokládá, že David není informován o vývoji událostí (1 Kr 1,11) a že tedy dění v říši už nemá pod kontrolou. Nátan vychází z toho, že na základě zvláštního vztahu Davida k Batšebě existuje zvláštní vztah Davida k Šalomounovi. Nátan coby rádce proto informuje krále o vývoji událostí. Nechce, aby David byl z vlivu na dění v Izraeli vyřazen. Snad ve snaze stabilizovat říši po smrti Davida, který s výběrem svého nástupce otálí (1 Kr 1,11b.24-27), podnítl Nátan Davida předem připraveným řešením k akci. Je-li za tím jen snaha zachovat Davidův vliv na vývoj událostí, nebo také plán na zachování Nátanovy pozice (ta je nepozváním na královskou hostinu ohrožená) na královském dvoře v budoucnosti (1 Kr 1,32.34.38.44), nebo strach toho, že se Adonijáš po nástupu na trůn vypořádá s opozicí (jak to pak udělal Šalomoun), viz 1 Kr 1,12, není jednoznačné, ale ani vyloučené. Nátan se ale zcela evidentně angažuje v tom, aby Adonijášovi zabránil kralovat nad Izraelem. Důvod není sdělen, ale z Nátanova úsilí vyplývá několik skutečností:

- a)** uskutečnil palácový převrat. Vše se totiž odehrálo jen v Jeruzalémě, bez přítomnosti, bez vědomí a bez podpory celého Izraele (viz 1 Kr 1,45 „*město halasilo*“);
- b)** chce mít na budoucí události vliv;
- c)** považuje se za zachránce Davidovy rodiny po Davidově smrti (1 Kr 1,12). Batšeba totiž měla patrně špatnou pověst¹⁵ a z toho plynoucí strach z lidu;
- d)** Adonijáš má spontánní podporu lidu, ale Šalomoun nikoli – s ním nikdo (David, ani lid) na trůn nepočítá. Druhým upozorněním na to, že Šalomoun patrně nemá podporu lidu od samého počátku svého nástupu na trůn, je zmínka o tom, že tam byli Cheretejští a Peletejští¹⁶. Ta naznačuje, že Šalomoun je zajištěn cizinci, možná žoldáky. To by vysvětlovalo Šalomounovy razantní kroky později: odstranění opozice, stavební činnost a oslňující bohatství mají kompenzovat absenci spontánní podpory lidu i Hospodina.

Nátan k realizaci svého plánu potřebuje pomoc. Nikoli Hospodinovu, ale intervenci Batšeby, Šalomounovy matky. Vypravěčovo nezamlčení, že to byla

¹⁵ 1 Kr 1,21 – Batšeba mohla být považována za strůjce Davidova neštěstí a patrně měla strach z hněvu lidu. Lid Šalomouna kvůli jeho diskvalifikujícímu původu asi nepřijal. Že kolem této ženy vládlo určité podezření a napětí, potvrzuje i 2. Par., která všechny zmínky o Batšebě pečlivě zaretušuje. V 1 Pa 3,5 je zmíněna Bat-šúa (patrně zkomolené jméno Batšeby) jako Šalomounova matka.

¹⁶ 1 Kr 1,38, tedy neizraelci. Více o nich viz *Překlad s výkladem*, s. 24.

právě Batšeba, kdo posouvá události dál, s sebou nese jistou pachut' vzpomínky na její první vstup do Davidova života a jeho následky. Batšeba není postava, která by zaručovala řád a přímost následujícího dění. Nátan Batšebu informuje o Davidově přísaze. Podle toho, jak podrobně Nátan Batšebu instruuje, se zdá, že ani Batšeba o takové přísaze neví. Nic o ní neříká ani vypravěč, a proto není nijak jisté, zda David takovou přísahu vůbec vyslovil. Upozornění na Davidovu přísahu je nestandardní prvek¹⁷ celého dramatu¹⁸ a zdá se také být slabým článkem celého dění, neboť vyvolává určitá podezření. Není jisté, jaký by měl vypravěč důvod, aby tuto přísahu předtím neuvedl. Proč by David, který čekal na Hospodinův výběr nového krále v Izraeli (ostatně on sám byl takto za krále určen), takovou přísahu vůbec dával? A pokud ji dal, proč jako čestný muž nesplnil svůj slib dříve, aby zabránil destabilizaci říše? Proč Batšeba sama nevymáhala splnění slibu dříve? Proč ani nyní nepřišla s iniciativou ohledně splnění slibu ona, ale Nátan? Proč bylo třeba, aby Nátan slova Batšeby potvrdil (1 Kr 1,14b)? Otázek, které Nátanova slova zpochybňují, je poněkud mnoho. Pokud David také o žádné přísaze neví, proč se k ní potom přiznává? Kdo lže? Nátan? Batšeba? David? Vypravěč? To z textu není zřejmé patrně záměrně (a není třeba to ani zjišťovat), aby to nejistotu posluchače zvyšovalo. Že by David byl senilní (a tedy zapomněl), lze s odkazem na jeho následující slova vyloučit. Pravděpodobnější je možnost, že upozorněním na tuto přísahu je David vystaven silnému tlaku – stává se objektem manipulace. On sám v tom však mohl spatřovat skryté řízení Hospodinovo, na které patrně čekal a jemuž nechtěl bránit. Proto zřejmě do léčky vstoupil, a to zcela vědomě. Ale přesto s jistou opatrností. David Šalomouna totiž neoznačí za krále (snad s ohledem na to, že krále může vybrat jen Hospodin), ale pouze za vévodu¹⁹ zřejmě v očekávání, že se možná Hospodin k tomuto kroku přizná. Lze to považovat za výraz jisté Davidovy obezřetnosti, či prozíravosti.

David jedná ve spěchu a obchází velekněze (pomazání krále se děje bez jeho vědomí), což může znamenat dvojí:

- a) že vývoj situace vyhodnotil jako nebezpečný a pokouší se eliminovat možné negativní společenské následky tohoto rozkolu;
- b) že mu žádný prostor pro manévrování nezbývá.

¹⁷ Neboli neuralgický bod. Je zmíněna uprostřed dějství a to třikrát a pokaždé jinou postavou (1 Kr 1,13.17.29-30).

¹⁸ Nestandardnost události naznačuje i exaltovaná vypravěčova zpráva o nepřiměřeně frenetickém veselí lidu ze Šalomounova nástupu na trůn (1 Kr 1,40b).

¹⁹ Hebr. *nágíd*, viz *Překlad s výkladem*, s. 25.

Snad proto David jedná samostatně, bez přímého Hospodinova pokynu. Ani se Hospodina nedotazuje, jak bylo na počátku jeho vlády obvyklé (1 S 30,8. 2 S 2,1). To, že jde o Davidův²⁰, nikoli Hospodinův čin, je výslovně uvedeno, neboli zazní to v příběhu poměrně zřetelně od tří postav: jednou od vypravěče (1 Kr 1,32), pak z úst samotného Davida (1 Kr 1,35) a nakonec z úst nezávislého svědka Šalomounova dosazení na trůn (1 Kr 1,43). Vypravěč tedy fakt, že Šalomouna za krále neoznačil a na trůn neuvedl Hospodin (ohlas je patrně v Dt 17,15), nijak nehodlá skrývat. Benajášův výrok o tom, že jde o Hospodinovo rozhodnutí (1 Kr 1,36), je subjektivní (Hospodinem nezajištěná) interpretace a to proto, že je předtím korigována vypravěčem i samotným Davidem (1 Kr 1,32.35). Takto lze pohlížet i na svědectví Davidovo (a později i Šalomounovo, viz 1 Kr 2,24. 3,7). Svědkem události citovaná Davidova věta o tom, že „*Hospodin ... nám dnes dal toho, kdo bude sedět na mém trůnu*“ (1 Kr 1,48) je spíše potvrzením toho, že David skutečně Hospodinovu intervenci v záležitosti nového panovníka bytostně očekává, než dosvědčením Hospodinovy aktivity. Předtím totiž ten samý svědek prohlásil, že Šalomouna uvedl na trůn David, nikoli Hospodin (1 Kr 1,43). Benajáš i David by tedy jen rádi viděli Šalomouna coby objekt Hospodinova jednání, ale ve skutečnosti tomu tak není (je to jen jejich přání). Jejich svědectví nelze považovat za objektivní, tj. Hospodinovým pokynem podložené.

Po svém příchodu k Davidovi tlumočí Batšeba Nátanova slova trochu jinak (1 Kr 1,17-21), než je Nátan řekl (1 Kr 1,11-14) – mnohem expresivněji a naléhavěji. Osvojila si Nátanovu koncepci a jeho záměr ještě vyostřila. Dodává-li, že David přísahal při Hospodinu a popisuje-li podrobně jednání Adónijáše jako vzpouru, pak to vypadá, jakoby na Davida vyvíjela určitý tlak. A její výpověď o Adónijášovi Nátan pak ve své řeči potvrzuje (1 Kr 1,19.25-26) a opět s patřičným tlakem na Davida: dramaticky naznačuje, že jde rozkol v království a že David už situaci nezvládá (že nemá události pod kontrolou – 1 Kr 1,26-27). Vzhledem k tomu, že silové uskupení nahrávalo Adónijášovi²¹, nic jiného než chytrý nátlak²² Nátanovi nezbývá. Podobná situace totiž již jednou, při povstání Abšalóma, nastala a David tehdy nechal věcem volný průběh. Lze předpokládat, že by tak učinil i nyní, když vládu převzal Adonijáš. A tomu chce patrně Nátan zabránit. A podaří se mu to. Zřejmě proto, aby David neprohlédl, že jde o komplot (s velkým humbukem kolem něj, viz 1 Kr 1,40), vyhne se Nátan ve své řeči zmínce o Davidově přísaze, přestože o ní ví

²⁰ David vybral nejen Šalomouna, ale také kněze Sádoka a nového vojevůdce Benajáše (patrně oponent Joábův).

²¹ Vojsko a kněžstvo – dvě nejmocnější síly ve státě jsou na straně Adonijáše. Fakt, že prozíravý Jóab se přiklonil k Adónijášovi, o něčem vypovídá. Je to asi ta nejlepší možná varianta.

²² Označením Adonijášova ustavení se králem za palácový převrat zastírá (maskuje) Nátan palácový převrat svůj.

a právě na ní Batšebu upozorní. Tato Nátanova zámlka může pro posluchače paradoxně být potvrzením toho, že skutečně jde o spiknutí. Zmínka o přísaze je totiž věrohodná v ústech Batšeby. Batšebě David neodolá. V ústech Nátana by mohla vyvolat podezření. A David na vějičku sedne, domnělý slib splní²³ (přestože již tiše souhlasil s Adonijášovým převzetím vlády) a ustanoví vládcem protekčního synka zaštitěného matkou a prorokem. Pro další sledování příběhu je pro posluchače důležité zapamatovat si, že Šalomoun byl dosazen na trůn z rozhodnutí Nátana (a Davida) a že vládne díky iniciativě své matky.

První dějství dramatu s názvem Šalomoun končí návratem ke scéně Adonijášovy hostiny (1 Kr 1,41nn), která rychlý sled událostí nastartovala. Hostina stále pokračuje, z čeho vyplývá, nástup Šalomouna na trůn proběhl bleskově, během hostiny. Z toho, jak obratně Nátan využil moment překvapení, si posluchač může uvědomit, do jak riskantního činu se Nátan pustil. Překvapení je tak obrovské, že účastníky hostiny paralyzovalo – Jóab nemobilizoval armádu. Pozoruhodné však je, že na hostinu se dostane velmi důvěryhodný²⁴ přímý svědek událostí, který o Nátanově převratu podává zprávu i její hodnocení. Je to první hodnocení Šalomounova nástupu na trůn, a sice od postavy, která představuje Šalomounova soupeřníka. Budoucí velekněz (Jónatan je nyní syn stávajícího velekněze) měl tvořit mocenský protipól v říši²⁵. Nyní je (stejně jako jeho otec – velekněz) obratně odstaven, protože za velekněze je protiprávně jmenován loyální Sádok. Jónatan je vyzván k sdělení dobré zprávy. On však svou zprávu za dobrou nepovažuje (1 Kr 1,42nn). Zpráva o ustanovení Šalomouna, kterou přináší, totiž není dobrá zpráva. Posluchač tak dostává na samém počátku příběhu Šalomounovy vlády informaci, že jeho nástupem na trůn nastalo něco, co být nemělo. Jónatan informuje o tom, že David jedná svévolně a bez podnětu od Hospodina ustavuje právě Šalomouna za krále. To je podle Jónatana špatně, jak ostatně dosvědčuje i fakt, že zde ochotně a bez pověření sekunduje kněz Sádok, který nového krále spolu s prorokem Nátanem pomaže (1 Kr 1,44-45). To je neblahá předzvěst toho, že přestává platit řád, jehož garanty byli právě kněží. Král David do jejich kompetencí bezprecedentně zasáhl, když na klíčové posty dosadil lidi, kteří budou pomáhat budovat řád podle představ budoucího krále, nikoli podle společenských tradic založených na Tóře.

²³ 1 Kr 1,30. Proč až nyní a proč vůbec? Pokud slib nedal, proč by to říkal? Domnívá se snad, že vývoj událostí je výrazem skrytého Hospodinova řízení (1 Kr 1,48), jemuž se nechce protivit? Nebo měl zato, že tím předešel mnohem horšímu scénáři, např. občanské válce, kterou by všeho schopný Šalomoun po Davidově smrti spustil?

²⁴ Jeho věrohodnost se osvědčila při povstání Abšalomově, viz 2 S 15,27.36. 17,17-19.

²⁵ Vláda v Izraeli není jen v rukou panovníka, ale také velekněze – viz konflikt Samuel Saul v 1 S 13 a 15.

Potvrzením chmurné Jónatanovy perspektivy je vypravěčem uvedená první reakce na Šalomounův nástup na trůn. Ta je dvojího druhu: nařízená oslava nového krále (1 Kr 1,34) a pak strach o život (1 Kr 1,49-51). Šalomoun představuje pro určitou skupinu nebezpečí. Na strach, jako na neblahé předznamenání Šalomounovy vlády upozorní vypravěč třikrát (a později ještě v 1 Kr 3,28). Davida lid miluje, Šalomouna se však část lidu bojí od samého počátku jeho vlády.

Způsob, jak je o Šalomounově nástupu na trůn referováno a spěch, s jakým bylo provedeno, má vyvolat jisté posluchačovo podezření a nejistotu. Vypravěč i samy jednající postavy avizují, že začíná neblahé období. Už Šalomounovo jméno má v sobě zakódováno podezření, které je s jeho vládnutím spojeno. Vypravěč Šalomounova příběhu vyjádří svůj kritický postoj k tomuto Davidovu synovi zpočátku velmi opatrně v mnoha náznacích jednak nepřímo výběrem a uspořádáním událostí, které hodlá připomenout, jednak zástupně a to přes jednající postavy, které nechá promluvit. Kritika Šalomouna pak vyvrcholí v 1 Kr 11. Charakteristika Šalomounovy vlády (a postavy), jak je ve způsobu referování o první události spojené se Šalomounem již načrtnutá, předznamená celé další vyprávění a posluchačům pomůže porozumět způsobu vypravěčovy práce na obraze Šalomounovy doby.

SUMMARY

SOLOMON'S ENTHRONEMENT

JIRÍ BENEŠ

Solomon's name bears an encoded suspicion that is connected with his reign. The narrator of Solomon's story expresses his critical attitude to this son of David in numerous indications within his narration. The criticism of Solomon peaks in 1 Kings 11. The nature of Solomon's reign, as already sketched in the manner of referring to the first event connected with Solomon, sets the note for the entire narration and makes the narrator's method of work evident.

ZJEVENÍ JANOVO, MILENIALISMUS A INTERPRETAČNÍ KONTEXT POSTMODERNY

JIRÍ LUKEŠ

1. „POSTMODERNA“ JAKO INTERPRETAČNÍ KONTEXT DNEŠKA

S kutečností, která výrazně ovlivnila dnešní svět exege biblických textů, je doba „postmoderny“. Ještě na počátku 90. letech minulého století byla „postmoderna“ charakterizována některými mysliteli jako úpadek Západu. Byla zdůrazňována krize legitimacy, poukazovalo se na proces „dekonstrukce“ a bylo konstatováno, že svět se stává „intelektuálním tržištěm“.¹ Radikální pluralismus, který nastoupil na místo velkých univerzálních konceptů moderny,² nebyl způsobem myšlení, jenž by nacházel v oblasti tradičního církevního prostředí vždy bezprostřední odezvu nebo přitakání. Fakt existence řady experimentálních projektů či vznik nových náboženských hnutí, jež koexistují společně, bez nároku na absolutní výlučnost a obecnou pravdivost, nebyl ihned akceptován a doceněn. Poznání, že svět je v „přechodovém“ období a zatím ještě neobjevil, jak by mohl dále definovat čím je, a toliko zjišťuje, čím právě přestal být,³ nebylo i ve světle zásadních společensko-politických změn 20. století nečekané. Zhruba od 70. let působil silící hlas „postmoderní kritiky“ (P. Feyerabend, J.-F. Lyotard, M. Foucault, J. Derrida, J. Baudrillard, J. Lacan, A. Glucksmann), která v mnohém navazuje na

¹ Adams, D. J., O teologickém porozumění postmodernismu, in: *Česká metanoia* 15/1997, s. 7-20, zvl. 9-11.

² Anzenbacher, A., *Úvod do etiky* (Praha, Zvon 1994), s. 187.

³ Adams, O teologickém porozumění postmodernismu, s. 8 - 9; Kermode, F., *Smysl konců. Studie k teorii fikce* (Brno, Host 2007), s. 89-92.

L. Wittgensteina, strukturalisty či poststrukturalisty a následně zahrnuje koncepty dalších myslitelů.⁴ Postupně mizí přesvědčení, že rozvoj je bez hranic, mizí západní kulturní hegemonie a přestávají být závazné „metapříběhy“ židovsko-křesťanské etiky, čímž nastupuje pluralita hodnot. Přesvědčivost velkých hrdinů a cílů je pryč, žijeme „jakoby v průsečíku nejrůznějších příběhů, z nichž každý sleduje své vlastní cíle“.⁵ S pluralitou musí být zacházeno novým způsobem a vyžadována je i nová etika, která usiluje o utváření institucí, jež by byly spravedlivé a „distribučně výhodné pro všechny zúčastněné osoby“.⁶ Kulturní a náboženské vědění už nemůže být určováno nebo kontrolováno intelektuální, náboženskou anebo politickou elitou a to, co člověk v „postindustriálním“ či „postmoderním“ věku potřebuje, je počítač a přístup k síti.⁷ Tímto způsobem realizuje pluralitu myšlenek i hodnot a vytváří si vlastní svět zájmů nebo priorit. Spolu s pluralismem kultur, tradic, myšlení a ideologií se formuje svět, v němž je hledání „objektivní pravdy“ nahrazeno „pravdou hermeneutickou“.⁸ Dekonstrukce pak umožňuje kritiku klasického pojetí znaku a na biblickou teologii má řadu dopadů. Text nemá svůj význam daný jednou provždy a je proto nemožné mu přisuzovat toliko jeden základní či konečný význam.⁹ „Čím více člověk interpretuje, tím více zjišťuje, že nachází nikoliv ustálený smysl textu nebo světa, ale jen další interpretace. Tyto interpretace stvořili a zavedli jiní lidé, nikoli podstata věci.“¹⁰ Teologie pak také osciluje mezi pojmy: Bůh a svět, Kristus a kultura, text a kontext, všeobecné a zvláštní a do hry vstupuje „intersubjektivita“.¹¹

⁴ Anzenbacher, *Úvod do etiky*, s. 188-190; Petříček, M., *Úvod do současné filosofie* (Praha, Herrmann a synové 1992), s. 174 - 188; Nida-Rümelin, J., *Slovník současných filosofů* (Praha, Garamond 2001), s. 126 - 136, 154 - 156, 248 - 251; Lyotard, J.-F., *O postmodernismu* (Praha, Filosofický ústav AV ČR 1993), s. 69 - 72.

⁵ Petříček, *Úvod do současné filosofie*, cit. s. 184; Adams, O teologickém porozumění postmodernismu, s. 10.

⁶ Anzenbacher, *Úvod do etiky*, cit. s. 190.

⁷ Adams, O teologickém porozumění postmodernismu, s. 11.

⁸ Adams, O teologickém porozumění postmodernismu, s. 13; Lyotard, *O postmodernismu*, s. 76 - 84, 100 - 103.

⁹ Adams, O teologickém porozumění postmodernismu, s. 13; Petříček, *Úvod do současné filosofie*, s. 185 - 188; Derrida, J., Diferance, in: *REFLEXE. Filosofický časopis* 4/1990, s. 1 - 25, zvl. 22; Derrida, J.; Roudinesco, É., *Co přinese zítřek?* (Praha, Karolinum 2003), s. 215 - 216.

¹⁰ Dreyfus, H. L.; Rabinow, P., *Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky* (Praha, Herrmann & synové 2002), cit. s. 176.

¹¹ Adams, O teologickém porozumění postmodernismu, s. 17.

2. PLURALITA V PŘÍSTUPECH KE KNIZE ZJEVENÍ

I v čase postmoderny je kniha Zjevení Janova stále badatelsky atraktivní a aktuální. Pokud čtenář nerezignoval například po vzoru R. Bultmanna na modely futurální eschatologie či smysl apokalyptiky, a je ochoten oprostít se od zavedených interpretačních přístupů, často určených příslušností k určité denominaci,¹² nabízí mu dnešní doba i jinou optiku pohledu a nové možnosti interpretace dané pluralitou různých stanovisek a výkladových metod.

Typickým příkladem je souborná práce *Imagery in the Book of Revelation* editorů M. Labahna a O. Lehtipuu,¹³ v níž se soustředí pohledy na knihu Zjevení z mnoha perspektiv. Čtenář zde zjišťuje, že se věk postmoderny neodmyslitelně promítá do čtení Janovy apokalypsy a její interpretace. Současné bádání je fascinováno světem obrazů, které pocházejí navíc z rozličných tradic a rozvíjejí odlišné druhy významů. Proto je Zjevení Janovo zkoumáno z pohledu socio-historického, kulturního, z perspektivy ideologické kritiky, reader-response kritiky, z hlediska dějin působení textu a dalších perspektiv. Rozumět Zjevení znamená rozumět jeho obrazné řeči – jeho symbolům, obrazům, metaforám a vlastně i kontextům. „Zobrazování“ má svou hermeneutiku, narativy užívají obrazy a v apokalypse je jich celá řada. Vytvářejí „interkulturní“ a „internáboženskou“ síť, kde se prolínají motivy z tradice židovské i helenistické, ale také z prostředí římského. Zjevení však není oknem do světa prvního století, ale je to „imaginární konstrukt světa“, který na čtenáře mocně působí. V této souvislosti nabízí interdisciplinární dialog nové hermeneutické přístupy a nástroje analýzy, činí exegetickou práci sofistikovanější a příběh i obsah knihy je odhalován skrze její obraznost.

Například Michael Labahn ve své studii „Apokalyptische Geographie. Einführende Überlegungen zu einer Toponomie der Johannesoffenbarung“ vytváří jakousi „mentální mapu“, která vychází z toho, že některé geografické pohledy jsou vztaženy ke konstruktivní lidské mysli, jež propojuje jisté obrazy s těmi z narativní geografie. Geografická prezentace buduje zvláště v narativech vlastní geografickou mapu („Sinnatlas“), která sděluje určitý význam ve vyprávěném příběhu. Sama narativní geografie pak rozvíjí mapu významů, které vyžadují čtenářův souhlas, neboť koncept místa hraje svou roli i jako sociologická kategorie a dává identitu těm, kdo se k místu nějakým způsobem vztahují. Čtenář, který přijme tyto obrazy,

¹² Preteristická interpretace, historická interpretace, symbolická nebo idealistická interpretace, extrémní futuristická interpretace – dispensacionalismus, umírněná futuristická interpretace. Blíže Ladd, G. E., *A Theology of the New Testament* (W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1997), s. 671 - 675.

¹³ Labahn, M.; Lehtipuu, O. (eds.), *Imagery in the Book of Revelation* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology; Peeters, Leuven 2011; ISBN 978-90-429-2494-9).

může následně vidět svůj svět z jiné perspektivy. Svět mu může být světem, kde zasahují a působí Boží síly, kde pozemské či antagonistické síly mají jen omezenou moc, přičemž svět je místem morální zkoušky, v níž může obstát.¹⁴

Hanna Stenströmová ve své studii „Is Salvation Only for True Men? On Gendered Imagery in the Book of Revelation“ zase nachází v obrazech knihy Zjevení androcentrické genderové vztahy, hodnotí obrazy maskulinity při konstrukci křesťanské identity a sleduje roli sebeidentifikace jako maskulinní osoby. Její genderová analýza má i politickou dimenzi a všímá si antiimperiální rétoriky knihy Zjevení.¹⁵

Robyn J. Whitakerová v kapitole „Falling Stars and Rising Smoke: Imperial Apotheosis and Idolatry in Revelation“ zkoumá řecko-římský kontext knihy Zjevení, soustředí se na politicko-náboženské milieu, kde ji zajímají římské pohřební rituály, prezentace pohřbů císařů a astrologické motivy. Autorka dochází k závěru, že římská imperiální praxe zbožštění měla velký vliv na rétoriku autora knihy Zjevení.¹⁶

Jak je patrné, jedna interpretační metoda poskytuje jen omezený průnik do obsahu či významu knihy Zjevení a umožňuje získat toliko omezený nebo jen určitý typ informací. Možná je dnes integrace a kombinace interpretačních technik, což činí např. socio-rétorická kritika, která vnímá text jako pletivo a na každý jeho pramínek užívá adekvátní nástroje (viz V. K. Robbins).¹⁷

Další možností je hledisko „intersubjektivit“, která respektuje pluralitu názorů a badatelských přístupů, což umožňuje v jedné kolektivní monografii prezentovat řadu mnohdy protichůdných stanovisek, která však komplexně informují čtenáře.

¹⁴ Labahn, M., Apokalyptische Geographie. Einführende Überlegungen zu einer Toponomie der Johannesoffenbarung, in: Labahn, M.; Lehtipuu, O. (eds.), *Imagery in the Book of Revelation* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology; Peeters, Leuven 2011), s. 107 - 144.

¹⁵ Stenström, H., Is Salvation Only for True Men? On Gendered Imagery in the Book of Revelation, in: Labahn; Lehtipuu (eds.), *Imagery in the Book of Revelation*, s. 183 - 198.

¹⁶ Whitaker, R. J., Falling Stars and Rising Smoke: Imperial Apotheosis and Idolatry in Revelation“, in: Labahn; Lehtipuu (eds.), *Imagery in the Book of Revelation*, s. 199 - 218.

¹⁷ Robbins, V. K., *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Trinity Press International, Valley Forge 1996); Robbins, V. K., *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society and Ideology* (Routledge, New York 1996).

3. PLURALITA V PŘÍSTUPECH K MILÉNIU - POSUNY VE VNÍMÁNÍ MILÉNIA V AMERICKÉ SPOLEČNOSTI

Jak je patrné z vývoje mileniálních nálad a stanovisek v americké společnosti, změny v postojích byly často ovlivňovány jinými příčinami než badatelskými či teologickými. Postmilenialismus se vyskytoval ve Velké Británii v první polovině 17. století a za oceánem se prosazuje v 18. století. Zásahu na tom má i Joseph Bellamy, potulný misionář, který se připojil k Edwardsovu „velkému probuzení“ v letech 1730 až 1744 a hlásal, že nastane milénium, kterému však nebude předcházet Kristův návrat. Věřilo se, že Bůh pracuje na zemi, aby ustanovil své království. Dokonce se Jonathan Edwards, přední americký myslitel, jenž věřil v pokrok a měl progresivní náhled na dějiny, domníval, že by milénium mělo začít v Americe, snad v Nové Anglii. Po roce 1745 však přestal doufat, že milénium v Americe nastane a uvolňuje se cesta pro americký „občanský milenialismus“. Naproti tomu je však možné již v 17. století hovořit o severoamerických premilenialistech, kteří jsou chiliasté.¹⁸ Ve století 19. pak panuje v otázce přístupu k miléniu značný názorový pluralismus.¹⁹ Zhruba do poloviny 19. století byl mezi americkými vyznavači milénia populárnější spíše postmilenialismus než premilenialismus, avšak tato skutečnost se zásadně mění a kolem roku 1880 již většina protestantů zastává premilenialismus.²⁰ Přesvědčení, že by bylo možné vybudovat „milénium“ (dobu míru, tolerance, štěstí, víry a maximálního lidského rozmachu, tedy „království Boží“ na zemi či přímo v Americe) před Kristovým příchodem, se vytrácí. Příčin je celá řada. Svou roli sehrála americká občanská válka (1861-1865), vlna přistěhovalectví z Evropy – často katolíků či Židů –, vliv německé historické kritiky, filosofie, rostoucí industrializace nebo šíření Darwinovy teorie. To vše působilo proti doslovnému chápání Písma a popularita postmilenialismu klesala. Na straně druhé silně působil vliv Johna Nelsona Darbyho a později Cyruse Ingersona Scofielda, což prohlubovalo nárůst dispencionalistického

¹⁸ Delumeau, J., *Tisíc let štěstí* (Praha, Argo 2010), s. 249, 251-256, zvl. 253, 285; Balmer, R., *Apocalypticism in American Culture*, in: <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/twenty/tkeyinfo/apocal.htm> (10.11.2012), s. 1 - 5, zvl. 1.

¹⁹ K problematice blíže: Gundry, S. N. – Bock, D. L. (eds.), *Three Views on the Millennium and Beyond* (Zondervan, Grand Rapids 1999); Gundry, S. N. – Pate, C. M. (eds.), *Four Views on the Book of Revelation* (Zondervan, Grand Rapids 1998); Saucy, R. L., *The Case for Progressive Dispensationalism* (Zondervan, Grand Rapids 1993); Hoekema, A. A., *The Bible and the Future* (Eerdmans, Grand Rapids 1994); Blomberg C. L. – Sung Wook Chung (eds.), *A Case for Historic Premillennialism: An Alternative to Left Behind Eschatology* (Baker Academic, Grand Rapids 2009).

²⁰ Balmer, *Apocalypticism in American Culture*, in: <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/twenty/tkeyinfo/apocal.htm> (10.11.2012), s. 4.

premilennialismu.²¹ Svou roli sehrál i William Miller, který věřil v Kristův návrat v několika možných datech vypočítaných mezi léty 1843 až 1844. Podařilo se mu získat zhruba 50 000 stoupenců a millerismus byl tak populární, že Horace Greeley, editor *New-York Tribune*, publikoval extra číslo (2. března 1843), aby vyvrátil Millerovy výpočty a pokusil se potlačit milleristické blouznění.²² Miller však měl své předchůdce a mnozí „počtáři“ následovali i po něm, o čemž svědčí jména Joseph Smith, Nat Turner, David Walker, John H. Noyes, Dwight L. Moody, John A. Dowle a další, kteří rovněž prezentovali svým následovníkům velmi specifické představy o miléniu, jeho příchodu, lokalizaci či životu v něm. Je tedy zcela zřetelné, že názoru na povahu milénia existuje v americké společnosti vedle sebe i postupně celá řada. V druhé půli 19. století však už zřetelně převládá premilennialismus, což se ve 20. století ještě utvrdí (i kvůli světovým válkám, atomové bombě atd.). Připočteme-li také určité procento amilennialistů, ale také pretribulacionistů a postrbulacionistů, je patrné, že názorové spektrum v otázce milénia mělo značnou šíři, které zřejmě nedosáhne ani metodologicky a interdisciplinárně experimentující postmoderna.

4. NÁHLED NA ZJEVENÍ JANOVO A MILÉNIUM Z HLEDISKA NARATIVNÍ KRITIKY

4.1 Hermeneutické předpoklady přístupu

Narativní kritika je ve své rozpracované podobě bezesporu jedním z exegetických fenoménů postmoderny. Od zkoumání ruských formalistů (zvl. V. Proppa) uplynula již řada let a pojmy jako „gramatika vyprávění“, „poetika vyprávění“, „narativní syntax“, „analýza příběhu“ či „zápletky“, „časové uspořádání“, „modelový autor“, „vypravěč“, „fokalizace“, „referenční svět“ či „mezera v textu“ zdomácněly i při rozbořech biblických narativů.²³ Dokonce je možné říci, že si analýza narativu vydobyla takovou pozici, že si prosadila metodologickou samostatnost a dávno

²¹ Balmer, *Apocalypticism in American Culture*, in: <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/twenty/tkeyinfo/apocal.htm> (10.11.2012), s. 3; Dunton, H., *Millennial Hopes and Fears: Great Britain, 1780-1960*, in: *Andrews University Seminary Studies* 37.2/1999, s. 179 - 208, zvl. 187.

²² Balmer, *Apocalypticism in American Culture*, in: <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/twenty/tkeyinfo/apocal.htm> (10.11.2012), s. 2; Dunton, *Millennial Hopes and Fears: Great Britain, 1780-1960*, in: *Andrews University Seminary Studies* 37.2/1999, s. 179 - 181.

²³ Blíže např. Haynes, S. R. – McKenzie, S. L. (eds.), *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticism and Their Application* (Westminster/John Knox Press, Louisville 1993), s. 171-196; Pechlivanos, M. – Rieger, S. – Struck, W. – Weitz, M. (eds.), *Úvod do literární vědy* (Herrmann & synové Praha 1999), zvl. s. 58 - 73, 168 - 172, 329 - 338, 357 - 384); Scholes, R. – Kellogg, R., *Povaha vyprávění* (Host, Brno 2002); Kyloušek, P. (ed.), *Znak, struktura, vyprávění. Výbor z prací francouzského strukturalismu* (Host, Brno 2002), zvl. s. 118-179, 240 - 304; Ricoeur, P., *Vysvětlovat a rozumět*, in: *Reflexe. Filosofický časopis* 27/2005, s. 95 - 114; Chatman, S., *Příběh a diskurs. Narativní struktura v literatuře a filmu* (Host, Brno 2008).

již není pouhým doplňkem ke komplexu metod tradiční historicko-kritické práce s textem.

Ve vztahu ke Zjevení Janovu je výrazným zastáncem uplatňování narativních kategorií při exegezi této apokalypsy David L. Barr, o jehož studii se bude zde předkládaný text opírat.²⁴

Každý čtenář apokalypsy je konfrontován s bizarním symbolismem, který charakterizuje boj antagonistických sil, jenž v závěru lidských dějin kulminuje. Chce-li se čtenář v tomto světě kódu a paradoxů orientovat, usiluje-li o porozumění, musí význam pasáží a obrazů dovozovat podle smysluplného klíče.²⁵ Četba Janovy apokalypsy je proto hermeneutickou záležitostí v pravém slova smyslu a jako efektivní způsob čtení se jeví rozbor narativu a narativní kritika.

Biblické narativy nutně nemusí být toliko průhledy do historie, ale jedná se o nápadité kompozice reflektující sebeobsažný, umělecky stvořený, často fiktivní svět, který nikdy přesně nekoresponduje s našim světem žité zkušenosti.²⁶ I v případě čtení, které má primárně za cíl získat z textu historické informace, je nutné pamatovat na to, že prezentovaná historie vždy odráží výběr, hodnoty a záměry autora (redaktora či pisatele), jenž za textem stojí. Výběr událostí, podání, slovník, styl i jazyk náleží autorovi. Domnívat se, že je možné uskutečnit čistě objektivní interpretaci založenou pouze na textu, je iluze.²⁷ Čtení textu se nikdy

²⁴ Barr, D. L., Conclusion: Choosing Between Readings: Questions and Criteria, in: Barr, D. L. (ed.), *Reading the Book of Revelation. A Resource for Study* (Number 44; Society of Biblical Literature, Atlanta 2003; Ross Wagner, W. /ed./, *Resources for Biblical Study*), s. 163 - 172; Barr, Doing Violence: Moral Issues in Reading John's Apocalypse, in: Barr (ed.), *Reading the Book of Revelation*, s. 97 - 108; Barr, The Story John Told: Reading Revelation for Its Plot, in: Barr (ed.), *Reading the Book of Revelation*, s. 11 - 23; Barr, D. L., Transforming the Imagination John's Apocalypse as Story (A Lecture Presented at Wright State University; January 28, 2000), in: <http://www.wright.edu/~david.barr/Imagination.htm> (10.11.2012), s. 1 - 6.

²⁵ Blíže Farmer, R. L., Undercurrents and Paradoxes: The Apocalypse to John in Process Hermeneutic, in: Barr (ed.), *Reading the Book of Revelation*, s. 109-118, zvl. 109 - 110. Barr, Introduction. Reading Revelation Today: Consensus and Innovations, in: Barr (ed.), *Reading the Book of Revelation*, s. 1 - 9, zvl. 2 - 4. K problematice blíže Lahn, Silke; Meister, Christoph J., *Einführung in die Erzähltextanalyse* (J. B. Metzler Verlag, Stuttgart 2008).

²⁶ Barr, Transforming the Imagination John's Apocalypse as Story, in: <http://www.wright.edu/~david.barr/Imagination.htm> (10.11.2012), s. 1.

²⁷ Tato iluze je někdy ve specifickém denominačním prostředí pěstována záměrně. Jindy je však tato „strnulost“ pozůstatkem určitého pojetí strukturalismu, které výstižně charakterizuje T. Hawkes či U. Eco. „V tehdejší fázi strukturalismu byl běžným dogmatem požadavek zabývat se textem v jeho vlastní objektivní struktuře, neboli tím, jakou se tato struktura jevila na svém vlastním významovém povrchu. Interpretační intervence příjemce byla odsunuta stranou, pokud nebyla vůbec coby metodologicky nepatřičná vyloučena.“ (Eco, U., *Lector in fabula. Role čtenáře aneb interpretační kooperace v narativních textech* /Academia, Praha 2010/, cit. s. 15). „... teoretického základu jsme si všimli už u Jakobsona. Zhodnocuje postromantickou ideu, že forma a obsah jsou jedno, neboť předpokládá, že forma je obsah.“ (Hawkes, T., *Strukturalismus a sémiotika* /Host, Brno 1999/, cit. s. 83). „The deterministic and ahistorical view of language which has been espoused by the 'new criticism', functional structuralism, and some segments of postmodernism, assumes that language and texts are 'autonomous'“

nerealizuje ve vakuu²⁸ a do hry navíc vstupuje vždy řada faktorů.²⁹ K textu či narativu přistupují čtenáři (zvláště v době postmoderny), jež jsou z různých tradic, s jiným předporozuměním, s rozdílným záměrem a s odlišnou exegetickou metodikou. Z tohotu úhlu pohledu interpret prakticky zcela kontroluje význam textu či získaný typ informací,³⁰ který navíc odpovídá hermeneutickému zacílení. Dále zde zajisté platí recepční teorie W. Isera, s níž pracuje i T. Eagleton, když předpokládají, že čtenář by měl být během četby flexibilní a názorově otevřený. Dobrý čtenář je dle W. Isera svým způsobem „liberál“, neboť čtenář již předem silně ideologicky zaujatý většinou nedostojí nárokům literárního díla a neotevře se jeho transformativní síle. Platí zde však i paradox, který zmiňuje T. Eagleton, že pokud čtenář zastává svá stanoviska jen povrchně, není ani podstatné, „zda se text pustí do jejich prověřování a podvracení“,³¹ neboť mu vlastně o nic nejde.

Janova apokalypsa je velmi komplexním příběhem a žádný čtenář si nemůže představit všechny možné spojnice mezi událostmi. Realizuje naopak jedno čtení a upřednostňuje či vybírá patřičný soubor vzájemných spojníc,³² avšak

and operate independently of either author or audience. However, if texts and discourses are studied without reference to human agency or socio-historical situation, then language and texts become a closed system that takes on the character of 'scientific law'." (Schüssler Fiorenza, E., *Challenging the Rhetorical Half-Turn: Feminist and Rhetorical Biblical Criticism*, in: Porter, S. E.; Olbricht, T. H. /eds./, *Rhetoric, Scripture and Theology. Essays from the 1994 Pretoria Conference* /JSNT SS 131; Sheffield Academic Press, Sheffield 1996/, s. 28 - 53, cit. 46). K tématu také Mitoseková, Z., *Teorie literatury. Historický přehled* (Host, Brno 2010), s. 242 - 304, zvl. 264 - 272.

²⁸ Barr, Conclusion: Choosing Between Readings: Questions and Criteria, s. 169.

²⁹ Dále: „Kontext a okolnosti jsou od plného a úplného významu neodmyslitelné, nicméně virtuální význam, který si výraz uchovává, umožňuje tento kontext domyslet.“ (Eco, *Lector in fabula*, cit. s. 26); „A konečně, v textech narativních se také okolnosti, jsou-li vyjádřeny verbálně, snaží být k nerozeznání od kontextů.“ (Eco, *Lector in fabula*, cit. s. 28). „Text se projevuje svým lingvistickým povrchem (neboli svou manifestací), reprezentuje řetězec výrazových dovedností, které by příjemce měl aktualizovat.“ (Eco, *Lector in fabula*, cit. s. 65); „Neexistuje komunikační akt, který by pro své aktualizování ve všech svých významových možnostech nevyžadoval kontext.“ (Eco, *Lector in fabula*, cit. s. 30). Specifické kontexty vytváří také způsoby angažovaného čtení biblického textu, např. ideologická či feministická kritika.

³⁰ Barr, Conclusion: Choosing Between Readings: Questions and Criteria, s. 163; „In regard to the reader, Armstrong argues that better readings are marked by intersubjectivity, that is, the ability to appeal to multiple subjectivities. What an earlier generation of scholars pursued as an 'objective interpretation' has proven to be an oxymoron. Better readings are those that many different readers find convincing." ... „Better readings lead us further into a text, open up new insights, suggest avenues for further exploration.“ (Barr, Conclusion, cit. s. 165).

³¹ Eagleton, T., *Úvod do literární teorie* (Triáda, Praha 2005), cit. s. 111. Maximální zaujetí věcí je proto i pro exegeta doby postmoderny stěžejní věcí, stejně jako otevřenost a vědomí plurality.

³² Barr, *The Story John Told: Reading Revelation for Its Plot*, s. 11-23, zvl. 13; „One way critics simplify complex stories is by classifying incidents into two separate categories: *kernels* (incidents that are directly linked and determinative of the future course of the action) and *satellites* (incidents that orbit around these kernels adding nuance and complexity).“ (Barr, *The Story John Told*, cit. s. 13).

v otevřenost a s vědomím transformativní síly textu, jehož působení je otevřeno.³³

4.2 Nástin možného narativního čtení knihy Zjevení

Ač Zjevení Janovo začíná v reálném světě na ostrově Patmos a poselství je určeno skutečně existujícím sborům-církvím, což je možné si představit, záhy se události přesouvají do světa supranaturálního, kde jistým vodítkem představitelství může být např. intertextualita a již použité obrazy, ale prakticky se jedná o svět těžko zobrazitelný a tedy „fantastický“.³⁴ Představit si reálně závěrečnou bitvu mezi dobrem a zlem, kosmickou válku takového rozměru a dimenze, Boží dvůr a přitom vše bez jednoznačně utvářené časové spojnice, je prakticky mimo rozsah lidského myšlení. Jinak řečeno, lidská mysl se zde nemůže jednoznačně krýt s bizarní „realitou“, která se jí nabízí k pochopení a čtenář dostává informace, jež jsou nepředstavitelné. Jan se ve viděních ocitá na fantastické cestě, která je blízká cestě šamana.³⁵ V příběhu se navíc střetávají tři odlišné literární typy: „theofanie“ - setkání s božstvem, „mystický výstup do nebe“ s vizí Božího trůnu a „příběh svaté války“. Tyto tři fantastické příběhy, ve kterých Jan vystupuje jako „sekretář“ (či zapisovatel - Zj 1.-3. kap.), jako „nebeský cestovatel“ (Zj 4.-11. kap.) a jako „prorok“ nebo „vidoucí“ (Zj 12.-22. kap.) jsou naroubovány na skutečný příběh Jana na ostrově Patmos.³⁶ Možná spíše než o vylíčení událostí prezentuje kniha Zjevení tři vyprávění příběhu Ježíše Krista, jež jsou k sobě navzájem vztažena. První sekvence vypráví Ježíšův příběh, kdy vstupuje do komunit církví v Janově době jako jejich strážce, ale i soudce. Druhá sekvence scén přibližuje Ježíše Krista jako intronizovaného v nebesích, jemuž je dáno panování nad světem. Ve třetí sérii scén je Ježíš vylíčen jako trpící Spasitel, který bojuje proti zlu v minulosti i v budoucí apokalyptické bitvě.³⁷

³³ Eagleton, *Úvod do literární teorie*, s. 111 - 112.

³⁴ Barr, *The Story John Told: Reading Revelation for Its Plot*, s. 15. Klasický přístup reprezentuje výstižně např. komentář: Beale, G. K., *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary; W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1999); k miléniu zvl. s. 972 - 1038.

³⁵ Barr, *The Story John Told: Reading Revelation for Its Plot*, s. 16. Barr se zde inspiroval pojednáním Lévi-Strauss, C., *The Effectiveness of Symbols*, in: *Structural Anthropology* (Doubleday, New York 1967), s. 181 - 202.

³⁶ Barr, *The Story John Told: Reading Revelation for Its Plot*, s. 16. Barr, *Transforming the Imagination John's Apocalypse as Story*, in: <http://www.wright.edu/~david.barr/Imagination.htm> (10.11.2012), s. 2 - 3.

³⁷ Barr, *The Story John Told: Reading Revelation for Its Plot*, s. 18 - 19.

Čteme-li knihu Zjevení jako narativ a zaobíráme-li se účastníky narativní komunikační situace, je možné říci, že z šesti účastníků se dva nacházejí mimo vlastní narativní proces. Jedná se o skutečného autora a skutečného čtenáře, kteří jsou v textu zastoupeni svými „náhradníky“ – implikovaným autorem a implikovaným čtenářem. Liší-li se implikovaný autor od vypravěče, který je rozpoznán jako „hlas“ či „mluvčí textu“, stává se tichým. Implikovaný autor je pak konstruktem sestaveným čtenářem a je součtem všeho, co je možné se o něm z textu dozvědět. S implikovaným čtenářem je to obdobně. Liší se rovněž od skutečného čtenáře i fiktivního adresáta tak, jako se liší implikovaný autor od skutečného autora a vypravěče. Implikovaný autor má být dle některých kritiků jen souborem implicitních norem a má být depersonifikován. Fiktivní adresát je pak přítomen implicitně vždy, neboť se na něj obrací vypravěč a oba se tak stávají konstitutivními faktory a nikoli jen možnými. Vypravěč se však může na dlouho ztratit, neboť to není autor, anebo se autor může stát vypravěčem. Autor sám vybírá, jak se ukáže v textu. Na druhé straně pak posluchač, kterému je příběh vyprávěn, je často nedefinovaný či blíže necharakterizovaný.³⁸ Aplikováno na Zjevení Janovo, posluchač této apokalypsy není jednoduše člověk, se kterým se potkáme v textu. Ve Zjevení Janově se autor, implikovaný autor i vypravěč jmenují „Jan“, ale mají různé funkce.³⁹ Jan „vypravěč“ prohlásí, že neví vše o příběhu (Zj 5,4; 7,13), ale cestuje do nebes. „Implikovaný autor“ Jan je na Patmosu, zatímco „reálný autor“ Jan může být ještě zcela jinde. „Implikovaný posluchač“ žije v sedmi městech Malé Asie (Zj 2-3). Kdo však je „reálný posluchač“ či „aktuální posluchač“? Žije toliko v oněch výjmenovaných sedmi městech, nebo je symbolem všech dalších křesťanských posluchačů své doby, anebo všech posluchačů včetně dnešních?⁴⁰ Najednou se dostáváme ze světa narativu do světa historie. Také však vidíme, že implikovaný posluchač i posluchač, kterému se příběh vypráví, jsou fiktivní. (Vodítkem snad může být rétorická strategie textu a její aktuální posluchač, mezi nimiž musí být vazba.) O „reálném“ (skutečném) čtenáři/posluchači apokalypsy Janovy, který ji jako první slyšel, se však mnoho nedozvíme. S čím jsme ale i dnes konfrontováni,

³⁸ Rimmon-Kenanová, S., *Poetika vyprávění* (Host, Brno 2001), s. 93 - 96; Schüssler Fiorenza, E., *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies* (Minneapolis, Fortress Press 1999), s. 123 - 124; Bílek, P. A., *Hledání jazyka interpretace k modernímu prozaickému textu* (Brno, Host 2003), s. 101, 115 - 119; Todorov, T., Kategorie literárního vyprávění, in: KYLOUŠEK, P. (ed.), *Znak, struktura, vyprávění. Výbor z prací francouzského strukturalismu* (Host, Brno 2002), s. 142 - 179, zvl. s. 161 - 167.

³⁹ Barr, Transforming the Imagination John's Apocalypse as Story, in: <http://www.wright.edu/~david.barr/Imagination.htm> (10.11.2012), s. 1.

⁴⁰ Barr, Transforming the Imagination John's Apocalypse as Story, in: <http://www.wright.edu/~david.barr/Imagination.htm> (10.11.2012), s. 1 - 2.

je neobvyklý příběh, jenž nabízí výhled do světa „za“. Narativní obrazy příběhu jsou rozmanité. Některé jsou rozvyprávěné a vracejí se, jiné rychle mizí. Čtenář je obeznamován s extatickými vizemi, otevírají se nebesa, vystupují šelmy, drak, nebeské bytosti, a to vše je vztaženo ke konci světa. Jenže čteme-li Zjevení jako narativ, přesně na tomto způsobu interpretace nemá zájem. Zjevení jako narativ není o budoucnosti,⁴¹ tento příběh není kázáním a není toliko o Boží svrchovanosti. Tento příběh chce být zkušeností. Není o nic více budoucností, jako je minulostí a jako je přítomností. Je o alternativním světě, který stojí kdesi mimo čas a narativ vyžaduje, aby byl čten, čten čtenářem právě nyní. Jan je kdesi mimo čas, komunikuje s anděly, slyší hlasy, které mu přikazují, aby vše, co vidí, zapsal do knihy. Vstupuje do různých rolí, ale každá sekvence má vlastní logiku, postavy či charaktery a vlastní lokalizaci. Mezi jednotlivými událostmi jsou často jen malé spojnice. Scény jsou fantastické, nečekané, narativ je vysoce nepředvídatelný, čtenář nemůže domýšlet, není zde svět, který zná. Janův Patmos je kdesi „dole“, možná „daleko“ a existuje na úplně jiné zkušenostní hladině. I milénium je „kdesi“, Jan ví, co bude na jeho konci, ale je součástí vize, není zakoušené, není interpretované, je ukázkou „jiného“. Jan je však také písař s nelehkým úkolem. Po dramatickém výstupu do nebes má zachytit nezachytitelné. Pomáhá si známým, texty které zná, cituje v nových souvislostech a vypráví příběh Krista – cosi, co o něm posluchač neví. Je zde série konců, které nejsou konci. Objevuje se řada retardací, zdržení (mezi 6. a 7. pečetí, troubením, vylitím nádob, vložení kapitol s nebeskou liturgií), je zde strategie „ano, ale ještě ne...“, a navzdory všemu narativ pokračuje dál. Po tisíci letech, které věrní stráví s Kristem, je ďábel náhle propuštěn z propasti a objeví se další nečekané pokračování odvěké bitvy. Konec opět není koncem a i samotný konec knihy je novým počátkem.

Autor v narativu střídá analepsi s prolepsi, řád vizí není zřejmý, mezi jednotlivými částmi příběhu mohou být anachronismy. Oslavné pasáže by se hodily až na samý závěr, po bitvě, ale jsou vloženy často překvapivě do dřívějších scén. Opakování, redundance, znemožňuje přímý vztah vizí k historickým událostem.⁴² Vše se neodvíjí lineárně, narativ se vrací a vypravěč (či autor) využívá svého umění vyprávět. Rozpoznání opakování nám umožňuje nové porozumění tomuto narativu jako „kroužícímu“, spirálovitému, který vypráví nyní opět či podrobněji...

⁴¹ Barr, Transforming the Imagination John's Apocalypse as Story, in: <http://www.wright.edu/~david.barr/Imagination.htm> (10.11.2012), s. 2.

⁴² Barr, Transforming the Imagination John's Apocalypse as Story, in: <http://www.wright.edu/~david.barr/Imagination.htm> (10.11.2012), s. 3.

Ježíš je zde majestátnou bytostí, je zde „Beránkem“, ale i božským bojovníkem, jenže na zemi byl vandrujícím Židem, který o sobě hovořil jako o Synu člověka. Je obětí i vítězem.⁴³ Tento nebeský narativ opět vypráví Ježíšův příběh, kterému čtenář na základě toho, co zná, v očekávání přitaká. Něco takového snad i očekává. Jan je písař, nebeský cestovatel i prorok a jeho příběh nechce informovat, ale vyjádřit vykonané. S Ježíšem Kristem vítězí i jeho věrní, snad i čtenář. Znalost tohoto příběhu vytváří komunitu. Cílem může být sloučit v mnohém odlišné křesťanské komunity v Malé Asii v jednu. Čtenář má nově nahlédnout život i historii a vidět Boha jako garanta spravedlivého soudu i jako smysl všech prožitých událostí a útrap. Cílem je transformovat posluchače z obětí římského útlaku do vítěze nad silami zla.⁴⁴ Možná mělo čtení Apokalypsy zajistit „emocionální katarzi posluchače“.⁴⁵ Možná má příběh v optice „ideologického čtení“ oddělit posluchače od Říma a římské kultury. Imaginární narativní forma je k tomu ideálním, povznášejícím a poměrně bezpečným nástrojem, což zvláště zasvěcení ocení. Pak by Zjevení Janovo nemuselo být napsáno v době pronásledování či po něm, ale v době míru a prosperity, kdy křesťanské obce potřebovaly slyšet, že není možné vázat se na Řím a jeho (státní) struktury, ale je nutné stát za věcí Krista, v církvi, která kráčí světem s jiným úkolem. Je to jakási „terapie mýtem“.⁴⁶ Před čtenářem leží příběh, který má transformovat svět. Možná je z tohoto úhlu pohledu Zjevení „rituálním textem“ a čtenář/posluchač potřebuje ve všech dobách opakovaně zakoušet sílu tohoto příběhu. Zjevení je mu cestou na jinou rovinu existence a milénium je toho zřetelným důkazem. Kosmický konflikt vysvětluje politický konflikt i konflikt v reálném životě společenství či čtenáře. Zde všude se střetává dobro se zlem. Nejde o budoucnost, ani tolik o minulost, jde o neaktuálnější přítomnost. Zjevení je nutné slyšet, je nutné je číst ve společenství víry, číst právě teď a stát se „zasvěceným“. V miléniu pak nejde o tisíc let jako takových, nejde o chiliastické chápání nabízených slastí, o neobyčejnou úrodu země, ale jde o to stát na správné straně. To vše je psáno symbolickým jazykem, který probou-

⁴³ Barr, *Transforming the Imagination John's Apocalypse as Story*, in: <http://www.wright.edu/~david.barr/Imagination.htm> (10.11.2012), s. 3.

⁴⁴ Barr, *Transforming the Imagination John's Apocalypse as Story*, in: <http://www.wright.edu/~david.barr/Imagination.htm> (10.11.2012), s. 4.

⁴⁵ Collins, A. Y., *Crisis and Catharsis* (Westminster, The Westminster Press 1984), s. 141-160; Barr, *Transforming the Imagination John's Apocalypse as Story*, in: <http://www.wright.edu/~david.barr/Imagination.htm> (10.11.2012), s. 6.

⁴⁶ Barr, *Transforming the Imagination John's Apocalypse as Story*, in: <http://www.wright.edu/~david.barr/Imagination.htm> (10.11.2012), s. 4.

zí obrazotvornost i odhodlanost a vzpouzí se jednoznačně ušitým interpretacím, které se s pokračujícím časem stávají zřetelně dobově podmíněnými.

5. ZÁVĚR

Jak vyplynulo z předchozích úvah, doba postmoderny nemusí být jen „dobou krize“ a ztráty hodnot či orientace, ale ve světě interpretace biblických textů nabízí škálu nových možností. Řada neotřelých interpretací může přitáhnout pozornost opět k věci samé a čtenář má šanci nahlédnout známou věc neočekávaným způsobem, který se mu stane přínosným. Analýza narativu je jednou z těchto mnoha možností.

Tato studie vznikla v rámci řešení grantového projektu GA ČR P401/11/2450 (*Milenialismus v monoteistických náboženstvích: jeho původ, současné podoby a společenská relevance*) na Univerzitě Karlově v Praze Husitské teologické fakultě.

SUMMARY

THE REVELATION OF JOHN, MILLENNIALISM AND THE INTERPRETATION CONTEXT OF POSTMODERNISM

JIRÍ LUKEŠ

This article presents the postmodern period as a current interpretive context in the interpretation of biblical texts, especially the Book of Revelation. The plurality of views, however, when interpreting the Book of Revelation does not appear only from the beginning of the postmodern age, but accompanies also its interpretation in American society during the 18th and 19th century. During this period, we meet various millennial moods and modifications determined by the leading figures in each movement. In addition, the conviction shifts from postmillennialism to premillennialism, which is set not only by theological reasons, but many social, political and emerging scientific realities. One of the postmodern exegetical phenomena is certainly narrative reading and narrative analysis, which enables new perspective on the Book of Revelation, promoted boldly e. g. by D. L. Barr. This study follows his research.

RABI MOŠE CHAJIM LUZZATTO

– ŽIVOT A DÍLO

MARKÉTA HOLUBOVÁ

Již od starověku patřila Itálie ke střediskům židovské kultury a vzdělanosti (působili zde významní halachisté, pajtáni¹, mystici, ale také překladatelé a matematici)². Jednou z nejnáměnitelnějších osobností židovského světa, jejíž kořeny jsou spjaty s italským milieum, je rabi Moše Chajim Luzzatto.

Moše Chajim Luzzatto (známý pod akronymem RaMCHaL) se narodil roku 1707 v Padově³. Díky rodinnému zázemí⁴ se Moše Chajim mohl od útlého věku věnovat intenzivnímu studiu Tóry v tradičním duchu, ale nebyla mu cizí ani sekulární vzdělanost.

Záhy se u něj začal projevoval nebývale hluboký zájem o učení kabaly (obzvláště luriánské⁵), jenž byl podporován především jeho učitelem rabim Ješajou Bassa-

¹ Tj. židovští liturgičtí básníci.

² Mnoho z nich pocházelo z rodiny ben Kalonymos, jejíž část se později usadila v Meinzu a Špýru a měla pravděpodobně velkou zásluhu na vzniku a šíření pietistického hnutí Chasidej Aškenaz v Německu a severní Francii.

³ Jeho otcem byl rabi Ja'akov Chaj Luzzatto; matkou Diamante Luzzatto.

⁴ Kořeny rodiny sahají pravděpodobně do Německa 16. století (respektive do Lužice (latinsky: Lusatia – odtud jejich rodové jméno) a také do galilejského Safedu; většina Luzzattů se klonila k Aškenázskému modlitebnímu ritu. Luzzattové byli proslulými učenci (rabíny, lékaři, básníci; v 19. století též právníky a jazykovědci). Blíže: Cassuto, Umberto (Moses David) /Editorial Staff Encyclopaedia Judaica, Luzzatto. In: Wigoder, G., Seckbach, F.(ed.). *Encyclopaedia Judaica*[CD-R]. Version 1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. (ISBN neuvedeno).

⁵ Jedná se o nauky rozvíjející myšlení Ariho (Jicchak Luria Aškenazi; 1534 — 1572) či těmito myšlenkami inspirované; zvláště představami souvisejícími s tzv. „*cimcum*“ (tj. „kontrakce“ Boží), teodiceou [jež má mít spojitost s primordiální katastrofou („*švirat ha-kelim*“; tj. „rozbití nádob“)], postihující prakticky všechny úrovně

nem⁶. Všechny záležitosti vlastní Luzzatovým vrstevníkům byly Moše Chajimovi naprosto vzdáleny, jako by veškerou energii vydával toliko na studium a plnění micvot. Byl považován za „záračné dítě“, ohromoval učence znalostmi halachy, etiky a mystiky. V pouhých devatenácti letech obdržel rabínskou smichu⁷. Ovšem již o tři roky dříve se stal členem mystického bratrstva Mevakšej Ha-Šem (tj. Hle-dači Hospodina).

Rok 1727 znamenal naprostý převrat v jeho životě (nejen spirituálním), neboť nabyl přesvědčení, že k němu promluvil tzv. magid⁸; tedy zvěstovatel transcendentní pravdy.⁹ Tato zjevení pokračovala (někdy je měl zprostředkovávat prorok Eliáš, někdy anděl Metatron¹⁰) a Luzzatto se stal ústřední osobností Mevakšej Ha-Šem, přičemž obsah promluv posla Božího nezřídka sdílel se svými kolegy, kteří byli jeho nekritickými obdivovateli. Všichni členové kruhu usilovali o urychlení procesu nápravy stvoření a vnímali své působení jako poslání, jež mělo mít do-

člověkem vnímané reality] a nápravou universa (tj. „*tikun*“). K předchůdcům Lurii patřil mimo jiné Moše Kordova (1522 — 1570), autor spisu „*Pardes rimonim*“ (tj. „*Sad granátových jablek*“); Ariho nejbližším žákem pak byl Chajim Vital Calabrese (1543 — 1620), mimo jiné autor děl nazvaných „*Ec chajim*“ (Strom života) a „*Pri ec chajim*“ (Ovoce stromu života).

⁶ Bassanovým tchámem byl rabi Benjamin Ha-Kohen, jenž studoval u proslulého halachisty a luriánského kabalisty Mošeho ben Mordechaje Zacuta [1625 — 1697 (známého pod akronymem RaMaZ)], který zřejmě pocházel z Amsterodamu, ale dlouhodobě pobýval v Benátkách (a v letech 1645 — 1673 v Padově). RaMaZ studoval u Benjaminha ha-Leviho ze Safedu, žáka Chajima Vitala. Blíže: BINDMAN, Yirmeyahu, Rabbi Moshe Chaim Luzzatto. *His Life and Works*. Northvale, New Jersey London: Jason Aronson Inc., 1995. ISBN 1-56821-293-3. p. 9 – 10.

⁷ Tedy rabínskou ordinaci.

⁸ Magid (tj. Zvěstovatel; Oznamovatel) jakožto nebeská síla (respektive Boží posel) zjevující kabalistovi taje theosofické a eschatologické povahy (přičemž promlouvá ústy kabalisty, nebo diktuje originální text) je signifikantním fenoménem židovského mysticismu 15. – 18. století. Nejznámějším příkladem literárního díla sepsaného za údajné pomoci Magida je *Magid mešarim* (tj. Zvěstovatel spravedlnosti) Josefa ben Efraima Karo. Obdobnou náboženskou zkušenost (a tudíž zřejmě i meditační techniku) znali Moše Kordova, Chajim Vital, někteří další (převážně safedští) kabalisté a později také východoevropští cadikim. Blíže: DAN, Joseph, Maggid. In: Wigoder, G., Seckbach, F. (ed.). *Encyclopaedia Judaica* [CD-R]. Version 1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. (ISBN neuvedeno).

⁹ Tuto náboženskou zkušenost popisoval RaMCHaL následovně: "Upadl jsem do vytržení. Když jsem se probal, slyšel jsem hlas, který pravil: 'Sestoupil jsem, abych vyjevil nejhlubší tajiny Svatého Krále.' Na okamžik jsem byl zachvácen hrůzou a třesem, leč pak jsem se usebral. Hlas nepřestával mluvit a zjevil mi konkrétní tajemství. Druhého dne, ve stejný čas, jsem o samotě rozjímal v uzavřené místnosti a ten hlas přišel znovu, aby mi sdělil další tajemství. Jednoho dne mi vyjevil, že jest magidem seslaným z Nebes a dal mi [poučení ohledně] jistých jichudim [*jichud* (doslova "sjednocení") je zvláštní meditační praxe, při níž jsou kontemplována různá Boží Jména a jejich permutace, obvyklá především u luriánských kabalistů; její kořeny jsou však mnohem starší (viz například midraš Pesikta zutarti 52a k biblickému verši Dt 30:20 – Šma Jisra'el Ha-Šem Elokejnu, Ha-Šem Echad) – poznámka autora], které jsem měl vykonat, aby ke mně [nadále] přicházel. Nikdy jsem jej nespatriil, leč slyšel jsem jeho hlas promlouvat mými ústy..." Překlad dle: BINDMAN, Yirmeyahu, Rabbi Moshe Chaim Luzzatto. *His Life and Works*. Northvale, New Jersey London: Jason Aronson Inc., 1995. ISBN 1-56821-293-3. p. 33.

¹⁰ Dle Talmudu a midrašim nejvyšší anděl; pravděpodobně transfigurovaný Henoch (srovnej Gn 5:24).

pad na osud celého světa a veškerého Izraele; jinak řečeno byli velmi silně mesiánsky zaměřeni (navíc samotný Luzzatto byl zřejmě přesvědčen, že v procesu vykoupení má hrát zásadní roli¹¹). Mevakšej Ha-Šem se řídili zvláštními pravidly ohledně studia a vzájemných vztahů; jejich uspořádání mělo anticipovat mesiášskou dobu¹². Když se o aktivitách Mošeho Chajima Luzzatta dozvěděli¹³ benátská rabíni, obvinili jej z příslušnosti k sabatianismu¹⁴, navzdory faktu, že Luzzatto ani

¹¹ RaMCHal se pravděpodobně považoval za převtělení Mojžíše, nebo snad za mesiáše syna Josefova [tedy mesiáše, jenž zemře v boji s nepřáteli Božího řádu (srov. Suka 52a)]. Magid měl též RaMCHalovi sdělit, že jeho duše je spřízněna s kořenem duše Jehudy Ha-Nasiho (žil v Erec Jisra'el na přelomu 2. a 3. století o.l.), velkého učence tanaitského období, mimo jiné redaktora kanonické Mišny.

¹² Jejich stanovy měly písemnou formu a každý člen je stvrdil podpisem. Členové kruhu (jednalo se o sedm, později pak šestnáct mladíků, z nichž většina byla adepty rabínského povolání a na místní univerzitě navíc studovali medicínu) byli vázání slibem mlčenlivosti a pokory “tváří v tvář výsměchu světa”. Byli povinováni společně dnem i nocí číst a studovat Sefer Zohar (jakožto jeden z hlavních prostředků tikunu); každý desátý den v měsíci drželi přísný půst a neustále se snažili ze svého života eliminovat vše, co by mohlo posilovat sklon k lehkomyšlnosti a sobectví atd. Blíže: BINDMAN, Yirmeyahu, Rabbi Moshe Chaim Luzzatto. His Life and Works. Northvale, New Jersey London: Jason Aronson Inc., 1995. ISBN 1-56821-293-3. p. 29 – 32.

¹³ Díky přílišné horlivosti Jekutiela Gordona (člena Mevakšej Ha-Šem), který roku 1729 napsal svému příteli Mordechaji dopis vyzdvihující RaMCHaLa jako osobnost, která měla sehrát zcela nezastupitelnou roli v procesu spásy a tikunu, zmiňuje také jeho komunikaci s magidem a některými figurami židovské historia sacra. Mordechaj Jaffe (jedná se o jmenovce Mordechaje Jaffeho, jenž v 16. a 17. století působil v Praze), předal tento list rabimu Mošemu Chagicovi [(1671 – 1750), vynikajícímu talmudistovi, kabalistovi a oponentu sabatianismu, jednomu z nejvlivnějších židovských učenců přelomu 17. a 18. století], který informoval rabínský soud v Benátkách. Rabi Moše ben Ja'akov Chagic se obával nové vlny lži-mesiánských nadějí, a zřejmě proto zakročil v době, kdy ještě nebylo možné zcela rozeznat pravou povahu aktivit Mošeho Luzzatta a jeho mystického bratrstva. Blíže BINDMAN, Yirmeyahu, Rabbi Moshe Chaim Luzzatto. His Life and Works. Northvale, New Jersey London: Jason Aronson Inc., 1995. ISBN 1-56821-293-3. p. 35 – 37.

¹⁴ Ústředním motivem víry sabatiánů (hebrejsky *šab'tajim*) bylo přesvědčení, že Šabtaj Cvi (1626 – 1676), extravagantní rabín a podivín stížený těžkou manio-depresivní psychózou je mesiáš. Šabtaj byl svými současníky považován za charismatického, nicméně ve skutečnosti se jednalo o slabou osobnost zmítanou záchvaty hluboké melancholie a skleslosti, v mezidobí pak vykazoval známky frenetického veselí. Skutečným pilířem hnutí, jež se rozšířilo ve všech židovských komunitách, byl Natan z Gazy, který dokázal Šabtajovo podivné chování (tzv. *ma'asim zarim* – doslova: “cizí skutky”), jež bylo z větší části projevem psychické choroby, interpretovat jako vnější projevy boje zuřícího mezi mesiášovou duší a silami zla. V tomto boji měl Šabtaj Cvi sestupovat do nejtemnějších oblastí stvoření (bránících se vlivu Božího Světla) a vykořenit je za pomoci tzv. svatě lži a činů, které se zrakům nezasvěcených jevily jako svatokrádež, rouhání a popření Boží Tóry. Natan z Gazy (radikálně přepracoval základní premisy luriánské kabaly a dospěl ke krajnímu dualismu, čímž se sabatianismus ocitl zcela mimo rámec normativního židovství; situace se dále vyhroutil, když Šabtaj (zřejmě v depresivní fázi své nemoci) konvertoval roku 1666 k islámu: Značná část jeho příznivců jej odmítla a vrátila se k normativnímu judaismu; existovaly však také skupiny, které následovaly příkladu domnělého mesiáše a přijímaly buďto islám nebo křesťanství, přičemž si zachovávaly dvojí náboženskou identitu (jejich členové byli přesvědčeni, že zdanlivým odpadnutím od židovství paradoxně přispějí k tikun olam a nastolení nového eonu, zcela prodchnutého Božím Duchem, eonu, v němž nebude místo pro lidské nálezky, ale spirituální Tóru, jež může být v rozporu se způsobem, jak je Boží Zákon interpretován bez znalosti skutečné povahy Šabtaje Cviho jako bytosti, která již zakouší eschaton či olam haba). Sabatianismus je fenoménem nesmírně komplexním (a rozsah tohoto článku nedovoluje věnovat se mu hlouběji); přispěl ke skutečnosti, že široké lidové vrstvy židovských gheft získaly povědomí o židovské mystice a přesvědčení, že kabala má být naukou exoterní a nikoliv esoterní. Různé typy sabatiánského antinomismu

v nejmenším nepropagoval náboženskou anarchii nebo antinomismus¹⁵ (sám však připouštěl znalost traktátů Natana z Gazy, ovšem trval na tom, že striktně odděluje pozitivní elementy Natanových doktrín od zavrženíhodné víry ve falešné mesiášství Šabtaje Cviho)¹⁶. Následně vypukla prudká kontroverze ohledně pravdivosti RaMCHaLových nauk, a také otázky, zda jako nesezdaný muž mladší čtyřiceti let má vůbec oprávnění zabývat se mystickou tradicí. Byť se jednalo o skandál, který na jistou dobu zachvátil velkou část evropských židovských komunit, neboť jejich předáci považovali RaMCHaLa za takřka neotřesitelnou autoritu ve věcech halachy, mystiky a dokonce i filosofie, jeho vyznění nebylo (alespoň na první pohled) tragické, ježto Luzzatto nebyl vnímán jako hříšník propadlý karetu¹⁷ ani cheremu¹⁸. Byl ovšem donucen přestat vyučovat kabale a musel opustit Itálii (r. 1735 se přestěhoval do Amsterdamu). Zdá se, že v obavě před vznikem dalšího heretického hnutí se učenci zalekli RaMCHaLova charismatu a některých motivů,

a touhy po novém, naprosto proměněném a naprosto svobodném světě urychlily vznik židovského sekularismu a tudíž i krystalizaci různých přístupů k halaše (od zcela tradičních či ortodoxních, až po relativizující, jež ústily v tzv. židovskou reformu). To vše bylo pádným důvodem, aby pravověrní rabíni brojili proti náznaku zneužití mystické tradice a také autority učitele a značně nedůvěřivě pohlíželi na netradiční formy zbožnosti (v první řadě především novověký východoevropský chasidismus, který vzniká v polovině 18. století). Blíže: SCHOLEM, Gershom, *Major Trends In Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995. ISBN 0-8052-1042-3. p. 287 – 324.

¹⁵ Existovali ovšem i umírnění sabatiáni, kteří byli přesvědčeni, že řadoví věřící musí striktně dodržovat všechny micvot, neboť ještě nedosáhli duchovní úrovně či eschatologického vhledu mesiáše a jejich úkol byl diametrálně odlišný od páchání “svatého hříchu”, což mělo být posláním vyhrazeným toliko Šabtaji Cvi. Blíže: SCHOLEM, Gershom, *Major Trends In Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995. ISBN 0-8052-1042-3. p. 309 – 315.

¹⁶ Pravděpodobně byl velmi dobře obeznámen s Natanovým dílem Deruš al-ha-taninim [Pojednání o dracích (název navazuje na biblický verš Ez 29:3)]; mohl tudíž oceňovat Natanovy myšlenky ohledně strašlivých hlubin Boha [respektive dvou druhích Božího působení (tzv. Oduševnělé světlo se účastní stvoření a tikunu, zatímco Neoduševnělé světlo zůstává pasivní a snahám o nápravu univerza vzdoruje; tato “dichotomie Zjevení” se projevuje jako exil na materiální, a především spirituální úrovni). Blíže: SCHOLEM, Gershom, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, Bollingen Series, vol 93, Princeton : Princeton University Press. 1975. ISBN 978-0197100127 p. 297 – 325.

¹⁷ Karet (doslova “vytětí”) je nejtěžší formou Božího trestu [člověk měl být od Hospodina oddělen na tomto i onom světě (tuto interpretaci biblického verše Nu 15:31 nacházíme v talmudickém traktátu Sanh. 90b); případně má zemřít před dovršením padesátého roku života (Moed katan 28a). Tento typ odplaty však byl rabíny promyšlen především z hlediska problematiky odměny a trestu. Blíže: TA-SHMA, Israel, Moses, Karet. In: Wigoder, G., Seckbach, F.(ed.). *Encyclopaedia Judaica[CD-R]*. Version1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. (ISBN neuvedeno).

¹⁸ Cherem znamená klatbu nebo exkomunikaci (v biblických dobách také “tabu”). Obecně bylo uznáváno dvacetčtyři přestoupení Tóry, za něž mohl být člověk teoreticky uvržen do klatby, a tudíž izolován od židovské společenosti. Blíže: COHN, Haim Hermann, Herem. In: Wigoder, G., Seckbach, F.(ed.). *Encyclopaedia Judaica[CD-R]*. Version1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. (ISBN neuvedeno).

jež skutečně odrážely jeho enormní zájem o urychlení příchodu mesiáše a snad i jeho mesiášské sebevědomí (či sebeuvědomění).

RaMCHaL působil v Amsterdamu¹⁹ téměř nerušeně (zdejší židovská obec²⁰ byla poněkud tolerantnější); psal mimo jiné i mystická pojednání, ale snažil se vyvarovat veřejné výuky mystických doktrín.

Právě zde sepsal a publikoval Mesilat ješarim²¹ (tj. Stezka přímých). Jedná se o dílo značně odlišné od většiny jeho pojednání; jde o etický traktát (s jemným kabalistickým podtextem), jehož cílem je dovést čtenáře ke zdokonalení charakteru, ba dosažení svatosti, důsledkem čehož by mělo být naprosté přilnutí k Hospodinu a ztotožnění se s Jeho Vůlí. Kniha tematicky rozvíjející tzv. Barajtu Pinchase ben Ja'ira²² (blíže traktát Avoda zara 20b), je členěna na 27 kapitol²³ rámovaných Úvodem a Závěrem. Jedná se o RaMCHaLovo nejlivnější dílo a přes radikalitu morálních nároků se poněkud ironicky stalo jakýmsi společným dědictvím prakticky všech názorových proudů v rámci judaismu.

Mesilat ješarim, jakož i další Luzzattova díla obzvláště oceňoval Elijahu ha-garon z Vilna (1720—1797)²⁴ [po celý čas trvání RaMCHaLova pseudo-sabatiánského

¹⁹ Na cestě do Amsterdamu projížděl RaMCHaL Německem a snažil se zdejší učence ovlivnit ve svůj prospěch, jediným výsledkem jeho úsilí však bylo pálení jeho spisů [mimo jiné byly zničeny všechny exempláře *Zohar tinjana* (Druhý Zohar), díla, jež mělo být dle Luzzattova vyjádření kompletně diktováno magidem.

²⁰ I přes některé neshody v Amsterdamu koexistovala aškenázská i sefardská kehila [skládala se ze španělských a portugalských Židů], kteří z Iberského poloostrova odcházeli pod tíhou pronásledování přibližně od roku 1390; někteří členové tohoto společenství byli navíc bývalí *anusim* (tj. "přinucení" – nedobrovolně pokřtění Židé, jimž bylo dovoleno zůstat i po oficiálním vypovězení Židů z obou zemí v letech 1492 a 1497, byli však perzekuováni, neboť často dál tajně vyznávali judaismus; proto prchali a usazovali se buďto v Orientu, Nizozemí či v německém Hamburku)].

²¹ Další díly článku přinesou ukázkou překladu Mesilat ješarim.

²² Tanaita působící v Erec Jisra'el v druhé polovině 2. století o.l.. V traktátu Avoda zara 20b říká: "Tóra vede k *zehirut* (tzn. obezřetnost); *zehirut* vede ke *zrizut* (tzn. horlivost při plnění *micvot*); *zrizut* vede k *nekijut* (tzn. čistota); *nekijut* vede k *perišut* (tzn. oddělenost od světských záležitostí; zdrženlivost); *perišut* vede k *tohora* (tzn. čistota; v tomto případě však nemá jen obvyklý význam rituální čistoty, ale také ryzosti či nezkalenosti); *tohora* vede k *chasedut* (tzn. láskyplná zbožnost); *chasedut* vede k *anava* (tzn. pokora); *anava* vede k *jir'at chet* (tzn. bázeň z hříchu); *jir'at chet* vede ke *kduša* (tzn. svatost ve smyslu opaku profánnosti); *kduša* vede k *ruach ha-kodeš* (doslova „svatý duch“; značí duchovní vhlad a ducha prorocství); *ruach ha-kodeš* vede k *tchijat ha-metim* (tzn. oživení mrtvých; vzkříšení z mrtvých).“ Stojí za povšimnutí, že dle traktátu Ketubot 111b budou zemřelí vzkříšení mocí Boží rosy, která je ztotožňována právě s Tórou, jejíž dodržování a studium stojí na začátku uvedené duchovní cesty.

²³ V nichž se RaMCHaL obšírně zabývá způsoby, jak dospět k výše uvedeným ctnostem a rozvíjet je (navzdory některým antagonistickým sklonům lidské povahy).

²⁴ Autor více než sedmdesátí spisů – především halachista, mystik a asketa; zajímal se však i o exaktní vědy (matematiku, astronomii, gramatiku atd.). Blíže k osobnosti tohoto vynikajícího učence například: KLAUSNER, I., MIRSKY, S. K., KADDARI, M. Z. Elijah ben Solomon Zalman. In ROTH, C., WIGODER, G. (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. vol. 6. Jerusalem: Keter, 1996. ISBN 965-07-0259-8. p. 651—658.

konfliktu stál na jeho straně a nepochyboval o jeho nevině, bezúhonnosti, erudici a Božské inspiraci; navzdory skutečnosti, že patřil k předním pronásledovatelům vyznavačů sabatianismu a posléze novodobého východoevropského chasidismu (neboť se za každou cenu snažil zachránit celistvost židovské tradice a chasidut považoval za projev religiózní anarchie či blouznivectví a nikoli nezkalené zbožnosti)]. O více než sto let později sehrála Mesilat ješarim konstitutivní roli při vzniku moralistního hnutí Musar²⁵, které se těšilo největšímu rozkvětu v Litvě a mezi Židy²⁶, jež se identifikovali jako odpůrci²⁷ chasidut.

I přes výše řečené zůstal RaMCHaL autoritou i pro chasidim (jak díky srozumitelnosti Mesilat ješarim, tak díky svému úsilí podat luriánskou kabalou jako zcela koherentní a logicky uspořádaný systém, odolný vůči útokům sekulárních Židů).

Zastánci rodícího se tzv. židovského osvícenství (haskala), které ústilo v židovskou náboženskou reformu, a tudíž relativizaci a okleštění textury židovství, na Mesilat ješarim oceňovali především odklon od mystické tematiky, ale také pojmovou a vyjadřovací přesnost²⁸.

Je s podivem, že právě spis rabiho Mošeho Chajima Luzzatta, osobnosti nadmíru kontroverzní²⁹ (nikoli však trpící stihomamem či jinou psychickou poruchou), byl (a je) studován a komentován charedim [obyčejně jsou tyto vyznavači

²⁵ Výraz *musar* značí etické a zodpovědné chování. Za inspirátora hnutí je považován Josef Sundel ben Benjamin Salant (1786–1866), žák Chajima z Voložinu (nejvýznačnějšího pokračovatele gaona z Vilna); skutečným zakladatelem hnutí je Salantův žák Jisra'el ben Ze'ev Lipkin (1810 — 1883). Musar se postupně stal převládajícím trendem především v litevských ješivách, které byly centrem odporu vůči chasidut. Klade důraz na vážné studium Tóry a rabínské literatury, a především striktní dodržování micvot. Mezi časté studijní metody patří společná četba vybraných pasáží Tanachu, Talmudu, děl Jony Gerondiho, Mošeho Kordovaera a RaMCHaLovy Mesilat ješarim (a jejich monotónní zpěv). Tyto postupy mají ve studentech vzbudit zvláštní emocionální rozpoložení a touhu přilnout k Bohu (aniž by propadali extatickým stavům a přehnaným projevům veselí, známým z velké části chasidského spektra). Blíže: Alfassi, Itzhak, Salant, Joseph Sundel Ben Benjamin Benish. In: Wigoder, G., Seckbach, F. (ed.). *Encyclopaedia Judaica[CD-R]*. Version 1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. (ISBN neuvedeno).

²⁶ Je třeba říci, že ačkoli termíny *litvak* (v jidiš značí litevského Žid) a *mitnaged* [oponent; odpůrce – míněn odpůrce chasidismu (tradiční aškenázká výslovnost je *misnaged*)] jsou takřka synonymní, Židé litevského původu a tradice žijí krom pobaltských států též v Izraeli, USA aj. Navíc, mitnagdím pocházejí i z jiných komunit.

²⁷ Původní prudká animozita mezi mitnagdím a chasidim záhy vyprchala ve jméno boje proti sekularizaci. Zásadní názorové a spirituální rozdíly však zůstaly, byť nejsou na první pohled patrné.

²⁸ RaMCHaL je považován za jednoho z myslitelů, kteří významným způsobem přispěli ke zrodu moderní hebrejštiny. Je autorem Sefer ha-dikduk (Kniha gramatiky) a také několika děl o správné mluvě a vybraném písemném projevu.

²⁹ RaMCHaLovi žáci chápali jeho svatbu (v roce 1731) jako symbol opětovného spojení mezi Šechinou a sefirou Tif'eret.

nejstriktnějších forem judaismu ne zcela správně zvaní “ultra-otodoxní”³⁰ (ať již v podobě mitnagdim nebo chasidim)]; židy, jejichž náboženský život je více či méně ovlivněn reformou³¹, příslušníky židovského společenství, kteří se s jahadut identifikují pouze na kulturní a národní bázi.

Mesilat ješarim je spisem vsutku impozantním, nemělo by se však zapomínat ani na ostatní RaMCHaLova díla kabalistická [např. Derech Ha-Šem (Cesta Hospodinova) – pojednání o stvoření, Boží prozřetelnosti, daru proroctví a službě Bohu; Da’at tvunot (Vědoucí mysl) – dialog duše a intelektu, navazující na Derech Ha-Šem; Klalim rišonim (První principy) a Pitchej Chochma (Brány Moudrosti) – díla zevrubně osvětlující luriánskou kabalou; Miškenej Eljon (Příbytky Nejvyššího), komentující Ezechielovu vizi Boží Slávy a další], halachická, díla liturgického rázu a dokonce díla sekulární (včetně divadelních her).

Rabi Luzzatto byl nesmírně frustrován zákazem veřejně vyučovat kabalou; roku 1743 se s celou rodinou vystěhoval do Erec Jisra’el, což chápal nejen jako splnění micvy, ale též jako svůj další příspěvek k tikun olam. Je pravděpodobné, že zde našel vnitřní klid, žel již o tři roky později on a jeho rodina zemřeli na mor.

RaMCHaL je pochován v Kfar Yasif, tradice však tvrdí, že RaMCHaLův hrob leží v Tiberiadě.³²

Rabi Moše Chajim Luzzatto zůstává osobností nesmírně komplexní a v jistém smyslu nadále nedocenenou: Především jako učenec pohybuující se na rozhraní

³⁰ Židovství totiž podobně jako islám klade důraz na ortopraxi. Výraz ortodoxie je tudíž na místě, pokud mluvíme o věroučných rozdílech mezi tradičně smýšlejícími Židy a zastánci dnes neexistujících herezí (sabatianismus, frankismus).

³¹ Židovská náboženská reforma se začala formovat na přelomu 18. a 19. století v Německu pod vlivem haskaly a postupující sekularizace. Původně bylo jejím cílem především zkrácení liturgie a její přizpůsobení potřebám Židů, kteří se postupně mohli začít věnovat civilním povoláním vně ghetta. Některé formy byly však velmi radikální a snažil se zcela negovat židovské tradice, umírněnější proudy daly vzniknout tzv. konzervativnímu judaismu mezi jeho zakladatele patřil např. Zacharias Frankel (narozen v Praze; žil v letech 1801 — 1875); od konzervativního judaismu se později odloučil tzv. rekonstrukcionalistický směr židovství (podobně jako proud konzervativní chápe židovskou tradici jako závaznou, nikoli však neměnnou, ale do značné míry závislou na historických okolnostech)]. Zakladatel rekonstrukcionalistického judaismu Mordechaj Kaplan (1881 — 1883) byl významným učencem promýšlejícím otázky ohledně židovství jakožto kulturního a civilizačního fenoménu, židovství tudíž nepovažoval za zjevené náboženství a byl vyznavačem deismu. Je autorem velmi vlivného komentovaného překladu Mesilat ješarim do angličtiny. Obecně lze říci, že soudobý reformní judaismus je diferencován, jak ve vztahu k židovskému náboženskému právu (tj. halacha), které je však vždy do různé míry relativizováno, tak v pohledu na reflexi náboženské skutečnosti a zkušenosti. Některé kongregace postupně do jisté míry znovu oceňují jisté elementy tradičního judaismu, jiné se mu dále odcizují.

³² Tiberias je totiž tradicí uváděna jako místo hrobu rabiho Akivy ben Josefa (cca 50 — cca 135 o.l.), jednoho z největších židovských učenců (jenž byl ve své době vnímán jako navracející se Mojžíš, především pro své zásluhy na systematizaci Ústní Tóry). Je zde též pochován Moše ben Majmon (1135 — 1204), významný halachista a filosof (mj. autor spisu More nevuachim).

– na rozhraní židovského středověku a novověku; ale též na rozhraní mezi normativním judaismem, mystickou tradicí, a zároveň židovským osvícenstvím – což jsou směry značně antagonistické (oba posledně jmenované však spojuje velký důraz na úlohu lidské individuality a vysoká míra psychologizace).

RaMChal ve svém rozsáhlém a mnohovrstevnatém díle integroval jistě elementy výše řečených přístupů k židovství a v určitém ohledu se tudíž zcela nečekaně stal jedním ze spojovacích článků mezi jejich stoupenci; či lépe řečeno: Jeho spisy (obzvláště Mesilat ješarim) vymezují jeden z mála styčných myšlenkových prostorů, společných těm Židům, kteří usilují o přesah své osobní existence, nebo poctivě reflektují své místo ve světě a zcela nezpřetrhali vazby s tradičním pojetím etiky (pravděpodobně proto, že Moše Chajim Luzzatto byl člověkem morálně silným, konzistentních názorů a výjimečných vyjadřovacích schopností, jenž dokázal překlenout zdánlivou propast mezi tradicí a moderností, aniž by se zpronevěřil svému primárnímu zájmu, totiž službě Hospodinu).

ABSTRAKT

Rabi Moše Chajim Luzzatto, známý též pod akronymem RaMCHaL, (1707 — 1746) patří k nejpozoruhodnějším osobnostem přelomu židovského středověku a novověku (započatého tzv. židovským osvícenstvím – tj. haskala).

Byl znalcem halachy, etikem, jazykovědcem, básníkem a v neposlední řadě také mystikem (poněkud excentrickým, a proto ve své době nepochopeným).

Přes značné problémy způsobené jeho zájmem o urychlení universálního vykoupení (tikun olam), které vyvrcholily nařčením ze sabatianismu a zákazem vyučovat kabale, se díky svému etickému pojednání Mesilat ješarim (Stezka pří-
mých) stal jakýmsi svorníkem různých názorových proudů v rámci judaismu.

Tento článek je míněn jako úvodní studie k sérii překladů vybraných částí zmíněného spisu (RaMCHaLův duchovní a intelektuální obzor byl však mnohem komplexnější, nicméně vždy směřoval k jedinému cíli, totiž, zdokonalení služby Hospodinu).

SUMMARY

RABBI MOSHE HAYIM LUZZATTO - LIFE AND WORK

MARKÉTA HOLUBOVÁ

This article focuses on the life and works of Rabbi Moshe Chaim Luzzatto (RaMCHaL), one of the greatest and most controversial Jewish thinkers. He mastered halachah, aggadah, kabbalah and the secular sciences also.

Later on he was forced to give up his kabbalistic teachings, nevertheless, he is renowned for the authorship of the ethical treatise Mesilat Yescharim (The Path Of The Upright). Thus, his personality and work remained the integral part of Jewish world (crossing the borders of time, denominations and philosophical views).

This article is meant as the first part of the series and should continue with the translation of the crucial chapters from Mesilat Yescharim.

MESILAT JEŠARIM (STEZKA PŘÍMÝCH) RABIHO MOŠEHO CHAJIMA LUZZATTA

HAKDAMAT HA-RAV HA-MECHABER PŘEDMLUVA AUTORA

MARKÉTA HOLUBOVÁ

Pravil¹ autor: Tuto sbírku jsem sepsal nikoliv proto, abych lidi učil, co nevědí, leč jedině proto, abych jim připomenul, co jest jim už známé a zřejmé velice velmi. Neboť ve většině mých slov nalezněš toliko záležitosti, jež mnoho lidí zná a vůbec o nich nepochybuje. Avšak úměrou jejich zřejmosti, [totiž oněch věcí] a rubem jejich pravdivosti, která byla zjevena všem, jest jejich značné přehlížení a veliké zapomnění.

Tudíž přínos získaný z této knihy neplyne z jediného jejího pročtení; je dosti možné, že čtenář neshledá po jednom jejím přečtení ve svém rozumu téměř ničehož nového, co by v něm, [totiž v rozumu], nebylo před její četbou, leč jen poskyrovnu [záležitostí, jež by neznal]. Jejím přínosem je spíše neustálé opakování; vždyť tyto věci, které jsou lidmi zapomenuty ze samé přirozenosti, se mu, [totiž čtenáři], připomenou i vezme si k srdci svou povinnost, před níž se skrývá. A pokud rozvažuješ o současné existenci většiny lidstva, uříšíš, že velká část lidí

¹ Použití 3. os. sg. namísto osoby první, případně druhé (tedy tzv. „onkání“) bylo zcela běžné v talmudické době. Později mělo (a stále má) v rámci literatury psané učenci vzdělanými tradičním židovským způsobem vyjadřovat pokoru a jakousi nezahleděnost do sebe či vlastního díla.

důvtipných, těch, kdo mají otevřenou mysl a jsou nadáni vybroušenou inteligencí, věnují většinu svých myšlenek a pozorování přesným vědeckým rozborům² a hloubkovým výpočtům – každý jednotlivec v souladu se svým racionálním sklonem a svou přirozenou touhou. Neboť jsou tací, jež vynakládají značnou námahu v [oblasti] výzkumu stvoření a přírody; jiní usilovně kalkulují v [oblasti] astronomie a geometrie a jiní v oblasti technologií. Ale jiní se spíše shromažďují, aby mohli vstoupit do svatyně³, což znamená: Studium svaté Tóry, někteří z nich se zabývají detailními a teoretickými stránkami halachot, jiní [studiem] midrašů a jiní hala-chickými rozhodnutími [potřebnými v praxi]. Leč [pouze] nemnozí tohoto typu si neochvějně vštěpují kontemplaci a učení o záležitostech [týkajících se] dokonalé služby [Bohu]: [totiž] o lásce, bázni, *dvekut*⁴, jakož i ostatních aspektech nesobecké zbožnosti⁵. Ale [jejich řady jsou nepočtené], nikoli proto, že by tyto záležitosti pro ně, [totiž pro lidi zbožné], nebyly zásadními; neboť otážeš-li se jich, každý jeden z nich odvětlí, že právě [oddaná služba Hospodinu] jest nejdůležitějším principem, a že nikdo by se nemohl připodobnit k učenci, který je vpravdě moudrým, kdyby u sebe samého nekultivoval veškeré tyto věci. Nicméně [fakt], že se příliš [na skutečnou zbožnost] nesoustřeďují, je dán tím, že tyto záležitosti jsou jim známy

² V originálním textu se objevuje sousloví *dakut chochmot*. Slovesný kořen d-v-k (případně d-k-k) asociuje přesnost, vytríbenost a jemnost; má ovšem též konotace spjaté s drcením, rozprášením, ránou kládíkem atp. Domnívám se, že se zde setkáváme s RaMCHaLovým bytostným zájmem o židovskou mystiku, který jen těžko potlačoval (kabalou se však pod hrozbou exkomunikace od jisté doby veřejně zabývat nesměl). RaMCHaL zřejmě zastával názor, že sekularizace vede k přílišné specializaci, a tudíž ztrátě celostního náhledu na skutečnost. Je také pravděpodobné, že se obával možného porušení plánu stvoření a fragmentace sefiroy *Chochma* (tj. Moudrost), jež v kabale symbolizuje prvotní Myšlenku Boží, odrážející se na všech úrovních existence, zejména v člověku (nejzřetelněji v lidské mysli). Srovnej Gn 1:26 — 27. Ohledně sefirot a jejich uspořádání viz např. SCHOLEM, G. *Kabbalah*. In ROTH, C., WIGODER, G.(ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Keter, 1996. *voume. 10*. ISBN 965-07-0210-5. p. 357 a 362.

³ Srovnej Mišna Berachot 1:1.

⁴ Tradiční židovská literatura používá výrazu *dvekut*, případně *d'vekut* [substantivum; sg. f., odvozené od slovesného kořene (d-v-k); dosl. přilnutí; přivínutí; přitulení] ve významu hluboké oddanosti Hospodinu. Kabalisté chápou *dvekut* jako skutečnou realizaci lidského údělu, kdy je lidská vůle (případně mysl, či duše) nerozborně spjata s Bohem. Srovnej např. Gn 2,24 a Dt 11,22. Blíže: IDEL, M. *Kabala. Nové pohledy*. Praha: Vyšehrad, 2004. *D'vekut* a jeho podoby v židovské mystice s. 65 – 89.

⁵ Srovnej definici chasida, jak ji nacházíme v Sefer Zohar: "Kdo je zbožný a laskavý? Ten, kdo prokazuje dobrodiní svému Stvořiteli (tzn. lásku k Bohu; touhu po transcendenci) a Jeho hnízdu (vnímavost k Boží imanenci, projevující se ve stvoření)". Viz Úvod Tikuney Zohar 1b; srov. Zohar II: 114b; III: 222b; 281a. Je navýsost pravděpodobné, že rabi Moše Chajim Luzzatto vidí nerozbornou spojitost mezi *chasidut* jakožto laskavou zbožností a tzv. *hištavut* či *hašva'a* [stavem vnitřní vyrovnanosti, neulpívání, absolutního altruismu a sebe-zřeknutí, ústícím ve stejný přístup ke všem životním faktům u vědomí, že veškeré fenomény, s nimiž je člověk konfrontován, pocházejí od Boha (oba výrazy jsou odvozeny od slovesného kořene š-v-h)]. Viz např. KAPLAN, A. *Meditace a kabala*. Praha: Volvox Globator, 1998. ISBN 80-7207-100-9. s. 132.

a jsou jim tak velice zřejmé, až se jim nemůže vyjevit nutnost, aby do nich po dlouhý čas vkládali usilovné úvahy.

A nezůstane studium daných věcí a četba knih na [bedrech] tohoto typu [lidí, totiž těch, kdož jsou obdařeni pronikavým rozumem a ostrovtipem], leč na těch, jejichž rozum není tak precizní, ba [naopak] je blížek obhroublosti. Neboť jsou to oni, koho spatříš, jak se tomuto všemu pilně oddávají, [totiž zbožným záležitostem] a neuhnou od nich. Až se stalo obecnou zvyklostí, chovat se tak, že pokud uzříš někoho, kdo neochabuje ve zbožnosti, nemůžeš se ubránit [nutkání], abys jej nepodezíral, že jest mdlého rozumu.

A vskutku, důsledky tohoto obecného mínění jsou velmi zlé, ať již pro [lidí] moudré či nemoudré; neboť u jedněch, jakož i druhých způsobují nedostatek skutečné zbožnosti. A bude stále vzácnější vůbec ji mezi lidmi nalézt. Moudrým se totiž [zbožnosti] nebude dostávat kvůli nedostatku studia a soustředění se na ni – až budou [nakonec] podobni většině lidí, u nichž zbožnost záleží v recitaci množství žalmů a předlouhých vyznání hříchů a v těžkých pústech a v ponořování se do ledu a sněhu⁶; což jsou všechno věci, v nichž není zbla rozumu a [pravé] poznání [Boha] v nich nespočívá.

Skutečná a pravá *chasidut*, která jest [Hospodinem] přijímána, [taková, v níž má Bůh] zalíbení, je však rozumu⁷ našemu vzdálená. Neboť je jasné, že: „Záležitost, jež člověku nevíří hlavou, přestává jej zajímat“⁸. A navzdory [faktu], že v srdce každého přímého a spolehlivého člověka jsou její počátky a základy, [totiž *chasidut*], pevně vetknuty, pokud se jimi [dále] nezabývá, může popatřit na jejich detaily, leč nerozezná je a pomine je, aniž by si je uvědomil.⁹

⁶ Přestože Moše Chajim Luzzatto byl poměrně silně asketicky orientován, nepřikládal jakékoliv formě odříkání důležitost, pokud nebyla živena záměrem posvěcovat Hospodina a nerozborně k Němu přilnout. Srov. LUZZATTO, M., *Mesilat Yesharim. The Path of The Just*. Translated by Liebler, Y. New York: Feldheim, 2004. Perek 26: B^e-ve'ur midat ha-k^eduša/Chapter 26:The Virtue of Holiness. ISBN-10: 1583306773. p. 179.

⁷ Srovnej Iz 55:8 — 9. Viz též např. úvahy o vztahu intelektu a důvěry v Boha Ša'ar ha-Jichud ve-ha-emuna. Perek 7. In ZALMAN, Š. *Likkutei Amarim — Tanya by Rabbi Schneur Zalman of Liadi*. Bilingual Edition. Translation and Introductions by Mindel, N., Mangel, N., Posner, Z. I., Schochet, J. I. New York: Kehot Publication Society, 1993. ISBN 0-8266-0400-5.

⁸ Ševuot 41b.

⁹ V originále se vyskytuje sousloví “ve-lo jargiš bam”; jež je možno překládat mj. jako “a neprocítí je“. Jest vyloučeno, aby RaMCHaL spojoval oblast služby Hospodinu (tj. úsilí o posvěcování Božího stvoření, motivované žizní po Hospodinově blízkosti) s efemérními pocity; spíše naráží na nutnost niterné proměny člověka a jeho následného návratu k Bohu. Je pravděpodobné, že se obával fragmentace lidských emocionálních vlastností, (vyplývajících z emocionálních mohutností Stvořitele, obdobně jako varoval před fragmentací moudrosti a dalších racionálních *midot*. Ohledně sefirot a z nich plynoucích mohutností či vlastností (*midot*) viz např. SCHOLEM, G. *Kabbalah*. In ROTH, C., WIGODER, G.(ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Keter, 1996. *volume*. 10. ISBN 965-07-0210-5. p. 357 a 362. Nutno poznamenat, že úvahy v záležitosti *tšuva* (tj. odpověď

Pohled, vždyť záležitosti *chasidut* a lásky [k Bohu] a bázně [Boží], jakož i ryzosti srdce¹⁰ nejsou v člověka [nezvratně] vtištěny [a hluboce zakořeněny v lidskou osobnost] do té míry, že by nebylo potřeba [jistých] prostředků k jejich získání a kultivaci.

Lidé sice mohou [jejich naprosté základy] nalézt v sobě samých, stejně jako [v sobě] nalézají všechny přirozené instinkty – jako například spánek a probuzení; hlad a sytost a ostatek instinktů, které jsou vyryty do naší přirozenosti. Leč, co se týká lásky k Bohu a bohobojnosti: Vskutku jsou zapotřebí [určité] prostředky a strategie, aby je bylo možno získat. [Z přirozenosti lidské] sice nejsou vyřaty faktory, jež brání a překážejí [výše zmíněným prostředkům ku pozdvižení člověka], ba dokonce člověka vzdalují [od služby Hospodinu]; jenomže [člověku] ani nechybějí prostředky a způsoby, jak se od těchto faktorů vzdálit. Pokud je tomu tak, není snad nezbytně nutné vynakládat určitý čas na rozvažování a kontemplaci, aby [člověk] zvěděl pravdu o těchto záležitostech a aby seznal způsob, jak je získat a jak je naplňovat [totiž *chasidut* a lásku k Bohu atd.]? Odkud by měla přijít moudrost a vstoupit v lidské srdce, pokud ji [člověk] nehledá?

A protože už se potřeba a nutnost dokonalé¹¹ služby [Hospodinu], závaznost její ryzosti a její čistoty prokázaly být pravdivými a skutečnými každému člověku moudrému; neboť bez nich, [totiž bez úplné oddanosti, ryzosti a čistoty], není [služba Hospodinu] vskutku vůbec přijata se zalíbením; spíše se [Bohu] oškliví a hnusí, jak [je psáno]: „Hospodin zkoumá srdce všech, postřehne¹² každý výtvar¹³

na Boží volání k návratu a pokání) byly u autora jistě spjaty s asociacemi zoharického konceptu (viz např. Zoh. II:135b aj.) tzv. *majim nukvin* („femininní vody“) jakožto člověkovy poslušnosti vůle Hospodiny, které přivádí do stvoření přítok Boží Chesed, respektive Tiferet [tzv. *majim duchrin* („maskulinní vody“)]. Tento vztah je oboustranný a vzájemně se podmiňuje. Viz KAPLAN, A. *Meditace a kabala*. Praha: Volvox Globator, 1998. ISBN 80-7207-100-9. s. 196–198.

¹⁰ V originálním textu je užito sousloví „tohorat lev“, jež jsem se rozhodla překládat jako „ryzost srdce“, případně „nezkalenost srdce“, jelikož se domnívám, že výraz „čistota“ není v daném kontextu výstižný. Viz níže.

¹¹ V originálním textu se vyskytuje výraz „temimut ha-avoda“ – dokonalost služby [Hospodinu]. Slovesný kořen t-m-m má nesmírně komplexní význam, jehož různé vrstvy a odstíny se navzájem doplňují. Kromě jednoduchosti (která etymologicky a v židovském diskurzu především myšlenkově) velmi úzce souvisí s dokonalostí; značí integritu, celistvost, úplnost, završení atp. Navíc je do značné míry komplementární se slovesným kořenem š-l-m. Temimut ha-avoda znamená naprosté odevzdání se Bohu a zřeknutí se egoistických pohnutek ve prospěch prosazování vůle Boží (srov. Dt 6:4–9; dále např. 19. kapitola Leviticu aj.).

¹² Hebrejský slovesný kořen b-j-n především znamená: „rozpoznat“; „hluboce rozumět“; „mít vhled“ atp. Srov. substantivum sg. f. *bina*, označující jednu ze sefirot. Blíže např. SCHOCHET, J. I. *Mystical Concepts in Chassidism*. Chap. 3. Sefirot. p. 899–902.

¹³ V hebrejském textu Davidova proslova k Šalamounovi (viz 1 Pa 28:9 – 10) je ohledně Hospodiny dokonalé znalosti lidské povahy mj. řečeno: „Ki chol levavot doreš Ha-Šem ve-chol-jecer machašavot hu mevin...“ Slovo *jecer* však neznamená pouze výtvar nebo představu atp., ale také sklon charakteru, a dokonce pud (srov. Gn 6:5 a 8:21). V tradiční židovské literatuře se velmi často setkáváme se zevrubnými úvahami na téma *jecer ha-tov*

mysli¹⁴. Co odpovíme v den výtky¹⁵, když jsme se stali nedbalými ve studiu a kontemplaci a poshověli jsme v záležitosti, která je na nás vložena, [totiž nesení jha Království nebeského a jha micvot¹⁶]? Vždyť to je naprostý základ, jež Hospodin, náš Bůh od nás žádá!

Zdaliž je [lidská existence] uspořádána tak, aby se náš rozum namáhal a lopotil spekulacemi, kterými nejsme povinováni? [Například:] Detailními rozbory metodou *pilpul*¹⁷, z nichž nám neplyne žádné ovoce a úsudky, jež nám nepřináleží? Zatímco našemu Stvořiteli jsme povinováni velikým závazkem, který opouštíme [a zaměňujeme] za [pouhý] zvyk a spokojujeme se s příkázáními lidskými, rutinními!

Pokud jsme neprozřeli a nestudovali, ani nekontemplovali, co jest pravou bázní [Boží] a co jejími odnožemi¹⁸, jak ji získáme? A jak můžeme uniknout světské pomíjivosti, jež naše srdce nutí, aby na ni zapomněla, [totiž na bázeň před Bohem a úctu k Němu]. Zdaliž nebude zapomenuta a neodejde [od nás], přesto, že jsme poznali její závaznost?

(tj. dobrý sklon symbolizující lidskou touhu po transcendenci a překonání sobeckých ambicí) a *jecer ha-ra* (tj. sklon ke špatnosti; instinktivní, někdy až egoistický element lidské osobnosti, jenž musí být neustále kultivován, nicméně k normálnímu životu ve společnosti je nezbytný) Srov. Berachot 61a; Ber. 67b; Kidušin 30b; Midraš Tehilim 9:1 aj.

¹⁴ 1 Pa 28:9

¹⁵ V tradičním judaismu je sousloví *jom ha-tochacha* spojováno s Božím soudem (často má eschatologický podtón); a to především na základě midraše Berešit raba (93:10) vysvětlujícího příběh o shledání Josefa s jeho bratry; zvláště pak text: Bratři mu však nemohli odpovědět; tak se zhrzili (Gn 45:3): “Pokud se bratři zhrzili před Josefem, [předkem] nejméně početného kmene, a pravili sobě navzájem: ‘Běda nám, kvůli dni soudu; běda nám v den výtky a pokárání’; čím spíše se máme obávat my, až Svatý, budiž veleben, přijde. Vždyť napomíná každického jednotlivce, dle toho, jaký onen [člověk] je [a co činí]; jak jest psáno: ‘Vznášim proti tobě obžalobu’ (Ž 50:21). Oč spíše se tedy zhrzíme a nebudeme schopni dát [Bohu kloudnou] odpověď!”

¹⁶ V židovské tradici je pojmem jho království nebeského (*ol malchut šamajim*) míněno přijetí jednosti a jedinečnosti Boží (Dt 6:4), což představuje nezbytnou podmínku pro přijetí tzv. jha micvot (*ol micvot*), tedy ochoty a schopnosti plnit všech 613 příkázání Tóry Písemné, příkázání Tóry Ústní i příkázání odvozená (*toladot* – tzv. “oddenky”). Blíže: Miš. Berachot 2:5.

¹⁷ Detailní metoda studia (doslova: pepř; koření atp.) tradičních textů (některými učenici považovaná za kontroverzní), jež extrapoluje různé v nich obsažené koncepty a snaží se je usmířit. Mnohdy bývá přirovnávána k vrcholné scholastice. Srovnej např.: Avot 6:6; Šab. 31a; Mišne Tora, Sefer ha-mada. Hilchot talmud tora 1:11 aj.

¹⁸ Příkázání odvozená (*toladot* – tzv. “oddenky”), respektive vyvozená za pomoci striktních pravidel rabínské exegeze. Srovnej např. *Šloš esre midot de-rabi Jišma'el*. Ohledně doslovného znění třinácti výkladových pravidel rabiho Jišma'ela viz např.: MANGEL, N. *Siddur Tehillat Hashem. With English Translation. Annotated Edition. New York: Merkos L'Inyonei Chinuch, 2002. 645 p. ISBN 0-8266-0152-9. Shacharit – Morning Prayer. Morning Prayer. Beraita, p. 25.*

A stejně je tomu s láskou [k Bohu]. Pokud se nebudeme mocí mermo – všemi nám dostupnými prostředky – snažit upevnit ji v našem srdci, jak by v nás mohla [vůbec] existovat?

Odkud by mohla vzejít *dvekut*¹⁹ a zanícení²⁰ pro Svatého, [budiž požehnán] a pro Jeho Tóru a vstoupit do našich duší, pokud se nezaměříme na Jeho velikost a Jeho vznešenost? Z čeho se [tedy] má v našem srdci zrodit přílnutí [k Hospodinu]?

Jak se naše myšlení může stát ryzím, když se je nepokoušíme očistit od kazů, jež na ně nakládá tělesná přirozenost?

Zrovna tak všechny [lidské charakterové] rysy a vlastnosti potřebují nápravu a narovnání. Kdo je narovná a kdo je napraví, pokud jim nebudeme věnovat pozornost a nezaměříme se na ně se značnou přesností a důsledností?

Zdaliž tomu není [následovně]: Pokud jsme tuto záležitost skutečně zvážili a promysleli, zjišťujeme její pravdivost a prospíváme [tudíž] nám samotným. Pak jsme schopni poučit o ní ostatní [lidi] a prospíváme i jim. A přesně to mínil [král] Šalamoun: „Budeš-li ji hledat jako stříbro a pátrat po ní jako po skrytých pokladech, tehdy pochopíš, co je bázeň před Hospodinem...“²¹

On [přece] neříká: „Tehdy pochopíš filosofii; tehdy pochopíš astronomii; tehdy pochopíš medicínu; tehdy pochopíš právní problematiku; tehdy pochopíš halachot“²²; ale: „tehdy pochopíš bázeň před Hospodinem...“ Hle, tady máš [důkaz], že abys pochopil moudrost, musíš ji hledat jako stříbro a pátrat po ní jako po skrytých pokladech! Hle, co jsme se naučili od našich otců a co je zjevné každé rozumné a zbožné osobě, je [příliš] obecné. Nebo se [snad] nalezne čas na všechny ostatní oblasti rozvažování a studia, jen na toto rozvažování, [jež vede k poznání moudrosti a bázně před Bohem], čas není? Pročpak si člověk sám o sobě aspoň nestanoví [určité] časové úseky, aby o tom rozvažoval; když už je v zbytku svého času nucen,

¹⁹ Viz výše.

²⁰ *Hitlahatut* (slovesný kořen l-h-t). Později; zvláště u východoevropských chasidim se můžeme setkat s výrazem *hitlahavut* (odvozeným od slovesného kořene l-h-v), jenž značí zápal; zanícení (mnohdy má silně extatické či extaticko-mystické zabarvení).

²¹ Př 2: 4 – 5

²² *Halacha* (pl. f. *halachot*; *hilchot*) – ustanovení mající právně-náboženský charakter. Ať již se jedná o halachot přímo zjevené Bohem (součást Písemné Tóry), nebo dle jasných interpretačních pravidel vyvozovaných rabíny, z hlediska tradičního judaismu jde o pevné jádro židovské ortopraxe, jež je vnímána jako náležitá lidská odpověď na Boží vyvolení Izraele. Blíže: NEWMAN, J., SIVAN, G. *Judaismus od A do Z. Slovník termínů a pojmů*. Praha: Sefer, 1992. Talmud. s. 221 – 223.

aby se obracel k jiným²³ myšlenkám a záležitostem [spjatým najmě se zaměstnáním a obstaráváním živobytí]? Písmo praví přece: „Hle, bát se Panovníka, to je moudrost...“^{24,25} A naši učenci, jejich památka budiž požehnána, řekli²⁶: „*Hen* [značí] jedinstvo“ (neboť v řeckém jazyce nazýváme jedno *hen*).

Hle, bázeň [před Bohem], toliko a pouze ona, jest moudrostí. A vskutku nemůže být zváno moudrostí něco, o čem není třeba přemýšlet a rozvažovat. Nicméně je pravdou, že všechny tyto záležitosti vyžadují značné studium; aby byly skutečně poznávány, a nikoliv [jen] z hlediska představitosti a lživého mínění. Tím spíše [pak, pokud se jedná o to, aby je člověk] obdržel a dosáhnul jich. A kdo se zamyslí [o výše uvedeném], uzří, že *chasedut* nezávisí na věcech, které ve svém bláznovství považují za důležité rádo by zbožní a laskaví, leč [*chasedut závisí*] na skutečné integritě, dokonalosti a veliké moudrosti.

A přesně tomu nás učí Moše rabejnu²⁷ (pokoj s ním), když říká: „Nyní tedy, Izraeli, co od tebe požaduje Hospodin, tvůj Bůh? Jen aby ses bál Hospodina, svého Boha, chodil po všech jeho cestách, miloval ho a sloužil Hospodinu, svému Bohu, celým svým srdcem a celou svou duší, abys dbal na Hospodinova přikázání a nařízení...“²⁸ Zde [Mojžíš] zahrnul všechny součásti dokonalé služby [Hospodinu], která je Mu, [totiž Bohu], On budiž požehnán, žádoucí a milá. [Těmito součástmi] jsou: Bázeň a úcta [před Hospodinem]; kráčení po Jeho cestách; láska [k Hospodinu]; úplná [oddanost] srdce a dodržování všech *micvot*.

Bázeň jest bázní před Jeho, [totiž Božím], vznešeným majestátem, On budiž požehnán. Takže se před Jeho Tváří [člověk] bojí a pociťuje respekt jako před Králem, velikým a vzbuzujícím hrůzu. A tudíž se [člověk] ostýchá před Jeho vznešeností při každém pohybu, jenž se chystá učinit. A tím spíše, když s Ním, [totiž s Hospodinem], rozmlouvá v modlitbě nebo když se zabývá studiem Jeho Tóry.

²³ Hebrejské slovo *acher* značí „jiný“; „cizí“; v souvislosti s apostazí Eliši ben Avuji (srov. traktát Chagiga Babylónského talmudu, folio 14 — 15) vyvolává asociace na vzdálení se od Boha, či přímo odpadnutí. Obecně se jedná o myšlenky, jež nepatří do kategorie svatosti (*kduša*), a tudíž absolutní oddanosti Hospodinu. Lze tudíž hledat paralely s kabalistickým konceptem *sitra achra* (tj. „odvrácená strana“), *chiconim* (tzv. „vnější síly“) a *kelipot* (tzv. „skořápky“). Blíže např. SCHOCHET, J. I. *Mystical Concepts in Chassidism — An Introduction*. Chap. 7. Shevirat Hakelim. p. 936—939. Ibid. Chap. 10. Kelipot; Chitzonim; Sitra Achra. p. 948—949. SCHOLEM, G. *Kabbalah*. In ROTH, C., WIGODER, G. (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Keter, 1996. *volume. 10*. ISBN 965-07-0210-5. p. 583—86.

²⁴ Jb 28:28

²⁵ Originální biblický text zní: „Hen jir'at Adonaj hi chochma“

²⁶ MK 28a; Šab. 31b

²⁷ Tradiční titul Mojžíše, značící: „Mojžíš, náš učitel“.

²⁸ Dt 10:12

Kráčeni po Jeho cestách zahrnuje každý fenomén, jenž se týká správnosti charakterových vlastností a jejich nápravy a zušlechťování. A přesně to objasnili [naši učenci], jejich památka budiž požehnána: „Zrovna tak jako On je slitovný, i ty buď slitovným atd.“²⁹ A základním pravidlem jest, aby člověk směřoval všechny své vlastnosti [a] veškeré své konání k přímosti a morálce. A naši učenci, jejich památka budiž požehnána, [celou záležitost] shrnuli: [„Jaká je správná cesta, kterou by si měl člověk zvolit?] Každá, která je okrasou toho, co po ní kráčí, a která ho krásí i před lidmi“³⁰. Což značí, [že rabi Jehuda Ha-Nasi měl na mysli] každého, kdo směřuje k cíli, [jímž jest] skutečné dobrodiní; to znamená, že [tato snaha] zplodí posílení Tóry, [a tedy služby Hospodinu] a podporu bratrských a přátelských [vztahů] ve společnosti.

Láska značí, že do lidského srdce bude vetknuta láska k Němu, [totiž k Bohu], On budiž požehnán, do té míry, že [člověková] duše se probudí, aby činila, co jest příjemné před Jeho, [totiž Boží], tváří; stejně jako se lidské srdce znepokojuje a probouzí, aby [člověk] činil, co jest potěchou pro jeho otce a matku. [Vždyť láska se přece osvědčuje tak], že se člověk souží, pokud [se mu projevy lásky k tomu, koho miluje, jeví] nedostatečnými – ať už z jeho strany nebo ze strany ostatních – horlí pro ni [velice] a raduje se nesmírnou radostí, když se mu [podaří] učinit alespoň něco z toho, [co je potěchou v očích osoby, kterou miluje].

Úplná oddanost srdce znamená, že služba Jemu, [totiž Hospodinu], On budiž požehnán, bude se dít s ryzím záměrem³¹; to jest z důvodu, [že člověk touží] sloužit jedině Bohu, bez jakýchkoliv jiných pohnutek. A to zahrnuje, že [lidské] srdce bude zcela oddáno službě Hospodinu; [člověk se nebude chovat] jako někdo, kdo neustále pochybuje a mění názory nebo jako někdo, kdo koná micvot ze zvyku – po způsobu [většiny] lidí – leč jeho srdce bude naprosto odevzdáno [službě Stvořiteli].

Dodržování všech micvot značí, co značí; to jest: Dodržování a střežení úplné všech micvot, se všemi jejich detaily a podmínkami.

A hle, všechna tato základní pravidla vyžadují obšírný výklad. Zjistil jsem, že naši učenci, jejich památka budiž požehnána, shrnuli součásti [dokonalé bohoslužby] v [poněkud] odlišném rozčlenění a uspořádání, jež je daleko přesnější. [Toto uspořádání] se řídí postupem, který je třeba k jejich správnému získání, [totiž charakterových vlastností, jež vedou k permanentní službě Hospodinu].

²⁹ Šab. 133b

³⁰ Avot 2:1

³¹ *Kavana* značí soustředění, zaměření se k jádru micvot (tkvících v Boží Vůli a vyvěrajících z Ní), jímž je možno dosáhnout posvěcování zdánlivě zcela profánních činností.

A přesně to řekli v barajtě³², předkládané na různých místech Talmudu. Jedno z nich je v kapitole *Lifnej ejdejhen*³³ (Avoda zara 20b). A toto jest jejich výrok: „Odtud pravil rabi Pinchas ben Ja'ir: Tóra vede k *zehirut*³⁴; *zehirut* vede ke *zrizut*³⁵; *zrizut* vede k *nekijut*³⁶; *nekijut* vede k *perišut*³⁷; *perišut* vede k *tohora*; *tohora* vede k *chasideut*³⁸; *chasideut* vede k *anava*³⁹; *anava* vede k *jir'at chet*⁴⁰; *jir'at chet* vede ke *kduša*⁴¹; *kduša* vede k *ruach ha-kodeš*⁴²; *ruach ha-kodeš* vede k *tchijat ha-metim*⁴³.“

A hle, na základě této barajty jsem se rozhodnul, zkompilevat tuto sbírku, abych sebe poučil a ostatním připomenul podmínky [nutné pro všechny] stupně dokonalé služby Hospodinu. A u každého jednotlivého [stupně] hodlám objasnit jeho problematiku, jeho [rozličné] typy, respektive details. [Dále:] Způsob jak onoho [stupně] dosíci, jakož i co [představuje] jeho překážky, [totiž procesu dosažení zmíněného stupně], ale i cestu, jak se [těchto překážek] vystříhat.

Budu-li já, [respektive] každý, kdo v něm nalezne potěchu, [náležitě] číst [ten-to spis], kéž se poučí o bázni před Hospodinem, naším Bohem a naše povinnost a závazek před Jeho tváří, [totiž Boží] nebudou zapomenuty. To, co se [naše] hrubě hmotná přirozenost snaží odstranit z našeho srdce, kéž [díky] četbě a rozvažování [nad touto skromnou kompilací] vystoupí nám na mysl a rozpomeneme se a podníti nás, [abychom činili], co jest nám [samotným Bohem] přikázáno.

³² Doslova: Vně; vnější atp. terminus technicus pro názory a tradice tanaitů, jež nebyly zahrnuty do kanonické Mišny; ovšem zůstaly zachovány v Gemaře. Bliže: DE-VRIES, B. *Baraita, Beraitot*. In Wigoder, G., Seckbach, F. (ed.) *Encyclopaedia Judaica [CD-R]*. Version 1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997.

³³ Doslova: Před jejich svátky.

³⁴ Tzn. Obezřetnost a důslednost.

³⁵ Tzn. Horlivost při plnění micvot.

³⁶ Tzn. Čistota.

³⁷ Tzn. Čistota; v tomto případě však nemá jen obvyklý význam rituální čistoty, ale také ryzosti či nezkalenosti.

³⁸ Tzn. Láskyplná zbožnost; zbožná laskavost. Srovnej Úvod Tikuney Zohar 1b; dále též Zohar II: 114b; III: 222b; 281a aj.

³⁹ Tzn. Pokora.

⁴⁰ Tzn. Bázeň z hříchu.

⁴¹ Tzn. Svatost ve smyslu opaku profánnosti.

⁴² Doslova „svatý duch“; značí duchovní vhled a ducha prorocství.

⁴³ Tzn. oživení mrtvých; vzkříšení z mrtvých. Srovnej Ketub. 111b.

Kéž Hospodin zůstává v našem nitru a náš krok ať před zakolísáním střeží. A kéž se na nás vyplní prosba žalmisty, Bohem milovaného: „Hospodine, ukaž mi svou cestu, budu žít podle tvé pravdy, soustřed' mou mysl na bázeň tvého jména.“⁴⁴

Amen. Taková budiž Vůle Boží.

SUMMARY

MESILAT JESHARIM (THE PATH OF THE UPRIGHT)

BY RABBI MOSHE HAYIM LUZZATTO

HAKDAMAT HA-RAV HAMEHABER

AUTHOR'S FOREWORD

MARKÉTA HOLUBOVÁ

This commented translation of *Hakdamat Ha-Rav Hamehaber* (i.e. Author' Foreword) is meant as a part of series dedicated to life, personality and work of rabbi Moshe Hayim Luzzatto (known under the Hebrew acronym RaMHaL).

It is a first section of his outstanding ethical treatise *Mesilat Yescharim* (i.e. The Path of the Upright or The Path of the Just) which draws up Luzzatto's intentions and reasons for writing that book.

The reader is introduced into the spiritual and intellectual universe of Moshe Hayim Luzzatto via *Hakdamat Ha-Rav Hamehaber* (see thoughts of real devotion; holiness etc.).

⁴⁴ Ž 86:11. Text verše lze také přeložit jako: „Hospodine, pouč mne o Tvé cestě; v Tvé pravdě chci kráčet; sjednot srdce mé ku bázni před Tvým Jménem.

ESCHATOLOGICKÉ NADĚJE POČÁTKŮ ČESKÉ REFORMACE

KAMILA VEVERKOVÁ

Několikrát bylo v odborné literatuře přesvědčivě dokázáno, že eschatologie a eschatologické naděje jsou jedny ze základních konstitutivních prvků české reformace.¹ Eschatologická očekávání sama o sobě se vyskytují v průběhu církevních dějin na různých místech, v Čechách však jsou tyto motivy umocněny tím, že našly více než kdy jinde svou dějinnou realizaci. Stejně jako na jiných místech byla příčinou oživení eschatologických představ konkrétní situace církve, která nebyla dobrá. Různé pokusy o ozdravení církve podporoval sám panovník Karel IV. V této souvislosti je nutné zmínit, že Karel sám byl zbožný křesťan a současnou situaci církve nepokládal zdaleka za ideální. To se ostatně projevovalo i v tom, že všemi prostředky, které měl k dispozici, podporoval hnutí nové zbožnosti a významnou měrou přispěl k rozvoji kazatelského reformního hnutí, jak je vidíme ve druhé polovině 14. století. I sám panovník si byl vědom eschatologického rozměru křesťanské existence, avšak přímo s reformou ji ještě nespojoval. Nicméně poslední soud v jeho pojetí bude znamenat odplatu za kvalitu života vezdejšího. Karel IV. ve svém *Vlastním životopise* má rozsáhlou vizi

¹ Tento názor prezentoval teolog a církevní historik Amedeo Molnár. Srovnej MOLNÁR, Amedeo: Eschatologická naděje české reformace. In: MOLNÁR, Amedeo (ed). *Od reformace k zítřku*. Praha: Kalich, 1956, s. 11-101.

Novější uchopení problematiky viz NECHUTOVÁ, Jana: Eschatologie in Böhmen vor Hus.

In: PATSCHOVSKY, Alexander; ŠMAHEL, František (eds.): *Eschatologie und Hussitismus*. Praha: Historický ústav, 1996, s. 61-72.

posledního soudu, kdy budou lidé vytaženi před soudnou stolicí všemohoucího Boha. Zcela v duchu běžných apokalyptických obrazů té doby píše: „A vytáhnou nás na břeh, to jest před soudnou stolicí všemohoucího Boha, která je vhodně přirovnávána k břehu. Neboť jako břeh je cílem plujících, tak i táž soudná stolice je cílem a koncem všech v tomto světě se potácejících. A až nás vytáhnou, tu sedět budou apoštolové podle břehů, to jest soudné stolice, jak výše řečeno a jak praví Spasitel v evangeliu: ‚Když pak seděti bude syn člověka na stolicí své velebnosti, seděti budete i vy na dvanácti stolicích, soudíce dvanácte kmenů izraelských.‘ A vyberou rozsuzující Pánu našemu dobré do osudí, to jest přidělí je ‚věčným stanům‘, kde je mír a radost, podle svého pravého soudu. Zlé však pošlou pryč, tj. odsoudí je do ohně věčného, kde je ‚pláč a skřípění zubů‘. To stane se slovem Páně, až řekne dobrým: ‚Pojďte, požehnání mého Otce, vládněte královstvím‘ atd. Zlým pak řekne: ‚Jděte, zlořečení, do ohně věčného‘, jak se čte v evangeliu Matoušově. Po skončení tohoto soudu ihned andělé jako služebníci a vykonavatelé řečených soudných výroků oddělí zlé ze středu spravedlivých a uvrhnou je do pece ohnivé, jak se dále praví ve slovech uvedeného evangelia. Neboť oni jsou služebníci slova Božího, jak o nich praví žalmista: ‚Chvalte Pána, andělé jeho, kteří jste mocni v síle a činíte slovo jeho, jsouce poslušni hlasu slova jeho. Chvalte Pána, všechny moci jeho, služebníci jeho, kteří vůli jeho činíte‘.² Eschatologické představy Karlovy je možno také dedukovat z jeho zvláštní záliby, která spočívala ve sbírání různých ostatků svatých.³ Chtěl mít tyto ostatky u sebe v momentě, kdy nastane poslední soud, a všichni tito světci vstanou k soudu. Chtěl být obklopen těmito svatými v momentě, kdy bude fyzicky realizována idea Nového Jeruzaléma. Karel IV si byl

² Citováno z KAREL IV.: *Vlastní životopis (Vita Caroli Quarti)*. In Karel IV.: *Literární dílo*. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 53-54.

Srovnej text latinského originálu: „Educent autem nos ad litus, id est tribunal omnipotentis dei, quod proprie litori comparatur. Nam sicut litus est terminus navigantium, sic idem tribunal est terminus et finis omnium in hoc seculo fluctuantium. Postquam autem educent nos, tunc erunt sedentes secus litus, id est tribunal, ut supra dictum est, sicut ait salvator in evangelio: «Cum sederit filius hominis in sede maiestatis sue, sedebitis et vos super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israhel.» Et eligent adiudicantes domino nostro bonos in vasa, id est ascribent eos in eterna tabernacula, ubi pax est et gaudium, suo recto iudicio. Malos autem foras mittent, id est ad gehennam perpetuam condemnabunt, ubi est fletus et stridor dencium; quod fiet in verbo dei, dum dicet bonis: «Venite benedicti patris mei, percipite regnum» etc. Ad malos autem: «Ite maledicti in ignem eternum,» sicut legitur in evangelio Mathei. Quo iudicio finito statim angeli tanquam ministri et executores dictarum sententiarum et iudicii separabunt malos de medio iustorum et mittent eos in caminum ignis, ut sequitur in verbo evangelii premissi. Nam ipsi sunt ministri verbi dei, ut de eis psalmista dicit: «Benedicite domino omnes angeli eius, potentes virtutes facientes verbum illius ad audiendam vocem sermonum eius. Benedicite domino omnes virtutes eius ministri, qui facitis voluntatem eius.»“ KAREL IV.: *Vita Caroli Quarti. Die Autobiographie Karls IV.* Stuttgart: Fleischhauer & Spohn, 1979. Dostupné na http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost14/CarolusIV/car_vi13.html [online]. [cit. 2012-10-06].

³ STEJSKAL, Karel. Karel jako sběratel. In VANĚČEK, Václav: *Karolus Quartus*. Praha: Univerzita Karlova, 1984, s. 458 a násl.

vědom úpadkových jevů v církvi a snažil se je odstraňovat.⁴ Přímo však tyto úpadkové jevy s koncem světa ještě nespojoval.

Je nutné také zmínit, že v Čechách se ve 14. století, respektive v jeho druhé polovině rozšířilo také lidové kacířství, jehož kořeny jsou různé.⁵ Byly to jednak skupinky valdenských, které byly usazeny v Čechách,⁶ dále radikálové vycházející z různých františkánských představ o příchodu nového věku a z představ cisterciáckého opata Jáchyma z Fiore.⁷ Jáchym vytvořil osobitou teologii dějin, jejímž vrcholem bude věk Ducha svatého. Tento třetí a vrcholný věk byl v napětí s instituční církví, kterou měl nahradit. Než se tento věk dostaví, bude svět trpět pod vládou Antikrista. „Zato veliký Antikrist přijde úkladně a skrytě, svede mnohé závratnými a podivuhodnými lžemi jako Kristus oslnivou pravdou a podvede zástupy Židů a pohanů, takže jen nepatrná část jich unikne zručným úkladům jeho zvrácenosti. Protože se pak Kristus Ježíš nazývá králem, knězem a prorokem, napodobí Krista proroka, kněze i krále a prohlásí se za něj. Nápadná budou znamení, která vykoná, neboť mu bude dovoleno plně rozvinout klam a lež. Dábel vyvrcholí své zlé dílo jednak nástrojem tohoto sedmého krále, který přijde po šestém, jednak prostřednictvím některého jiného podvodníka, kterého si zvolí. Teprve potom přijde Pán v slávě svého Otce, doprovázen všemi svatými. Tu sám ďábel vyjde vstříc národům do čtyř končin země a náhle se zjeví, jako by měl skutečně soudit svět, živé i mrtvé, skrze oheň. Odtud názor mnohých vykladačů, kteří se domnívají, že tento strašný tyran, kterého nazývají Gogem,⁴ je sám Antikrist. Jiní však soudí, že Gog není Antikristem, nýbrž spíše knížetem vojsk tohoto krále, jehož sám satan ponouká k vzpouře.“⁸

⁴ Literatura o císaři Karlu IV. čítá tisíce položek. Standardní příručkou pro jeho život i působení zůstává stále SPĚVÁČEK, Jiří: *Karel IV. Život a dílo 1316-1378*, Praha: Svoboda, 1979. Spěváčkova kniha německá však reflektuje jen některé aspekty panovníka díla, srovnej SPĚVÁČEK, Jiří: *Karl IV. Sein Leben und seine staatsmännische Leistung*, Praha: Academia, 1978. Zdařilým počinem je také již citovaný sborník, který uspořádal akademik Václav Vaněček, srovnej VANĚČEK, Václav: *Karolus Quartus*. Praha: Univerzita Karlova, 1984.

⁵ PATSCHOVSKY, Alexander: *Die Anfänge der ständigen Inquisition in Böhmen*, Berlin-New York: De Gruyter, 1975. Srovnej též: KAMINISKI, Howard: *A History of the Hussite Revolution*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1967, s. 7 a násl. S užitkem je možno číst i starší práci Václava Novotného: NOVOTNÝ, Václav: *Náboženské hnutí české ve 14. a 15. století*, Praha: J. Otto, s. d. [1915].

⁶ MOLNÁR, Amedeo. *Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Kalich, 1991, s. 132-137.

⁷ WHALEN, Brett Edward: *Dominion of God. Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2009, s. 100-124.

⁸ Z FIORE, Jáchym: *Liber introductorius*, 1195. Překlad převzat z: MOLNÁR, Amedeo (uspoř.): *Slovem obnovená (Čtení o reformaci)*. Praha: Kalich, 1977, s. 12. Amedeo Molnár použil k překladu vydání Ernsta Benzeho. Srovnej BENZ, Ernst. *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und der Geschichtstheologie franziskanischen reformace*. Stuttgart: Kohlhammer, 1934, s. 9.

Všechny tyto skupiny stavěly do protikladu se značně upadlým životem církve život církve prvotní. Rozhodující byly snahy vedoucí k nápravě církve, o které usilovali reformní kazatelé. Právě ti značně akcentovali příchod nového věku a v poměrech, které viděli kolem sebe, viděli vládu Antikrista, která bude předcházet před konečným vítězstvím Kristovým.

Jedním z prvních reformních kazatelů byl Konrád Waldhauser (asi 1326-1369),⁹ který poprvé navštívil Prahu v roce 1362. Waldhauser se zde natrvalo usadil a začal kritizovat poměry v církvi. V podstatě však zůstal na církevní pravověrné půdě a jeho názory na druhý příchod Kristův se ještě neodchylují od ustáleného učení. Přesto však nabádá své posluchače ke změně v chování a k pokání a naléhavě je vyzývá, aby se připravili na poslední soud. Ba co víc – dožaduje se, aby byli poznáni dobří a zlí pastýři a těmito pastýři, aby bylo tak také zacházeno: „A tak mají poznáni býti pastýře dobří a zlí, aby dobří byli milováni, a zlí s jich zlostí k vlku zahrnutí, abychom s dobrými pastýři došlo toho ovčince, tj. nebeského království.“¹⁰ Zdá se, že u Waldhausera je důraz spíše na individuálním obrácení, na vztahu člověka k Bohu a samozřejmě na stavu celé církve, jejíž stav jej trápí. Přes všechno naléhání a mravní výzvy zde napjatá eschatologie ještě není. Antikrist před příchodem Krista zcela jistě přijde, ale za dveřmi nestojí. Teď je daný čas, aby nastala změna v lidském smýšlení, která se bude projevovat rychle a viditelně: „Ten právě věří, ktož svými dobrými skutky toho dovodí, co věří. Protož my toho dochodíme dobrými skutky a věřímy tomu, že jest on pravý Syn boží, jenž jest přišel na tento svět a ráčil se dáti umučiti za ny hříšné, abychom skrze něho vykúpenie svatěj krve mohli dojíti přiebytka nebeského království.“¹¹

Daleko radikálnější je v této otázce však Jan Milíč z Kroměříže (mezi 1320 a 1325-1374).¹² Ne nadarmo jej nazval český badatel František Loskot otcem české

⁹ I když novější monografie o Waldhauserovi chybí a je otázkou, co je možné o něm na základě dochovaných pramenů napsat, Waldhauserovi musí věnovat pozornost každý badatel, který pojednává o církevních reformních snahách Karla IV. Srovnej LOSKOT, František: *Konrad Waldhauser: Řeholní kanovník sv. Augustina, předchůdce Mistra Jana Husa*. Praha: Volná myšlenka, 1909 a dále vydání důležitého pramene ŠIMEK, František (ed.): *Staročeské zpracování Postily svatě university pražské Konráda Waldhausera*. Praha: ČAVU, 1947. Dále RICHTER, K. F.: *Waldhauser, Karl IV. und Sein Kreis*. In SEIBT, Ferdinand (Hg.): *Lebensbilder zur Geschichte der böhmischen Länder*. Bd. 3: *Karl IV. und sein Kreis*, 1978, s. 159-174. WINTER, Eduard: *Vorläufer: Konrad Waldhauser (um 1325 - 1369)*. In WINTER, Eduard: *Ketzerschicksale: Christliche Denker aus neun Jahrhunderten*. Einsiedeln: Benziger, 1980, s. 39-48.

¹⁰ ŠIMEK, František (ed.): *Staročeské zpracování Postily svatě university pražské Konráda Waldhausera*. Praha: ČAVU, 1947, s. 21.

¹¹ *Ibidem*, s. 17.

¹² Veškerá dosavadní bádání o Milíčovi anglicky sumarizuje MORÉE, Peter C. A.: *Preaching in Fourteenth-Century Bohemia. The life and ideas of Milicijus of Chremsir (+1374) and his significance in the history of Bohemia*. Slavkov: EMAN. 1999.

reformace.¹³ Milíč měl zajištěnou dobrou kariéru v kanceláři Karla IV. Přes to však tuto kariéru v roce 1362 opouští a po roční přípravě začíná kázat latinsky, německy a později i česky. Milíčův život a působení v Praze je dobře známo. Přesto však lze požadovat za deficit, že nejsou vydána některá jeho díla, jejichž rozbor by umožnil ještě hlubší analýzu jeho myšlenek. Jedná se především o sbírky kázání *Abortivus* z let 1365–66 a *Gratiae Dei* z let 1368–72.¹⁴ Milíč je osobnost charismatická, která se již dostává za hranice tehdejších standardů. Měl představy a slyšel hlasy. Daleko více než Waldhauser byl přesvědčen o konci světa. Kristus podle jeho představ přijde, aby učinil konec činnosti Antikrista. V *kázání o posledním dni Páně* Milíč říká: „Potom řekne (Pán) ke svým: Pojdte, požehnaní, z práce k odpočinku, kde se nebudete nikdy trudit, ze zármutku k veselí, z chudoby v bohatství, z nemoci ke zdraví, ze smrti k životu. Pojdte, požehnaní Otce mého, který vás stvořil k svému obrazu, požehnaní Synem, který vás svou krví vykoupil, požehnaní Duchem svatým, který vás dobrými skutky osvětil. Požehnaní dnes a v každém čase, přijměte slavné království, jež oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani v srdce lidské nevstoupilo. Hle, tehdy se nám ukáže, abychom jej viděli tváří v tvář bez konce. A tam všichni budeme králi a Pán sám bude Králem králů a pán panujících bude nám vládnout v radosti. To kéž za hodné učinit nám přítomným ráčí, jenž žije a vládne Bůh na věky věkův. Amen.“¹⁵

Jako mnozí jeho předchůdci i současníci se snažil podle starozákonního proroka Daniele působení Antikrista konkrétně zařadit a datovat jej do let 1365–67. Milíč se také snažil určit, kdo tím Antikristem konkrétně je. V zápalu svých představ si dovolil nazvat Antikristem dokonce samotného Karla IV. Karel přešel tento neurvalý útok proti jeho osobě mlčením. Milíčovi nepřátelé jej však obžalovali z kacířství – Milíč byl zatčen, ale po prozkoumání jeho výroků teologickou komisí na popud arcibiskupa Jana Očka z Vlašimi byl opět propuštěn, neboť v jeho učení nebylo shledáno nic kacířského.¹⁶

S milenialistickými představami ovšem souvisí i Milíčova snaha dále se dopátrat, kde je třeba hledat Antikrista. Milíč se obrátil do Říma, kam se v roce 1368 dostavil i osobně. Chtěl dokonce veřejně kázat a byl uvězněn v minoritském klášteře.

¹³ LOSKOT, František: *Milíč z Kroměříže: otec české reformace*. Praha: Volná myšlenka, 1911.

¹⁴ Těmto sbírkám věnuje pozornost právě MORÉE, Peter C. A.: *Preaching in Fourteenth-Century Bohemia. The life and ideas of Milicius of Chremsir (+1374) and his significance in the history of Bohemia*. Slavkov: EMAN. 1999, s. 159 a násl. Další Milíčova kázání na synodách duchovenstva vydali Vilém Herold a Milan Mráz. Srovnej HEROLD, Vilém; MRÁZ, Milan: *Iohannis Milicii de Chremsir Tres sermones synodales*, Praha: Academia, 1974.

¹⁵ Citováno ze zdařilé práce Miloslava Kaňáka. Srovnej KAŇÁK, Miloslav. *Milíč z Kroměříže*. Praha: Blahoslav, 1975, s. 119–120.

¹⁶ Srovnej KAŇÁK, Miloslav. *Milíč z Kroměříže*. Praha: Blahoslav, 1975.

Papež Urban V. v té době v Římě nebyl a inkvizitor přikázal Milíčovi sepsat své názory o Antikristu. Tak vznikl spisek *Knížka o Antikristovi*, který byl napsán latinsky (*Libellus de Antichristo*).¹⁷ Spisek působí neurovnaně, myšlenky jsou v něm řazeny neuspořádaně, avšak přesvědčivě dokazuje, že jeho autor si je vědom mohutného zápasu o pravé poznání Boží pravdy. Důležitá je i myšlenka, která zde byla vyslovena sice stručně, ale jasně: reforma církve je dosažitelná svoláním obecného koncilu. K Milíčovi údajně mluvil duch, který jej k tomu nabádal. „Porad' tedy nejvyššímu biskupovi, aby svolal do Říma všeobecný sněm, na němž by se všem biskupům dostalo naučení, jak by měli napravit nedostatky své i svých svěřenců, a aby určili určité osoby řeholní i světské, které by byly pověřeny kázáním. A poněvadž mnozí z nich jsou mocní ve skutku a stateční ve slově, aby obklíčili lůžko Šalamounovo, držíce všichni meče Božích slov a meč jednoho každého na bedrech jeho, jímž by přepásali tělesnou žádostivost. Kdežto jedni se rozejdou do světa, druzí zůstanou doma kázat a zápasit, jsouce připraveni spíše pro Krista umírat než zabíjet. Ti přemohou šelmu a Antikrista pro krev Beránkovu a otevrou bezpečný přístup do země věčného zaslíbení. Sotva jejich přehojná krev, vylitá pro Krista, neb útrapy utrpení, jež by podstoupili, stačí na očistu od hříchů, v nichž přetěžce je zapletený lid křesťanský. Pakli by se tak nestalo, obávám se, že převeliký Boží hněv sestoupí a nenapravitelná pohroma, poněvadž budou-li tito mlčeti, volat budou kameny, o nichž mluví Ezechiel v kapitole 13.: Vyšlu převeliké kameny, padající svrchu a vichřici rozprašující, a dám burácti duchu bouře v rozhněvání svém. Smrt zajisté syna Božího, jenž znovu jest křížován a na posměch v celém světě, svět bude volat, že snést nemůže a bojovat bude pro něho okrsek země. A konečně, když budou jisti a piti, ženit se a vdávat, přijde den hněvu čili soudu tak nenadále, že ti, kteří již na volání k pokání odpírají se káti, nebudou mít na pokání místa ani času, a kteří příchod soudce nekáží, pocítí tehdy jeho nejkrajnější přísnost v trestu věčného odsouzení.“¹⁸

Když papež Urban V. do Říma konečně přijel, Milíče vyslechl a propustil. Dokonce jej povzbudil k tomu, aby se zabýval hlásáním nápravy života, ale varoval jej před zásahy do teoretické oblasti. Milíč se vrátil do Prahy a znovu se dostal do vleklých sporů se svými nepřáteli. V roce 1372 učinil krok, který byl zcela konkrétní: vystavěl pro kající nevěstky útulek nazvaný Nový Jeruzalém. V tomto kroku lze spatřovat náběh k realizaci jeho eschatologických představ. Otázkou Milíčova Jeruzaléma se zabývá celá řada autorů, ponecháme ji proto stranou, neboť do

¹⁷ Tento spisek je vedle listu papeži Urbanu V. (*Epistola ad papam Urbanum V.*) a eschatologicky laděného kázání (*Sermo de die novissimo*) dostupně publikován ve druhém díle práce Miloslava Kaňáka, který uvádí české překlady z díla Milíčova. Ibidem, s. 61-134.

¹⁸ Citováno z uvedeného díla Miloslava Kaňáka. Srovnej Ibidem, s. 126-127.

našeho nárysu eschatologických představ této doby patří jen okrajově. Je třeba jen dodat, že založení Milíčova Jeruzaléma znamenalo nové obvinění z kacířství. Papež Řehoř XI. Milíče předvolal do Avignonu, Milíč se tam dostavil, byl rehabilitován a dne 1. srpna 1374 zde zemřel. I když Milíčův Jeruzalém byl po jeho smrti rozmetán, ukázalo se vlastně poprvé, že mocné kazatelské slovo, které je následováno činem, které z něho vychází, je dvakrát účinné.

Další výraznou osobností, u které hraje eschatologické představy důležitou roli, je Matěj z Janova (asi 1350-1394).¹⁹ Dílo Matěje z Janova bylo psáno latinsky a je určeno především intelektuálům. Pro další vývoj eschatologie v různých husitských stranách však mělo klíčový význam. Soubor traktátů, kde se danou problematikou zabývá, se nazývá *Regulae Veteris et Novi Testamenti*.²⁰ Církev se podle Matěje má připravit na druhý příchod Kristův.²¹ Ukazuje rozpor mezi pravým a předstíraným křesťanstvím. Dříve než Kristus znovu přijde, je třeba návrat apoštolské církve a původní zvěsti Písma. Stejně jako Milíč hledá Matěj Antikrista, nenalézá jej však v konkrétní osobě, nýbrž v církvi, která plní nevěrně své poslání. Pokrytecká církev podle něho má podobu šelmy ze Zjevení Janova 19,20. Znalec české reformace Amedeo Molnár, když charakterizuje Matějovo pojetí Antikrista, říká: „Z církevní teorie i praxe jsou tímto znamením Antikrista. Vyprazdňují kříž Kristův. Proto

¹⁹ KYBAL, Vlastimil: *M. Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení*. Praha: Nákladem Jubilejního fondu Královské české společnosti nauk, 1905 (reprint Edice Pontes Pragenses, sv. 11, nakl. Marek, Brno 2000). Srovnej též LÁŠEK, Jan Blahoslav; SKALICKÝ, Karel (eds.): *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého symposia, konaného na teologické fakultě Jihočeské univerzity 29.-30. listopadu 2000*. Edition Pontes Pragenses. Sv. 26. Brno: L. Marek, 2002.

²⁰ Regule vydal Vlastimil Kybal s pomocí Otakara Odložilíka.

KYBAL, Vlastimil: *Matthiae de Janov dicti magister Parisiensis: Regulae veteris et novi testamenti*. Volume 1. Innsbruck-Praha: Sumptibus Librariae Universitatis Wagnerianae, 1908.

KYBAL, Vlastimil: *Matthiae de Janov dicti magister Parisiensis: Regulae veteris et novi testamenti*. Volume 2. Innsbruck-Praha: Sumptibus Librariae Universitatis Wagnerianae, 1909.

KYBAL, Vlastimil: *Matthiae de Janov dicti magister Parisiensis: Regulae veteris et novi testamenti*. Volume 3. Innsbruck-Praha: Sumptibus Librariae Universitatis Wagnerianae, 1911.

KYBAL, Vlastimil: *Matthiae de Janov dicti magister Parisiensis: Regulae veteris et novi testamenti*. Volume 4. Innsbruck-Praha: Sumptibus Librariae Universitatis Wagnerianae, 1913.

KYBAL, Vlastimil; ODLOŽILÍK, Otakar: *Matthiae de Janov dicti magister Parisiensis: Regulae veteris et novi testamenti*. Díl 5. Praha: Komise pro vydávání pramenů českého hnutí náboženského ve stol. XIV. a XV., zřízené při České akademii věd a umění, 1926.

Poslední část Regulí pak vydala jako editorka Jana Nechutová. Srovnej DE JANOV, Matthiae. *Regularum Veteris et Novi Testamenti. Liber De Corpore Christi*. München: Oldenbourg –Verlag, 1993.

Existuje velmi zdařilý česky přeložený výbor z Regulí, srovnej Z JANOVA M. Matěj: *Výbor z Pravidel Starého a Nového Zákona*. Překl. Rudolf Schenk. Praha: Blahoslav, 1954.

²¹ Studii o Matějově eklesiologii napsal Emil Valášek. VALÁŠEK, Emil: *Das Kirchenverständnis des Prager Magisters Matthias von Janov (1350/55-1393). Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Böhmens im 14. Jahrhundert*, Roma: Lateranum, 1971.

všechny musí zmizet a zůstat jedině Boží slovo, které zůstává na věky. Důležitou Matějovou myšlenkou je, že vidí Antikrista nejenom v církvi jakožto kolektivu, ale že Antikristem je i jednotlivec falešný křesťan, pokrytec, vedený sebeláskou „amor sui ipsius“ ta ohromuje život a pohotovost víry a zastírá výhled křesťanské naděje.²² Sluší se ještě poznamenat, že jeden z hlavních důrazů, které Matěj z Janova propaguje, je časté ba každodenní přijímání svátosti večeře Páně. To bezesporu souvisí s tím, že je přesvědčen o tom, že doba tisíciletého Kristova panování se již akutně přiblížila. Matějovo pojetí je radikální, změna nastává, Antikrist je tu: „Ačkoliv je právě nyní onen čas, ve kterém na naplňují všechna proroctví, která kdy byla promlouvána o nebezpečnostech posledních časů, obzvláště proroctví Ježíšova a jeho apoštolů a evangelistů, jako je ono proroctví o nevěstce (Zjev. 17,1 n.) a proroctví o Antikristovi neboli synu nepravosti, o kterém mluví Pavel k Tesaloničtým (2 Tes, 2), a jiná jednotlivá, přece jsme však nesmírně a hluboce zaslepeni a nedbalí, zabývající se svými břemeny a světskými žádostmi, že nechápeme nic z těch věcí, nýbrž stále ještě očekáváme jen budoucí věci, neboť jsouce tak oklamáni a obelštěni satanem (srov. 2 Kor 2,11), čekáme my Antikristové stále jiného Antikrista a zatím utiskujeme, výsměchem stíháme a pronásledujeme upřímné a věrné Kristy Páně.“²³ Matěj vidí Antikrista nikoliv jako šelmu nebo apokalyptický obraz, ale také v tom, kdo se protiví Kristu a neplní v církvi své poslání: „...každý křesťan, který nemyslí, nemluví a nekoná ty věci, které jsou z této pravdy a podle ní, je natolik účetníkem Antikristovým a křesťanem podle jména.“²⁴ Snaží se charakterizovat konkrétní Antikristovu tvář: jedná se o nemravné, pokrytce, hříšníky a zloděje. Uzavírá: „Tyto případy zahrnuje v sobě antikristovství, které se ve svém vyvrcholení staví proti pravdě Kristově života a učení. A záleží na to, že člověk zná zlo a přece je činí, ale dělá to pokrytecky, předstíraje dobro, a proto je ctěn jako dobrý člověk; slíbil a zavázal se, že nebude činit zlo, a nechce přiznat, že je učinil nebo činí, jen aby si nezkazil slávu, a činí zlo, přestože je osobností vysoce postavenou a důstojnou ve svém lidu, a koná zlo na svatém místě a skrze svaté věci neb na svatých věcech a v čase plném milosti a pravdy, a činí zlo proti Bohu živému nebo proti Synu Božímu, sedícímu již po pravici Boha Otce všemohoucího, maje v opovržení neb v nevážnosti Ježíše ukřižovaného a jeho utrpení. Takový člověk, buď to kdokoli, je ve vlastním smyslu slova a nejvíce Antikristem, neboť stojí vlastně

²² MOLNÁR, Amedeo: *Eschatologická naděje české reformace*. In: MOLNÁR, Amedeo (ed). *Od reformace k zítřku*. Praha: Kalich, s. 17 a násl.

²³ Z JANOVA M. Matěj: *Výbor z Pravidel Starého a Nového Zákona*. Překl. Rudolf Schenk. Praha: Blahoslav, 1954, s. 145.

²⁴ *Ibidem*, s. 146.

a nejvíce proti Ježíši Kristu.²⁵ Za znamení Antikrista dokonce Matěj považuje, že lidé přestali chodit k častému přijímání a že kněží je od přijímání zrazují. A to je vlastně charakteristika doby, ve které žije a jejímž je svědkem: „A tehdy byla odňata ustavičná oběť, tj. denní nebo vůbec časté přijímání těla a krve, obecnému křesťanskému lidu, předně protože, když vyvrcholila nepravost a ustydla láska (Mat. 24,12), přestali přistupovat častěji k svátosti oltářní, obrátivše se k lásce k tomuto světu a zajímající se o světské rozkoše a bohatství; za druhé, protože kněží přestali pobízet svatý lid křesťanský na pastvu, připravenou mu takto od Boha a Pána Ježíše, sami se beze strachu pasouce, ale o to nedbající, aby pásli ovce jim svěřené (srov. Ezech 34, 8); za třetí protože jiní, ještě hůře jednajíce, nejen že nezvali k Večeři tak, jak byli k tomu posláni (Luk 14,16), nýbrž dokonce jednali opačně a odrazovali ty, kteří chtěli k Večeři přijít, aby to nedělali; za čtvrté protože v té době vydali příkazy a ustanovení, veřejně je vyhlášující na svých synodách a poradách, a jimi zabraňovali služebníkům, aby nepodávali svátost těla k krve Kristovy věřícím, kteří by chtěli častěji přijímat; za páté protože tehdy mistři a doktoři bohosloví a právě slavnostně rozhodli a lidu veřejně prohlásili, že křesťanský lid nemá být zván denně k svátosti oltářní. A tehdy nastal krutý hlad v zemi (srov. Luk. 4,25), ne hlad po tomto vezdejším, totiž tělesném chlebě a vínu, ale hlad po slyšení Božího slova a po přijímání svátostí Pána Ježíše. Neboť takřka všichni faráři a řádně ustanovení kněží, oddávající se světu a bohatství a požívající dosyta poct a rozkoší, všude ochabovali v kázání slovu Božímu, protože v nich odumřela věrná horlivost o duše.“²⁶

Z Matějova díla je jasné, že naléhavost přítomnosti Antikrista je pro něho veliká. V Regulích uvažuje o tomto tématu stejně aktuálně jako Milíč, ale činí tak mnohem kultivovanější a vytříbenější formou.

Zmínili jsme reprezentativně nejvýznamnější osobnosti českého prostředí v době předhusitské. Výrazné eschatologické očekávání je možno však nalézt i v dílech dalších myslitelů té doby, jako je například i velmi racionalisticky uvažující Vojtěch Raňkův z Ježova (asi 1320 –1388).²⁷ Je nutné, abychom se krátce zastavili u názoru Mistra Jan Husa (asi 1370-1415) na eschatologické dění, případně eschatologickou budoucnost. Ústředním tématem Husovým je církev, ale

²⁵ Ibidem, s. 147.

²⁶ Ibidem, s. 152-153.

²⁷ KADLEC, Jaroslav: *Mistr Vojtěch Raňkův z Ježova*, Praha: Charles University, 1969; srovnej též KADLEC, Jaroslav: *Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Rankonis de Ericinio*. Münster: Verlag Aschendorff, 1971.

jeho učení je z mnohého ohledu velmi komplikované.²⁸ Důkladný hermeneutický výklad traktátu *O církvi* je třeba napsat zejména proto, že dvacáté století přineslo celou řadu zajímavých dílčích výsledků. Soustředíme se zde jen informativně na několik konkrétních myšlenek, týkajících se Antikrista, Nového Jeruzaléma a cíle Husova eschatologického uvažování.

Vzhledem ke stavu církve se Hus domnívá, že v ní Antikrist aktuálně působí. Je však přesvědčen, že Kristus se brzy ujme svých věrných, když budou stát v boji proti Antikristu, který je konečný. Zcela v návaznosti na Matěje z Janova Hus vidí, že Antikristem je prorostlá celá církev. Boj proti Antikristu spojuje Hus s bojem proti neřestem, tedy s morální výzvou. Je třeba upozornit na to, že eschatologický zlom však Hus nevidí výhradně v budoucnosti. Království boží a tisíciletá říše, která s ním nastoupí, jsou částečně již realizovány, v tomto čase a v církvi. Každý má možnost se v anticipaci k tomuto novému království přidat. Má možnost rozhodnout se pro věrnost Kristu nebo proti němu. V této navenek morální podobě se odehrává Husův zápas. Také Husova sociální angažovanost vyplývá z toho, že nová eschatologická budoucnost vyžaduje, aby byly hned napraveny všechny nespravedlnosti, aby člověk jednal podle Kristova zákona. A Kristův zákon je možno poznávat z kázání Božího slova, na které Hus klade poslední důraz. Sám Husův osobní postoj v Kostnici vychází z rozpoznání, že nastal eschatologický zlom, kdy nemůže již ustoupit. Těžko je možné se domnívat, že Hus si naivně myslel, že přesvědčí Kostnický koncil. Byl natolik vzdělán a poučen, aby věděl, kam jde – že jde na soud – a jak to může skončit.²⁹ Ale právě onen eschatologický moment, právě ona věrnost Kristovu zákonu jej vede k tomu, co bylo považováno římskokatolickou stranou za opovážlivou zatvrzelost.

Po smrti Husově začíná v Čechách velké tříbení, které vede v posledku k tomu, že jsou konstituovány dvě strany. Strana katolická, která je ve svém odporu k Husovu a zejména ke kalichu, který se stal mezitím pro husitské strany prvkem jednotícím, zcela jednotná, a strana kališnická, která ovšem zcela jednotný program nemá. Všichni, kdo se hlásí ke kalichu, se sjednocují na počátku léta 1420 na

²⁸ Před několika lety byla diskuse nad Husem opět otevřena, srovnej LÁŠEK, Jan Blahoslav et al.: *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi, sborník z mezinárodního symposia, konaného 22.-26. září 1993 v Bayreuthu*. Praha: Česká křesťanská akademie, Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, 1995. Popisným způsobem prezentuje anglicky jinak Husovo učení o církvi SPINKA, Matthew: *John Hus 'Concept of the Church'*, Princeton: Princeton University Press, 1966.

²⁹ Vynikající český právní historik Jiří Kejř se domnívá, že Hus si svoje postavení dobře neuvědomoval a proto s takovou nadějí odjel na Koncil. Srovnej KEJŘ, Jiří: *Husův proces*, Praha: Vyšehrad, 2000 – ale i další práce téhož autora.

střečovém programu tzv. Čtyř artikulů pražských, který však umožňuje dost nezávislý vývoj jednotlivých skupin.³⁰

Konkrétní události, které umožnily realizaci radikálních eschatologických očekávání, se začínají odehrávat v létě roku 1419. V neděli 30. července 1419 husité vedení radikálním knězem Janem Želivským (†1422) se dožadují otevření kostela svatého Štěpána, který byl kališníkům nedávno odňat. Kostel je násilně otevřen, průvod se dále ubíral na Novoměstskou radnici a žádal novoměstskou městskou radu o propuštění dříve zajatých kališníků. Radnice odmítla a došlo ke známé defenestraci.³¹ Události jsou ostatně dobře známé a jsou líčeny prakticky ve všech dobových pramenech.³² Odhlédneme od chronologického vývoje událostí a soustředíme se na to, jaké mělo toto vystoupení ideové pozadí. Zachovalo se kázání respektive příprava na kázání (je psaná původně latinsky), které přednesl Jan Želivský, pravděpodobně v den defenestrace u Panny Marie Sněžné. Tento text ukazuje radikalitu a vážnost situace. Přímo k činům nevyzývá a je tedy vidět, že k samotné defenestraci došlo opravdu na základě vývoje událostí. V Želivského kázání je plno narážek na Antikrista. Želivský rovněž vystupuje proti lživým prorokům. Nicméně netvrdí, že království boží právě nastoupilo.³³ Pro Želivského je důležité, že před nastoupením konce časů přichází Antikrist, se kterým je třeba se vyrovnat. Boží království dá na sebe ještě čekat, přijde v budoucnosti. „Vystoupili tři duchové podobní ropuchám, z nichž duch pýchy pochází u úst draka, protože je králem nade všemi syny pýchy. Duch mnohonásobného rouhání pochází z úst Antikrista a duch lži pochází z úst kteréhokoliv jeho lživého proroka.“³⁴ Ve výkladu *Knihy Zjevení* pak

³⁰ Historický vývoj, včetně charakteristicky různých ideových proudů, prezentuje velmi věrohodně Howard Kaminski. KAMINSKI, Howard: *A History of the Hussite Revolution*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1967, s. 141 a násl. Dále pak BARTOŠ, František. M.: *Husitská revoluce I. Doba Žižkova 1415-1426*. Praha: ČSAV, 1965.

³¹ KAMINSKI, Howard: *A History of the Hussite Revolution*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1967, s. 292 a násl.

³² Například Vavřinec z Březové ve své kronice uvádí: „Potom v týchž dnech pražští kněží a zejména Jan, kazatel kláštera Panny Marie na Písku na Novém Městě pražském, bývalý mnich ze Želiva, který tehdy kázal na text ze Zjevení svatého Jana, podněcoval ve svých kázáních lid, aby se postavil proti uherskému králi, který bojoval proti přijímání z kalicha a napřed naznačoval, že ten král je ryšavý drak, o kterém se mluví ve Zjevení; a právem, neboť ten král dovoloval svým milcům nosit na prsou zlatého draka na znamení tovaryšstva. Proto toho krále svrchu jmenovaný kněz Jan ve svých kázáních k lidu ostře napadal. A k němu se hrnulo veliké množství lidu, poslouchajíc velmi dychtivě jeho kázání pro jeho výmluvnost, ačkoli nevyňikal velikým vzděláním v učenosti, a z kázání jeho a jiných kazatelů žádali si mnozí věrní nasadit za pravdu přijímání z kalicha spolu statky a životy.“ Z BŘEZOVÉ, Vavřinec: *Husitská kronika*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954, s. 48.

³³ KOPIČKOVÁ, Božena: *Jan Želivský*. Praha: Melantrich, 1990, s. 259-263.

³⁴ *Ibidem*, s. 259.

o autorovi Zjevení říká: „...viděl šelmu, tj. Antikrista, a krále země, tj. ty, kteří jim slouží nebo jsou jejich příznivci, aby svedli bitvu s tím, jenž seděl na koni a s jeho vojskem, tj. s Kristem a s obhájci jeho učení. A šelma byla zajata, tj. na věky odsouzena, a s ní i lživý prorok, tj. všichni apoštolové Antikrista, kteří činili znamení před lidem, tj. klamně odpustky, kteří svedli všechny přijímající znak šelmy. Tito dva, tj. Antikrist se lživým prorokem, byli posláni živí...Proto je proti velkému nebezpečí nezbytná velká příprava.“³⁵ Kdybychom chtěli Želivského výroky dějinně zařadit do dějin spásy, pak se svět nachází ve stadiu pozvolného příchodu Antikrista, kterého ovšem lze identifikovat a vyhnout se mu. Vůbec nepřekvapí, že kritika je v prvé řadě směřována k papeži a k představitelům církve: „Falešné křesťany lze poznat, neboť Kristus putoval po zemi s největší pokorou, v čistotě a chudobě, aby postavil svým kázáním, za které neočekával žádné odměny, základy církve. Vyhýbal se světským poctám, vedl strastiplný život a obětoval se pro pravdu až k smrti. Naproti tomu jeho zástupce na zemi, papež, se vyznačuje pýchou, životem v přepychu, lakomstvím, vyhledáváním světských poct, přičemž neplní ani své kazatelské poslání, natož aby snášel smrt pro Krista. Všechny tyto znaky, které jsou popřením Krista, ukazují bezpochyby na Antikrista. Ti, kteří chtějí být pokorní bez ponižování, chudí bez nedostatku, dobře oblékáni bez starostí, hojně živeni bez práce, jedněm závidějící, jiným ubírající, kousaví jako psi, lstiví jako lišky, pyšní jako lvi, vnějším vzhledem jako ovce, uvnitř však nenasatní jako vlci, chtějí být soudci bez vážnosti a svědky beze zraku. A tak, aniž by měli nějakou ctnost, říkají, že jsou pomocníky Krista, slouží však Antikristovi. Pánu nevzdávají povinnou úctu, ale sami se objevují ve třpytu jako nevěstky, v šaškovských oděvech a s královskou výstrojí, takže zlato svítí na jejich uzdách, na sedlech nebo na ostruhách; jejich stoly září číšeми a prohýbají se pod vahou pokrmů.“³⁶ Podle Želivského lze všechny Boží protivníky poznat. Nelze mu klást za vinu, že lidé pod jeho kazatelnou poznali tyto protivníky hned a na místě. Situace byla ovšem neklidná: „Vlka skrytého v rouše beránčím lze trojnásobně poznat. Nejprve, že zabíjí, ale ovce nikoliv. Za druhé podle vytí, protože zdvíhá hlavu vzhůru a tak vyje. Kdo však vydává podle Boha zvuk pokory, je ovce, kdo však v rozporu s pravdou hanebně vyje rouháním proti Bohu, třeba i za nějakého utiskování, je vlk... Za třetí podle pokrmu, protože vlk se těší z masa, ovce však ze zelených rostlin. Koho uvidíš sbírat z louky Písma kvetoucí rostlinky spravedlnosti, je ovce; koho uvidíš často při kázání, přijímání a pokorně žijícího bez pohoršení, je ovce. Koho však spatříš, že se raduje z pronásledování jiných, je vlk... Trny a bodláky jsou nyní kněží, protože mezi nimi vládne nesvornost, jak pozor-

³⁵ Ibidem, s. 260.

³⁶ Ibidem.

jete u papeže a prelátů. Protože všichni, kteří v době útisku zamlčují pravdu nebo v době pronásledování netrpí, jsou trny.³⁷

Teprve po této události a po smrti krále Václava dochází od září 1419 ke značnému zjitření. Nejde jenom o pouliční bouře v Praze, ale o tábory, které se konaly u příležitosti církevních svátků v okolí Prahy. Velká pouť se uskutečnila dne 30. září na benešovské silnici u příležitosti svátku svatého Václava.³⁸ Už zde byla nálada velmi napjatá. Poutníci shromáždění v eschatologickém očekávání zlomové události vešli do Prahy a bez boje jim byla otevřena vyšehradská pevnost. Začal zápas o to, zda Zikmund bude uznán za právoplatného nástupce svého bratra Václava IV. Rozpory mezi stranami byly velké. Konkrétní události rekapitulovat nebude. Praha však byla považována od venkovských kazatelů za Babylón, za nevěstku, která se chce podrobit Zikmundovi. Venkovští kazatelé užili rétoriku, která se dříve užívala proti papežství, proti Praze. Mezi chiliastické kazatele patřil Martin Húska,³⁹ později v roce 1421 husity samotnými upálený. Chiliasté vystoupili s tvrzením, že Antikrist, za kterého považovali krále Zikmunda, bude zničen obecnou katastrofou. Přejde Kristus a ujme se na zemi vlády. Tyto předpovědi se vztahovaly k únoru roku 1420. Proroctví se rychle šířilo a v různých skupinách nacházelo různé přijetí. Tyto skupiny do něho vkládaly nejen své představy náboženské, ale i sociální. Zde se vyskytuje právě onen sociální předěl. Objevuje se myšlenka, že zanikne nejenom selské poddanství, ale i dosavadní forma vlády. Sumarizovat se to dá tím způsobem, že přijde Kristus, zničí nepřátele kalicha a nastolí vládu svatých. Tato představa byla spojena i s tím, že všichni, kteří doposud svou krví osvědčili věrnost Božímu zákonu, vstanou z mrtvých – zejména Hus a Jeroným. Víra došla do té podoby, že byla popírána další existence nemocí a životních těžkostí. Do vybraných měst (Žatec, Louny, Klatovy a Slaný) přicházeli lidé, kteří před tím prodali svůj majetek a dávali jej do společných kádí. Tento chiliasmus však zaznamenal obrovský otřes. V polovině února roku 1420 Kristus nepřišel, konec světa nenastal. Martin Húska a někteří další kazatelé začali hlásat, že je třeba se na Kristův příchod připravit fyzickým vyhlazením všech zlých. Vyskytovaly se i náznaky, že je třeba vyvraždit šlechtu a pány vůbec. A právě v této nebezpečné situaci, která mohla znamenat rozdělení husitství dřív, než se stihne dohodnout a sjednotit, přichází slavnostní vyhlášení papežské buly, která znamená křížáckou výpravu proti Čechům. Bulu napsal papež Martin V. ve Florencii s datem 1. března 1420

³⁷ Ibidem, str. 262.

³⁸ KAMINISKI, Howard: *A History of the Hussite Revolution*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1967, s. 301 a násl.

³⁹ BARTOŠ, František. M.: *Husitská revoluce I. Doba Žižkova 1415-1426*. Praha: ČSAV, 1965, s. 80.

a v platnost vstoupila 17. března téhož roku.⁴⁰ Počátkem dubna 1420 se pak setkali zástupci Starého i Nového města pražského se zástupci pražského vysokého učení a vydali manifest ke všem Čechům, aby se k tomuto boji připojili.

Přibližně v této době vzniká Tábor.⁴¹ Jedním ze základních zdrojů o této události je kronika Vavřince z Březové.⁴² Založení Tábora na vyvýšeném místě odpovídalo splnění tužeb, které měli nábožensky zjitřeni účastníci poutí, konaných od léta roku 1419 po celém českém království. Dostalo se jim stálé hory, kam k nim přijde Pán. Tato symbolika se pak udržela na Táboře velmi dlouho. Prakticky všichni badatelé zabývající se danou problematikou ukazují na základě pramenů, jak různorodé byly tábořské eschatologické představy v tomto raném stádiu. Jedním z vůdčích motivů bylo, že Kristus již skrytě vstoupil do světa a má prostřednictvím táboritů potrestat všechny nevěrné. Teprve pak se zjeví tělesně a ujme se správy své tisícileté říše. Idea, že táborité jednájí na místě Kristově, je vedla ke zdůraznění vlastní zodpovědnosti a aktivity. Bádání dokázala, že na Táboře se shromáždili lidé asi ze dvou set lokalit, vesnic i měst.⁴³ Podstatnou událostí v dějinách vznikajícího Tábora bylo, že tábořské vojsko se vydalo dne 18. května 1420 na pomoc ohrožené Praze. Po vítězné bitvě spojených husitských vojsk na pražském Vítkově dne 14. července 1420 byl vývoj husitských stran velmi složitý. Táborité se původně domnívali, že ovládnou hlavní město a že jejich chiliastické zásady budou obecně uplatněny. Brzy se však ukázalo, že to není možné. Brzy se ukázalo, že jednotná obrana musí i dlouhodobě proti Zikmundovi být vedena jiným způsobem než na základě chiliastického programu. V tomto ohledu byly právě důležité již zmíněné čtyři artikuly pražské, které vyjádřily podstatu jednoty husitských stran, ale současně jejich samostatný vývoj dále neblokovaly.

Zachovat tuto jednotu bylo možné i v době, když se pražská města s Tábořem rozešla. Po odeznění první krize na Táboře přišla krize další. Bylo to jednak pikardství, popírající reálnou přítomnost Kristovu ve svátosti oltářní, jednak i další vlivy. Pikardi z Tábora odcházejí a posléze jsou v bratrovražedném krveprolití vyhlazeni.

Druhé vývojové období Tábora, které nastává po roce 1421 a končí v roce 1436, již převahu radikálních milenalistických představ nevykazuje. Tábor byl sice moc-

⁴⁰ Ibidem, s. 84-85.

⁴¹ ŠMAHEL, František et al.: *Dějiny Tábora*. I,1. České Budějovice: Jihočeské nakladatelství, 1988, s. 245-306. Ne bez významu zůstává i jinak marxisticky zkrslená práce Josefa Macka. MACEK, Josef: *Tábor v husitském revolučním hnutí I*. Praha: Rovnost, 1955.

⁴² Edice Vavřincovy kroniky, srovnej GOLL, Jaroslav (ed.): *Fontes Rerum Bohemicarum*. Volume V. Praha: Nadání Františka Palackého, 1893.

⁴³ ŠMAHEL, František et al.: *Dějiny Tábora*. I,1. České Budějovice: Jihočeské nakladatelství, 1988, s. 255 a násl.

ným městem a v bohosloveckém myšlení zůstával hodně nalevo orientován, avšak na druhé straně je možné vidět směr konzervativní. Pozdější bohoslovecký vývoj Tábora je zachycen nejen ve výsledcích různých tábořských synod, ale zejména v tábořském vyznání a obraně, kterou formuloval proti Rokycanovi v roce 1431 představený tábořského církevního společenství Mikuláš Biskupec z Pelhřimova (1385-1459).⁴⁴ Biskupec byl hlavní osobou, která vedla jménem Tábora teologická jednání s ostatními husitskými stranami. Tábořskému chiliasmu dobře rozuměl, avšak na druhé straně byl velmi zdrženlivý k propočtům katastrofických událostí a k projevům realizované eschatologie. Z toho zřejmě pramení skutečnost, že Mikuláš Biskupec měl nechuť k násilí a k prolévání krve. Ve *Vyznání a obraně Tábora* upomíná na dobu, kdy „dábel, nepřítel pravdy a lidské spásy, vzpíraje se tomu, aby se rozmohlo to dobré dílo, poštvá své údy, aby toto dobré dílo bylo zmařeno mocí, násilím a ostatními ukrutnostmi jak ze strany duchovní, tak světské... A ti usilovali, jak by toto dobré dílo v zárodku i s jazykem českého národa zatratili, zničili a vyhladili. Proto ti, kdo nechtěli od dobrého úmyslu ustoupit před takovou mocí, násilím a ukrutností, ani se vzdát křesťanské víry... dali se z nezbytí do války, a to jedině na obranu řečeného dobrého díla a k ochraně věřících, kteří se o to dílo z povinnosti zasazovali, do války, zaměřené především k tomu cíli, aby všechen blud antikristův, jakkoli zakuklený, byl všemi silami zničen, a aby se prosadila Kristova víra, řád, spravedlnost a pravda, a to prostředky podle Božího zákona náležitými s vyloučením všech zlořádů... Ty novodobé války, které jak jsme právě uvedli, byly podniknuty z nezbytí a k řečenému cíli, jestliže a pokud jsou dále vedeny v lásce proti zhoubcům víry, utlačovatelům nevinných... nebo jiným zarpulým a zločinným přestupníkům Božího zákona, kteří se naprosto nedají odvrátit od své urputnosti ani zadržet ve svém útoku na věrné jinými mírnějšími prostředky - přičemž jsme vždy hotovi za určitých podmínek upustit od těch válek... i když jsme řekli, že bezpečnější by byl boj duchovní, v němž bychom netasili meč, ale modlili se k Bohu a jednáním zapřísahali nepřátele ke svornosti a při jejich známé zběsilosti případně vytrpěli i smrt... válka se vinou mnohých, kdo se podvodně přidružili sledující jiné záměry, zvrhla ve velké zlořády, které byly vždy proti úmyslu a záměru našemu i těch, kdo se jim věrně vzpírali pro ono řečené dobré dílo.“⁴⁵ Eschatologický rozměr božího království božího rozhodně nepopíral. Nicméně toto království mu nesplývá s přítomností.

⁴⁴ Z PELHŘIMOVA Mikuláš: *Vyznání a obrana Tábora*. Překlad F. M. Dobiáš a A. Molnár. Praha: ČSAV, 1972. Důležitá je úvodní studie obou překladatelů (s. 13-68 uvedeného díla), která je důkladným úvodem do tábořské teologie.

⁴⁵ Citace převzata z <http://www.feudum.eu/view.php?cisloclanku=51> [cit. 2012-10-06].

Zkráceně je možno říci, že eschatologické očekávání nebylo ani cizí některým myslitelům na husitské bohoslovecké pravici. Amedeo Molnár se důvodně domnívá, že Jakoubkem akcentovaný požadavek kalicha vyrostl z potřeby mít duchovní výzbroj v nastalém eschatologickém bojování s Antikristem.⁴⁶ Podobné motivy je možné nalézt vzdáleně i u Rokycany. Není sporu o tom, že radikální eschatologické představy v husitství postupně slábnou. To je spojeno s vývojem dalšího osudu čtyř artikulů pražských a se stabilizací utrakvistického vyznání v českém státě po roce 1436. V jedné věci je však eschatologický pohled v různých vrstvách české reformace stále přítomný. Nejde v ní jen primárně o vztah člověka k Bohu, ale také o vztahy mezi lidmi navzájem. A to se projevuje v praktickém zájmu o veřejné věci, které jsou považovány za záležitosti spadající do Boží sféry.

Tato studie vznikla v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na Univerzitě Karlově v Praze Husitské teologické fakultě nesoucí název Teologie jako způsob interpretace dějin a kultury (P01).

⁴⁶ MOLNÁR, Amedeo: Poslední věci v pohledu Jakoubka ze Stříbra. In: REJCHRTOVÁ, Noemi (ed.): *Směřování. Pohled do badatelské a literární dílny Amedea Molnára provázený příspěvky domácích i zahraničních historiků a teologů*. Praha: Kalich, 1983, s. 61-66.

SUMMARY

THE BEGINNINGS OF ESCHATOLOGICAL HOPES OF CZECH REFORMATION

KAMILA VEVERKOVÁ

The eschatological hope is an integral part of the Christian mind. In Bohemia, the eschatological imaginations are connected especially with the Bohemian reformation. Eschatology and the Last Judgment are emphasized in the life and literary work of the Emperor Charles IV. This ruler is well known for his aims to reform the church „from above“, for he had seen the corrupt stage of the late medieval church as something that needed to be changed.

Eschatological imaginations, emphasizing the end of the world, are present among Waldensian refugees and the remainder of Franciscan spiritualists in Bohemia of the late 14th century.

Reforming preachers, invited to Prague by the Emperor Charles IV, perceived the current situation as the rise to power of the Antichrist, preceding the final victory of Christ. The Augustinian monk Conrad Waldhauser, who was preaching in Prague since 1362, proclaimed that penitence ought to be put in the first place, yet he remained orthodox in his other views.

The first influential preacher with radical eschatological visions was Milíč of Kroměříž (Cremshir). Milíč taught this world was ruled by the Antichrist, but soon Christ would come. He was irritated for failing to recognize the Antichrist in a concrete person. He explored his views in his Latin tractate called *Libellus de Antichristo*. Milíč was accused of heresy for several times. He defended himself in Rome and Avignon. Being fully rehabilitated, he died in 1374 in Avignon.

Milíč connected his preaching with action – He founded a refuge for former prostitutes (fallen women) and called it the New Jerusalem. However, this institution was liquidated after his death.

Later on, the eschatological mind in Bohemia was brightly influenced by Matthew of Janov (Matěj z Janova), an important representative of the Bohemian Devotio Moderna. In his principal work *Regulae Veteris et Novi Testamenti*, he showed the contradiction between the true and false Christianity. According to him, it was necessary to prepare for the second arrival of Christ by the return to the primitive church and to the original legacy

of the Scriptures. In contrary to Milíč, Matthew saw the Antichrist in the Church, which did not fulfil her true legacy. Matthew's main idea – the emphasis on the frequent Holy Communion – is connected with the living eschatological hope.

M. Jan Hus is convinced too that the Antichrist actually operates, mainly in the whole Church. But the Kingdom of God is, according to him, as well partly present and appearing in this time. And everyone has the possibility to follow this new Kingdom. All kinds of Hus' engagement rise from his idea that the new eschatological future will have repaired all earthly injuries. His last decision in Constance came from this eschatological view. He must have been true to the law of Christ!

After the death of Hus, in the years 1415-1419, the eschatological visions in Bohemia brightly polarised. Radical eschatology was rising during the pilgrimages around Prague since the autumn 1419. The radical Chiliasts brought the idea that the Antichrist was the pretender to the King's throne Sigismund.

In February 1420, the belief arose that Christ would appear and the Millennial Empire would be founded. This naturally did not occur and the Chiliasts begun to preach that it was necessary to kill all bad people. In the spring 1420, the radicals founded a city called Tábor. In that time, it was also necessary to defend the country together with other Hussites against a foreign crusade, which was proclaimed against Bohemia in March 1420. The Taborites allied with other Hussites on the grounds of the so-called *Four Articles of Prague*, which, however, did not contain eschatological visions. The joint Hussite forces overcame the foreign invasion in June 1420.

Lots of eschatological visions were present in the city of Tábor. As the time passed, these were suppressed and the Taborite *Confession and Defence*, formulated by the Taborite bishop Mikuláš Biskupec of Pelhřimov in 1431, had abandoned the Chiliastic thought.

Yet, we can also find eschatological moments in the works of some more conservative representatives of the Hussite movement, such as Jacobellus of Mies (Jakoubek ze Stříbra) or Jan Rokycana. We can see the influence of Eschatology in all stratum of the Bohemian reformation. All parties to the Reformation strove not only to restore the damaged men's attitude towards God, but to restore damaged relations between the people too.

UDĚLOVATELÉ SVÁTOSTI KŘTU V DĚJINNÉM VÝVOJI TEOLOGIE A KANONICKÉHO PRÁVA

STANISLAV PŘIBYL

BISKUPOVÉ, KNĚŽÍ A JÁHNI

Podle platného Kodexu kanonického práva katolické církve latinského obřadu (CIC/1983) je diecézní biskup „hlavní rozdělovatel božích darů“ a „vytrvale dbá, aby křesťané svěřeni do jeho péče rostli svátostmi v milosti, a tak poznávali a prožívali velikonoční tajemství“.¹ Dějinný vývoj v církvi ukazuje, že velmi záhy vykristalizovala úloha biskupa jako nositele autority, bez které je nemyslitelný svátostný život v církevních obcích. Již počátkem 2. století formuluje tento princip Ignác z Antiochie ve svém listu smyrenským křesťanům: „Bez svolení biskupa není dovoleno ani křtít ani konat hody lásky.“² Rozdělení úloh při udílení křtu v trojčlenné hierarchii církevních služeb pak o století později popisuje církevní spisovatel Tertulián: „Právo udělit (křest) má nejvyšší kněz, jímž je biskup. Dále presbyteri a diakoni, avšak nikoli bez autority biskupa...“³ Upevnění nauky

¹ CIC/1983, kán 387.

² *Ad Smyrn* 8,2. – Epistolárium Ignáce z Antiochie in: MIGNE, J.-P. (accurante), *Patrologia Graeca* (PG) 5, s. 643–727; NOVÁK, Josef J. (přel.), *Spisy apoštolských Otců*, Praha 1971, s. 75–107; VARCL, Ladislav, DRÁPAL, Dan, SOKOL, Jan (přel.), Praha 2004, s. 111–144.

³ *De baptismo adversus Quintillam* 17, in: MIGNE, J.P. (accurante), *Patrologia latina* (PL), s. 1326–1327.

o apoštolské posloupnosti biskupů pak podpořilo zpětnou reflexi křestní praxe samotných apoštolů, jimž Kristus adresoval misijní příkaz: „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtíte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal.“⁴

Tradice katolických i nekatolických církví křesťanského Východu ovšem nezná zrovnoprávnění jáhnů s kněžími jako řádnými udělovateli křtu, což vyjadřuje mj. dokument Smíšené mezinárodní komise pro teologický dialog mezi katolickou církví a pravoslavnou církví, podepsaný v roce 1987 v italském Bari: „Mezi oběma církvemi kromě toho existují rozdílnosti ohledně křtu:

1. skutečnost, že katolická církev sice uznává prvořadou důležitost křtu ponořením, ale v praxi obvykle používá křtu politím;
2. skutečnost, že v katolické církvi může být jáhen řádným udělovatelem křtu.“⁵

Kodex kánonů pro východních církví z roku 1990 (CCEO) již ovšem potvrzuje tradici křesťanského Východu, závaznou také pro katolické východní církve, odpovídající pravoslavným a jiným s katolickou církví nesjednoceným protějškům: „Křest řádně uděluje kněz.“⁶ Jáhnovi pak náleží první místo v pořadí mimořádných vysluhovatelů: „V případě nutnosti je dovoleno, aby křest udělil diákon...“⁷

LAICI

Déle však trvalo, než se připustila ve výjimečných případech platnost křtu uděleného laiky. Na konci prvního století dává spis Didaché již dosti podrobné pokyny ohledně křtu, aniž by však blíže specifikoval, kdo je vlastně oprávněn křtít: „Co se týče křtu, budete křtít takto: všechno toto nejprve řeknete a pak pokřtíte ve jménu Otce a Syna a svatého Ducha v tekoucí vodě. [...] Před křtem nechť se postí křtící i křtěný a někteří ostatní, pokud mohou; křtěnému přikážeš, aby se den či dva postil.“⁸ Křtící zjevně disponuje pravomocí ukládat křtěncům disciplínu, proto lze stěží hovořit o křtu udíleném řadovým členem křesťanského společenství. Uvedený citát z Tertuliána ohledně pravomoci křtít však posléze pokračuje: „Jinak

⁴ Mt 28,19-20.

⁵ in: *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale* 3, Bologna 2004, č. 1808, s. 777; in: BUGEL, Walerian (přel.), *Ekumenické konsensy I. Katolicko-pravoslavné konsensy na celosvětové úrovni*, Velehrad 2001, s. 55.

⁶ CCEO, kán. 677 §1.

⁷ CCEO, kán. 677 §2.

⁸ Did 7,1.4. – kritické vydání in: LIETZMANN (Hrsg.), *Die Didache. Mit kritischem Apparat*, Berlin 1962.

(*alioquin*) je to oprávnění i laiků...“⁹ Tertulián vychází ve své argumentaci o křtu uděleného laiky z misijního příkazu Páně, ukládajícího sice jen samotným apoštolům hlásat a křtít z moci jejich úřadu, avšak každý křesťan i bez takového výslovného Kristova mandátu hlásá, může proto také křtít.

Pozoruhodná synoda v hispánské Elvíře, slavená na samém počátku 4. století, již předpokládá nouzové situace, kdy se křest udělený laikem jeví jako nevyhnutelný: „Pokud se někdo octne v cizí krajině při mořeplavbě nebo není-li nablízku kostel, může věřící, který svoji (křestní) koupel neposkvrnil a není bigamistou, pokřtít katechumena, jenž se ocitl v nouzi nebo nemoci, s tím, že jej, pokud přežije, přivede k biskupovi, aby mohl být zdokonalen vložení rukou.“¹⁰ Zmíněné biskupské vkládání rukou zde má konfirmační ráz, jedná se velmi pravděpodobně již o svátostně pojaté biřmování. Nebezpečí formulace elvírské synody ovšem spočívá v požadavcích na etickou kvalifikaci laika, udílejícího nouzový křest. Téma nároku na mravní integritu udělovatele svátosti, podmiňující platnost udílení, štěpilo posléze zejména africkou církev, jejíž donatistické schizma bylo projevem odporu vůči údajně nelegitimě biskupů, kteří v době pronásledování zradili.¹¹

Mezi církevními otci křesťanského Západu 4.–5. století potvrzuje tehdy již zavedenou praxi laického křtu v případě nouze například Jeroným (+420).¹² Na Západě bylo ovšem čím dál nezbytnější, aby disciplinární praxi církve potvrzovali římstí biskupové. To je případ papeže Gelasia (492–496), který v listu biskupům Lukánie a Sicílie potvrzuje, že se „v naléhavé nezbytnosti (*necessitate imminente*) již častěji dovoľovalo křtít laikům“.¹³ Kanonická disciplína křesťanského Východu pak recipovala normy sv. Nicefora Vyznavače (+629) o nouzovém křtu, pocházející ovšem až z doby obrazoboreckých bojů: „Z nouze křtí i obyčejný mnich, rovněž tak podle potřeby křtí i jáhen. Není-li v některém městě kněz, má nekřtěné děti pokřtít kdokoliv v tom místě. Pokřtí-li otec nebo kterýkoliv křesťan, nezhřeší.“¹⁴

⁹ *De baptismo adversus Quintillam* 17, in: PL 1, s. 1327.

¹⁰ kán. 38, in: *Henrici Denzinger Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgi Brisgoviae – Basileae – Romae – Vindobonae MCMXCI, (DS) 120.

¹¹ „Svůj rozchod s katolíky vysvětlovali jako nezbytnou očistu od zrádců víry (*traditores*), kteří zapřeli Krista, a nemohou proto setrávat v jednom společenství s těmi, kdo mu zůstali věrní. Donatističtí teologové také přišli s první propracovanou koncepcí nutného oddělení církve a státu.“ – in: KITZLER, Petr (ed.), *Příběhy raně křesťanských mučedníků II. Výbor z latinské a řecké martyrologické literatury 4. a 5. století*, Praha 2011, s. 39–40.

¹² *Dialogus contra Luciferianos*, in: PL 23, s. 163–192, s.165.

¹³ in: *Panormia Ivonis Carnotensis episcopi*, in: PL 161, s. 1052.

¹⁴ *Pravidla Nicefora Vyznavače* 44,45 – in: *Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve*, vyd. Pravoslavná církev v Československu, 1955, s. 234.

ŽENY

Obzvláštní těžkost představoval pro církev po dlouhá staletí křest udílený ženami, jistěže pouze křest v nezbytné nouzi.¹⁵ Svou roli jistě sehrál například biblický zákaz „ženě se nesluší mluvit ve shromáždění“;¹⁶ také přítomnost prorokyn v schizmatickém montanistickém hnutí vzbuzovala oprávněnou nedůvěru.¹⁷ V pohanských kultech byly nadto všudypřítomné kněžky, proto Apoštolské konstituce, sbírka kanonických norem z konce 4. století, označuje křest udílený ženami za nebezpečný, nedovolený a rouhavý, „neboť je bludem pohanské bezbožnosti, činit ze žen kněžky, není to nařízení Kristovo“.¹⁸

Dokumentů dokládajících odmítání žen jako vysluhovatelek křtu je v církvi až do středověku velmi mnoho, například v seznamu herezí, sestaveném Epifaniem ze Salamíny (+403),¹⁹ nevylývá z nich však, že by snad tyto křty byly neplatné a bylo by třeba je opakovat. Také strohý biblicismus kalvínského proudu reformace zastával ve věci křtů udílených ženami striktní argumentaci, aniž však řešil otázku jejich platnosti: „Učíme, že křest nemají v církvi vysluhovati ženy nebo porodní báby. Pavel totiž vyloučil ženy ze služeb církevních.“²⁰ Již Ivo z Chartres (asi 1040–1117) však uvádí rozhodnutí papeže Urbana II. z roku 1094, jímž se akceptuje křest udílený ženou.²¹

Kodex kanonického práva z roku 1917 demonstruje, jak se v katolické církvi v potridentské době ustálila preference vysluhovatelů křtu v případě nouze: „Knězi, je-li přítomen, se dá přednost před jáhnem, jáhnovi před podjáhnem, duchovnímu před laikem a muži před ženou, leč by se z ohledu na stud (*pudoris gratia*) slušelo, aby křtila spíš žena než muž, nebo leč by žena znala lépe formu a způ-

¹⁵ O tematice šířeji viz: KOLÁŘOVÁ, Marie, *Žena v církvi z pohledu kanonického práva*, in: *Revue církevního práva* 38-3/07, s. 216–231.

¹⁶ 1 Kor 14,35b.

¹⁷ „Přivřezenci jedné hereze se plazili jako hadi po Asii a Frygii. Prohlašovali, že Montanus je Utěšitel (Paraklét) a jeho dvě průvodkyně Priscilla a Maximilla že jsou Montanovy prorokyně.“ – EUSEBIUS, *Ecclesiastica historia*, 5,13, in: PG 20, s. 462–463; in: NOVÁK, J. J. (přel.), *Eusebius Pamphili, biskup v palestinské Caesareji: Církevní dějiny (Ecclesiastica historia)*, Praha 1988, s. 94–95.

¹⁸ *Constitutiones Apostolicae* 3,9 – in: PG 1, s. 781–782.

¹⁹ *Adversus haereses* 79,3 – in: PG 42, s. 743–744.

²⁰ *Helvetské vyznání XX.*, 5, in: *Čtyři vyznání. Vyznání augsburské, bratrské, helvetské a české se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými*, vyd. Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, Praha 1951, s. 245.

²¹ *Panormia...*, in: PL 161, s. 1051–1052.

sob křtu.²² Kodexová úprava z roku 1983 pak svěřuje svátostný úkon křtu rovným dílem biskupovi, knězi a jáhnovi jako řádným udělovatelům.²³ Mezi ostatními možnými udělovateli se počítá v misijních oblastech s účastí katechistů, jimiž jsou i ženy, a preference mužů před ženami zcela samozřejmě v CIC/1983 již chybí: „Za nepřítomnosti nebo při zaneprázdnění řádného udělovatele uděluje dovoleně křest katechista nebo jiný k tomuto úkolu místním ordinářem pověřený a v případě nutnosti dokonce kterýkoliv člověk, který má náležitý úmysl.“²⁴

SCHIZMATICI A HERETICI

Bohatá tradice křesťanského Východu zná odedávna diferenciaci mezi křtem heretiků a schizmatiků: „Proto otcové, kteří byli na počátku, rozhodli, aby byl úplně odmítán křest bludařů, uznáván křest rozkolníků, jako církvi úplně neodcizených, a aby členové samozvaných sborů byli napravováni vhodným pokáním a obrácením znovu sjednocováni s církví.“²⁵ V této záležitosti panovala zpočátku jednota mezi křesťanským Východem a Západem, proto například v době tzv. Akaciánského schizmatu (484–519) adresuje papež Anastasius II. východořímskému císaři Anastasiovi I. list, v němž se přidržuje doktríny o platnosti křtu uděleného rozkolníky: „Podle obyčeje všeobecné církve nechť sezná Tvoje posvátná Přeosvícenost, že nikoho z těch, které Acacius pokřtil nebo z těch, které kanonicky vysvětil na kněze či levity, se netýká na základě Acaciova jména podíl na škodě, kterou on způsobil.“²⁶

Vývoj na křesťanském Západě však šel ještě dále a za platný se zde začal pokládat i křest udělený bludaři. Zárodečné stadium tohoto procesu ilustruje kontroverze mezi kartáginským biskupem Cypriánem a římským biskupem Štěpánem, v jehož listu Cypriánovi z roku 257 se stvrzuje praxe římské církve, odlišná od zvyklostí církví severoafrických: „Jestliže tedy k vám přicházejí lidé z některé hereze, pak u nich nemá k ničemu dojít kromě toho, co je předáno, že se totiž na ně vkládá ruka na znamení pokání, neboť sami bludaři si navzájem nekřtí ty, kdo k nim

²² CIC/1917, kán. 742 §2.

²³ CIC/1983, kán. 861 §1.

²⁴ CIC/1983, kán. 861 §2.

²⁵ *Pravidla sv. Basila Velikého. První kanonický list, pravidlo 1*, in: *Pravidla všeobecných a místních sněmů...*, s. 167.

²⁶ DS 356.

přicházejí, nýbrž přijímají je do svých společenství.“²⁷ Dědici přísně disciplinované africké církve se posléze chtěli stát donatisté, proti nimž se obrací například synoda v jihofrancouzském Arles (314): „Co se týče Afričanů, kteří užívají svého zákona, podle něhož překřtívají, rozhodujeme, že ten, kdo přechází do církve od hereze, má být tázán na vyznání víry. Když poznají, že byl pokřtěn v Otce, Syna a Ducha svatého, má se na něj pouze vložit ruka, aby přijal Ducha svatého.“²⁸ Zato na Východě slavený První konstantinopolský koncil (381) diferencuje mezi různými herezemi ve věci eventuálního znovudělení křtu, jež považuje v některých případech za nutné: „Eunomiány pak přijímáme jedním ponořením do křestní vody. Montanisty, kteří se zde nazývají Frygy a Savelliány, kteří se přidržují učení o synootcovství a dopouštějí se i jiných zavržených odchylek, a všechny ostatní kacíře (...) přijímáme jako pohany: v první den z nich učiníme křesťany, v druhý den katechumeny, pak v den třetí je zaklínáme trojnásobným vdechnutím do obličeje a uší; tak je zařazujeme mezi katechumeny a prikazujeme jim, aby se nacházeli v chrámu a poslouchali Písmo. Pak je již křtíme.“²⁹

Definitivní prosazení praxe nepřekřtívání osob pokřtěných heretiky dovršil svým anatematem až Tridentický koncil v Dekretu o svátostech (1547): „Tvrdí-li někdo, že křest, i když je udílen heretiky ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého, s úmyslem činit to, co činí církev (*cum intentione faciendi, quod facit ecclesia*), není pravým křtem: a. s.“³⁰ Ozvěnou tohoto pojetí je například responsum Svátého oficia z roku 1949, potvrzující jako platné křty udělovatelů, kteří jsou členy, resp. duchovními tzv. svobodných církví, vzešlých z lůna reformace. Předpokládá u nich náležitý úmysl, a proto „v sektách Učedníků Kristových, presbyteriánů, kongregacionalistů, baptistů a metodistů u udělovatele nechybí – za předpokladu nutné matérie a formy – náležitý úmysl, činit to, co činí Kristus, resp. to, co Kristus nařídil“.³¹

NEPOKŘTĚNÍ

Na Západě se v druhém tisíciletí postupně prohlubovala doktrína o svátostech. Recepce scholastické spekulace se posléze řídila také některá závazná věroučná

²⁷ DS 110.

²⁸ DS 123.

²⁹ Pravidlo 7., in: *Pravidla všeobecných a místních sněmů...*, s. 25

³⁰ *Sessio VII, Decretum primum (De sacramentis). Canones de sacramento baptismi, 4.*, in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 685; in: DS 1617.

³¹ DS 3874.

rozhodnutí církve. Ještě Augustin považoval otázku platnosti křtu udíleného nevěřícím, resp. nepokřtěným, za tak závažnou, že by její řešení mělo náležet ekumenickému koncilu, neboli tak významnému sněmu, jemuž by náleželo rozhodovat o tak závažné věci (*quantum tante rei sufficit*).³² Rostoucí význam papežství na křesťanském Západě se pak odzrcadluje v postoji Izidora ze Seilly, podle něhož „římský papež neodsuzuje žádného člověka, který křtí, i kdyby to byl pohan“.³³ Teprve vyznání víry „Firmiter credimus“ 4. Lateránského koncilu (1215) však závazně stvrzuje, že svátost křtu může být jak dětem, tak dospělým udělena kýmkoli platně (*a quocunque rite*), pokud zachová platnou slovní formu.³⁴ V pozadí této nápadné velkorysosti stojí scholastickou teologií důkladně rozvinutá nauka o křtu jako svátosti nezbytně nutné ke spáse a v návaznosti na to také o postačitelnosti náležitého úmyslu udělujícího, totiž úmyslu konat to, co koná církev.

Kanonické právo východních církví ovšem nepřipouští nepokřtěného jako udělovatele křtu. Dekret unijního Florentského koncilu pro Armény z roku 1439 nicméně předložil arménské církvi jako závaznou nauku o možnosti křtu uděleného nepokřtěným, která se na Západě v době vrcholného středověku již ustálila: „Udělovatelem této svátosti je kněz, jemuž náleží křtít z úřední povinnosti; v případě nezbytnosti však může vysluhovat křest nejen kněz nebo jáhen, nýbrž také laik, žena a dokonce i pohan nebo bludař, pokud užije církevní formy a má úmysl činit to, co činí církev.“³⁵ Pro všechny katolické východní církve rozšířil toto pojetí svou konstitucí „Nuper ad nos“ (1743) papež Benedikt XIV. Předkládá v ní vyznání víry, podle něhož v nebezpečí smrti lze přijmout křest „od kohokoli a kdykoli“ (*a quocumque et quandocumque*).³⁶ Tento projev tzv. latinizace je tradicím východních církví cizí, a proto není divu, že se k němu kodex z roku 1990 již nevrací, a formulaci o úmyslu činit to, co činí církev, neužívá. Ačkoli s katolickou církví nesjednocené pravosláví tuto scholastickou formuli ignoruje, považuje nicméně „vážnost“ úmyslu křtícího za nezbytnou.³⁷

³² *Contra epistolam Parmeniani*, in: PL 43, s. 33–108, s. 72.

³³ *De ecclesiasticis officiis*, in: PL 83, s. 822.

³⁴ DS 802.

³⁵ *Bulla unionis Armenorum*, in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 534–559, s. 543; in: DS 1315.

³⁶ DS 2536.

³⁷ „Jsou však případy, kdy křest v té nejvlastnější formě může vykonat i věřící člověk, pokud jde o dospělého trpícího chorobou nebo nemocné dítě blízko k smrti. V tom případě může křest vykonat diakon, žalmista (čtec), ale i obyčejný věřící, muž anebo žena. Věřící, který vzal na sebe v nouzi vykonání křtu, musí být věřící křesťan a má si uvědomovat vážnost křtu.“ – KORMANÍK, Peter, *Základné sväté tajiny pravoslávnej cirkvi (Teologicko-praktický výklad)*, Prešov 1996, s. 48.

ZÁVĚREM

Narůstající vědomí, že křest „je ke spáse tak nutný, že musí být přijat buď skutečně nebo alespoň touhou (*in re vel saltem in voto*)“,³⁸ způsobilo v církvi proces postupného rozšiřování okruhu osob, které v situaci nouze směly udělit platný křest. Ani v takové situaci však nebyl přípustný křest sebe sama, jak stvrdil ve svém responsu papež Inocenc III. roku 1206: „Obezřetně jsi nám sdělil listem, že Žid nacházející se ve smrtelném nebezpečí, který žil jen mezi Židy, se sám ponořil do vody a přitom řekl: ‚Křtím se ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého‘. Nyní se tedy tážeš, zdali tento Žid, který setrval v křesťanské zbožnosti, musí být pokřtěn. Tvému bratrství odpovídáme následovně: protože mezi křtícím a pokřtěným musí být rozdíl (...), musí být onen zmíněný Žid ještě pokřtěn někým jiným, aby se ozřejmilo, že jiný je ten, kdo je křtěn, a jiný ten, kdo křtí...“³⁹

V době křesťanského starověku i středověku však bylo rozhodně odvážné postupné prosazení možnosti, aby křest byl udílen laiky (i ženami) nebo dokonce nepokřtěnými osobami. Pozoruhodné je, že kanonické právo katolických východních církví se v kodexu z roku 1990 vrátilo k původní praxi křesťanského Východu, podle níž křtít může pouze osoba pokřtěná. Scholastické pojetí, jež u osoby která křtí, požaduje nikoli skutečnost jejího vlastního křtu, nýbrž úmysl činit to, co činí církev, tak přejímá pouze kodex z roku 1983, určený pro církev latinského obřadu.

³⁸ srov. CIC/1983, kán. 849.

³⁹ List „*Debitum officii pontificalis*“ biskupu Bertholdovi z Metz, in: DS 788.

SUMMARY

MINISTERS OF BAPTISM IN THE HISTORY OF THEOLOGY AND CANON LAW

STANISLAV PŘIBYL

The article describes the development of the theological conceptions of baptism and its impact on the canon law regulations of the sacrament. The Church gradually reached the doctrine that not only bishops and other members of clergy but also the laymen inclusive of women are allowed to administrate the baptism. In the western Church found its place even the thesis about the non baptized minister who should have the intention to execute what the Church does. Also the actual Code of Canon Law (1983) in its norms takes over these doctrines

SLUŽBA SESTER V KŘESŤANSKÉ CÍRKVI

JÁN LIGUŠ

ÚVOD

Obsah této přednášky tvoří celkem sedm kratších celků, z nichž první část jsou klíčové biblické texty charakterizující zmíněnou tematiku. Druhá část se soustředí k stručnému historickému, kulturnímu pohledu na ženu, jak se s ním setkáváme řecko-římské kultuře před Kristem i v době jeho působení; návazné na to části 3-5 se zakládají na biblickém svědectví Starého i Nového zákona o hodnocení, poslání a službě žen včetně některých výroků apoštola Pavla, jež v dalším vývoji ovlivnily silně postavení i službu žen v křesťanských církvích. Zbývající dvě části šestá a sedmá se zaměří k poapoštolskému vývoji zmíněné problematiky včetně současných trendů v křesťanských církvích. Tím se dostávám k prvnímu bodu, který je nadepsán slovy:

1. UVEDENÍ KLÍČOVÝCH BIBLICKÝCH TEXTŮ VZTAHUJÍCÍCH SE K VYTČENÉMU TÉMATU:

„Bůh stvořil člověka, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil. A Bůh jim požehnal a řekl jim: Plodte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte...“

(Gn 1, 27-28; Gn 2,10-24)

„ Těm pak, kteří ho přijali a věří v jeho jméno, dal moc stát se Božími dětmi...“

(J 1, 12-13)

*„Není už rozdílu mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou.
Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši...“*

(Ga 3,28-29)

Pokud jde o první text (Gn 1,27-28) představuje biblickou zvěst o jedinečném Božím činu stvoření člověka muže a ženy k Boží podobě, na Boží obraz a oba tvoří v souladu s Božím záměrem nerozlučnou jednotu, „jsou jedním tělem“ (Gn 2, 24). Bohem stvoření lidé jsou obdařeni rozumem a řečí, žijí v harmonickém vztahu k Bohu, k sobě navzájem i ke stvoření. Muž i žena jsou jedno, i když způsobem svého bytí odlišní: Muž se projevuje v něčem jinak a zase i „žena má svůj vlastní způsob bytí a projevu.“ Jednota v odlišnosti má sloužit k naplňování poslání člověka na zemi, kterým je mimo jiné i rozmnožování, zachovávání lidského rodu, výchova dětí a vláda nad stvořením : “Plodte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte...”(Gn 1, 28).¹ V Božím stvořitelském řádu žena není méně než muž, je mužovou společnicí, jsou jedno ve vztahu k Bohu, k sobě navzájem i ke stvoření.

Ideální vztah stvořených lidí k Pánu Bohu, k sobě navzájem i ke stvoření byl jejich neposlušností a vzporou proti Bohu narušen. Akt neposlušnosti prvních prarodičů hluboce a jednou pro vždy poznamenal až dosud celé lidské dějiny, jejich kulturu, společenskou, politickou, náboženskou a sociální seskupení nevyjímaje ani mezilidské vztahy (Gn 3). To platí nejen o minulých lidech, ale také o současných a budoucích lidských generacích. Lidské empirické dějiny jako takové stále měly, mají a budou mít co do činění už jen s porušenými vztahy člověka k Bohu, muže k ženě a opačně, člověka k člověku i ke stvoření vůbec. Toto ontologické určení lidstva jako bytí v Adamovi může změnit pouze víra v Ježíše Krista, která postavuje člověka do nového života, do nového bytí v Kristu.

K této nové skutečnosti lidského života se vztahují slova druhého biblického textu (J 1, 12-13), který proklamuje jednoznačně realitu, že víra v Ježíše Krista získává poznání svého hříšného vztahu k Bohu-bytí v Adamovi, přijímá odpuštění svých hříchů, které mění aktuální vztah mezi Bohem a člověkem, mužem a ženou, člověkem a jeho bližním. Ve víře v Boží odpuštění v Kristu člověk přijímá moc Ducha svatého, která činí z porušených lidí nové stvoření v Kristu totiž Boží syny a dcery: „Tak Boží Duch dosvědčuje našemu duchu, že jsme Boží děti“ (Ř 8, 16). Děti také jsou dědicové a bohatství Božího dědictví bude jednou viditelné v escha-

¹ H.Mehlová-Koehnleinová: „Žena,“ In: ALLMEN, Jean-Jacques von s autorským kolektivem, Biblický slovník, překlad redigoval Jan Mířejovský. Praha: Kalich, 1987, s.346.

tologické budoucnosti Božího království (Ř 8,17). V Kristově díle spásy bez rozdílu věku a pohlaví Bůh zahrnul všechny národy, generace, rasy, kultury, sociální třídy a politická seskupení a všem se nabízí nový vztah k Pánu Bohu v Kristu.

Třetí uvedený text jsou slova apoštola Pavla (Ga 3,28-29) a ukazuje k tomu, že Kristovo dílo spásy vytváří skrze víru nové vztahy mezi lidmi, v nichž jsou reálně nikoli aktuálně transcendovány náboženské (pohan a žid), sociální (otrok-svobodný) a pohlavní odlišnosti (muž-žena), protože je všechny spojuje jeden Bůh, jeden Pán, jeden Duch, takže jednota všech je mnohém silnější než výše zmíněné rozdíly: Všichni věřící se cítí rovni před Bohem jako hříšníci i jako Bohem přijatí na milost, a proto také jejich život směřuje k šíření Boží cti a slávy, a to se děje také ve službě Bohu i bližním, jejich součástí jsou i sestry. Tím se dostávám k druhému bodu.

2. STRUČNÝ HISTORICKO-KULTURNÍ, SPOLEČENSKÝ A NÁBOŽENSKÝ POHLED NA HODNOCENÍ ŽENY V ŘECKO-ŘÍMSKÉ KULTUŘE

Řecko-římská kultura před Kristem i po něm silně ovlivňovala i židovství, do ní vstoupilo také křesťanství a i ona se vyjadřuje k hodnotě mužů i žen. Pojetí obou kultur jen potvrzuje skutečnost porušenosti lidstva Adamovým hříchem, a to se projevuje také i v hodnocení ženy, která v tomto pojetí není rovná muži, ale je spíše mužovo vlastnictví. V řecko-helenistické kultuře obvyklý úděl žen „bylo opovržení, útisk, obzvláště když se netěšily ochraně muže“.² Souviselo to i s tím, že žena byla považována za nižšího lidského tvora, byla mužovým majetkem, „s kterým mohl nakládat podle své libosti. Athénská žena neměla ani nárok na vzdělání.“³ Polygamie, konkubináty, rozvodovost, uzavírání dalších sňatků, degradace žen byly průvodními jevy této kultury, a to mělo patrně světově proslulého řeckého filozofa Platóna k tomu, že „požadoval jednoznačně rovnoprávnost žen,“ která se vztahovala i na výcvik v armádě (Platón, Republika).⁴

O něco mírnější a příznivější situace byla pro ženy v římské kultuře. „Mezi Římany i prostými venkovany bylo poměrně významné postavení ženy hospodyně. Manžel měl nad ženou jen nepatrnou nadřazenost (manus), která postupně slábla.“⁵ Římské právo uznávalo jednoženství, podobně jak tomu bylo v Babylóně

² OEPKE, Albrecht.: „Guné,“ In: Theological Dictionary of the New Testament, Volume 1, Reprint. Grand Rapid, Michigan, 2006, s. 777.

³ „Žena,“ In. : NOVOTNÝ, Adolf. Biblický slovník. Praha: Edice Kalich 1956, s. 1344.

⁴ OEPKE, Albrecht.: „Guné,“ In: Theological Dictionary of the New Testament, Volume 1, s. 778.

⁵ OEPKE, Albrecht.: „Guné,“ In: Theological Dictionary of the New Testament, Volume 1, s. 779.

a Egyptě a rozvody se připouštěly obvykle tehdy, když „manžel postoupil do vyšší sociální vrstvy, nebo v případě bezdětnosti, dále při špatném zacházení manželky s dětmi,“ nebo když manžel „zatoužil po sňatku s jinou ženou“ a v jiných kritických případech.⁶ Kromě toho ženy hrály v antické kultuře velmi významnou úlohu v některých „veřejných náboženských kultech, v mystériích“ a „určité náboženské slavnosti byly přístupny pouze ženám.“⁷ Kromě toho se v římských dějinách hovoří o některých vznešených ženách, které ovlivňovaly významně i politiku v tehdejší světě. Tak tomu bylo v případě Lívie manželky tehdejšího imperátora světa císaře Augusta a dalších. Na tomto místě se dostávám k biblickému pojetí, které začnu

3. STAROZÁKONNÍM POJETÍM ŽENY A SLUŽBOU ŽEN

Starozákonní biblické svědectví nám zvěstuje Boží činy spásy, které Bůh začal konat s izraelským lidem, kterého si vyvolil svobodně. Pán Bůh uskutečňoval své spásné činy v konkrétní dějinné situaci, v společenském, kulturním, sociálním, politickém a náboženském kontextu, to je tam, kde Boží lid žil, pracoval, zápasil i sloužil. Na tomto konkrétním místě, v konkrétním čase měl Izrael za úkol měnit toto prostředí k lepšímu. Někdy ale byla situace opačná a stávalo se i to, že okolní, pohanské národy získaly svou kulturou, společenským uspořádáním a náboženstvím převahu nad Božím lidem. Jinak řečeno: Celý Starý zákon zvěstuje to, jak Bůh mluvil kdysi ke svému lidu, jak s ním jednal, vychovával ho k tomu, aby sloužil okolním pohanským národům k poznání jediného pravého Boha. K této službě si Bůh používal jak muže, tak také ženy.

Pokud jde o všeobecné hodnocení žen, vyskytují se ve Starém zákoně matriarchální tendence, které postavují ženu matku do středu dění; kromě toho se starozákonní rodinné uspořádání řídí patriarchálním pojetím rodiny, podle kterého „žena je v Izraeli považována více za majetek, než osobu. Sňatkem přechází žena z otcovy moci pod vládu svého manžela.“ „Když zemřel její manžel, nebo ji propustil, přešla pod ochranu svého nejstaršího syna nebo své rodiny.“ Společně s tím je třeba říci i to, že Starý zákon také dovoluje levirátní sňatek,“ tj. sňatek s manželovým příbuzným, švagrem manželky, pokud manžel umřel a neměli spolu děti (Dt 25,5nn).“ Levirátní sňatek muž mohl odmítnout, ale nikoli žena.⁸ Jestliže žena zůstala po smrti svého manžela svobodná, musela více méně odejít ke svým rodičům, kteří se starali i o její živobytí (Gn 38,11; Lev.22,13; Rt 1, 8), nebo byla

⁶ OEPKE, Albrecht.: „Guné,“ In: Theological Dictionary of the New Testament, Volume 1, s. 780.

⁷ NOVOTNÝ, Adolf. „Žena,“ In: Op.cit., s. 1344.

⁸ OEPKE, Albrecht.: „Guné,“ In: Theological Dictionary of the New Testament, Volume 1, s. 781.

odkázána na účast při obětních hostinách a na paběrkování (Dt 14, 29; 16,11.14; 26,12 a 24,19). To je ta jedna stránka pohledu Starého zákona na ženu.

Ten druhý aspekt ukazuje ještě na jiné hodnocení ženy matky, kterou Starý zákon postavuje vedle otce jako dva rovnocenné pilíře rodiny. Společně s tím ženy i dívky se smějí volně pohybovat na veřejnosti, účastnit se veřejných náboženských slavností, jak to dokládají některá biblická místa (Dt 12,12; Sd 13,20.23; 21,21; 2Sm 6,19 a další). Smlouva s Hospodinem pojímala v sobě muže, ženy i děti, týkala se celého izraelského národa (Dt 29,10). Ženy směly obstarávat i služby u vchodu do stánku setkávání (Ex 38,8), měly právo na dědictví tam, kde nebylo synů (Nu 27,8). Pán Bůh také povolával mnohé ženy k významným službám v národě izraelském, kde některé působily jako soudkyně, prorokyně a některé slouží v Bibli jako vzory víry. V této souvislosti jde o starozákonní prorokyni Mirjam, sestru Áronovu, (Ex 15,20), Debóru, která působila několik desítek let jako soudkyně v Božím lidu (Sd 4.5), dále to byla prorokyně „Chulde, manželka Saluma“ (2Pr.34,22), která se zapsala také nesmazatelně do dějin spásy v dobách izraelských králů; na tomto místě nelze opomenout ani nevěstku Raab (Joz 2,9, srov. Žd 11,31), nebo Rút (1-4), vdovu ze Sarepty (1 Kr 17,22), ženu Šúnemanka (2 Kr 4,8nn atd.).

Souhrnně lze říci, že navzdory matriarchálním, patriarchálním a některým dobově a kulturně podmíněným tendencím dokládá Starý zákon i vůdčí, posvátnou službu žen v dějinách izraelského lidu, která se zakládala na osobním Božím povolání žen (vocatio interna). Řečeno jinak: i když „v striktním smyslu slova je posvátná služba ve Starém zákoně vyhrazena mužům,“ přece jen toto pojetí nevylučuje ženy z aktivní účasti na náboženském kultu a na jejich vůdčím poslání ve službě v dějinách starozákonního Božího lidu.

4. NOVOZÁKONNÍ POJETÍ ŽEN A JEJICH POSLÁNÍ

Toto pojetí se bude zakládat na evangelijní zvěsti, Knize Skutků apoštolských a potom také na zvěsti apoštola Pavla. Předem však lze říci již nyní, že všechny důrazy Nového zákona, které se vztahují k hodnocení, poslání mužů a žen, se zakládají jednak na Božím stvořitelším řádu, který předpokládá monogamní manželský svazek, v němž muž a žena jsou před Bohem jedno tělo. Jednak je to jedinečné Boží dílo spásy v Kristu, které je podstatným činitelem ve službě Bohu mužů i žen v církvi, v mezilidských vztazích vůbec. Toto jedinečné Boží dílo spásy v Kristu se spojuje také s Boží vládou, která neruší fakticky, ale reálně transcenduje všechny lidské rasové, řečové, kulturní, náboženské sociální a společenské odlišnosti. Tím se dostávám k

4.1. Ježíšovu pojetí ženy

Obsahují je i Ježíšova podobenství, která zpravidla přibližují všední život lidí včetně žen. Například podobenství O kvasu (Mt 13,33), O deseti družičkách (Mt 25,1), O ztraceném penězi (L 15, 8nn) a jiné. Tam, kde může Ježíš poskytnout pomoc ve spojení s tehdejšími náboženskými židovskými zvyklostmi, respektuje je, jako například při uzdravení Jairovy dcery, kde přistupuje k její posteli se svědky (Mk 5,40). Kde ale určité formální byt náboženské nařízení brání pomoci ženám, Ježíš je porušuje a uzdravuje ženu v sobotu (L 13,16). Pán Ježíš se nevyhýbal rozhovorů se ženami (např. žena Samaritánka (J 4, 27), vyučoval je (Marie a Marta L 10, 32-39), konal skutky spásy pro muže i ženy a modlil se bez rozdílu za všechny.

Nejen to, ale evangelia vydávají svědectví o věrnosti žen, které byly s Ježíšem při ukřižování (Mk 15,40) a které se staly očitými svědkyněmi zmrtnýchvstání Páně, o kterém svědčili ustrašeným učedníkům (Mk 16,1nn; J 20,1 a 11nn). „Nikdy neslyšíme z Ježíšových úst hanlivé slovo a ženách.“⁹ Tím se dostávám už k

4.2. Službám žen v prvotních křesťanských sborech

Jde o služby sester v prvních křesťanských sborech po Ježíšově smrti a po vylití Ducha svatého, kdy byla založená křesťanská církev. V Jeruzalémském sboru jsou ženy členkami sboru (Sk 1,14;12,12; 13,50; 17,4 a další) a ti, kteří uvěřili a přijali Pána Ježíše jako svého Spasitele muži i ženy se nazývají bratři a sestry (Sk 17,4;12,34;Ř 16,1; 1K 9,5 a další). V prvních apoštolských křesťanských sborech konaly ženy velmi důležité služby, navzdory tomu, že nebyly mezi Dvanácti, nebo Jedenácti učedníky Páně. Ženy nebyly v prvotních sborech jen pasivními objekty, jak se to vyvinulo v pozdějších křesťanských církvích. Tak například sestra Tabita „konala mnoho dobrých skutků a štědře rozdávala almužny,“ tedy intenzivně byla zapojena do charitativní služby (Sk 9, 39-43); Lýdie zase vynikala obětavou službou v pohostinnosti (Sk 16,15); také Priscila a Akvila v jejichž domě byla církev (1K 16, 19) pečovaly o vyučování neutvrzených ve víře (Sk 18,26). Ze zvěsti Knihy Skutků apoštolských se dá jednoznačně vyvozovat závěr, že sestry konaly v nově vzniklých křesťanských sborech sociální, svědeckou, misijní i vzdělatelnou činnost. Všechny služby byly uskutečňovány podle toho, jaké dary mužům i ženám udílel Duch svatý. A toto se ještě explicitněji ukazuje i Listech apoštola Pavla.

⁹ OEPKE, Albrecht.: „Guné,“ In: Theological Dictionary of the New Testament, Volume 1, s. 785.

4.3. Služba žen v Pavlových Listech

Ženy byly zapojovány do služby i v křesťanských sborech, které vznikaly misijním kázáním apoštola Pavla a které se v dalším vývoji formovaly v jednotlivé samostatné celky. Například apoštol Pavel zmiňuje sestru „Foibé diakonku církve v Kenchrejích, která byla pomocníci mnohým i mně samému“ (Ř 16, 1-2); potom se hovoří o Marii, která „se tolik pro vás napracovala“ (Ř 16, 6); dále apoštol pozdravuje „Tryfainu a Tryfósu, které pracují v díle Páně“ (Ř 16,12), a to platí i o „Persidě mně velmi drahé; horlivě pracovala v díle Páně,“ neopomíná apoštol připomenout (Ř 16,12) a nevynechává ani jména Euodia a Syntyché, protože „vedly zápas spolu se mnou za evangelium“ (Fp 4,3).

K tomu poznamenejme také to, že pro některé služby žen se v řeckém Novém zákoně používají pojmy jako jsou „prostátis-ochránkyně, patronka“ a „diákonos - služebník, pomocník, diákon“ a jiné. Lze tedy říci, že sestry ženy vykonávaly „všechny druhy služby ve společenství církve.“¹⁰ K veškeré službě v prvotních sborech byly i sestry povolávány Duchem svatým, službu konaly pomocí duchovních darů a šlo o služby misijní, zvěstovatelskou, evangelizační, vzdělavatelskou, prorockou, sociální, diakonickou, služba přímluvných modliteb, kterou konaly také sestry vdovy (Sk 21,9;1 Tm 5,5). Téměř s jistotou se dá říci, říká jeden francouzský teolog, že v novozákonních sborech „žena může být povolána, aby prorokovala, tedy mluvila v církvi právě tak jako muž (1K 11,5).“¹¹ Tímto způsobem vyhláší apoštol Pavel nepřímou rovnost muže a ženy v církvi. In puncto se dostávám ve vztahu k naší problematice i k některým ošemetným důrazům apoštola Pavla. K tomu nyní podrobněji.

4.3.1. Některé jiné protichůdné důrazy apoštola Pavla

Apoštol Pavel na jedné straně jednoznačně podtrhuje skutečnost, že v Kristu jsou si všichni rovni muži i ženy (Ga 3,28; 1K 11,12), na straně druhé zdůrazňuje jistou nadřazenost pohlaví (1K 11,1-16) a podřízenost ženy muži (1K 11,3.7), protože muž je hlavou ženy. V poznámkách moderního anglického překladu Jeruzalémské Bible se zdůrazňuje, že řecký výraz „kefalé-hlava“ a jiné výpovědi o pokrývání hlav žen představují apoštolovy „argumenty, které jsou založené na lokálních zvyklostech onoho prostředí a v této souvislosti je třeba chápat i jeho závěr“. Vzhledem

¹⁰ OEPKE, Albrecht.: „Guné,“ In: Theological Dictionary of the New Testament, Volume 1, s. 787.

¹¹ H. Mehlová-Koehnleinová: „Žena,“ In: ALLMEN, Jean-Jacques s autorským kolektivem, Biblický slovník, překlad redigoval Jan Miřejovský. Praha: Kalich, 1987, s. 345.

k tomu, že se problematika soužití v manželství nevztahuje přímo k tomuto tématu, ponechávám ji mimo svou pozornost

Pokud jde o apoštolův důraz na pokrývání hlav žen při modlitbě nebo prorokování ve shromáždění (1K, 11,4-6) nevztahuje se výslovně k zákazu veřejného vystupování sester nebo k jejich jiným službám ve sboru. Když jsem jako kazatel Církve bratrské v Praze -Smíchov vykládal na biblických hodinách 1.Korintským , vzpomínám si, že se tou dobou hodně hovořilo i o tom, jak pokrývání hlav žen souvisí s křesťanovou svobodou v Kristu a se spásou. Už tehdy jsem tomu porozuměl tak, že apoštolova slova nechtějí ani vystupovat proti tehdejší módním zvyklostem, ani obhajovat způsob oblékání, který není bezpodmínečně nutný ke spáse, nýbrž chce zabránit nepodstatným roztržkám mezi věřícími, chce je vnitřně sjednotit ke svědeckému a misijnímu poslání. Navíc ani jeden z apoštolových výroků vztahujících se k rodinnému uspořádání a pokrývání hlav žen nebyl, není a nikdy nebude dogmaticko-normativním článkem, který zavazuje všechny kultury bez rozdílu. Je to spíše tehdejší nábožensko-kulturní praxe a pokud příslušný sbor rozhodne, že bude tento úzus zachovávat, nic mu v tom nebrání. Tak tomu je v některých evangelikálních společenstvích, nebo v římskokatolické církvi, kde se vyžaduje pokrytí hlavy ženy při Večeři Páně. Pokrytí hlavy u sester patří do rámce svobody i tolerance a sestry, které cítí, že mají mít pokryté hlavy při shromáždění smějí se proto svobodně rozhodnout. Ale tato svoboda není žádným důvodem k roztržkám a není ani liturgickou povinností.

4.3.2. Mlčení a vyučování sester v apoštolských listech

Poněkud ošemetnější než pokrytí hlavy je Pavlovo vyjádření týkající se vyučování sester ve sboru. V této souvislosti cituji z 1. Listu apoštola Pavla Korintským, kde čteme: „Jako ve všech obcích Božího lidu, ženy nechtějí ve shromáždění mlčí. Nedovoluje se jim, aby mluvily...Chtějí-li se o něčem poučit, ať se doma zeptají svých mužů; ženě se nesluší mluvit ve shromáždění“ (1K 14, 34nn). Apoštolův požadavek na mlčení sester ve shromáždění doplníme ještě jedním textem, který zní: „Žena ať přijímá poučení mlčky s veškerou podřízeností. Učit ženě nedovolují“ (1Tm 2, 11-14). Text z Listu Korintským se všeobecně zmiňuje o mluvení žen ve shromáždění, zatímco druhý text z Listu Timoteovi pojímá v sobě i činnost vyučování sester. Pokud jde o první výrok “ženě se nesluší mluvit ve shromáždění“ nepředstavuje striktní zákaz všeobecného veřejného vystupování sester v bohoslužebném shromáždění, nýbrž, jak zdůrazňuje Jeruzalémská Bible, „jde v něm o sociální, nikoli liturgický kontext,“ který se týká formálního uspořádání veřejných bohoslužebných shromáždění. Jde tu o určitý pevný řád, organizační uspořá-

dání bohoslužby, aby zvěst Božího slova nebyla ničím narušována. Proto odkazuje také apoštol Pavel na rozhovory doma.

Na rozdíl od toho druhý apoštolský výrok "Učit ženě nedovolují..." představuje zákaz vyučující činnosti ženě ve sboru. Když se tento výrok pochopí jako všeobecně platná dogmatická výpověď bez vztahu k tehdejší situaci, potom se tento požadavek stane skutečně všeobecným liturgickým principem, který určuje liturgicko-organizační kontext bohoslužebního shromáždění. O to tu ale nejde. Spíše jde o to, že apoštol má strach o mladý sbor, který je ohrožen scestnou naukou, jež zakazovala věřícím „ženit se, jíst určité pokrmy (1 Tm 4,3) a redukovala poslání žen-sester jen na mateřství: dávat život dětem a vychovávat je. Toto učení pronikalo do sboru z okolního prostředí a bylo šířeno ženami-sestrami. Apoštolův příkaz k mlčení souvisel se zachováním duchovní harmonie i jednoty v mladém sboru. Tyto apoštolské důrazy byly v pozdějším historickém vývoji vykládány jako podmínky pravé křesťanské církve, která věrně zachovává všechno, respektive chce zachovávat vše, co je v Písmu obsaženo i po formální stránce.

V některých křesťanských církvích se dodržuje do dnes pokrývání hlav sester ve shromáždění, jiné křesťanské denominace trvají na tom, aby sestry se ani nemodlily, nevyučovaly ve shromáždění; společně s tím, s odvoláním na slova apoštola Pavla, se v některých křesťanských církvích ozývají i takové hlasy, které kategoricky vyžadují úplnou podřízenost žen mužům, která v některých případech hraničila velmi často, ne-li s určitou krutostí mužů vůči manželkám, pak přinejmenším s mužovou neohraničenou autoritou v rodinném životě, jak to některé filmy v televizi potvrzují i nyní, která byla v zásadním rozporu se slovy: „Muži, milujte své ženy, jako si Kristus zamiloval církev“ (Ef 5,25) a s biblickým pochopením otcovy odpovědnosti za výchovu děti, ke které ukazují apoštolova slova: „Otcové, nedrážděte své děti ke vzdoru...“ (Ef 6,4). Ruku v ruce se zmíněnými i neuvedenými důrazy šlo také odsouvání služeb sester z veřejných shromáždění a sestrám se vymezil přesný prostor činnosti, co smějí a co nesmějí v církvi konat v souladu s apoštolovými příkazy. Po cela staletí sestry mohly vykonávat v církvích sociální práci, v církevních nemocnicích, péče o staré, nemocné, opuštěné. V některých současných křesťanských denominacích sestry smějí vyučovat náboženství, besídku, působit v sesterském oboru a vykonávat i službu kázání a farářování (ČCE, CČSH, EMC a některé další). Ale byly a jsou i takové křesťanské denominace, které nedovolují zásadně udílet ordinaci ženám. Na tuto situaci začala v druhé polovině 20.století reagovat velmi kriticky.

5. FEMINISTICKÁ TEOLOGIE ¹²

Nyní několik poznámek k této teologické orientaci, která upozorňuje mimo jiné na tři kritické aspekty vztahu církevních institucí k ženám. První kritické hledisko se zaměřuje k dosavadní tradici i praxi v některých křesťanských denominacích, kde, řečeno slovy jedné teoložky stále platí, že „ženy jsou ponižovány, degradovány na původ hříchu a zla, jsou považovány za méněcenné a neschopné převzít vedoucí úlohu v církvi.“ To také vysvětluje, proč sestry nebyly a někde ani nyní nejsou zapojovány do kazatelské, pastorační a jiné vzdělavatelné činnosti a proč je jim odpírána ordinace.¹³ Feministická teologie chce o tomto veřejně diskutovat. Druhým jejím cílem je vyvolání veřejné diskuse o antifeministické ideologii v rámci křesťanské praxe, jež se ukazuje i v tom, že ženy jsou v křesťanských rodinách i v církvích považovány „za vlastnictví, objekt, nástroj,“ také proto, že se jejich osobnost „spojuje s tělesným sexuálním nebezpečím“.¹⁴ To také znamená, že křesťanské církve by měly přehodnotit svou praxi. Třetím kritickým hlediskem této teologické orientace je upozornit na společensko-sociální konvence, které mají pro ženy diskriminační charakter v některých „společenských, kulturních, náboženských institucích včetně rodin a církve“. Smyslem této kritiky je adekvátně „prohloubit minulé i současné pochopení ženy a vytvořit platformu pro jejich svobodu“.¹⁵

Společně s tím feministická teologie upozorňuje na ty biblické důrazy, které jsou tradičními křesťanskými církvemi často pomíjeny. Mezi jiným jsou to: Odmítnutí androgenní, exkluzivní interpretace základních biblických pojmů Boha, který se v církvích zvěstuje jen v mužském rodě: Otec, Pán, Král, podobně i Ježíš Kristus a Duch svatý, a to se hluboce promítá ve vztahu k ženám. Proto také doporučuje tato teologie hovořit o Bohu, vzývat ho, modlit se k němu inkluzivní řečí, kterou Bůh je oslovován jako Otec, Matka, Dítě zároveň. V době svého působení ve Spojených státech jako hostující profesor v letech 1989-1990 ve městě Indianapolis (stát Indiana), měl jsem kázat v rámci akademické bohoslužby, byl jsem svými přáteli upozorněn na používání inkluzivní řeči totiž abych mluvil o Pánu

¹² Podrobnosti k tomu viz, LIGUŠ, Ján. Teologické systémy. Banská Bystrica: UMB, Pedagogická fakulta, Katedra evanjelíkálnej teológie a misie, vo Vydavateľstve Trian s.r.o., 2010, s. 108-122.

¹³ CARR, Anne. Feminist Theology, In: The Blackwell Encyklopedia of Christian Modern Thought, edited by Klister E.McGrath, Oxford 1993, s. 222.

¹⁴ CARR, Anne. Feminist Theology, In: Op.cit., s. 220.

¹⁵ CARR, Anne. Feminist Theology, In: Op.cit.,Op.cit.,220.

Bohu v mužském, ženském a středním rodě (jako „He, She, It“).¹⁶ Vliv Feministické teologie je v některých částech světa mnohém silnější, než se na první pohled může zdát. Ve většině klasických křesťanských církvích v USA se tato řeč prosadila při bohoslužbách. Ať tak, či onak Feministická teologie upozorňuje křesťanskou teologii i církev na určité mezery v intenzivním, všestranném zapojení sester do církevní služby.

Na závěr zmíněných biblických částí i stručně zmíněné Feministické teologie lze o službě sester v křesťanských církvích říci následující: Všechna Pavlova slova o rodinném uspořádání, o pokrývání hlav žen, o jejich mlčení při bohoslužbách a zákaz ženám vyučovat byla míněná jako konkrétní požadavky na spořádaný, harmonický život jednotlivých sborů, které se ocitaly v odlišných náboženských, kulturních, politických a sociálních situacích, a tím i v mnohznačném nebezpečí a ohrožení ryzosti křesťanské víry. Všechny apoštolské rady, příkazy a zákazy chtějí zabránit hádkám, sporům, roztržkám v křesťanských sborech, které vznikaly často nečekaně. Odmítání rovnocenného zapojení sester do církevních služeb včetně kázání a správy sboru nelze zakládat jen na některých jednotlivých příkazech, důrazech, apoštolských radách vytržených ze souvislostí, nýbrž je třeba zohlednit tehdejší historicko-kulturní, náboženský kontext a celé Písmo svaté. Pro všechny služby mužů i žen v křesťanských církvích jsou důležitá slova: „Jsou rozdílná obdarování, ale tentýž Duch; rozdílné služby, ale tentýž Pán; a rozdílná působení moci, ale tentýž Bůh, který působí všechno ve všech. Každému je dán zvláštní projev Ducha ke společnému prospěchu“ (1K 12,4-7).

To druhé, co lze zde říci, je skutečnost, že ani apoštolovo nařízení o pokrývání hlav sester ve shromáždění, ani příkaz k mlčení sester v určitých novozákonních sborech nebyly, nejsou a nemají být míněny jako absolutně platné normativně-dogmatické články nebo jako podmínky spásy, protože spása závisí jen a jen od víry v spásné dílo Ježíše Krista. Jsou to spíše apoštolské rady, které mají sloužit k zachování pořádku, harmonického, porozumivého a láskyplného soužití mezi věřícími, mají věřící uchránit před věroučným scestím, a tak posilovat zvěstovatelskou, katechetickou, misijní a pastorační činnost církve.

Třetí aspekt zmíněných apoštolských výroků ukazuje k tomu, že nelze zásadně vyvozovat jednoznačně věčné platné liturgicko-bohoslužebné principy pro zákaz kazatelské služby sester, nýbrž vše záleží hlavně na svobodném Božím povolání sester (vocatio interna), které se uskutečňuje v souladu s povoláním Božím a působením Ducha svatého v církvi a jeho charismaty. Toto má být hlavním předpokladem vnějšího povolání sester ke službě zvěstování a správcovství

¹⁶ Více o tom viz LIGUŠ, Ján. O problému biblického jazyka trochu jinak. Exkluzivní a inkluzivní řeč v Bibli. In: Theologická revue Církve čs.husitské, roč. XXIV, č.4 (1991, s. 62-64.

(*vocatio externa*) a je na každém církevním společenství, jak se k této skutečnosti ono samo postaví. Ordinance žen ani neznehodnocuje Boží stvořitelství, ani není v rozporu s Božím spásným řádem, nýbrž dává tím prostor pro uplatnění všech duchovních darů ve službě Kristova díla spásy. Striktní dogmatické lpění na formálních, nábožensko-kulturních, dobově podmíněných požadavcích ani neuchrání církev před různými nebezpečími, ani nezlepší její duchovní kvalitu. Chci ukončit slovy světového pedagoga i teologa J. A. Komenského, která se k našemu tématu hodí a ta znějí:

*„Omnia sponte fluant, absit violentia rebus -
Ať vše dle vůle své plyne, v ničem ať nátlaku není.“*

SUMMARY

WOMEN'S MINISTRATION IN THE CHRISTIAN CHURCH

JÁN LIGUŠ

This study overall contains five main parts and all of them are factually related to the title of this study. The content of the first part includes a brief interpretation of biblical texts, which indicate indirectly to the subject. In the second part, the author discusses also briefly the historical, cultural, social and religious status of women in the Greco-Roman culture that influenced long-term Judaism and Christianity in their understanding of the relationship between a man and a woman. In the third part, the author reflects an Old Testament concept of a woman, her mission in the family, in society and in the ministry of God's people. In contrast, the contents of the fourth part deals with Jesus' conception of women, the ministration of Christian women in early Christian churches, it briefly explains also some paradoxical statements in the letters of the apostle Paul. The fifth final section brings readers some critical emphases of feminist theology, to serve as stimuli for discussions on the status of women in the Christian churches. The concluding sentences of this study serve as potential perspectives of women's ministration in the Christian churches.

PROJEV DĚKANA HTF UK

U PŘÍLEŽITOSTI ZAHÁJENÍ
AKADEMICKÉHO ROKU 2012/2013
DNE 1. ŘÍJNA 2012
V AULE FAKULTY

JAN BLAHOŠLAV LÁŠEK

*Vážení kolegové,
milí hosté,
cives academici,
celé slovnuté shromáždění!*

Nechce se věřit, že je to za mého děkanátu již po šesté, co nastoupil podzim a s ním začátek nového akademického roku. Máme za sebou zkouškové období a obhajoby, vrátili jsme se z prázdnin, abychom se znovu shromáždili v plné polní k plnění úkolů, které stojí před námi, k věci, která nás tak neodolatelně přitahuje!

Vícekrát jsem si již řekl, že tato vystoupení musí být pro posluchače velmi nudná a nezábavná. I když jsem tu po šesté, přece jen bych nerad, aby moje každoroční řeč se stala jen splněním jednoho bodu v pomyslném akademickém rituálu.

Chci přivítat mezi námi nové studenty a snažně je poprosit, aby nedali na „dobře míněné“ rady některých svých starších spolužáků a sami se pokoušeli najít cestu jak k jednotlivým disciplínám, tak i k učitelům. Předávané „zkušenosti“ vedou k tvorbě předsudků, které by v otevřeném akademickém životě neměly mít své místo.

Projev děkana by měl být povzbuzením, exhortou pro nadcházející akademické období. Na tomto vysokém učení tomu tak bývalo od samotných jeho počátků – a nejinak ani u velkých jeho rektorů, Husa nevyjímaje.

Světlé zítřky před vámi malovat nebudu – vedlo by to k oprávněnému přesvědčení, že stávající děkan ve své funkci zešlel a že je třeba učinit všechna opatření k tomu, aby akční rádius tohoto šílence byl omezen. Musím však – a to mi ostatně ukládá i příslušný zákon – učinit spolu se svými nejbližšími spolupracovníky všechno, aby tato instituce mohla dále působit a plnit úkoly, které jí přísluší.

Než se vás však pokusím povzbudit k vzdělávacímu procesu i k vědecké práci do budoucnosti, dovolu mi, abych se krátce zastavil u nedávné minulosti, kterou jsme jako akademická obec prožívali v uplynulém akademickém roce s naléhavou palčivostí. Určitě se nemohu zastavit u všeho, ale jsou tu záležitosti, které prostě nelze přejít.

Předně to by zápas o akademické svobody a o podobu vysokoškolského zákona. Paskvil, který byl politickou reprezentací předložen, vyvolal v akademických kruzích mohutné vlny protestů a vedl nakonec k tomu, že odešel příslušný ministr a s ním jeho vskutku geniální reformní plány. Další komentář není zapotřebí, všichni vědí, o čem je řeč. Chtěl bych jen upozornit, že slovo reformovat dostalo téměř hanlivý výraz a stalo se synonymem slova zničit. Naši studenti i učitelé se vyjádřili k těmto kritickým bodům zcela jednoznačně a přispěli k tomu, že mudrcové, kteří to vymysleli, museli couvnout a ti největší z nich museli domudrovat! Chci vyjádřit uspokojení nad tím, že jsme uhájili své svobody a svá privilegia.

Současně však chci varovat, neboť je zcela jasné, že budou připraveny další geniální projekty, které zcela určitě budou pokračovat v pokusech, které byly pro svoji hloupost úspěšně odraženy. I těm se budeme muset postavit se vši rozhodností. Proč to všechno? Namísto rozsáhlé argumentace, která by svoji délkou připomínala divná vystoupení zástupců lidu v nejvyšších zastupitelských orgánech tohoto státu (někdy je v noci sleduji, když nemohu spát místo slaboduchých programů televize), uvedu citát jednoho – po jistou dobu také pražského- učenice: „Člověk není stroj; odejme-li se mu možnost samostatného sebeutváření a svoboda myšlení, zahyne“ (Albert Einstein). To je poslední důvod, pro akademickou obec v naší zemi, na naší univerzitě i na této fakultě, aby pozvedla svůj hlas. Žádné neoliberální pábení nemůže mít úspěch v zemi, kde se reformace snažila o nápravu věcí veřejných, kde působil Hus a kde zazněl Komenského hlas k navrácení člověka na cestu, na kterou vyšel. Za všechna hesla, s nimiž jsme vyšli do ulic, uvedu jen jedno velmi příznačné: Vzdělání není zboží. A za tím budeme stát i v budoucnu a jsem přesvědčen, že tento zápas ustojíme! Bohužel čas mi

nedovoluje, abych zde rozebral další souvislosti, které vyplývají z problému tohoto sebestředného, ale přesto vážně nemocného světa.

Život naší akademické obce přinášel i události zcela radostné. V jednotě a svornosti jsme oslavili v květnu tohoto roku životní jubileum našeho kolegy doc. dr. Bedřicha Noska CSc. Přejeme mu pevné zdraví a dlouhá léta působení v naší akademické obci. Obor, který zde představuje, je pro nás důležitý. Je mj. živým svědectvím kulturní a náboženské tolerance, která je jedním z charakteristických znaků našeho specifického akademického společenství. O podobné toleranci se v posledních letech hodně obecně mluví, ale obecně ve společnosti praxe značně pokulhává za teorií. U nás se méně mluvilo, více konalo. Nedejme si plody této práce i myšlení sebrat. Tato tolerance a úcta má mnohem hlubší kořeny, pramenící z bohatých náboženských dějin této země.

Zcela nedávno – ani ne před měsícem – se nás hluboce dotkla těžká ztráta. Ve věku nedožitých 79 let zemřel náš kolega doc.dr. Vilém Herold CSc. Kolega Herold byl odborníkem světového formátu na témata, spojená s počátky české reformace, s Viklefovým vlivem v našich zemích i s filozofickými kontexty Husova vystoupení. Po léta pracoval v různých postaveních v Československé akademii věd, později v AV ČR, byl ředitelem FÚ AV ČR a jednu dobou místopředsedou celé akademie. Na naší fakultě se mu dostalo možnosti, kterou mu akademie dříve (do r. 1989) z politických, později z formálních důvodů nabídnout nemohla: dostal možnost se zde habilitovat. Jak je v normálním akademickém provozu zvykem, nebral své veniam docendi formálně a pomáhal nám, kde se dalo. Nad ztrátou odborníka a současně laskavého a hodného člověka Viléma Herolda truchlíme. Jménem nás všech jsem se s ním rozloučil v pohřebním kázání na text Matoušova 25,31-46 v kostele sv. Tomáše na Malé Straně dne 18. září t.r. za účasti široké akademické veřejnosti. Náš zesnulý kolega pomáhal všem, kdo se na něho nejen v minulých těžkých dobách obraceli. Proto text evangelia, který končí slovy:

*Amen, pravím vám,
cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratrů, mně jste učinili!
Requiescat in pace!*

Odborné působení fakulty v širším kontextu zaznamenalo významný úspěch: Po sedmiletém období skončil koncem roku 2011 výzkumný záměr „Církve v českých zemích a otázka nacionalismu – historické problémy, jejich překonávání a výhled směrem k mnohonárodnostní a multikulturní evropské společnosti“. Výstupem z celého projektu je celkem 37 publikací, shromážděných v edici „Deus et Gentes“. Vyšlo 25 svazků, další jsou v redakčních úpravách nebo v tisku. Aktuálně příští týden vyjde první svazek paměti Prof.

Vlastimila Kybala, zbývající svazky vyjdou do konce příštího roku. Před několika dny jsme dostali od komise MŠMT, která projekt hodnotila, velmi kladné závěrečné hodnocení celého projektu. Doufáme, že svazky v rámci projektu vzniklé budou trvalým přínosem českého bádání.

Musím na tomto místě vyjádřit politování, že nové výzkumné záměry nebyly vypsány. Bohužel se nám také doposud nepodařilo získat žádný projekt, spojený s nadcházejícím Husovým výročím. Podali jsme jich několik, zatím bez výsledku. V laskavé spolupráci s odborníkem na slovo vzatým, Prof. Petrem Čornejem jsme se pokusili o projekt výstavy pro rok 2015 „Hus a pražská univerzita“, který však nebyl přijat. Domnívám se, že je to jen odraz celkové situace, která zde v této oblasti – a nejen v ní – panuje. Určitě se nezdáváme a doufáme, že výročí náležitě připomeneme.

Začal také pracovat a byl konstituován spolek přátel a absolventů naší fakulty. Po poněkud rozpačitém počátku bude následovat řada akcí, které propojí absolventy různých generací a povede k jejich dialogu.

Všechno nasvědčuje tomu, že jdeme vstříc velmi složité době. Chci vás ujistit, že já a celé vedení fakulty, kterému zde chci poděkovat (tajemník JUDr. Ládek, proděkani Dr. Pavlík, Dr. Veverková a Doc. Vogel), učiníme vše, abychom složité problémy věcně řešili. Pan tajemník Dr. Ládek také nedávno oslavil životní jubileum – v kruhu kolegia děkana- a blahopřejeme mu.

Po skončení výzkumného záměru nastala složitá situace, dotace pro tento kalendářní rok na vzdělávací činnost byla drasticky snížena. Bylo ohroženo několik pedagogických míst, nicméně společnými silami se podařilo i tuto situaci vyřešit. Univerzita Karlova rozjela „Program rozvoje oborů“ (PRVOUK), který přinesl část prostředků na vědu a i tak horko-těžko nějak vyjdeme. Budeme muset i nadále vykazovat vědecké výsledky, aniž by však bylo možné tuto činnost zvlášť honorovat.

V žádném případě a za žádných okolností však nemůžeme přijímat nové pedagogy a ani zvyšovat úvazky. Slíbil jsem, že stůj co stůj se budeme snažit zachovat alespoň daný status, což se realizuje. Prosím všechny o pochopení – osobně si myslím, že situace českého vysokého školství, resp. jeho financování je v této podobě neudržitelné. Komerzializace není řešením, řešením je, že stát půjde do sebe a uzná oprávněné nároky veřejných vysokých škol. Vše ostatní je cesta zpět, cesta z Evropy a pryč od našeho kulturního dědictví. Se zadostiučiněním musím zde konstatovat – že nehledě na některé byrokratické průtahy – Univerzita Karlova reagovala na nastalé problémy věcně, bez hysterie a pružně. Míra odpovědnosti, která je naložena na nás všechny, je

velká a prosím všechny, aby chápali, že nejde prosadit všechno, i když jsou to podněty vesměs ušlechtilé.

Mohu vás ubezpečit, že všechno s čím za mnou nebo za kýmkoliv z vedení fakulty přicházíte, je naprosto vážně bráno v potaz. Naše možnosti jsou však značně limitované. Přesto vás vyzývám všechny k tomu, aby zde i nadále pokračoval otevřený dialog i na témata, která nejsou populární – tj. ekonomická. Jedině v otevřeném dialogu je možné nacházet řešení.

Musím na tomto místě s díky zmínit i náš fakultní senát. Senátoři z komory studentské i učitelské nacházeli v minulosti většinou optimální nadhled. Milí senátoři, prosím vás všechny o součinnost i v nastávající době. Sami jste poznali, že v jednotě, kterou jsme museli všichni tvářit v tvář tupcům ukázat, je opravdu síla. Nedejme si tuto jednotu vzít!

Řekl jsem toho už dost. Chci ještě připojit poznámku zcela osobní. Bývají momenty, kdy si myslím, že Hospodin na mě žádá víc, než unesu. Už jsem citoval badatele světového jména. Dovolte mi ještě jeden jeho citát a krátký komentář k němu:

„Dobrota, krása a pravdy – to jsou ideály, které osvětlovaly mou životní cestu a znovu a znovu poskytovaly mé duši radost a odvahu“.

Víte, že jsem knězem. Církev, ve které jsem vyrostl, má ve svém vyznání podobná slova, která jsou však založena na hluboké víře, že člověk není sám. I já potřebuji – jako vy všichni - radost. A potřebuji odvahu, protože úřad, který z vaší vůle zastávám, staví mě před nelehká rozhodování. Noční můrou jsou pro mě nedoukové a samozvaní géniové, vedoucí k nicotnosti a zvěli. Je jich nějak mnoho, odhalují se pomalu, pomaleji než v přírodních vědách.

Prosím vás všechny o to, dělte se o své radosti, dodávejme si navzájem odvahu! Ať jsou již prameny dobra, pravdy a krásy u nás jednotlivě jakékoliv, v našem setkávání vytvoříme mohutný intelektuální proud, který zde musí zanechat zcela jistě stopy pro věky budoucí.

DIXI.

KIRBY, Torrance:
The Zurich Connection and Tudor Political Theology.

Studies in the History of Christian Traditions
 131. Leiden: Brill, 2007. xiii + 283 stran.
 ISBN: 978-90-04-15618-0.

Péčí prestižního nakladatelství Brill byla vydána monografie vztahující se k curyšské reformaci a jejímu mezinárodnímu dosahu. Autorem je profesor církevních dějin na McGill University Montreal Torrance Kirby, jehož badatelským zájmem je myšlení období reformace, především Richarda Hookera, Petera Martyra Vermigliho, Jindřicha Bullingera a dalších protestantských myslitelů šestnáctého století. Curyšská reformace, předcházející mohutný a vlivný proud reformace ženevské, byla jím upozaděna nejen fakticky, ale i jako důležitý faktor církevně-politického dění v protestantském světě. Důsledky tohoto časového posunu se snaží překlenout Kirbyho studie o politickém myšlení Vermigliho (1499 - 1562) a Bullingera (1504-1575)¹ a jeho zásadním vlivu na tzv. alžbětinské urovnání (Elizabethan Settlement), zejména pokud se týče teologického podepření královského supremátu (Royal Supremacy) a jeho dominantního postavení v církevních záležitostech (s. 3, 23). Kirby zpochybňuje tradici jisté výjimečnosti a solitérnosti charakteru anglické reformace a činí tak propojením myšlení anglického církevně-politického a dvou pro něho klíčových „kontinentálních“ reformátorů. Anglickou reformaci chápe jako *via media* mezi římským katolicismem a reformovaným protestantismem („Refor-

¹ Vermigliho spis *Loci Communes* a Bullingerův spis *Decades* se staly základními teologickými učebnicemi na anglických univerzitách v roce 1570. Srovnej: McCONICA James (ed.). *The History of the University of Oxford*, vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1986, str. 327, 388–389.

mation in England is understood to be a sort of half-way house between Roman Catholicism and Reformed Protestantism.“, s. 5) a období šestnáctého století jako „zkoušku ohněm“ pro konsolidující se anglikánskou církev („...to view the Church of England in the sixteenth century as the crucible for an emerging Anglicanism.“, s. 5).

Výstižnější slova použil profesor církevních dějin Oxfordské univerzity Diarmaid MacCulloch, který popsal anglickou reformaci jako „theological cuckoo in the nest“² nebo-li obrazně řečeno: vajíčko protestantské reformy je přítomno v římském hnízdě. Kirby přesouvá naši pozornost plně na Curych jako centrum reformovaného protestantského myšlení, jehož vliv na politickou teologii alžbětinské doby podrobuje důkladnému kritickému zkoumání, které nebylo doposud badateli komplexně provedeno. Zmíjme, že Diarmaid MacCulloch se zabýval spíše hlavními historickými liniemi vazby mezi Anglií a Švýcarskem a Wayne Baker v zásadní práci o Jindřichu Bullingerovi se problému pouze dotýká.³ Scott Wenig ve své studii reflektuje činnost politiky aktivních biskupů ovlivněných Curychem v první dekádě alžbětinské vlády a vidí královský supremát jako překážku realizace ryzí reformované církve v Anglii.⁴

² Srovnej MacCULLOCH, Diarmaid. *The Later Reformation in England, 1547–1603*. New York: Palgrave Press, 2001, s. 29.

³ Srovnej: MacCULLOCH, Diarmaid. *Reformation: Europe's House Divided, 1490–1700*. London: Allan Lane, 2003. MacCULLOCH, Diarmaid. *The Later Reformation in England, 1547–1603*. New York: Palgrave, 2001. BAKER, Wayne. *Heinrich Bullinger and the Covenant: the other Reformed Tradition*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1980.

⁴ Srovnej: WENIG, Scott. *Straightening the Altars: The Ecclesiastical Vision and Pastoral Achievements of the Progressive Bishops under Elizabeth I, 1559–1579*. New York: Peter Lang, 2000.

Tuto interpretaci zdůrazňuje centrální otázka Kirbyho monografie: byla církev konstituovaná urovnáním z roku 1559 autenticky reformovanou akceptováním kontinentálních poměrů (...constituted by the Settlement of 1559 authentically "Reformed" by an accepted continental measure?) (s. 8). A zejména, bylo královské vedení v souladu s takovou reformou církve v Anglii? (And, more particularly, was the royal headship consistent with such reform of the Church of England?). (s. 8).

Odpovědi na položené otázky poskytne kritická analýza příspěvků Bullingera a Vermigliho, vztahujících se k formulaci teologie královského supremátu. Ve svém důsledku jde Kirbymu o zásadní přehodnocení přínosu obou reformátorů politickému myšlení v Anglii, nyní v rámci teologického diskursu a v tomto smyslu o otevření nového pohledu na alžbětinské vyrovnání z roku 1559. Nabourává tak tradiční výklad, který preferuje politickou nutnost, pragmatický kompromis a politické vyrovnání před náboženským v pravém slova smyslu. Kirby si je vědom anachronismů interpretace osvěcenského a postosvěcenského období, které by výklad mohly nesprávně posunout, a proto se jim plánovitě vyhýbá. Jde mu o prozkoumání hloubky myšlení politicko-náboženského diskursu šestnáctého století na základě pěti pramenných textů pouze v rámci soudobého teologického myšlení a jeho způsobů argumentace (s. 11).

Kirby si je vědom, že Jindřich Bullinger je čtenáři jeho studie dostatečně znám, toto však nelze tvrdit s jistotou o Vermigliho. Proto podstatnou část úvodu věnuje právě životu a dílu (s. 12 - 21) a navíc po přečtení celé studie je zřejmé, že je to právě Vermigli, kdo je pro něho hlavním myslitelem.

Každá z pěti stěžejních kapitol sleduje jedno z centrálních témat tudorovské poli-

tické teologie a má jednotnou strukturu (výkladová esej předcházející samotný pramenný text). První kapitola (s. 25 - 58) se zabývá tzv. „Cura religionis“, úřadem pro záležitosti církve, jehož existence byla dána vyhlášením aktem o supremátu (Act of Supremacy) v roce 1534, vyžadující nové vymezení vztahu mezi církví a soudní pravomocí. Souvislost mezi curyšskou církví a cura religionis je dána Bullingerovým pojetím prorockého úřadu, jehož výklad a text (*Of the Office of the Magistrate, whether the care of religion appertaine to him or no: and whether hee may make lawes and ordinaunces in cases of Religion, 1552*) Kirby předkládá.

Ve druhé kapitole (s. 59 - 120) se Kirby snaží rozvinout téma soudního výkonu církevní moci na podkladě Vermigliho spisu (*Of a Magistrate, and of the difference betweene Ciuill and Ecclesiasticall power, 1561*), který je sofistickou teologickou analýzou „hypostatického spojení“ civilní a církevní jurisdikce v osobě panovníka. Vermigliho spis je brilantní, komplexnější a na znatelně vyšší úrovni než předchozí Bullingerův, čtenář je doslova uchvácen pozoruhodným pochopením středověkého církevního práva. Vermigliho scholium *De Magistratu* bylo původně publikováno v jeho *Commentary on the Book of Judges* a později ve čtvrté části *Loci Communes*.

Vermigli krátce po svém příjezdu do Oxfordu koncem roku 1547 pronesl první přednášky na text prvního Pavlova listu Korintánům. Jeho interpretace pavlovské eucharistie vyvolala v již zjitřelých teologických kruzích debatu, která vášnivě pokračovala po vydání *Book of Common Prayer* v roce 1549. Lidový odpor v některých částech Anglie vyprovokoval bezprecedentní násilí a Vermigli musel utéci k Thomasi Cranmerovi do Lambeth Palace, kde napsal důležitou promluvu, ve které analyzoval příčiny a opatření v případě násilností. Část

byla přeložena do anglického jazyka (*A sermon concernynge the tyme of rebellion*) a přečtena Cranmerem při bohoslužbě dne 21. července 1549. Vermigli se ocitá nejenom v roli rádce arcibiskupa, ale co více, konstruuje „politickou theodiceu“ povstání ve své promluvě, která je centrem zkoumání třetí kapitoly Kirbyho studie (s. 121 - 180).

Čtvrtá esej je reflexí Vermigliho chvalo- zpěvu k Alžbětě I. při jejím nastoupení na anglický trůn v listopadu roku 1558 (*An Epistle to the Most Renowmed Princes[s] Elizabeth by the grace of God Queene of England, France and Ireland, Grace and everlasting happinesse from God the Father through Jesus Christ our Saviour*) (s. 181 - 202). Vermigli skládá hold mladé královně, jeho tón je na samé hranici vytržení, Alžbětu slovy vykresluje v roli téměř mesiášské a anglické království nese v jeho pojetí prvky sakrální. V poslední kapitole Kirby zkoumá otázku náboženské jednotnosti na podkladě spisu Bullingera (*Concerning thapparel of Ministers*) z roku 1566 (s. 203-234).

Dále jako apendix je přidána zmínka o portrétu Vermigliho malíře Hanse Apera a dále dopis Vermigliho z roku 1550, jehož adresátem byl Edward, vévoda ze Somersetu (s. 235 - 258).

Kirbyho studie je velmi cenným příspěvkem, rozšiřující naše dosavadní poznání o církevně-politickém myšlení proudu evropské reformace.

Kamila Veverková

Kolektiv autorů:

VOGEL, Jiří, KUČERA, Zdeněk, VIK, Dalibor (et al.):

Náboženství a teologie ve filosofické reflexi mezi modernou a postmodernou

Nakl. L.Marek, 2012, 280 s.

(edice Pontes Pragenses; sv.60)

ISBN 978-80-87127-39-1

Nová publikace z dílny HTF UK představuje deset dílčích témat filosofické reflexe náboženství a teologie XIX. a XX. století, přehledně sestavených podle vnitřní logiky jejího záměru, jímž je vedle dějinné reminiscence střetávání vědy a náboženství také nástin přelomu moderní filosofie na pozadí světových válek a hodnocení proměny paradigmatu. Konflikt náboženského myšlení a vědy, jak upozorňuje v předmluvě Dalibor Vik, existuje v postmoderně již jen ve formě pojmové a je překonáván „dospělou diskusí“, pregnantním odlišováním skutečného od zdánlivého. Tak se stává filosofie a teologie opět harmonickou rodinou, která vede své děti ke smíření a společné budoucnosti, k zachování života. Je velmi pozoruhodné, jakým způsobem se autoři této knihy snaží vypořádat s integrací náboženského a vědeckého horizontu. Jsme tu svědky nejen pronikavé sondy do myšlenkového světa a tvůrčího díla významných osobností filosofie posledních dvou století, ale především artikulace překonání odcizení dvou oborů, které jsou tváří v tvář lidské situaci nuceny hledat svoji původní jednotu.

Uvedení do křesťanské antropologie

Autor: Zdeněk Kučera

V úvodní stati se setkáváme s myšlenkami koryfejí personalismu (Buber, Ebner, Brunner, Heim, Jaspers atd.) s jejich důrazem

na nejvlastnější smysl života člověka v jeho vztahu a komunikaci uvnitř lidského společenství. Kučerova analýza potřeby jednoty stavu a určení člověka dokládá, jak se na základě krize sebepochopení člověka v dnešním světě ukazuje biblický základ, na němž je konstituováno veškeré filosofické myšlení v judeokřesťanské tradici, potažmo v západním myšlení vůbec. Existenciální krize dnešního člověka a ztráta etických hodnot je vlastně nejlepším důkazem Boha a jeho řádu, který odmítán nechává člověku svobodu vyrovnat se se vším sám. Člověk se tak stává jedinečnou a zároveň osamělou bytostí v kosmu, který jej děsí a který si zároveň sám vytváří. Aby se vymaňil z tohoto ambivalentního traumatického stavu, musí objevit, co už jeho duše dávno tuší: musí uznat a respektovat nevyhnutelnou transcendenci sebe sama - jednotu, která jej determinuje i dovršuje, a vstoupit s ní do osobního vztahu, tak jako s každým druhým člověkem. V tomto vymanění spočívá naplnění smyslu individuální existence i cíle lidských dějin. Autor zde postihl tvořivou „svobodu ke vztahu“ jako společného jmenovatele impulsů poválečného personalismu, ze které vyrůstá nové paradigma postmoderního myšlení, a které nachází svou teologickou základnu v Trojici.

***Feuerbach, Marx, Nietzsche a Freud:
Čtyři příklady radikální kritiky náboženství
moderny***

Autor: Gunther Wenz

Studie shrnuje radikální kritiku náboženství moderny na podkladě díla nejznámějších vlajkonošů novodobého ateismu. V tomto sledu nacházíme v textu Feuerbachovu definici ateismu, která spočívá v tezi, že náboženství tvoří člověk sám v sobě. Tím se z individuální víry a odpovědnosti před Bohem stává falešné zdání a naplnění náboženského smyslu tak přichází v racio-

nální reflexi sebe sama. Pro Karla Marxe je Feuerbachovo zúžení hegeliánského racionalismu na půdu předmětné skutečnosti signálem k revoluci. Odosobněné náboženství se stává nechtěným „opiem lidstva.“ Místo individuální odpovědnosti nastupuje společenská funkce proletariátu a z Bohem darované svobody se stává ideologický problém. Apoteózu člověka pak dovršuje Nietzsche vyřešením problému lidské svobody, kterou staví radikálně jako „svobodu“ od náboženství, na rozdíl od „svobody“ k víře. Pro Nietzscheho je člověk definitivním bohem sám sobě. Tak mohla spatřit světlo světa novodobá psychologie, která odsouvá náboženské obsahy lidského myšlení jako příležitostné a prchavé produkty primárně nevědomých procesů. Kolektivní vyjádření náboženské příslušnosti pak Freud ve šlépějích Nietzscheho považuje za obsedantní neurózu. Ideálem člověka je pak sebevědomý jedinec, uvažující a jednající mimo kategorie dobra a zla, který poznal skutečný smysl života i světa, jímž je vůle k moci. V politické praxi tento machiavellistický model člověka vedl a vede k diktátorství a ve spojení s ateistickým tržním liberalismem má zhoubné a destruktivní důsledky pro stát, neboť žádáný společenský systém bez lidskosti a solidarity nemůže přežít. Zde se ukazuje nehlubší podstata náboženství, vyjádřená nemožností dokázat existenci Boha. Radikální ateismus paradoxně vrací křesťanství jeho smysl. Naděje pro renesanci náboženství zůstává v oné „nevědomě nutkavé“ agapální socialitě, již se „nenapravitelně“ projevují jednotlivci jeden k druhému, navzdory jakémukoliv politickému systému. Stejně důkladná, jako byla zmiňovaná soudobá kritika křesťanství, musí být také intrareligiózní sebereflexe učení i života církví, aby byly schopny přežít v novém světě. Že dnes křesťanství přežívá i rozkvétá také mimo struktury tradičních církví, je jednak dů-

sledkem ateistických idejí, formulovaných jako kritika církevní organizace, jednak dílem přirozené sociality, kterou lidé projevují jako své sebeurčení, ale zjevně je také dílem Ducha svatého, který organizačně vázán není, jak upozorňuje mj. prof. Trtík.⁵

Teologie a přírodní vědy. Teologická perspektiva Karla Heima: Relativizace absoluten a otázka zázraků

Autor: Jiří Vogel

Univerzalistickou tendenci filosofie v postmodernismu legitimizuje autor na zkušenosti osvobození lidského myšlení od systémů s nárokem na absolutní platnost. Kapitola je věnována křesťanskému univerzálnímu modelu skutečnosti Karla Heima, který se tématu přírodních věd věnuje jako jeden z mála protestantských teologů starého kontinentu. Teologie je v jeho modelu pro vědu korektorem fundamentálních tvrzení čili důsledným zneplatňováním veškerých představ o Bohu. Kritika vůči všem absolutním principům, vědu a náboženství nevyjímaje, je aplikací druhého přikázání: Nebudeš mít jiného Boha mimo mne. Heim požaduje komplementární pojetí vztahu teologie a přírodních věd, kdy věda odkrývá hlubší dimenze stvoření a teologie hájí nepoznatelnost Boha. Tak se provádí důsledná demytologizace církevního učení a zároveň se zabraňuje sakralizaci vědeckých hypotéz. Základem Heimova modelu je kosmologický model světa po rozkladu kauzálně mechanického obrazu veškeré skutečnosti. Díky Einsteino-
vu objevu vlivu pozorovatele na výsledek měření a jeho aplikaci v elementární fyzice padl předpoklad stability matérie jako absolutního objektu, stejně jako postulát absolutního času a prostoru. Vogel přehledně popisuje fyzikální i teologické souvislos-

ti tohoto myšlenkového vývoje směrem k personalistickému obratu ve filosofii, aby ozřejmil Heimovo přesvědčení, že klíčem k hlubšímu poznání skutečnosti stvoření je lidská existence. Princip pravděpodobnosti tak vymezuje vědecké kauzalitě popisnou funkci, která je determinována možnostmi lidského rozumu a jazyka zodpovědět otázku po smysluplné budoucnosti. Kauzální zákon je podřízen nejistotě existence, která je formulována kvantovou teorií, a která může být na existenciální rovině člověka překonána jen vírou, čili ryzím spolehnutím se na pozitivní Boží záměr se světem. Heim vidí princip Božího zázraku biblicky a tedy celostně tak, že boží zázrak není s přírodním řádem v rozporu a tím zbavuje víru nálepky pověry. Teologie se tak stává integrujícím prvkem dvou paradigmat ve fyzice a uplatněním etického rozměru vrací vědě její pravý účel. Heimův požadavek, aby teologie vzala vážně naturalistický monismus a evoluční biologii a věda si připustila transcendentní skutečnost,⁶ je ve výsledku vyjádřením víry, která nic neodmítá, ale staví vše pod univerzální měřítko Deus semper maior.

Husserlův vztah k náboženství a problém geneze náboženského postoje vůbec v souvislosti analýz „žitého světa“

(Lebenswelt)

Autor: David Rybák

Autor usazuje Husserlovu fenomenologii do personalistického diskurzu v souvislosti s diskontinuitou evropského myšlení, vzešlou z válečné doby. Husserlův filosofický zájem stojí na kritice vědeckého objektivismu, vystavěné na základě analýzy nových vědeckých objevů. Ta je vedena v širších duchovních souvislostech, v reflexi rozpadu tradiční metafyziky a s poznatky moderní

⁵ Trtík, Z.: *Cesta k Bohu. Úvahy nad učněním ČČS*. Praha, 1947. s.91-98

⁶ Tóth, D.: *Teologie Karla Heima*, Praha : Karolinum, 1998, s.74

psychologie. Husserlův vztah ke křesťanství je formován v liberalistickém pojetí jeho potřebnosti pro rozumový vývoj. Náboženství je mu výkonem apriorního lidského vědomí, které ovšem není samo, ale identifikuje se ve společenství jako osobě vyššího stupně. Lidské „já jsem“ je uvažováno vždy již ve vztahu k prostředí, ve kterém se nachází a tento vztah je geneticky objektivizován jako kulturní svět. Univerzalita se tvoří v Husserlově podání kritikou každé předem dané tradice tázáním po tom, co je v ní ideálem „o sobě,“ jeho filosofické tázání na praktické rovině zkoumá možnosti duchovního vzepětí člověka, který odmítá být pouhým nástrojem kapitálu. Samotná duchovní maxima se mu po rozpadu metafyziky jeví bez záruky. Rybák v této souvislosti uvádí Husserlovu reflexi buddhismu jako radikální apercepci, jejímž ekvivalentem je objektivizovaná věda; čistá idea překonává časovost a nahrazuje Boha: transcendence rozumu je korelátém náboženství. Normou pravdivosti je Husserlovi nekonečné lidství jako absolutní vědomí, které však ze své podstaty nemůže odstranit svou konečnost (Lebenswelt) ani tázání po věčných hodnotách. Věda je mu vždy univerzální, čili je filosofii. Tento idealismus, říká Rybák, vede k rozštěpení teorie a praxe, jak jej známe dnes: technokracii uniká původní smysl její vlastní existence a tak člověk zůstává obětí projekce absolutních idejí do relativních hodnot.

Smysl „Divine sive aurea sectio“ v díle ruského myslitele Pavla Florenského

Autor: Kamila Veverková

Studie autorky Kamily Veverkové představuje univerzalitu myšlení Pavla Florenského na rozboru teorie Zlatého řezu. V úvodu komentuje specifický rys ruské filosofie, založený na fragmentárnosti konceptů, které spojuje jen mysticismus. Křesťanská

etika je přitom fundamentem ruského filosofického myšlení, aniž by se přitom bránilo zcela nenáboženským otázkám. V kontrastu k neoriginálnosti a nevyhraněnosti filosofických témat, jimiž se ruská filosofie zabývá, staví autorka od sympatické opozice bezvýhradnou univerzálnost (všelidskost) ruského ducha. Představuje vývoj Florenského myšlení na pozadí jeho duchovní krize od glorifikace matematiky přes učení o kontinuitě až po platonizující teologii. Výsledkem jeho myšlenkového vývoje bylo obdivuhodné integrální myšlení, v němž pracuje s pojmy exaktních přírodních i společenských věd na existenciální půdě, ale v metafyzickém systému pomocí hluboce symbolické řeči. Pravda je Florenskému absolutní, ale živou realitou, která dimenzionálně přesahuje člověka; její subjekt je poměrem mezi třemi (Svatá Trojice) jako nedokončený akt jednoty, objektivně formulovaný zákonem Zlatého řezu, či poměru, který matematicky jako Zlaté číslo stanovil Euklides pro rozdělení úsečky na ideální poměrové proporce. Florenský jej formuluje jako zákon krásy, platný pro všechny estetické soudy. Empiricky jeho tvrzení prověřili Zeising a Ranke, a objevili jeho ontologickou univerzalitu, kterou Florenský označil za to, co předchází zkušenosťi. Proto se zdá být nezvratnou pravdivostí normou lidského myšlení a musí být podle Florenského jako taková dále prověřována, aby dokonalost, kterou představuje, dovolila lidskému rozumu lépe nazřít radikální jinakost božství, uzavírá autorka.

Rudolf Bultmann v diskuzi s Karlem Jaspersem – o liberalismu, demytologizaci a existenci

Autor: Jiří Lukeš

Výměna názorů dvou ikon švýcarského protestantismu, Jasperse a Bultmanna, založená na vzájemné kritice metodiky

a hermeneutických předpokladů v tématu demytologizace evangelia, je subtilním slovíčkařením, jehož leitmotivem je zajímavý paradox, že liberální filosof hájí křesťanství před názory ortodoxního teologa. Metodická korekce, podaná v dialogu čtyř dopisů autorů, ukazuje na jejich rozdílné pochopení pojmu mýtus, na půl cesty mezi jazykem a ideou, mezi historickou událostí a její interpretací. Z Jaspersových poznámek mluví rozčarování nad teologií, která se na jedné straně snaží o vědeckost a na druhé vypadá, že rezignovala na poznání pravdy. Jaspers vytýká Bultmannovi chybnou aplikaci Heideggerovy existenciální analýzy na biblické texty s vědeckou korektností. Mýtus je Jaspersovi integrální součástí křesťanství. S ním by byla odstraněna i možnost pochopit správně evangelium. Pravý smysl mýtického jazyka má být vždy znovu objeven pro současnost. Bultmanna uznává jako historika, jako teolog však jen opakuje chyby teologického racionalismu a místo utvrzení víry dává prostor pochybnostem. Bultmannova obhajoba se jeví jako svým způsobem husovská, protože se snaží dokázat, že jeho myšlení není kopírováním Heideggerova předmětného pojetí existence. Jaspers tak Bultmanna donutil precizovat vztah subjektu a objektu v otázce poměru víry a dějin.⁷ Jaspersovo odmítnutí principu *sola fide*, píše Lukeš, ukazuje na nepochopení Bultmannovy skepse ohledně objektivizace kérygmatu v historické reflexi. Případný názorový konsensus aktérů diskuse je o to složitější, o co je opravdovější jejich skutečné existenciální zakotvení ve víře. Precizní dialektická argumentace a vzájemné nepochopení hermeneutických předpokladů obou zúčastněných ukazuje na existenciální propast, která vzniká neřešitelnou snahou po spoutání čisté transcendence do jazykových forem.

⁷ Trtík, Z.: *F. Gogarten a R. Bultmann*. Th.R. 1959: 30/5 s. 205-9

Koncept „Nového bytí“ v Ježíši (jako) Kristu u Paula Tillicha

Autor: Janina Moskalová

Tillichovým konceptem Nového bytí se zabývá Janina Moskalová, aby přiblížila jeho pronikavou analýzu osoby a díla Ježíše (jako) Krista na pozadí symbolismu, kterému přikládá Tillich nezastupitelný význam v teologii, podobně jako významu svobody pro konečné určení člověka. Pojmem „Nové bytí“ univerzalizuje Tillich apoštolo-vo kérygma Krista jako „nového stvoření“ tím, že jej prohlašuje za všeobecně očekávané překonání odcizení esence a existence, jehož je historický Ježíš prostředníkem, reprezentantem nepodmíněného v podmíněném. Toto angažmá je paradoxním, ale skutečným vstupem transcendentního Boha do stvoření, aniž by přestal být sám sebou. To je možné jen dokonalou zástupností Syna jako slova, které se stalo tělem, a které zároveň nepřestalo být svobodným, nepodlehlo odcizení esenciálnímu bytí. Účast každého člověka na Novém bytí je možná vystoupením z vlastní odcizené existence pomocí Kristovy zachraňující síly v dějinách, která je skutečná, pokud je skutečná Ježíšova oběť na kříži. Jednota esence a existence v člověku začíná svobodným rozhodnutím zvítězit nad smrtí pomocí ztotožnění svého reálného bytí s osudem Ježíše (jako) Krista. V tomto smyslu skutečné křesťanství začíná podle Tillicha teprve vyznáním „Ty jsi Kristus,“ jehož autentickým motivem je osobní přijetí pravdy, že kdo chce zvítězit nad smrtí, musí nejdříve zemřít.

Vyjádit to lidské v člověku. Teologie jako lekce lásky u Emmanulela Lévinase

Autor: Dalibor Vik

Funkční spojení moderní filosofie a hebrejského myšlení představuje Dalibor Vik

v rozboru díla E. Lévinase, jehož základní tezí je nekonečnost dialogu mezi biblickou zvěstí a evropskou filosofií. Vík se zajímá o Lévinasovu inspirovanost biblickým textem při formulování možnosti překonat propast mezi lidskými schopnostmi a jejich zastaralou reflexí. Jen s pokorným přijetím tradice můžeme považovat pokrok za morální, protože boží království se v našem světě prosazuje bez ohledu na naše konvence. Tak žijeme v rozporu mezi tím, co víme (věda) a tím, co si o tom myslíme (filosofie), což s sebou přináší intelektuální napětí a odsuzování pokroku. Svět nás předběhl, protože jsme rezignovali na skutečnou odpovědnost za něj a místo toho řešíme marginálie. Lévinas uvádí do života obor „člověkosloví“ jako pronikavou kritiku determinace člověka ve světě, po které volají skutečně zodpovědní vědci všech oborů. Tázání po mezích lidského poznání, které u některých končí „objevem“ absolutní transcendence Boha, u Lévinase začíná, když zužitkovává veškeré dostupné formy filosofické aspirace s vědomím svého jistého zakořenění v této transcendenci. O člověku se lze něco dozvědět pouze ze a ve vztahu k Bohu, protože člověk bytostně participuje na boží transcendenci, je to jeho předfilosofickým určením. Ateismus je tak díky podstatné svobodě integrální součástí dramatu každého člověka, který lze překonat jen poznáním nekonečné transcendence v druhém člověku, který přestává být cizincem. Nebo jak to symbolicky formuloval T. Dethlefsen: Není třeba hledat si gurua. Guru mě vyhledá sám, až budu připraven.

Postmoderní reflexe nominalismu a realismu jako „souboje diskurzů“ v Ecově románu Jméno růže

Autor: Martin Chadima

Téma příspěvku lze uvést obrazem z Ecova románu, v němž se vede disputace fran-

tiškánů s dominikány nad otázkou, jestli se Ježíš smál nebo nesmál. Ukazuje tak na nehlubší tragedii odcizení mezi teorií a praxí, která stojí u kořenů krize křesťanství napříč dějinami. Chadima představuje radikálně existenciální interpretaci sporu rozumu a víry na pozadí Ecova brilantního obrazu krize středověké společnosti, jejíž absurdita si nezadá s devastací mravnosti v politickém pragmatismu dneška. Neřešitelný spor realismu a nominalismu, který pohřbívá veškeré iluze o dokonalé církvi, charakterizuje ambivalentní rozehřešení Viléma z Baskervillu nad sexuální zkušeností mladého novice: „Tím chci říci Adsoně, že to sice nesmíš udělat znovu, ale že to není zas tak zruďné jak si myslíš. A vlastně ať mnich aspoň jedenkrát v životě okusí tělesnou vášeň, aby mohl být jednou shovívavější a chápavější k křesťánům, kterým bude poskytovat útěchu.“⁸ Dynamika dění totiž v každé situaci nevyhnutelně spěje ke konfrontaci mezi světem a naší představou o něm. Realita vždy vítězí nad idejemi, ale svým vítězstvím se sama stává ideou. Člověk žije v pasti svých představ o tom, co je pravda. Řešením úvodní otázky pak už může být jen postoj, že Ježíš se smál i nesmál. Přijmout vlastní existenci v její tragice a neodmítnout přitom duchovní ideály, které našemu životu dodávají smyslu, je velkým vítězstvím lidského ducha. Toto vítězství však je z povahy věci v každém jedinci až do jeho smrti neúplné (již ano, ale ještě ne). Jak ctihodný Jorge, tak i Vilém chtějí nakonec v hořící knihovně vyjádřit to samé: plnou naději v nejistotě a radost ze života dává Vzkříšený. Soubor diskurzů má eschatologický charakter. Idea i skutečnost jsou člověku pozhennáním jen tehdy, nesvědčí-li proti němu. Konec musí zůstat otevřený.

⁸ Eco, U.: *Jméno růže*, Praha : Odeon, 1988, s. 246

Epilog: Deset tezí o poměru mezi křesťanskou teologií a filosofií mezi modernou a postmodernou

Autor: Ctirad Václav Pospíšil

Rozlišit pravdu od omylu znamená odhalit jejich budoucnost. I ve filosofii platí Ježíšův postulat nechat růst pšenici i plevel až do žně, jak naznačil už předchozí příspěvek, a tak nezbyvá než stanovit souvislosti a poměr idejí a skepse tak, aby pravda nebyla znevýhodněna. Každý koncept má svojí úpadkovou a pozitivní formu, což se týká i postmoderny. Západní civilizace produkuje dekadentní kulturu a bojí se svého konce. Proto, usuzuje správně Pospíšil, potřebuje proroky naděje a smysluplnosti. Tuto naději vidí v restauraci mýtů, které jsou jako zjednodušené myšlenkové modely podstatnou součástí lidské komunikace. Jde o to zamezit, aby mýtus nebyl předsudkem. To je analogicky cílem křesťanského osvobodování se od idolů směrem k pravé transcendenci, které ovšem není způsobováno pouze lidskou vůlí (filosofie), ale též obdarováním shůry (teologie). Zjevení a rozum je stavebním kamenem teologie, která se odlišuje od filosofie svým vztahem k dějinám. Hodnotí je pozitivně jako Boží záměr svobodně se sebeobětovat svobodnému člověku. Filosofie a teologie jsou díky svému zaměření na rozum vždy spojenými nádobami, jedno implikuje druhé. Bůh filosofů je však bohem vzešlým z rozumu, který postrádá aktivitu a osobnost; nežije. Zde autor podává trefnou analogii marxismu s dějinami spásy, jež odhaluje tragiku popření transcendence v člověku. Filosofie a teologie má společný základ v lidské spiritualitě; jsou to také dvě cesty k témuž cíli, kterým je poznání pravé lidskosti. Sem směřuje jak teologický, tak filosofický vývoj v postupném poznávání jednoty v mnohosti. Pozitivní postmoderna ve střetu interpretací a metodologií jasně odmítá

ideologie všeho druhu, aby došla k poznání paradoxální povahy biblického zjevení. Otevřenost a sebekritičnost je tak hlavním znakem pravé postmoderní plurality. Ateismus, uzavírá Pospíšil, je sice legitimním popřením transcendence, ale nemůže být neideologický. Pravá postmoderna je tak kritikou ateismu a tedy nesnadnou cestou dialogické transcendence, která se projevuje jako pokorná zodpovědnost a svobodná důstojnost osobnosti, jež zná svou cenu.

Hodnocení

Lze říci, že celkový záměr tématu publikace se autorům zdařil. Poodhalení hlubšího základu celostního myšlení sestává z nutnosti prověřování výsledků bádání celé řady filosofických škol v korelaci s nadkonfesní kritickou reflexí teologického myšlení napříč dějinami. K tomu také, snad již bez předsudků, přistupují humanitní a přírodní vědy se svým exaktním poznáním antropologickým, astrologickým, fyzikálním... Stáváme se snad na prahu třetího tisíciletí konečně interdisciplinárními pozorovateli reality, kterou si sami vytváříme? Změna paradigmatu, jíž jsme od poloviny XX. století svědky, se neobejde bez aktivní účasti každého z nás. Teologický personalismus jako základ křesťanské antropologie, jehož stěžejními pojmy jsou osobnost a vztažnost, se stává vzhledem k ostatním vědám komplementárním. Věda v postmoderním světě nevratně personalizuje a zdá se, že člověk se ocitá na konci svých dějin ve smyslu dosavadní úrovně vědomí – nejen nalézáme, ale již prožíváme nové souvislosti všeho, co naši předkové ve vizích nazírali. Při čtení této podnětné publikace se mi v různých podobách před očí vracel onen Trtíkův dimenzionální model víry⁹: z nekonečné a neutěšené plochy toho, co lze poznat, se otevřenému a odpouštějícímu člo-

⁹ Trtík, Z.: *Cesta k Bohu*, s. 22n

věku pozvolna stává povrch koule, z jehož každého bodu lze dosáhnout organického středu lidské osobnosti, kde, jak bychom řekli s apoštolem Pavlem, je Bůh všechno ve všem: „Co oko nevidělo a ucho neslyšelo, co ani člověku na mysl nepřišlo, připravil Bůh těm, kdo ho milují“. 1Kor 2,9.

Význam pro výzkum

Obecně přetrvávají ve vědeckých kruzích dva mylné názory. Jedním z nich je, že teologie nemá z povahy své normy a metody co říci k současnému vědeckému bádání. Recenzovaná monografie tento omyl přinejmenším problematizuje. Je-li filosofie vnímána jako služka vědy, nemá teologii co nabídnout. Tento ateistický axiom je již delší dobu vyvrácen samotnými výsledky výzkumu v přírodních vědách. Filosofie dnes poskytuje kompletní aparát k porozumění všem vědám a ve svém základním tázání po smyslu lidského bytí je s teologií korelativní. Tam kde filosofie v tázání po nepodmíněném končí, tam teologie začíná „novým stvořením“. Kritický rozum pozná svoje pravé povolání až v transcendenci; až když se potkává s otázkou, komu a za co je zodpovědný. Druhou mýlkou je důsledná oborová diferenciacie, která vznikla z pozitivistické představy o nemožnosti syntézy. Interdisciplinární studie se však, alespoň na západ od našich hranic, stávají vlajkovou lodí skutečné a živoucí postmoderny, která žádá kritiku každého konzervativního názoru, každého předsudku, každého apriorního tvrzení. Dialogický personalismus konečně vymaňuje teologii z dogmatické determinace.¹⁰ Křesťanské dogma se stá-

¹⁰ „...žádný theologický výklad nebo věroučný článek, tím méně historické poznání Ježíše, nemůže dodat evangeliu o Kristu autoritu a závaznosť, jž se vyznačuje Duch Kristův, přítomný jako *d y n a m i s* v žité víře.“ Trtík, Z.: *Ježíš Kristus v současné teologii a zvěsti*. Theologická revue 11/1978, s. 52

vá tím, čím vždy mělo být: normativním korektivem každého názoru, aspirujícího na absolutní Pravdu. Princip relativity platí i pro teologii, jakožto myšlenkovou reflexi víry, což je hlavní výzvou pro další teologické bádání. V tomto smyslu publikace splnila svůj úkol jako „průzkum terénu“, který ovšem ještě zdaleka nedokončila. Nabízí se ve světle dialogu vědy a víry kriticky prozkoumat další témata, např. Nový realismus Bruno Vogelmana, Boublíkův koncept očekávání Krista, pravoslavný ekleumenismus Alexandra V. Meně, nebo třeba Trtíkovo svébytné rozvinutí konceptu multidimenzionality.

Tomáš Procházka

MAGAZINER Daniel R.: *The Law and the Prophets : Black Consciousness in South Africa, 1968- 1977.*

Athens, Ohio : Ohio University Press, 2010. 283 s. ISBN 978-0-8214-1917-5.

Samotný detail známého obrazu „*The Madonna and Child of Soweto*“¹¹ na titulnej st-

¹¹ Obraz je dominantou katedrály Regina Mundi v černošskom predmestí Soweto pri Johannesburgu. Namaľovaný známym umelcom Larrym Scullym práve v dobe vzťahovania sa černošského odporu voči apartheidovému štátu (1973), stal sa symbolom boja černochoch za oslobodenie. Maľba zobrazuje čiernu matku Máriu a malého čierneho Ježíša. Dieťa má zdvihnuté ruky, v ľavici drží kríž a pravou ukazuje znamenie víťazstva. Katedrála bola centrom, dejiskom a útočiskom nielen pre čiernych kresťanov zo Soweta, ale i pre mnohé juhoafrické antiapartheidové organizácie a ich aktivity. Podľa GARSON, Philippa. 2004. *The Queen of Soweto*. [online] (cit. 20.3.2013) Dostupné z : <http://www.joburg.org.za/index.php?option=com_content&task=view&id=349&Itemid=52>; a www.soweto.co.za/html/p_scully.htm (cit. 20.3.2013).

rane knihy dáva tušiť jednu vec. A to, že obsiahla štúdia „*The Law and the Prophets*“ (Zákon a proroci)¹² Daniela Magazinera bude inšpiratívnym príspevkom k pohľadu na juhoafrické „*Hnutie za sebauvedomenie černochov*“ (Black Consciousness Movement, ďalej BCM)¹³. Je to prvotina tohto amerického historika pôsobiaceho na akademickej pôde v Yale. Vychádza z jeho doktorského výskumu k téme Black Consciousness na univerzite vo Wisconsin. Kniha si získala pozitívne ohlasy nielen medzi historikmi, ale i za hranicami autorovho oboru: politológmi, sociológmi a teológmi.

Výnimočnosť „*The Law and the Prophets*“ tkvie v prístupe, ktorý autor pre svoju prácu zvolil. Nejde len o ďalší historografický milník o politických zmenách dosiaľ nedostatočne reflektovaného úseku dejín modernej Južnej Afriky. Magazinero v záujem je iný. Koncentruje sa predovšetkým na myslenie, idey, motivácie a životné cesty jednotlivcov. „Ide mi o znovu usporiadanie Black Consciousness, o to, ukázať, že i pred samotným hnutím tu kdesi doma so svojimi knihami a myšlienkami boli myslitelia, aktivisti a študenti...“¹⁴ Konečným výsledkom je tak „príbeh tejto generácie“¹⁵. Čitateľ má príležitosť oboznámiť sa s málo známym kontextom Black Consciousness na pozadí osobných príbehov nielen „slávnych“ predstaviteľov hnutia.

Publikácia je jasným prínosom pre africkú intelektuálnu históriu, ktorá je podľa slov autora „v tejto oblasti histórie prinajmenšom neskúsená“¹⁶. Na pedantskom a vy-

čerpávajúcom výskume, podopierajúcom celú štúdiu, je možné sledovať aplikované postupy intelektuálnej histórie. Je až obdivuhodné, aký rozsah pre svoj výskum autor zvolil: takmer 60 osobných rozhovorov so žijúcimi reprezentantmi BCM i juhoafrickej čiernej teológie (*South African Black Theology*), podrobné rešerše archívov univerzít, vlády a tlače k danej dobe, ako i novoobjavených archívov niektorých organizácií a cirkví. Iróniou zostáva, že podrobným a „nedoceniiteľným zdrojom“¹⁷ pre zachytenie myšlienok a filozofie *Black Consciousness* poskytuje viac než 10 000 strán záznamu svedectiev, posudkov a dôkazov zo zdĺhavého súdneho procesu s predstaviteľmi organizácií hnutia z polovice 70-tych rokov. Pre osobitný pohľad na málo zmapované obdobie existencie hnutia svedčí aj titul knihy. Názov „*The Law and the Prophets*“ navádza prvým dojmom ku knižnému oddeleniu „Starý Zákon a bibliстика“. V tomto prípade však predstavuje „zákon“ apartheidový štát a za „prorokmi“ vystopujeme aktivistov BCM, ktorí štát, inšpirovaní starozákonnými prorokmi, konfrontovali: „*Študenti, ktorí iniciovali Black Consciousness boli prorokmi (...) a to preto, že podobne ako tí starozákonní, súdili spoločnosť a poukazovali na budúcnosť.*“¹⁸ ... *proroci vždy rozprávali o bežných sekulárnych udalostiach (...) odkrývali citovú odozvu Boha na svetské záležitosti, žiadali uprieť pozornosť na svet okolo nás a hovorili o vôli zmeniť veci tu a teraz.*“¹⁹

Pre osobitný pohľad na málo zmapované obdobie existencie hnutia svedčí aj titul knihy. Názov „*The Law and the Prophets*“ navádza prvým dojmom ku knižnému oddeleniu „Starý Zákon a bibliстика“. V tomto prípade však predstavuje „zákon“ apartheid-

¹² Preklady z angličtiny sú moje vlastné.

¹³ V texte používam prevažne slovné spojenie „*Black Consciousness*“, aby som tak, podobne ako autor, neopomenula, že prívlastok „hnutie“ neprináležalo od počiatku a prirodzene k sledovanému fenoménu.

¹⁴ S. 6.

¹⁵ S. 3.

¹⁶ S. 5.

¹⁷ S. 153.

¹⁸ S. 169.

¹⁹ Albert Nolan citovaný in Magazinera, s. 170.

dový štát a za „prorokmi“ vystupujeme aktivistov BCM, ktorí štát, inšpirovaní starozákonnými prorokmi, konfrontovali: „Študenti, ktorí iniciovali Black Consciousness boli prorokmi (...) a to preto, že podobne ako tí starozákonní, súdili spoločnosť a pokazovali na budúcnosť.²⁰ ... proroci vždy rozprávali o bežných sekulárnych udalostiach (...) odkrývali citovú odozvu Boha na svetské záležitosti, žiadali uprieť pozornosť na svet okolo nás a hovorili o vôli zmeniť veci tu a teraz.“²¹

Je zrejmé, že sám autor kladie v diele akcent na úzku prepojenosť a neoddeliteľnosť hnutia s kresťanskou vierou.²² BCM zostalo podľa Magazinera vo svojej podstate skôr filozofickým hnutím hľadajúcim odpovede na fundamentálne etické otázky jak žiť lepší život, než politickým počínom, ako sa i dnes, neraz v skrátaní, vníma a interpretuje. Práve tento moment docenia predovšetkým teológovia. Je pre nich potešením zaregistrovať pripomenutie „zvonku“, že to boli mnohí kresťania, niektoré cirkevné organizácie a cirkvi, ktorí zohrali nezanedbateľnú úlohu vo formovaní a vývoji domáceho oslobodeneckého hnutia v boji proti apartheidu.

Obsah knihy je rozdelený do troch základných celkov. Každý z nich následne v troch kapitolách nahliada na Black Consciousness v určitom časovom úseku jeho existencie medzi 1968 - 1977.

Prvá časť (*Making Black Consciousness*) približuje prostredie novej generácie černošských študentov koncom 60-tych rokov 20. storočia. Autor dobu vykresľuje na príklade slávneho predmestia Johannesburgu,

Sophiatown²³. Ruiny, triumf apartheidového štátu, umlčaní černošskí aktivisti ANC (*African National Congress*) i PAC (*Panafrican National Congress*), pokrytecká politika bantustanov ako i obmedzujúci vzdelávací systém vystihuje situáciu, v ktorej vyrastali mladí černoši a s nimi i prvé myšlienky *Black Consciousness*. „Vskutku záležalo na tom, čo si mladí študenti priniesli so sebou na univerzity“, píše Magaziner a otvára tak príbeh generácie nespokojných čiernych študentov, hľadajúcich seba samých. Kto by si rád ujasnil zákulisie vtedajších študentských hnutí NUCAS, SASO a UCM, príčiny ich rozdelenia a polarizácie, má k dispozícii niekoľko ukážok nezlučiteľného postavenia, snáh a perspektív dvoch odlišných skupín bielych a nebielych študentov. Magaziner sleduje objavovanie a kryštalizáciu potrieb mladých černochoch. Dokladá ich postupnú radikalizáciu, ktorá kulminuje založením výlučne černošskej študentskej organizácie SASO. Tento proces, pomenovaný podľa osobného vnímania černochoch ako dosahovanie dospelosti (*adulthood*) a nadobúdanie mužnosti (*masculinity*), sa stáva nevyhnutným pre základ hnutia. Aké myšlienky zamestnávali prvých „dospelých“ čiernych študentov? Kde hľadali oporu pre opodstatnenie slov ako „sebareflexia“, „seba vyjadrenie“, „seba zodpovednosť“ a „spofahnutie sa na seba“? Tieto a podobné otázky ako aj pohľad na zrod viac či menej originálnych ideí *Black Consciousness* je predmetom tretej kapitoly (*Being Black*). Autor nepopiera, že africkí a afroamerickí myslitelia boli mladým aktivistom bohatým zdrojom inšpirácie. Avšak, i keď sa „na úvodzovky citácií občas

²⁰ S. 169.

²¹ Albert Nolan citovaný in Magaziner, s. 170.

²² Táto „všadeprítomná viera so zvláštnym dôrazom na kresťanstvo“ sa začiatkom 70-tych rokov profilovala do už zmienenej juhoafrickej čiernej teológie. Podľa s. 160.

²³ Sophiatown bolo ohniskom antiapartheidovej agitácie v 50-tych rokoch. Na ich sklonku toto jediné multirasové predmestie v okolí zrovnali so zemou a na jeho mieste vyrástla čisto belošká štvrť s ironickým názvom „Triumpf“ (*Triumpf*).

zabúdalo“²⁴, aktivisti „čítané slová určitého kontextu prepisovali do svojho vlastného“. Čiže „prekladali“²⁵. Aj neskôr, v druhom celku knihy v spojitosti so vznikom juhoafrickej čiernej teológie, sa Magaziner prikláňa k názoru, že i skrze takýto „preklad“ sa rodilo nové vedomie, nové myšlienky, nová filozofia.

Seba uvedomelí, dospelí a osamostatnení čierni študenti sa pustili prehodnocovať neodmysliteľný podiel svojho bytia: vieru. Čitateľ sa v úvode druhého celku knihy (*Emergent Gospel*) spolu s autorom táže, prečo to? Prečo sa mladí černoski jednoducho nerozišli s kresťanskou cestou? Ved' ona bola sprievodkyňou kolonizácie, symbolom bielych dobyvateľov a ich cudzej kultúry. Odpoveď autora je prostá. Pádne vysvetľuje, prečo mysliteľia *Black Consciousness* nemohli kresťanstvo vymeniť ako rúž: „pretože väčšina z nich boli kresťanmi“²⁶. V celej druhom celku knihy nám v pozadí bude rezonovať táto odpoveď. Magaziner v ňom svoju pozornosť venuje teologickému jazyku a intelektuálnemu obsahu známych udalostí počiatkom 70-tych rokov vo vzťahu cirkvi a štátu (napr. SPROCAS, „*Message to the People of South Africa*“). Na ich podklade sleduje radikálne prehodnocovanie viery a cirkvi čiernymi juhoafrickými kresťanmi. Opiera sa o skutočnosť notorického prepojenia cirkvi s politikou v Južnej Afrike, ktoré sa odrazilo i v novom vnímaní čierneho kresťana. Žiaľ len letmou zmienkou pripomína autor korene tohto úzkeho prepojenia v histórii Južnej Afriky, ktoré vústilo do politického systému apartheidu.

Naopak, rada by som vyzdvihla autorove zaostrenie na študentskú organizáciu UCM (*University Christian Movement*). Skrze prí-

²⁴ S. 48.

²⁵ Tamtiež.

²⁶ S. 56.

klady vtedajších interných rozpráv a činnosti UCM Magaziner poukazuje na významný posun v chápaní úlohy kresťana. Jak čierni tak i liberálni bieli juhoafrickí kresťania si počiatkom 70-tych rokov uvedomujú, že v daných podmienkach nie je možné zostať apolitickým. Protesty jednotlivcov i skupín proti postupu štátu si vysluhujú narastajúce represie a zásahy štátu voči cirkvi.²⁷

Z popisu turbulentného vývoja v UCM, ktoré volalo po „relevantnej viere“²⁸, sekularizácii náboženstva a modernizácii cirkvi, si čitateľ môže všímať, ako sa medzi černoškými študentmi udomáčňovala predstava čierneho Mesiáša, osloboditeľa. Potrebujeme vieru, „ktorá bude vychádzať z nášho čreva“²⁹, ohlasovali a Magaziner v piatej a šiestej kapitole pátra po popise, aká to viera mala byť. Nebola to ani teológia sekularizácie ani africká teológia, ktoré v radách UCM našli pár svojich sympatizantov. Autor s batohom plných myšlienok mladých aktivistov *Black Consciousness* akými boli Basil Moore, Colin Collins, Mokgethi Motlhabi, Stanley Ntswana doputuje až k „objaveniu“ čiernej teológie v USA.

Práve tu, na konkrétnych príkladoch a ešte pod záštitou UCM je možné pozorovať formovanie a postupné vymedzovanie rodiacej sa juhoafrickej čiernej teológie voči svojej staršej americkej sestre. Aký význam má výrok „Ježiš je čierny“? Čo stojí v centre nášho záujmu: naša situácia, alebo Písme sväté? Prečo nás Boh stvoril ako černochoch? Je Ježiš osloboditeľ, bojovník

²⁷ K príčinám a koreňom angažovanosti náboženských organizácií či cirkví voči štátu počas apartheidu v 80-tych rokoch 20.storočia, ktoré postupne viedli k zmenám organizácií v politických aktérov, vide výbornú štúdiu americkej politologičky BORER, Tristan A. *Challenging the State : Churches as Political Actors in SA, 1980-1994*. Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1998. 289 s.

²⁸ S. 69.

²⁹ S. 78.

alebo náš Pán? To, čo niektorí teológovia nazývajú ako import³⁰ vidí Magaziner čoby „preklad“³¹ (*translation*) a „kontextualizáciu“³² (*contextualization*) kresťanstva do špecifickej juhoafrickej situácie. „Juhoafricania dali americkej čiernej teológii africký nádych“.³³ Černošskí teológovia a myslitelia Black Consciousness našli relevantnú vieru, ktorá „sa sústredila na teraz, zanedlho a na konkrétnu skupinu čiernych ľudí v konkrétnom boji“³⁴.

Autor zvažuje, nakoľko bola juhoafrická čierna teológia v tejto svojej rannej fáze politickou záležitosťou doby. „Čierna teológia vyrástla z opozičného prostredia a od začiatku, aj napriek pôvodnému úmyslu, jej jej podporovatelia vnukli zámer politický“.³⁵ Nutne musela byť politickou, keďže sa zrodila ako reakcia čiernych kresťanov na ich stav v apartheidovom štáte. Bolo by však omylom vnímať juhoafrickú čiernu teológiu len ako nástroj či ideológiu v boji za politické oslobodenie. Čierna teológia tu bola preto, aby udržiavala a podopierala vieru v živote aktivistov i bežných černocho, prinavrátila im odcudzené kresťanstvo, ktorého etické dôrazy boli súčasťou ich identity i očakávanej budúcnosti; dodáva v závere druhého celku Magaziner.

Záverečný tretí celok knihy (*The Movement*) sa zameriava na proces premeny ideí *Black Consciousness* do aktivít a rozmerov ideológie. Sleduje spôsob, akým rozvíjali či-

erni aktivisti svoj hlas mimo pôdu univerzít, medzi prostým černošským obyvateľstvom. Napokon popisuje postupnú a nevyhnutnú politizáciu *Black Consciousness*, označené počiatkom 70-tych rokov za nové černošské hnutie. Autor sa snaží poukázať na menej známy, o to však pozoruhodný vývoj *Black Consciousness* pred rokom 1976. Približuje metódy sprvu neagresívneho šírenia myšlienok hnutia. Veľký priestor venuje obľúbenému ale časom k svojmu obrazu poopravenému konceptu brazílskeho pedagóga Paulo Freirea tzv. „*conscientization*“, ktorého cieľom bolo kritické seba uvedomenie černochoch a ich dobrovoľnej angažovanosti v politickom boji. Zástupne uvádza príklady z oblasti kultúry, kde si veľkej obľuby medzi širokými masami získalo černošské divadlo, poézia a hudba. Autor argumentuje, že práve skrze kultúru dospelo *Black Consciousness* k presvedčeniu razantnejšej „didaktickej politizácie“³⁶ černochoch a vstúpilo do obdobia politiky (*age of politics*).

Od ôsmej kapitoly nás Magaziner uvádza do začarovaného kruhu, či špirály silnejúcej konfrontácie hnutia so štátom v období 1772-1977. Podobne ako už niektorí pred ním, poukazuje i autor na fakt, že ani cirkev ani BCM na seba nevzali dobrovoľne úlohu politického aktéra voči apartheidovému štátu, lež boli skôr internými a externými tlakmi donútení túto rolu prijať. Myšlienky a idey nekontrolovane prerástli do bojkotov, verejných zhromaždení či protestov. A štát odmeňoval aktívnych černochoch zatýkaním, súdnymi procesmi, väznením, mučením a neraz i smrťou. Magaziner sa domnieva, že najväčším prínosom celého hnutia bola schopnosť naučiť čiernych Juhoafričanov prekonať v nich dlho zakorený strach. „*Strach je preč, strach je preč, strach je preč!*“, volali v polovici 70-tych rokov mladí černosni a autora zaujíma prameň

³⁰ Podľa SUNDERMEIER, Theo. 1973. Schwarzes Bewusstsein – Schwarze Theologie. In SUNDERMEIER, Theo (ed.). *Christus, der schwarze Befreier. Aufsätze zum Schwarzen Bewusstsein und zur Schwarzen Theologie in Südafrika*. Erlangen: Ev.- Luth. Mission, s. 9-36.

³¹ S. 97.

³² Tamtiež.

³³ S. 98.

³⁴ S. 98.

³⁵ S. 124.

³⁶ S. 138.

ich optimizmu. Miesto strachu nastúpila viera. *Black Consciousness* vložilo svoju vieru v nádej: „*Bola to nielen viera v oslobodenie (...) bola to viera, že veci ktoré robíme nám prinesú zmenu*“³⁷, cituje autor významnú černošskú aktivistku Bongii Mkhabela. Magazinerovi sa podarilo umne poukázať na žriedlo nádeje a sily pre hnutie: bol ním obraz trpiaceho Krista a súčasne prvého bojovníka za oslobodenie utlačovaných. Mladí čierni juhoafrickí teológovia poskytli nový obraz Ježiša Krista a porozumenie kresťanskej viery, ktorá premieňala strach černochoch v nádej, utrpenie v mučeníctvo a smrť v blízke víťazstvo nad utláčajúcim systémom.

„*The Law and the prophets*“ necháva nejednu súvislosť okolo BCM bez povšimnutia (napríklad otázku iných opozičných organizácií tej doby). Mnohé zostáva bez bližšieho vysvetlenia a čitateľ je nútení si neobjasnené spojivosti dohľadávať sám. Napriek širokosti záberu diela je ale jasné, že autorovým zámerom nebolo predložiť vyčerpávajúcu detailnú historickú štúdiu k *Black Consciousness*. Kniha však prináša čerstvý a odvážny náhľad na myslenie a skúsenosť, ktoré formovali vedomie a vieru juhoafrických černochoch na prelome 60-tych a 70-tych rokov minulého storočia.

Silvia Kamanová

³⁷ S. 171.