

**THEOLOGICKÁ
REVUE**

**THEOLOGICAL
REVIEW**

3/2015

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

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

Issued by the
CHARLES UNIVERSITY IN PRAGUE
- HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
ISSN 1211-7617
Volume 86

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

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

Redakční rada | Editorial Board

Prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin); Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. h. c. (UK HTF);
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF); Doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);
Doc. ThDr. Kamila Veverková, ThD. (UK HTF); Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);
Doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF); ThDr. Petr Šandera, Th.D. (ČČSH); PhDr. Jiří Beneš, (FLÚ AV ČR, v. v. i.);
Prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).
Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
† Prof. Hans-Dieter Döpmann, Berlin;
Prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Slezská univerzita Katowice;
† Dr. Theol. Wolfgang Stingl - Institut für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien, Nidda (SRN);
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;
Prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg;
prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. - Prešovská univerzita v Prešove.

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

Univerzita Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta,
Theologická revue, P.O.Box 56, 140 21 Praha 4 - Krč, Česká republika.
Tel.: 241 733 122;
e-mail: redakce.thr@htf.cuni.cz

Theological Review has been included in the list
of reviewed, non-impact journals published in the Czech
Republic. Contributions and suggestions should be sent
to the editorial board.

Unsolicited manuscripts will not be returned.
All articles in this issue have been reviewed.

The review process is mutually anonymous.
Guidelines for authors are available on the website
of the UK HTF:

This journal is a quarterly. The price of each issue is
78 CZK, VAT included.

Individual annual subscription for Czech Republic
residents is 312 CZK, VAT and postal service included.

Bank details: Česká spořitelna Prague 4, account
no.: 66661389/0800, variable symbol: registration
number (from the mailing label)-volume (or the volume
number). The editorial board accepts orders for whole
volumes and for individual issues.

The journal is distributed by the editorial board.

Theologická revue je zařazena do Seznamu recenzovaných
neimpaktovaných periodik vydávaných v ČR.

Příspěvky a náměty zasílejte
na adresu redakce.

Nevyžádané rukopisy se nevracejí.

Všechny články v tomto čísle jsou recenzované.

Recenzní řízení je oboustranně anonymní.

Pokyny pro autory jsou na webových stránkách UK HTF:
<http://www.htf.cuni.cz/HTF-105.html>.

Časopis vychází čtyřikrát ročně. Cena jednotlivého čísla
78,- Kč, vč. DPH.

Celoroční jednotlivé předplatné v ČR činí 312,- Kč, vč. DPH
(při poštovní službě).

Bankovní spojení: Česká spořitelna Praha 4, č. účtu:

66661389/0800, variabilní symbol: evidenční číslo

(z adresního štítku) - ročník (eventuelně číslo ročníku).

Objednávky celého ročníku

i jednotlivých čísel přijímá redakce.

Distribuce redakce.

© HTF UK

Cover design: Josef Karhan

Creative Director: ThDr. Marketa Langer

Print: PBtisk a. s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE
≠ HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY

THEOLOGICAL REVIEW

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

3/2015



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	227 - 230
Články Articles	
UDO TWORUSCHKA	231 - 241
PRAKTICKÁ RELIGIONISTIKA. ZÁKLADNÍ TEORETICKÉ A METODICKÉ ÚVAHY Practical Science of Religion. The Basic Theoretical and Methodological Reflections (Překlad J. Gebelt)	
JIŘÍ GEBELT	242 - 256
TWORUSCHKOVA „PRAKTICKÁ RELIGIONISTIKA“ Practical Science of Religion. The Approach of Udo Tworuschka	
JAROSLAV ŠTAMPACH	257 - 266
JE SOUČASNÁ POPULARIZACE KABALY PROFANACÍ MYSTÉRIA? UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE Popularization of Kabbalah as a Profanation of Mystery?	
IVAN KOHOUT	267 - 275
KNIHA ZOHAR V MODERNÍ DOBĚ: RABI JEHUDA LEJB HA-LEVI AŠLAG The Book of Zohar in Modern Era: Rabbi Yehuda Leib ha-Levi Ashlag	

MAREK DLUHOŠ UČENÍ KABALY PODLE FRANTIŠKA BARDONA The Learning of Kabbalah according to František Bardon	276 - 287
ŠTĚPÁN LISÝ TEORETICKÉ PŘÍSTUPY VE STUDIU ŽIDOVSKÉ MYSTIKY (KABALY) Theoretical Approaches to the Study of Jewish Mysticism (Kabbalah)	288 - 306
MARKÉTA HOLUBOVÁ KABALA PODLE PROFESORA VLADIMÍRA SADKA Kabbalah according to Professor Vladimír Sadek	307 - 317
ANTONÍN ŠEDIVÝ UVEDENÍ DO PROBLEMATIKY VLIUVU NE-LURIÁNSKÉ KABALY NA VÝCHODOEVROPSKÝ CHASIDISMUS The Introduction to the Issue of the Influence of Non-Lurianic Kabbalah on East-European Hasidism	318 - 330
THOMAS KOTHMANN KŘESŤANSTVÍ MEZI NÁBOŽENSTVÍMI, AGRESIVNÍM ATEISMEM A NÁBOŽENSKÝM ANALFABETISMEM. VÝZVY PRO TEOLOGICKOU APOLOGETIKU A PASTORÁLNÍ PRAXI Christianity among Religions, agresive Atheism and religious Analfabetism. Challenges for theological Apologetics and pastoral Practice (Překlad J. Vogel)	331 - 347
Recenze Book Reviews <i>Martin Jindra: Z milosti trpět pro Krista</i> (Marcel Sladkowski)	348 - 349

EDITORIAL

Stále se zabýváme problematikou monotematických čísel. Čím více přemýšlíme o tom, jak by bylo možné taková čísla v budoucnosti připravit, tím jasněji docházíme k závěru, že při přísunu rukopisů, které dodávají naši autoři, to bohužel zatím možné není a možné hned tak nebude. Museli bychom mít velký výběr článků, což nemáme. I tak v současnosti čekají autoři dost dlouhou dobu na otištění svého příspěvku. Kdyby ještě bylo nutno čekat na to, až přijde řada na číslo s tématem, o kterém píší, celá věc by ztratila smysl. Bohužel velmi podivné výkaznictví vědecké práce, kterému jsme nuceni se vzhledem k známým skutečnostem podrobit, neumožňuje čekat s jednotlivými články déle jak jeden rok. Autoři by byli jinak nuceni čekat dva či tři roky a nebyli by schopni dostat kritériím, které jsou na ně kladena. Že to není úplně v pořádku, víme všichni. Ale dělat se s tím v praxi nic nedá.

Co však docela dobře možné je, je věnovat jednotlivá čísla různým vědním oborům a disciplínám, které jsou na fakultě pěstovány: tedy filozofii, religionistice, judaistice, východnímu křesťanství, případně náboženské pedagogice nebo jednotlivým disciplínám teologického kompendia: dogmatice, biblistice, praktické teologii či církevním dějinám.

Právě toto číslo, které dostáváte nyní do ruky, je koncipováno tímto způsobem a umožňuje vhléd do práce fakultní religionistiky a judaistiky. Otiskujeme dvě studie kolegy Jiřího Gebelta, týkající se „praktické religionistiky“ profesora Two-ruschky. Docent Ivan Štampach se zabývá současnou popularizací kabaly a klade si otázku, zda je to profanací mystéria. Odborník na judaistiku doktor Ivan Kohout se zabývá knihou Zohar v dnešní době a dílem rabiho Jehudy Lejb Ha-Levi Ašlaga. Kabale jsou věnovány další tři příspěvky: Doktor Marek Dluhoš podává učení kabaly podle Františka Bardona, Štěpán Lisý se pokouší ukázat teoretické přístupy ke studiu židovské mystiky a konečně doktorka Markéta Holubová se zabývá pojetím kabaly zesnulého profesora UK HTF Vladimíra Sadka.

Příspěvky jsou to nesporně zajímavé, přinášející mnohé nové pohledy. Kromě těchto religionistických a judaistických příspěvků pak přinášíme překlad článku

našeho spolupracovníka z Regensburgu, německého evangelického teologa profesora doktora Thomase Kothmann „Křesťanství mezi náboženstvími, agresivním ateismem a náboženským analfabetismem“. Je to velmi vážný příspěvek v době současné myšlenkové a ideové krize, který obsahuje aktuální výzvy pro teologickou apologetiku a pro praktickou pastorální praxi. Kolega Kothmann pojednává o problémech, které jsou nám všem blízké.

Recenze čtyř knih z různých oborů (systematika, biblistika, psychologie) uzavírají toto číslo.

Přejeme čtenářům požitky z četby a těšíme se nejen na vaše příspěvky, ale také na recenze, glosy a překlady původních dokumentů, které by mohly zaujmout všechny.

Za všechny, kdo tento časopis připravují

Profesor Jan B. Lášek, šéfredaktor

EDITORIAL

We are still concerned with the problem of monothematic issues. The more we think about the possibility of making such issues in the future, the clearer we conclude that the number of manuscripts, which are delivered to us by our authors, it is regrettably not feasible yet and will not be in the nearest future. We would have to have a great choice of articles, which we have not. At present, the authors must still wait a long time for publishing their articles in our magazine. If it was necessary to wait for an issue with the topic written by them, the whole matter would lose its meaning. Unfortunately, very peculiar system of reporting of scientific work, which must be observed by us due to well-known facts, does not enable to wait more than one year in case of particular articles. The authors would otherwise be forced to wait for two or three years and would not be able to meet the requirements that which are demanded from them. We all know that this is not exactly all right. But there is no solution for that situation in practice.

However, what is pretty well possible, that is to dedicate each issue to the various scientific fields and disciplines, which are pursued by our Faculty, thus philosophy, religious studies, Jewish studies, Eastern Christianity, or religious pedagogy or particular disciplines of theological compendium: dogmatics, biblicistics, practical theology and Church history.

This issue, which you are holding in yours hands, is designed exactly in that way and it enables an insight into the work of the Faculty's religious studies and Jewish studies. We publish the study written by the Professor Emeritus of the University in Jena Udo Tworushka and the reflection of his "practical science of religion" from the pen of our colleague Jiří Gebelt. Ivan Štampach deals with the contemporary popularization of Kabbalah and asks himself a question whether it is because of a profanation of mystery. The Jewish studies expert Ivan Kohout occupies himself with the book Zohar in our era and the work of the rabbi Yehuda Leib Halevi Ashlag. Other four articles are dedicated to Kabbalah: Marek Dluhoš presents the teaching of Kabbalah according to František Bardon, Štěpán Lisý tries to show theoretical approaches to the studies of Jewish mysticism, Markéta Holubová deals with the conception of Kabbalah of the deceased professor of the Hussite Theological Faculty of the Charles University Vladimír Sadek and finally Antonín Šedivý introduces into the matter of influence of Non-Lurianic Kabbalah on contemporary East-European Hasidism.

The contributions are undoubtedly interesting and they bring a lot of new views. Except that contributions from religious and Jewish studies, we bring the translation of the article of our collaborator from Regensburg, German Evangelical theologian, Professor doctor Thomas Kothmann "Christianity between Religions, Aggressive Atheism and Religious Analphabetism". This is a very serious contribution in the time of contemporary crisis of ideas and thoughts, which contains current challenges for theological apologetics and practical pastoral practice. Colleague Kothmann deals with the problems that are close for each of us. The review closes this issue.

We wish our readers a great pleasure from reading and we are looking forward not only to your contributions, but also to reviews, glossaries and translations of original documents, which could be interesting for everybody.

In the name of all who prepare this magazine

Prof. Jan B. Lášek, editor in chief

PRAKTICKÁ RELIGIONISTIKA. ZÁKLADNÍ TEORETICKÉ A METODICKÉ ÚVAHY¹

UDO TWORUSCHKA

Practical Science of Religion. The Basic Theoretical and Methodological Reflections

Abstract: Translation of the article „Practical science of religion“ of the German researcher Udo Tworuschka. The Practical science of religion can be characterized as an autonomous socio-critical discipline aimed at creating practically beneficial, utilizable knowledge, and its implementation in practice. It is not only a science that applies the findings of academic study to “practical” issues, but a science that has, according to Tworuschka, both a “descriptive” component, and also a “normative” component, which goes beyond the standard understanding of empirical sciences.

Keywords: Practical science of religion; engaged science of religion; values in the science; constructionism, criticism of religion

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2015, Vol. 86, No. 3: s. 231 - 241.

Úvodem

Pojem „Praktická religionistika“ je nový. Někdo hovoří o „aplikované“ nebo „angažované religionistice“.² Roku 1959 použil židovský učenec R. J. Zwi Werblowsky (narozen 1924) pojem „aplikovaná religionistika“ - ovšem jen, aby takto pojmenovanou záležitost ihned odmítl: „Pokud mohu soudit, neexistuje pro nějakou ‚aplikovanou religionistiku‘ ani důvod, ani ospravedlnění.“³ Friedrich Max Müller (1823-1990), často označovaný za otce - zakladatele religionistiky, klasicky

-
- 1] Poznámka překladatele: Text je úvodní studií publikace Michael KLÖCKER – Udo TWORUSCHKA, *Praktische Religionswissenschaft: ein Handbuch für Studium und Beruf*, Böhlau Verlag: Köln - Weimar - Wien 2008, s. 13-24. Vydavatelství Böhlau patří dík za souhlas s publikováním překladu textu. Studie uvádí do Tworuschkova pojetí „praktické religionistiky“ a zároveň odkazuje k jednotlivým statím sborníku. Překlad je součástí řešení projektu vnitřní soutěže HTF UK v Praze v rámci Institucionálního plánu UK pro rok 2014-15. Citace zdrojů jsem po formální stránce upravil dle standardů Theologické revue, jejich obsah však ponechávám dle originálu včetně některých nedůsledností, jichž se německý text dopouští.
 - 2] Wolfgang GANTKE, Hat die Religionsphänomenologie angesichts des veränderten interkulturellen Kontextes noch eine Zukunft? Zur engagierten Religionswissenschaft, in: *Wege zur Religionswissenschaft. Eine interkulturelle Orientierung. Aspekte, Grundprobleme, Ergänzende Perspektiven*. Nordhausen 2007, s. 49–78; Brian E. MALLEY, Toward an Engaged Religious Studies, *Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion* 26, 2007.
 - 3] R. J. Zwi WERBLOWSKY, Die Rolle der Religionswissenschaft bei der Förderung gegenseitigen Verständnisses. In: Günter LANCZKOWSKI (ed.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1975, s. 180–188, 187.

formuloval tradiční pojetí: „V praktickém životě by bylo špatné přijímat nějakou neutrální pozici mezi takto protichůdnými pojetími (...), musíme zaujmout stanovisko. Ale coby religionisté se pohybujeme ve vyšší a více poklidné atmosféře. Studujeme pochybení, jako fyziologové studují nemoci, hledající jejich příčiny, sledující jejich účinky, uvažující o možných léčbách (...), ale aplikaci této léčby necháváme na jiné skupině lidí, na chirurzích a praktických lékařích.“⁴ Jinak se roku 1965 vyjádřil církevní historik z univerzity v Marburgu Ernst Benz (1907-1978), a dotkl se tak choulostivého tématu: „Tato zdrženlivost religionistiky spolupůsobit na řešení aktuálních náboženských otázek je v mnoha případech tak zdůrazňována, že máme u některých religionistů dojem, že by jim bylo milejší, kdyby existovala pouze mrtvá, tj. zaniklá náboženství, neboť ta jsou vhodnější pro čisté fenomenologické pojednání a kritickou analýzu a srovnání než náboženství živá.“⁵

Čistá a aplikovaná věda

Toto rozlišení má původ v osvícenství a jeho autorem je švédský chemik Johan Gottschalk Wallerius (1751). Chemie jako první obor ukázala, co to znamená využít vědecké poznatky k průmyslovým účelům. Do poloviny 19. stol. se v teorii vědy prosadilo toto rozdělení, u jehož zrodu stála matematika: chemia pura - chemia applicata, pure - applied logic (1806) atd. Toto rozlišení sice nenajdeme v „Dictionary of the English Language“ (1755) od Dr. Samuela Johnsona, ten ale již roku 1750 zmiňuje v týdeníku „The Rambler“ „rozdíl mezi čistou vědou, jež má co do činění pouze s idejemi, a aplikací jejích zákonů pro užití v životě“ (kurzíva U.T.). Kladení základní vědy vůči vědě aplikované v systematické vědě odkazuje k následujícímu rozdílu: základní vědy jsou charakteristické svým výlučným zájmem o poznání, zatímco aplikované vědy rozvíjejí pomocí poznatků základních věd pravidla, modely a postupy pro „vědou vedenou praxí“.⁶

Změna paradigmatu

Dnešní religionistika – v navázání na lékaře a geniálního polského židovského teoretika vědy Ludwiga Flecka (1896-1961) ji můžeme považovat za „kolektiv myslitelů se sklony trvat na svém“ – chápe z větší části sebe sama coby alternativu vůči religionistice 60. let 20. stol., jež bývá jednostranně redukována na fenomenologii náboženství. Náboženství považuje dnešní kulturněvědně (kulturwissenschaft-

4| Friedrich Max MÜLLER, *Introduction to the Science of Religion. Four Lectures. Delivered at the Royal Institution in February and May, 1870*, Oxford 1873 (Indian Reprint, Varanasi 1972), s. 6.

5| Ernst BENZ, *Proceedings of the XIth International Congress of the IAHR, Vol. VIII*, Leiden 1968, s. 8.

6| Hans ULRICH, *Anwendungsorientierte Wissenschaft*, in: Hans ULRICH, *Gesammelte Schriften Band 5*, Bern/Stuttgart/Wien 2001, s. 53–62, 53.

lich) orientovaná religionistika, jež nehledá nebo nepředpokládá transcendentální pravdu (např. ve smyslu Ottova „Svatého“), za kulturně specifické systémy interpretací a symbolů, jež jsou stejně jako jiné kulturní instituce součástí sociálních, ekonomických, politických a podobných struktur. Diskuze o vědecko-perspektivistické (Leibniz, Kant, Nietzsche a jiní)⁷ nebo dokonce konstruktivistické perspektivě religionistiky by mohla pobízet k tomu, pochopit pluralizaci a odlišnost religionistického sebepochopení jako v Luhmannově smyslu kontingentní (tj. ani nutné, ani nemožné, „tedy to, co tak, jak to je (bylo, bude), být může, ale může být i jinak“),⁸ vzít ji vážně a přiznat jí legitimitu. Jistým způsobem je vědění „vždy získáváno jakýmsi křížením praxe, experimentálních metod a právě teoretických hledisek na straně jedné, ale též pod vlivem hodnotových hledisek na straně druhé. Je přitom přirozeně třeba rozlišovat různé vrstvy. Společenské hodnoty se samozřejmě nestávají součástí předmětového jazyka vědeckých, zvláště fyzikálních teorií. Ale to, jaké úvahy převáží a jaké metody budou zdůrazněny, to je přirozeně na metarovně veskrze rovněž ovlivněno sociálními dynamikami.“⁹

K problematice „aplikace“

Jacques Derrida problematizoval pojem „aplikace“. V souvislosti se sympoziem věnovaným aplikaci jeho myšlenek („Applied Derrida“-Symposium) poskytl v roce 1995 rozhovor, jenž může pomoci objasnit pojem „užítí“. „Když někdo přijde na konferenci, jež nese název ‚aplikovaný Ty‘ (‚Applied You‘), můžete si představit, že zažíváte situaci, v níž je to, jako byste byli mrtví. Konečně!“¹⁰ Německý výraz pro „užítí“ (*anwenden*) souvisí s otočením, obrácením. Užítí tedy není nic nehybně aplikativního, co se děje shora dolů (top down) nebo zdola nahoru (bottom up). Odvozeno z francouzštiny znamená *pli* (aplikace, explikace atp.) „záhyb“, prostor mezi.

Pojmem „užítí“ či „aplikace“ sugerovaný dualismus čistého základního výzkumu a „aplikovaného výzkumu“ problematizuje dekonstruktivistické porozumění aplikace: neexistují totiž ani garantované základy, z nichž by bylo možné odvodit modely „shora dolů“ nebo „zdola nahoru“, ani nenabízejí sousední disciplíny pevnou či pevnější půdu. S odkazem na Ludwiga Flecka lze říci, že věda není racionální nebo logická a fakta (*Tatsachen*) jsou pouze to, co určité společenství přijímá

7| Ronald N. GIERE, *Science without Laws*, Chicago 1999; Ian HACKING, *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften*, Stuttgart 1996 (původně 1983).

8| Niklas LUHMANN, *Soziale Systeme – Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984, s. 152.

9| Hans LENK, Laudatio zur Ehrenpromotion von Prof. Dr. Dr. Dres. H. C. Vjatcheslav S. Stjopin, in: Vitaly GOROKHOV (ed.), *Jahrbuch des Deutsch-Russischen Kollegs*, Moskau 1999–2000, s. 92–100.

10| Jacques DERRIDA, *As if I were dead /Als ob ich tot wäre*, Wien 2004(2).

jako pravdu. Toto společenství je vymezeno společným stylem myšlení, jenž vede k tomu, že všichni badatelé vidí totéž. Tento způsob pohledu je vnucen každému, kdo se nově stává členem daného společenství. Proto je pro mladší německé religionisty zcela snadné rozlišovat mezi domněle správnou a špatnou religionistikou (včetně jejích příslušných vědeckých celebrit a hrobníků).

Také v praktické teologii a náboženské pedagogice má pojem „užití“ negativní konotace. Oba tyto teologické obory, tak jak samy sobě rozumějí, neaplikují jednoduše poznatky klasických teologických disciplín, nýbrž tvoří *samostatnou perspektivu* akademické teologie. Někteří praktičtí teologové rozšířili oblast svého výzkumu a objevili „žité náboženství“ uvnitř církve i mimo ní: „Obsahově nepovažují nějaký čistě křesťanský vymezený horizont ve společnosti, jež je určována nejen plurální, ale též difuzní religiozitou, ani za smysluplný, ani za reálný; hranice mezi křesťanskými prvky a prvky z jiných náboženství totiž očividně zaniká právě v náboženské praxi.“¹¹

Praktická religionistika

Řada věd disponuje „aplikovanou“ (applied) dimenzí, přičemž užití (aplikace) má vždy různé významy. Existuje aplikovaná kulturní věda, resp. vědy, věda o sportu, věda o tréninku, jazykověda, výzkum politiky, výzkum dětských médií, matematika, divadelní věda, geovědy, klimatologie atd. Pro aplikovanou religionistiku je dnes stále ještě těžké etablovat se na německých univerzitách.

Mnou zavedený pojem praktická religionistika označuje na rozdíl od angažované, aplikované nebo na užití zaměřené religionistiky¹² model religionistiky překračující hranice, interdisciplinární, resp. transdisciplinární religionistiku, jež sama sebe chápe jako nábožensko-kritickou, komunikativně a společensko-politicky angažovanou, zaměřenou na jednání a prostředkující. Coby věda o vnímání (Wahrnehmungswissenschaft) zaměřuje svou pozornost na vnímání náboženských jednotlivců a jejich specifických způsobů vnímání, stejně jako na vnímání rozmanitého žitého náboženství v každodenním světě (Lebenswelt; Alfred Schütz). Má co do činění s živými náboženskými lidmi, resp. se skupinami lidí a jejich zkušenostmi/vnímáním. Komunikace s lidmi a mezi lidmi nejrůznějšího původu, horizontů

11| Uta POHL-PATALONG, Wer – was – mit welchem Ziel – für wen? Beobachtungen und Perspektiven der Praktischen Theologie, in: Doris NAUER u. a. (ed.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2005, s. 190–197, 192.

12| Anna-Konstanze SCHRÖDER, Kritische angewandte Religionsforschung, in: *Praktische Religionswissenschaft: ein Handbuch für Studium und Beruf*, s. 25-33; Edith FRANKE und Verena MASKE, Feministisch orientierte Religionswissenschaft in der gesellschaftlichen Praxis, in: *Ibidem*, s. 63-75.

porozumění a řečových her se stává základní vlastní formou pěstování praktické religionistiky.

Praktická religionistika postupuje induktivně a užívá empirické metody.¹³ Odvolává se na jiné humanitní vědy založené na teorii jednání, přičemž zahrnuta je celá šíře psychologicky, sociologicky, vědecko-teoreticky založených přístupů (hesla: etnometodologie, fenomenologická sociologie atd.) Praktická religionistika nejen pozoruje, popisuje a analyzuje jednání a vysvětluje stávající historické, resp. současné náboženské skutečnosti (deskriptivní komponenta). Nadto má co do činění s „procesy zprostředkování“ skrze různá média. Analyzuje současné problematické skutečnosti, aby skrze reflektované, problémy řešící jednání přivodila budoucí „lepší“ skutečnosti (normativní komponenta). Cíle této nové a rovnocenné disciplíny se mj. nazývají pacifikovat, bránit konfliktům, humanizovat. Praktická religionistika není nějakou pouze užitou (applied) religionistikou, jež do praktické oblasti současného každodenního světa „na místě“ přenáší domněle nezpochybnitelné poznatky čisté religionistiky situované v oblasti „vyšší a více poklidné atmosféry“ (Friedrich Max Müller). Praktická religionistika také netematizuje jen „institucionalizované a neinstitucionalizované, evropské i mimoevropské, vysoké a populární kultury“,¹⁴ i když se stejně jako aplikovaná religionistika zaměřuje na „tady a dnes.“ Praktická religionistika sama sebe chápe jako vědu spojující řadu jednotlivých věd (Verbundwissenschaft), mj. religionistiku, sociální vědy, psychologii, fenomenologii, jazykovědy a kulturní vědu, resp. kulturní vědy, aplikovanou etiku, praktickou teologii. Toto překračování hranic religionistiky a její pluralizace má zapotřebí (více) komplexní vědecko-teoretické zajištění. Interdisciplinární resp. transdisciplinární praktická religionistika usiluje o to, z poznatků různých disciplín rozvinout pravidla, modely, doporučení pro utváření jednání v praxi (hesla: přenos poznatků - věda o přenosu).¹⁵ Praktická religionistika není pouhým přívěškem čisté religionistiky redukováným na aplikaci religionistických poznatků na praktické problémy. Mnohem spíše se jedná o disciplínu s *vlastní identitou*, charakteristickými teoretickými opcemi, způsoby tázání, metodickými postupy, viabilním, tj. praktickým, prospěšným, užitečným zájmem o poznání, jakož i s vlastní předmětovou oblastí.¹⁶ V protikladu k tradičním teoriím poznání, které stále ještě kladou

13] Martin BAUMANN, Qualitative Religionsforschung, in: *Ibidem*, s. 48-62.

14] [Poznámka překladatele: Tworuschka odkazuje na „webové stránky religionistiky v Bayreuthu“ s datem 30. 4. 2008 bez udání URL.]

15] Zrinka ŠTIMAC, Interreligiöses Lernen in den Neuen Medien. Eine empirische Bestandsaufnahme, in: *Praktische Religionswissenschaft: ein Handbuch für Studium und Beruf*, s. 276-286.

16] Podle Hartmuta Böhmeho (<<http://www.culture.hu-berlin.de/lehre/kulturwissenschaft.pdf>>) [Poznámka překladatele: odkaz již nebylo možné dohledat.]

otázku po objektivní skutečnosti, se konstruktivismus zabývá procesem poznání a jeho výsledky a působením. Praktická religionistika se zaměřuje na vytváření prakticky prospěšného, uživatelného vědění. Z každodenní praxe pocházející, částečně nábožensky podmíněné problémy vyžadují řešení. Podle radikálně konstruktivistického pojetí je „vědění (...)“ viabilní, když nám usnadňuje orientaci, zakládá naše jednání a celkově umožňuje přežití (...), když se „hodí“ k mému prostředí (Umwelt) a usnadňuje dosažení mých cílů. Otázka, zda je toto vědění objektivně správné, je irelevantní.¹⁷ Zproblematizovaná vědní diference „pravdivé/nepravdivé“ je nahrazena praktickou úvahou „užitečné/neužitečné“. Takové zaměření praktické religionistiky neznamena, že staré principy, jež „objektivitu“ uznávají za regulativní princip, hodíme ve vědě přes palubu.

Úkoly praktické religionistiky

Tváří v tváří zčásti dramatickým společensko-politickým zvratům se dnes religionistika nachází v nových objevitelských souvislostech. „Moderní společnosti jsou reflektující, a proto reflektované společnosti; téměř vše v nich se stává předmětem komunikace a reflexe.“¹⁸ Praktická religionistika sama sebe považuje za „jednu část tohoto procesu komunikace a reflexe“. Pokouší se religionistickými prostředky reagovat na narůstající tlak problémů, na němž se náboženství z části podstatnou měrou (spolu-)podílejí. Účastní se řešení těchto problémů, prostředkuje své úvahy osobám činným v těchto oblastech praxe. V posledních letech posuzují společenské vědy faktory „náboženství“ a „spiritualita“ nově a pozitivně. Náboženství již nejsou pro společenské a politologické analýzy skutečnosti vytrácejícím se okrajovým jevem. Mnozí analytici společnosti počítají mezitím mnohem intenzivněji s faktorem „náboženství“, kdykoli mají být plánována komplexní, lokální či globální posouzení situace nebo strategie pro procesy dlouhodobě udržitelného rozvoje. Tato změna paradigmatu se odráží v nejrůznějších oblastech výzkumu: v sociální politice, mediaci, politologii, výzkumu konfliktů,¹⁹ plánování rodiny, bioetice, otázkách migrace, managementu, mezinárodních vztazích, náboženském právu, hospodářské a podnikatelské etice,²⁰ interkulturní etice, abychom uvedli alespoň některé. Tím přibývají praktické religionistice nové oblasti aplikace. V těchto aktuálních kontextech se stává integrující vědou, poukazuje na historické

17| Rolf ARNOLD - Horst SIEBERT, *Konstruktivistische Erwachsenenbildung*, Hohengehren (2)1997, s. 103.

18| Kurt BAYERTZ (ed.), *Warum moralisch sein?*, Paderborn (2)2006, s. 137.

19| Richard FRIEDLI, Wirtschafts- und Unternehmensethik, in: *Praktische Religionswissenschaft: ein Handbuch für Studium und Beruf*, s. 216-227.

20| Richard FRIEDLI, Internationale Konflikte, in: *Ibidem*, s. 207-215.

ké souvislosti, zdůrazňuje kulturně srovnávací perspektivy, osvětluje sociologické procesy. Obsahový profil praktické religionistiky spočívá v jejím soustředění na individuální, sociální, obecně společenské problémy. Při řešení otázek, jež stojí před naší společností, může praktická religionistika sehrát důležitou roli: může nám pomoci jim porozumět, hledat jejich řešení, plánovat je a realizovat. Jako praktická věda nabízí těm, kteří jednají ve veřejném a privátním sektoru, jak elementární informace a představy o záměrech, tak i transkulturně platná hodnotová přesvědčení (podle Friedliho).

Přínos k řešení individuálních, sociálních, celospolečenských problémů

Ať už se jedná o metody, s jejichž pomocí jsou lidé plozeni nebo „vytváření“, o dívčí obřízku nebo šátek muslimek: religionistika může své kompetence osvědčit v pomáhajících profesích, v sociálních službách, náboženských poradnách. Praktická religionistika se může uplatnit v turismu,²¹ ve sportu,²² v povoláních, jež nějak souvisejí s přistěhovalci, např. v péči o cizince, v sociální práci a v péči o seniory. Turci, kteří přišli do Německa za prací, již dávno zestárlí a jsou v důchodu. Práce se seniory (např. v německo-tureckém domě pro seniory v Duisburgu) a vzdělávání dospělých nabízejí řadu možností tematizovat otázky gerontologie, migrace a náboženství. Široké pole úloh praktické religionistiky se otevírá v oblasti informací o cizincích, kde usiluje o lepší porozumění kultur, při setkáních a kontaktech zase vede k odbourávání předsudků. Religionistické kompetence jsou zapotřebí i v oblasti zdraví a nemocí. Téma „muslimové v nemocnici“ zahrnuje oblasti problémů významných pro praktickou religionistiku: jídlo, role návštěvy, porozumění studu, modlitba, smutek, přístup k zemřelým, pohřeb. Různé oblasti žurnalistiky jsou stejně tak relevantní, jako oblast diplomacie, poradenství a koučinku v mezinárodním kontextu.

„Fakt pluralismu“ (John Rawls), jenž dnes definuje mnoho společností, není nějakým přechodným jevem, nýbrž trvalým rysem politické kultury moderních demokracií. Tváří v tvář reálně existujícímu pluralismu hodnot, řadě paralelních hodnotících a normativních přesvědčení, se praktické religionistice otevírá *prostředkující funkce*: může přispět k přiměřeným a konsensuálním řešením problémů. V kontaktu s rozličnými nábožensko-kulturními myšlenkovými strukturami a jednáními se rodí společné oblasti úkolů praktické religionistiky. Religionista, jenž se vyzná ve více náboženstvích a příslušných etických pozicích, se může stát neutrálním prostředníkem řešení konfliktů. Pragmaticky se zasazuje o to, najít jed-

21 | Michael STAUSBERG, Tourismus, in: *Ibidem*, s. 189-206.

22 | Dagmar DAHL, Sport und Religion/en, in: *Ibidem*, s. 177-188.

nomyslná řešení. To je možné díky tomu, že analyzuje, jaký prostor pro jednání mají aktéři konfliktu, a odkrývá zájmy v pozadí jejich pozic.

Pracovat z pozice praktické religionistiky znamená zjišťovat, analyzovat a s ohledem na daný problém vyhodnocovat faktory a vývoj, jež mají náboženský význam, a takto vypracovat s praxí spojená řešení k přípravě a uskutečnění plánovaných a politických rozhodnutí. Nejde jen o vědění o praxi, nýbrž *pro* praxi. Vytvoření aplikovatelného, kriticky reflektovaného vědění je základním cílem poznání. Problémy nejsou v této souvislosti něčím od přirozenosti daným, nýbrž jsou vždy výsledkem lidských rozhodnutí.

Kritika náboženství

Druhým okruhem problémů praktické religionistiky je kritika náboženství ve smyslu kritického religionistického přístupu k náboženství/m.²³ Náboženská nepřehlednost našich dní má na svědomí, že se stále více našich současníků „noří“ do náboženských světů. Mnoho studujících hledá v religionistice odpovědi na otázky, jež mají původ v horizontu současného světa a/nebo jsou výsledkem setkání s lidmi, kteří praktikují jiná náboženství. Nejen feministicky zaměřené studentky se zajímají o specificky ženská témata, angažovaně zaujímají určité pozice, diskutují se o roli ženy, resp. o sexuálně etických problémech. Otázky spravedlnosti, míru a zachování stvoření motivují mnohé k tomu, ptát se na význam náboženství a jejich potenciál pro řešení problémů. Stále více současníků očekává od religionistiky, že bude napomáhat v orientaci a motivovat k jednání, tj. že bude pomáhat při kritickém zařazení náboženských nebo nábožensky instrumentalizovaných fenoménů.

„Kritika náboženství“ je v religionistice kontroverzním tématem. Od osvícenství a sekularizační teze se náboženství stalo předmětem kritiky. To, že sama náboženství mají vlastní kritický potenciál, je patrné na rozličných náboženských revitalizačních hnutích.

Poměrování náboženství dle jejich vlastních měřítek, tedy *interní náboženská* kritika,²⁴ je méně problematické než z vnějšku přicházející *externí* kritika, jež musí předložit svá měřítka. Religionistika coby bádání, jež usiluje o „historickou pravdu“, naráží tradičně na své hranice, pakliže od ní požadujeme více než „historickou pravdu“, jakmile dospějeme od „nepopírání“ historických faktů k „neschvalová-

23| Klaus HOCK, Religionskritik, in: *Ibidem*, s. 34-47.

24| Udo TWORUSCHKA, Kann man Religionen bewerten? Probleme aus der Sicht der Religionswissenschaft, in: Udo Tworuschka - Dietrich Zilleßen (eds.), *Thema Weltreligionen. Ein Diskussions und Arbeitsbuch für Religionspädagogen und Religionswissenschaftler*, Frankfurt a. M. - München 1977, s. 43-53.

ní“.²⁵ Náboženský fanatismus, radikalismus, fundamentalismus, terorismus, člověkem pohrdající praktiky jako otroctví, útisk žen²⁶ jsou formami náboženských fenoménů, jež nemůžeme/nesmíme analyzovat a klasifikovat nekriticky. Také uvnitř samotných tradic jsou takové praktiky a stanoviska zčásti velmi ostře kritizovány. Důležitým úkolem praktické religionistiky je co nejzřetelněji na tuto vnitřní různorodost poukazovat.

To, že praktická religionistika nemusí ustrnout v bezmocné pozici postrádající vlastní stanovisko – přičemž tato pozice sama je stanoviskem - se můžeme poučit od Johanna Gottfrieda Herdera (1744-1803). V jedné pozdní stati²⁷ hledá Herder východiska z kulturně antropologického relativismu. Žáci se mají „učit obdivovat (...), učit milovat“, ale zároveň mají získat schopnost hodnotit cizí kulturní jevy: „ale též nenávidět, opovrhovat, ošklivit si, co je ohavné, odpudivé, opovrženímhodné; jinak se z nás stanou zpronevřující vrazi lidských dějin“.

Küngův „Projekt světový étos“ stojí v tradici Ottova Náboženského svazu lidstva.²⁸ Küng volá po společném étosu, vystupuje ve prospěch „spojujících a závazných norem, hodnot, ideálů a cílů“. Jako měřítko „kritiky náboženství vedené po lidsktujícím záměrem“ se v navázání na Künga nabízí co do obsahu minimální kodex humanismu, jenž nachází výraz v Prohlášení lidských práv Organizace spojených národů.²⁹ Opětovně se poukazuje na to, že minimální konsensus světového étosu zůstává příliš formální a abstraktní na to, aby mohl být konkretizován a realizován. Je třeba také zohlednit skutečnost rozdílných náboženských a historických kořenů lidských práv, stejně jako kulturní rozmanitost jejich intepretací a platnosti.

Předměty religionistiky, její výpovědi, její orální i písemné *texty*, ale také její obrazy a tóny jsou „potenciálně schopné měnit lidskou existenci“ (U. Berner). Ani badatele ani příjemce nenechávají beze změny, neboť nabízejí bohatou zásobu orientujícího vědění. Chtějí poskytnout radu, nabídnout opce, aby jejich příjemci mohli opustit svůj tak jako tak podmíněný stav dezorientace. Namísto konstrukce nějakého minimálního konsensu světového étosu se nabízí možnost studovat náboženské tradice lidstva s ohledem na jejich „moudrost a základní postoje“. Mezi náboženskými tradicemi existují nejen rozdíly, libovolná rozmanitost a naprostá

25| Helmut SEIFFERT, *Einführung in die Wissenschaftstheorie 2*, München (3) 1971, s. 161.

26| E. FRANKE – V. MASKE, *Feministisch orientierte Religionswissenschaft*, s. 63-75.

27| Johann Gottfried HERDER, *Vom Fortschreiten einer Schule mit der Zeit*, in: id., *Werke XXX*, 1978, s. 239–249, 243.

28| Hans KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990 [Český překlad: *Světový étos. Projekt*, Zlín 1992.]; Rudolf OTTO, *Ein Bund der guten Willen in der Welt*, in: *Gustav Mensching* (ed.), *Religion und Leben. Aufsätze zur Gegenwartskrise des Christentums*, Riga- Leipzig, 1931, s. 108–115.

29| Heinz-Robert SCHLETTE, *Einführung in das Studium der Religionen*, Freiburg 1971.

neslučitelnost, ale též oblasti překrývání, přesahy, v nichž se setkávají souhlasná přesvědčení.

Zprostředkování náboženství

Religionistika se zabývá konkrétními náboženstvími minulosti a přítomnosti. Výzkum (jednotlivých) náboženství vyžaduje, aby byly přiměřeným způsobem zohledněny vzájemné vztahy mezi jednotlivými náboženstvími, vzájemné představy, jež o sobě mají (hesla: klišé, předsudky), politické, ekonomické a společenské determinanty, stejně jako rozmanité způsoby toho, jak jsou náboženství zprostředkována.³⁰ Přitom lze rozlišovat mezi zprostředkováním dovnitř, „primárním tradováním náboženství“, a zprostředkováním navenek, „sekundárním tradováním náboženství“. V případě „primárních zprostředkování“ stojí v popředí otázka předávání vlastního náboženství. V „sekundárním“ tradování jde o působení náboženství skrze komunikátory, média a příjemce, kteří nenáleží dané náboženské tradici. Náboženství přichází ke slovu v rozmanitých souvislostech, v populární kultuře, např. v komiksech, dále ve vědeckofantastických novelách a filmech, v detektivních příbězích, animovaných filmech a dokonce i v reklamách. Média předávají informace o jiných zemích, kulturách a náboženstvích.³¹

Aktivní, společenské zkušenostní učení

Další oblastí praktické religionistiky je aktivní společenské zkušenostní učení (Erfahrungslernen). V řadě seminářů na univerzitě v Kolíně jsme se společně s Michaelem Klöckerem již v 80. letech 20. stol. vedeni metodou propojení výzkumu a výuky zabývali tématy, při nichž stávající religionistické metody zaměřené na texty a minulost nestačily. Např. v semináři „Jídlo a pití v náboženských tradicích“. Náboženské jednání konkrétních lidí nelze uchopit pouze na základě jejich svatých textů a učených komentářů jejich vykladačů. Je třeba za pomoci empirických metod zaměřit pozornost na konkrétní aktéry. Pracovní skupiny se v semináři zabývaly dovoleným, zakázaným či svatým jídlem v různých náboženských tradicích (v židovství, islámu, asijských tradicích a v křesťanství). Některé otázky byly předem dány, k některým se studenti sami dopracovali. Účastníci navázali kontakty s muslimy, Židy, buddhisty, ortodoxními křesťany, uspořádali společné hostiny. To umožnilo nezvyklý, na zkušenosti bohatý přístup k cizí tradici. Taková setkání

30| <http://www.uni-jena.de/Forschung_und_Lehrschwerpunkte> [Poznámka překladatele: odkaz již nebylo možné dohledat]

31| Poznámka překladatele: Pasáže o zprostředkování náboženství překládám s přihlédnutím k anglické variantě textu dostupné na adrese <<http://udotworuschka.jimdo.com/forschung-vermittlung/practical-science-of-religion/>> [cit. 2015-1-10].

s lidmi jiných věr, společné rozhovory a učení, společná konzumace jídla a pití, zřetelně ukazují přednosti aktivního sociálního zkušenostního učení. Utvvrzují nás v názoru, že určitý způsob výuky religionistiky vede již během univerzitního studia k připravenosti a schopnosti mezináboženského soužití.³²

Na závěr

V poslední přednášce Pierre Bourdieuho „Za angažovanou vědu“ najdeme slova, jež platí též pro praktickou religionistiku: „Většina vzdělaných lidí, minimálně v oblasti společenských věd, má v hlavě dichotomii, kterou považují za osudnou: dichotomii mezi vědeckým bádáním (scholarship) a angažovaností (commitment)³³ - rozlišení mezi těmi, kteří se věnují vědecké práci tím způsobem, že vedeni vědeckými metodami činí výzkumy pro vědu a pro jiné vědce, a těmi, kteří se angažují a své poznatky předávají mimo oblast vědy. Tento protiklad je umělý. Ve skutečnosti musíme jako nezávislí badatelé pracovat dle pravidel vědy, abychom mohli vybudovat a rozvíjet angažované vědění, jinými slovy potřebujeme angažovanou vědu (scholarship with commitment). Být vskutku angažovaným, legitimním způsobem angažovaným vědcem, znamená být schopen převádět vědění v angažované vědění. A k takovému vědění nedospějeme jinak než skrze vědeckou práci, jež se řídí pravidly a normami věd.“

Jedna zásadní myšlenka nakonec:

*„Jednou musíš zaujmout stanovisko, jinak nejsi člověkem.“
(Životy těch druhých)*

Překlad Jiří Gebelt

32| Monografie „Praktische Religionswissenschaft“ obsahuje řadu příspěvků k tématu mezináboženské výuky a mezináboženského dialogu. Jedná se o tyto příspěvky: Ulrich DEHN, Interreligiöser Dialog. Grundüberlegungen, in: *Ibidem*, s. 238-250; Christa DOMMEL, Forschungs- und Handlungsfeld Kindergarten. Kinder und Erwachsene als Religionsforscher, in: *Ibidem*, s. 262-275; Karl Ernst NIPKOW, Interreligiöses Lernen. Interdisziplinäre Grundüberlegungen am Beispiel des Verhältnisses von Christentum und Islam, in: *Ibidem*, s. 251-261; Zrinka ŠTIMAC, Interreligiöses Lernen in den Neuen Medien. Eine empirische Bestandsaufnahme, in: *Ibidem*, s. 276-286; Monika TWORUSCHKA, Religiopolis. Virtuelle Begegnung mit Religionen, in: *Ibidem*, s. 287-292.

33| Poznámka překladatele: Doslova „závazek“, tedy takový přístup, který přijímá zodpovědnost, překládám jako „angažovanost“, resp. „angažovaná věda“. Tworuschka odkazuje na *Le Monde diplomatique*, 2/2002. <http://www.oekonomisierung.de/bourdieu/rede_pb/rede_pb.html> Odkaz již nebylo možné dohledat. Německá verze textu je přístupná na <http://www.engagiertwissenschaft.de/de/inhalt/Fuer_eine_engagierte_Wissenschaft_Die_letzte_Rede_von_Pierre_Bourdieu> [cit. 2015-1-10].

TWORUSCHKOVA „PRAKTICKÁ RELIGIONISTIKA“¹

JIŘÍ GEBELT

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE -
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

Practical Science of Religion. The Approach of Udo Tworuschka

Abstract: The text deals with the “Practical science of religion” of the German researcher Udo Tworuschka. The Practical science of religion can be characterized as an autonomous socio-critical discipline aimed at creating practically beneficial, utilizable knowledge, and its implementation in practice. It is not only a science that applies the findings of academic study to “practical” issues, but a science that has, according to Tworuschka, both a “descriptive” component and also a “normative” component, which goes beyond the standard understanding of empirical sciences. The Practical science of religion presents an original concept of the discipline which combines inspiration from the field of academic study of religions with confessional religious education, (constructivist) pedagogy and many other scholarly perspectives which emphasize focusing on specific actors and contexts. The dominant influence comes from the German phenomenology of religion, especially from Tworuschka’s teacher G. Mensching, as well as from R. Otto, M. Eliade and the Canadian scholar W. C. Smith. Particular attention has been paid to the radically constructivist scientific position that Tworuschka invoked in different contexts. It is especially the idea of the viability of human knowledge (von Glasersfeld) that plays an important role in understanding of his approach. I have divided the objectives to be fulfilled by the Practical science of religion into six types: 1) Reflection and analysis of religion, 2) Mediation of knowledge, educational activities, 3) Criticism of religion, 4) Educational function, 5) Creation of knowledge for practice and 6) Conflict solution, mediating practice.

The article concludes with a few critical remarks. It is not my primary intention to reject the possibility to establish a science of religion based on a new type of rationality or an alternative model of science. I focus more on the internal incoherence of Tworuschka’s Practical science of religion and the lack of proper theoretical foundation, which finds expression chiefly in three interrelated areas: It is not clear how Tworuschka copes with the problem of values and with engaged practice of any scientific discipline. His arguments regarding the status of Practical science of religion are ambiguous.

Regarding possible solutions to the tension between the social responsibility of a researcher and the non-normative nature of the scientific study of religion, I find inspiration in applied anthropology, specifically in the concept of social engagement understood only as a temporary limited role which an already academically grounded researcher assumes.

Keywords: Practical science of religion; engaged science of religion; values in the science; constructionism, criticism of religion

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2015, Vol. 86, No. 3: s. 242 - 256.

1| Text je součástí řešení Projektu vnitřní soutěže HTF UK v Praze v rámci Institucionálního plánu UK pro rok 2014-15. Za podnětné připomínky k textu děkuji panu docentu Martinu Fárkovi.

Úvodem

Spojení „aplikovaná“, „angažovaná“ či „praktická religionistika“ nejsou v českém religionistickém prostředí příliš frekventovaná. Ke spojení „praktická religionistika“ nenašel vyhledavač Google ani jeden odkaz, ke společensky angažované religionistice jsem našel dva odkazy na texty z brněnského religionistického pracoviště.² Českému čtenáři se v religionistických souvislostech možná vybaví „aplikovaná hermeneutika“ Jacquese Waardenburga, kterou do české religionistiky před lety uvedl Břetislav Horyna. Waardenburg však přívlastkem „aplikovaná“ vyjadřuje skutečnost, že jeho pojetí hermeneutiky, resp. hermeneutické religionistiky, není spekulativní a nechce opustit rámec empirické religionistiky; jinými slovy, že aplikuje interpretační metody na empirický materiál.³ Pojetí „aplikace“ je u něj tedy zcela jiné než v přístupech, které mají (navzdory odlišnostem) jedno společné: z oblasti vůči vědě „vnější“, ze společenské či politické problematiky – z „návratu náboženství na veřejnou scénu“ – odvozují nutnost proměny religionistiky, a to směrem k jejímu aktivnímu působení ve společnosti. Mírou angažovanosti, resp. způsobem praktického působení religionistiky, se tato pojetí od sebe liší, stejně jako zamýšleným rozsahem transformace oboru, obojí porůznu akcentují označení interkulturní, angažovaná, aplikovaná/užitá či praktická religionistika. V následujícím textu se zaměřuji na koncept „praktické religionistiky“ německého religionisty Udo Tworuschky (*1949).⁴ Stavebními prvky a cíli praktické religionistiky se zabývám na pozadí dalších, na praxi zaměřených přístupů v soudobé německojazyčné religionistice, především „aplikované religionistiky“ R. Friedliho a „interkulturní religionistiky“ H. Yousefiho. Článek uzavírám několika kritickými poznámkami. Nejde mi v nich primárně o odmítnutí možnosti založit re-

- 2| David VÁCLAVÍK, Meze a možnosti vědeckého zkoumání náboženství: Společenská angažovanost religionistiky a její reálná aplikovatelnost, *Pantheon. Religionistické studie*, Pardubice: Univerzita Pardubice, 2006, s. 142-155; Luděk HÁJEK, Meze a možnosti společenského angažování religionistiky, *Sacra aneb Rukověť religionisty* 1, 2006, 4, s. 61-63. Vyhledávání proběhlo 17.7.2015.
- 3| Jacques WAARDENBURG, Religionsphänomenologie 2000, in: Axel MICHAELS – Daria PEZZOLI-OLGIATI – Fritz STOLZ (eds.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, Bern: P. Lang 2001, s. 441-488, 451-452.
- 4| Ideu „praktické religionistiky“ rozvíjí Tworuschka především v těchto textech: Udo TWORUSCHKA, *Praktische Religionswissenschaft. Theoretische und methodische Grundüberlegungen*, in: Michael KLÖCKER – Udo TWORUSCHKA, *Praktische Religionswissenschaft: ein Handbuch für Studium und Beruf*, Köln: Böhlau 2008, s. 13-24 (Odkazují na stránky českého překladu s názvem *Praktická religionistika. Základní teoretické a metodické úvahy*, publikovaného v *Theologické revue* (86, 2015, s. 231-241) a v závorce na stránky původního německého znění.); *Aufgaben Praktischer Religionswissenschaft*, in: Hamid Reza YOUSEFI et al., *Wege zur Religionswissenschaft: Eine interkulturelle Orientierung. Aspekte, Grundprobleme, Ergänzende Perspektiven*, Nordhausen: Traugott Bautz 2007, s. 95-118; *Religionswissenschaft*, in: Ulrich BECKER – Udo TWORUSCHKA, *Ökumene und Religionswissenschaft, Theologie kompakt*, Calwer Stuttgart 2006, s. 91-181, zde s. 116-133.

ligionistiku na nějakém novém typu racionality nebo alternativním modelu vědy.⁵ Zaměřuji se spíše na vnitřní inkoherenci a absenci řádného teoretického založení, jež nachází výraz především ve třech spolusouvisejících oblastech: Není jasné, jak se Tworuschka vyrovnává s problémem *hodnot, angažovanou praxí* vědní disciplíny a nejednoznačná je i jeho argumentace ohledně *statutu* praktické religionistiky. Možné řešení tenze mezi společenskou odpovědností badatele a nenormativní povahou religionistiky nacházím v inspiraci aplikovanou antropologií, konkrétně v pojetí, které společenské angažmá chápe jen jako určitou roli, již akademicky zakotvený badatel přijímá.

Pojetí oboru a jeho cíle

Angažované přístupy mají v německé religionistice dlouhou tradici. Jejich asi nejznámějším příkladem je z iniciativy Rudolfa Otta (1869-1937) vzešlý „Náboženský svaz lidstva“ (Religiöser Menschheitsbund), který ve 20. letech 20. století usiloval o spravedlnost mezi národy na základě náboženských hodnot.⁶ O „praktickém rysu“ religionistiky hovořil i Joachim Wach (1898-1955), považovaný za zakladatele moderní německé religionistiky. Wach striktně rozlišoval mezi normativními disciplínami, za něž považoval teologii a filosofii náboženství, a religionistikou, jíž jsou hodnotící a normující výpovědi zapovězeny. I podle něj „pokud by religionistická práce byla pouze esteticky zajímavou nebo čistě akademickou záležitostí, pak by ... neměla právo na existenci.“⁷ Religionistika probouzí, posiluje, formuje, obohacuje smysl pro numinózní (*sensus numinis*) a vede k hlubšímu porozumění vlastní víry, nicméně dle Wacha je tento praktický dopad religionistiky spíše nepřímý či vedlejší.⁸

V soudobé německé religionistice představují na praxi orientované přístupy spíše okrajový fenomén. Nahlédneme-li do textů, které lze považovat za reprezentativní pro současnou německojazyčnou religionistiku, žádný z nich nedává ta-

5| Takovou kritiku předložil B. Horyna v publikaci *Kritik der religionswissenschaftlichen Vernunft: Plädoyer für eine empirisch fundierte Theorie und Methodologie* (Stuttgart: Kohlhammer 2011). Podle Horyny je religionistika možná jen při setrvání na západním vědeckém typu racionality jako primárně na poznání zaměřená disciplína (s. 129), intervence do společenských procesů nelze podle něj legitimovat prostředky vědy (s. 191).

6| K „Náboženskému svazu lidstva“ na pozadí Ottovy religionistiky a teologie viz: Frank OBERGETHMANN, Rudolf Ottos »Religiöser Menschheitsbund« - ein Kapitel interreligiöser Begegnung zwischen den Weltkriegen, *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 6, 1998, s. 79-106.

7| Joachim WACH, Sinn und Aufgabe der Religionswissenschaft, *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 1935, s. 133-147, 132. („... wenn die religionswissenschaftliche Arbeit nur eine ästhetisch interessante oder rein gelehrte Angelegenheit wäre, so hätte sie kein Lebensrecht.“)

8| *Ibid.*, s. 133.

kovému směřování oboru větší prostor.⁹ Lze ale očekávat, že s ohledem jednak na rostoucí „přítomnost“ náboženství, především islámu, v politice, médiích a každodenním životě, jednak na stále naléhavěji vnímanou otázku migrace bude poptávka po praktickém přínosu religionisticky, resp. tlak na religionistiku, aby takové prakticky využitelné výsledky generovala, narůstat.¹⁰ Již dnes např. podle profilu studia religionistiky na univerzitě ve Vídni tvoří „aplikovaná religionistika“ vedle srovnávací - systematické a historické religionistiky jednu ze tří oblastí oboru.¹¹

Udo Tworuschka ideu praktického zaměření oboru realizoval ještě dříve, než přišel s její myšlenkou na rovině oborové, resp. ještě dříve, než hovořil o praktické religionistice. Rozvíjel ji ve svých univerzitních působištích nejprve v Kolíně nad Rýnem a později jako profesor religionistiky na univerzitě v Jeně. Již v 80. letech 20. století publikoval monografii „Metodické přístupy ke světovým náboženstvím“.¹² Kniha byla sice určena primárně učitelům evangelické náboženské pedagogiky, ale i pro studium religionistiky přinášela řadu podnětných otázek, tematizovala např. problém předsudků nebo vtahy předmětového a odborného jazyka ve studiu náboženství. Jeho projekt multimediálního výukového CD-ROMu „Religiopolis“¹³ může dnes již po technické stránce působit zastarale, ale úkol, který si vytyčuje, totiž zprostředkovat srozumitelným způsobem nejen normativní, ale i žitou podobu v Německu působících náboženství, může jak v individuální, tak ve školní výuce plnit stále. Do stejné kategorie publikačních aktivit spadá i řada knih určených dětem různých věkových kategorií, jejichž intenci výmluvně reprezentuje titul jedné z nich, „Náboženství světa vysvětlována dětem.“¹⁴

9] Za takové reprezentativní texty považuji např. sborník *Religionswissenschaft* z roku 2012 (Michael STAUSBERG (ed.), Berlin: De Gruyter) nebo periodikum německé religionistické společnosti (Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft) *Zeitschrift für Religionswissenschaft*.

10] Podobné „obraty“, resp. diskuze s nimi spojené, prodělaly jiné společenské vědy zpravidla o několik desetiletí dříve než religionistika. Např. počátky aplikované antropologie datuje učebnice aplikované antropologie od autorů Gary Ferraro a Susan Andreatta do 40. let 20. století. (Cultural Anthropology: An Applied Perspective, Belmont: Wadsworth Publishing (8) 2010, s. 54.) K dějinám aplikované antropologie viz např. John VAN WILLIGEN, *Applied Anthropology: An Introduction*, South Hadley, MA: Bergin & Garvey (3) 2002, s. 19-46.

11] „Heute werden zwei große Gebiete des Faches unterschieden: *Historische Religionswissenschaft* und *Vergleichend-Systematische Religionswissenschaft*. (...) Immer stärker zeigt sich auch das Desiderat einer *Angewandten Religionswissenschaft*.“ <<http://www.fv-katheol.net/index.php/studium/studienrichtungen/item/26-ma-religionswissenschaft-066-800>> [2015-5-2].

12] Udo TWORUSCHKA, *Methodische Zugänge zu den Weltreligionen*, München: Diesterweg 1982.

13] Religiopolis - Weltreligionen erleben. CD-ROM. Leipzig: Ernst Klett Schulbuchverlag 2005. Projekt jsem recenzoval v Theologické revue (79, 2008, s. 495-496).

14] Monika TWORUSCHKA - Udo TWORUSCHKA, *Die Weltreligionen - Kindern erklärt*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013.

„Praktickou religionistiku“ rozvíjí dnes Tworuschka v interakci s badateli, s nimiž jej spojuje důraz na společenskou angažovat oboru. Íránský filosof Hamid Reza Yousefi (narozen 1967)¹⁵ hovoří o „interkulturní religionistice“, kterou chápe jako aplikovanou, na praxi orientovanou disciplínu, jež se zřídá hodnotové neutrality. Jejím úkolem je mezináboženský dialog a tolerance, plní osvětovou funkci, účastní se vytváření světového míru, ukazuje cestu k řešení problémů. V navázání na Eliadeho je její centrální intencí „třetí renesance“, „nové sebepochopení lidstva“.¹⁶ Emeritní profesor univerzity ve švýcarském Fribourgu Richard Friedli (narozen 1937) rozpracoval „aplikovanou religionistiku“ (angewandte Religionswissenschaft), jež podobně sleduje společensky relevantní cíle, hodnoty, účely s ohledem na současné problémy.¹⁷ Aplikovaná religionistika přijímá výsledky (filologické, historické a kulturní) religionistiky, rozšiřuje oblast zájmů o dimenzi aktuálních společenských projektů. Za tři důležité oblasti považuje migraci, islám a rozvojovou spolupráci.

Zatímco Friedliho aplikovaná religionistika zůstává i „coby ‚aplikovaná‘ pravou a solidní religionistikou a ne něčím oboru cizím, co je přenecháno individuálnímu morálnímu svědomí ... nebo iniciativě jednotlivého religionisty“,¹⁸ argumentuje Tworuschka ve prospěch založení nového oboru. Přesněji řečeno je v jeho textech patrný určitý vývoj od pojetí, kdy chce změnit obor jako takový, tedy proměnit religionistiku, rozvinout „nové religionistické paradigma“,¹⁹ ke snaze vypracovat nový obor „s vlastní identitou“.²⁰ Vztah tohoto nového oboru k religionistice přitom není úplně jasný, protože v textech Tworuschka střídavě hovoří o „religionistice“

15| Yousefi působí na univerzitě v Trieru (<<http://www.yousefi-interkulturell.de/inter.html>> [2015-5-25]).

16| Hamid Reza YOUSEFI, Interkulturelle Religionswissenschaft, in: *Wege zur Religionswissenschaft: Eine interkulturelle Orientierung. Aspekte, Grundprobleme, Ergänzende Perspektiven*, s. 9-48.

17| Richard FRIEDLI, Angewandte Religionswissenschaft, in: *Wege zur Religionswissenschaft: Eine interkulturelle Orientierung. Aspekte, Grundprobleme, Ergänzende Perspektiven*, s. 79-93, 80. Johan Figl chápe „aplikovanou religionistiku“ jako oblast praktického užití religionistických poznatků (Einleitung: Religionswissenschaft – historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff, in: Johann FIGL (ed.), *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Tyrolia – Vandenhoeck & Ruprecht: Innsbruck – Göttingen 2003, s. 17-86, 42.

18| Ibid. s. 83 („als ‚angewandte‘ echte und solide Religionswissenschaft und nicht etwas Fachfremdes, das dem je individuellen moralischen Gewissen ... oder der Initiative des einzelnen Religionswissenschaftlers überlassen ist.“)

19| Udo TWORUSCHKA, Mein Weg zur Praktischen Religionswissenschaft, in: Udo TWORUSCHKA (ed.) *Religion und Bildung als historische Forschungsfelder. Festschrift für Michael Klöcker zum 60. Geburtstag*, Köln, Weimar, Wien 2003, s. 389-403. Cituji dle: <<http://udotworuschka.jimdo.com/mein-weg-zur-praktischen-religionswissenschaft/>> [cit. 2015-5-20]

20| U. TWORUSCHKA, *Praktická religionistika* s. 235 (s. 17).

a o „praktické religionistice“.²¹ Praktickou religionistiku chápe – opět v odvození od povahy společenské problematiky – jako velice široce koncipovaný „transdisciplinární“, resp. interdisciplinární obor. K porozumění jeho záměru si můžeme vypomoci odkazem na kulturologii. Podobně jako vzniká kulturologie coby obor, jehož záměrem je pozvednout poznatky etnologie, sociologie, religionistiky, dějin umění atp. na novou syntézu a překonat roztříštěnost poznatků jednotlivých věd,²² tak zřejmě usiluje i Tworuschka o etablování nové interdisciplinárně koncipované samostatné vědní disciplíny. Kombinace jednotlivých oborů, které se na jejím vzniku podílí, je odvozena z problémů, které chce nová disciplína řešit, a požadovaných kompetencí. Spojuje dohromady religionistiku s psychologií, praktickou teologií, aplikovanou etikou, fenomenologií, jazykovědou, vědou o komunikaci atp.²³

V souladu s tím také Tworuschka zdůrazňuje, že se nejedná jen o aplikaci religionistických poznatků na praktické problémy²⁴ – což je pojetí, ke kterému se zdá mít blízko Friedli, ale o vědu, která má dle něj kromě „deskriptivní“ komponenty také komponentu „normativní“, již přesahuje standardní chápání empirických věd. Praktickou religionistiku můžeme tedy v návazání na Tworuschku charakterizovat jako společenskou kritickou disciplínu zaměřenou na vytváření prakticky prospěšného, uživatelského vědění a jeho realizaci v praxi. Přehledně lze její cíle a záměry utřídit následujícím způsobem:²⁵ 1) *Reflexe a analýza náboženství*, např. nábožensko-etických postojů v pozadí nějakých sporů či konfliktů; 2) *Prostředkování poznatků, osvětová činnost*. Praktická religionistika prostředkuje své poznatky těm, kteří rozhodují v politické oblasti, řeší konflikty, vykonávají pomáhající profese atp.; 3) *Kritika*. Praktická religionistika nejen prostředkuje neutrální informace, ale vystupuje kriticky, tzn., upozorňuje na různé negativní s náboženstvím spojené jevy, jako jsou fanatismus, terorismus, fundamentalismus. 4) *Pedagogická, výchovná funkce*. Již při výuce oboru je třeba se zaměřit na konkrétní kontexty a aktéry, navíc díky studijním pobytům v komunitách a participaci na náboženském životě si studenti mohou osvojit praktické dovednosti soužití s lidmi jiných kultur a náboženství. 5) *Vědění pro praxi*. Jak jsem poznamenal výše, nejde jen o aplikaci poznatků, praktická religionistika vytváří vědění zaměřené na praxi, tzn.

21| Např. U. TWORUSCHKA, *Praktická religionistika* s. 237 (s. 18, 19).

22| Václav SOUKUP, *Přehled antropologických teorií kultury*, Praha: Portál 2000, s. 194-198. V České republice rozvíjela od počátku 90. let 20. století „kulturologii“ Katedra teorie kultury Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Dnes je Oddělení kulturologie součástí Ústavu etnologie. (<<http://etnologie.ff.cuni.cz/node/197>> [2015-05-25])

23| U. TWORUSCHKA, *Praktická religionistika* s. 235 (s. 16).

24| U. TWORUSCHKA, *Religionswissenschaft*, s. 118.

25| U. TWORUSCHKA, *Praktická religionistika* s. 236 - 241 (s. 17-22).

připravuje a plánuje politická rozhodnutí (nabízí poznatky těm, kteří rozhodují, nebo těm, kteří pracují např. v pomáhajících profesích); 6) *Řešení konfliktů, prostředkující praxe*. Uvedené poznatky praktická religionistika sama rovněž přenáší do praxe, zprostředkovává mezi stranami konfliktů, řeší nebo se podílí na řešení náboženských konfliktů či sporů, podílí se na realizaci politických rozhodnutí.

Stavební prvky/zdroje praktické religionistiky

Tworuschka se hlásí k fenomenologické religionistice. Jako příklad jeho fenomenologické práce lze uvést monografii „Svaté cesty. Cesta k Bohu v náboženstvích“, jež ústřední metaforu náboženství coby cesty k bohu rozvíjí do fenomenologického pojednání zahrnujícího od „elementárních pohybů“ přes „hledání“ až k mystickým cestám do lidského nitra či gnostickému vzestupu duše.²⁶ Vůči klasické rozumějící fenomenologii si Tworuschka udržuje kritický odstup a rozvíjí tzv. „kontextuální fenomenologii náboženství“. Už samotným názvem tak dává najevo, že reaguje na jeden ze zásadních bodů kritiky rozumějící fenomenologie náboženství, totiž podcenění společensko-historického kontextu náboženských jevů.²⁷ Tworuschka zároveň rezignuje na hledání nadčasových významů náboženských fenoménů, jež považujeme za charakteristický rys klasické fenomenologie náboženství, a podobně jako Waardenburg ve své neofenomenologii zaměřuje i on výzkum na konkrétní aktéry v konkrétních každodenních kontextech.²⁸

Ve svém pojetí praktického zaměření oboru se explicitně hlásí k myšlenkám Ottova Náboženského svazu lidstva,²⁹ ale rovněž k badatelům, které považuje za „průkopníky praktické religionistiky“, k Eliademu a W. C. Smithovi.³⁰ Oba badatelé stejně jako Tworuschka odvozují ze sociopolitických změn potřebu proměny religionistiky, aby byla „adekvátní“ aktuální situaci. Spíše než že by vycházel z nějakých konkrétních kroků jejich argumentace, hlásí se Tworuschka k jejich odkazu překročení limitů daných standardním pochopením empirické vědy. Praktický rys jejich religionistiky nachází v záměru „vychovat“, změnit člověka. Aby naplnili tento cíl, volí, resp. argumentují oba autoři ve prospěch způsobu výkladu srozumitelného širšímu okruhu čtenářstva než jen toho v oboru vzdělaného. Stejným způsobem píše i Tworuschka. V jejich (byť rozdílném) důrazu na dialog, resp. střetávání kultur,

26| Udo TWORUSCHKA, *Heilige Wege. Die Reise zu Gott in den Religionen*. Frankfurt am Main, Verlag Otto Lembeck 2002.

27| U. TWORUSCHKA, *Religionswissenschaft*, s. 114.

28| Udo TWORUSCHKA, *Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker*, Köln u.a.: Böhlau 2011, s. 19.

29| K Ottovi a „Náboženskému svazu lidstva“ se Tworuschka explicitně hlásí (U. TWORUSCHKA, *Aufgaben Praktischer Religionswissenschaft*, s. 111- 112).

30| *Ibid.* s. 105-106.

nachází Tworuschka jím proklamovanou „prostředkující“ funkci religionistiky. Kanadského teologa a religionistu Wilfreda Cantwella Smitha (1916-2000) zmiňuje Tworuschka v souvislosti se zaměřením na „člověka“ a jednoznačně se hlásí k jeho tezi, že zkoumaní aktéři se musejí poznat v religionistických popisech.³¹ Podobně jako Smith i Tworuschka zdůraznil zaměření religionistiky na mezináboženský dialog.³²

Vedle Eliadeho a Smitha se Tworuschka odvolává na dílo svého učitele, evangelického teologa a religionisty Gustava Menschinga (1901-1978). Mensching je na rozdíl od W. C. Smitha či Eliadeho autorem u nás poměrně neznámým.³³ Byl žákem Heilerovým, především však Ottovým a vliv posledně jmenovaného na Menschinga je dobře patrný např. ve významu, jež přikládá kategorii posvátného. Náboženství chápe jako zakoušené setkání s Posvátným (das Heilige) a odpovídající jednání Posvátnem určeného člověka,³⁴ a v souladu s tím nachází podstatu náboženství v jeho iracionální, prožitkové stránce či v životě, tj. „za fenomény“. Cesta k jejich uchopení vede skrze jejich zařazení do badatelova života, jehož náboženská zkušenost je tak předpokladem religionistické práce.³⁵ Menschinga řadíme k fenomenologické či rozumějící (verstehende) tradici religionistiky a Tworuschka jej akcentuje coby předchůdce své praktické religionistiky. Vztahuje se přitom hlavně k jeho textu o „Toleranci a pravdě v náboženství“.³⁶ Mensching v něm rozlišuje mezi obsahovou a formální tolerancí. Formální tolerance představuje indiferentní postoj vycházející víceméně z lhostejnosti vůči jiným náboženstvím.³⁷ Mensching klade do popředí obsahovou toleranci, kterou chápe jako pozitivní uznání cizího

31| Udo TWORUSCHKA, Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie, *Theologische Literatur Zeitung* 126, 2001, 2, sl. 123-138, sl. 132, sl. 136. Wilfred Cantwell SMITH, "Comparative Religion: Whither - and Why?", in: Mircea Eliade – Joseph M. Kitagawa, *The History or Religions. Essays in Methodology*, Chicago: University of Chicago Press 1959, s. 31-58.

32| Ibid. sl. 135-137; Udo TWORUSCHKA, Religionsgeschichte heute. Theoretische und methodische Grundüberlegungen, in: Reiner MAHLKE et al. (eds.), *Living faith - lebendige religiöse Wirklichkeit. Festschrift für Hans-Jürgen Greschat*, Frankfurt am Main: P. Lang 1997, s. 447-460, 459-460.

33| Menschingův profil a krátká ukázka z jeho tvorby jsou zařazeny v Dějinách religionistiky (Břetislav HORYNA - Helena PAVLINCOVÁ, *Dějiny religionistiky. Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, s. 302-309.)

34| Gustav MENSCHING, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart: Curt E. Schwab 1959, s. 18-19. („Religion ist erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen.“)

35| Eva HIRSCHMANN, *Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von ‚Religionsphänomenologie‘ und ‚religionsphänomenologischer Methode‘ in der Religionswissenschaft*, Würzburg-Aumühle 1940, s. 94-95.

36| Gustav MENSCHING, *Toleranz und Wahrheit in der Religion. Herausgegeben von Udo Tworuschka. Mit einem Vorwort von Hans Küng*, Weimar - Jena: Wartburg Verlag. 1996.

37| Ibid. s. 43-44.

náboženství coby pravé možnosti setkání s Posvátnem. Problém mezináboženské tolerance považuje za aktuální úlohu lidstva. To, o co mu jde, je ale nabídnout poznatky vedoucí k praktickým stanoviskům, nicméně jeho přístup zůstává dle jeho vlastních slov pokud možno objektivní a nehodnotící.³⁸

K překročení tohoto horizontu vyzývá až Tworuschka. Opírá se přitom vedle religionistických přístupů především o náboženskou pedagogiku. Náboženskou pedagogikou (*Religionspädagogik*) je v německém kontextu zpravidla myšlena konfesijní výuka náboženství (na státních školách). Tworuschka sám situuje vznik svého pojetí religionistiky do kontextu praktické teologie a náboženské pedagogiky, jež dominovaly jeho dvacetiletému působení na univerzitě v Kolíně.³⁹ Na tomto pozadí je pak dle mého rovněž srozumitelné, když hovoří o své praktické religionistice coby vědě o vnímání (*Wahrnehmungswissenschaft*) a vědě založené v teorii jednání (*handlungstheoretisch*).⁴⁰ V obou případech se jedná o pojetí, jež hrají důležitou roli v diskuzích o adekvátním vědecko-teoretickém založení náboženské (konfesijní) pedagogiky. Model pedagogiky coby vědy o vnímání zde často doplňuje pojetí náboženské pedagogiky založené na teorii jednání, přičemž zásadní kritickou výtkou je, že náboženskou pedagogiku nelze chápat jen jako nástroj zefektivnění praxe, ale je třeba zaměřit se na to, jak žáci/studenti zakoušejí každodenní svět.⁴¹ Chápat náboženskou pedagogiku jako vědu o vnímání znamená obecně řečeno zaměřit se na zkušenosti, prožívání a životy vzdělávaných, jejich vnímání a konstituci skutečnosti. Konkrétně jde pak v kontextu individualizace a pluralizace náboženství o to, soustředit se na každodenní náboženskou praxi, na žité formy náboženství. Téměř identicky určuje Tworuschka i zaměření pozornosti praktické religionistiky na „žité světy“ a vnímání náboženských jednotlivců i kolektivů.⁴² Je patrné, že se zde sbíhají inspirace z oblasti pedagogiky a religionistiky. Nic bližšího však Tworuschka neuvádí ani k pojetí praktické religionistiky coby vědy o vnímání, ani k jejímu založení v teorii jednání, nedovolává se ani žádného konkrétního pojetí či autority.

V několika argumentačních souvislostech se Tworuschka odvolává na konstruktivismus. Konstruktivismus či konstrukcionismus je epistemologické paradig-

38| *Ibid.*, s. 35, 40 - 41.

39| U. TWORUSCHKA, *Mein Weg*.

40| U. TWORUSCHKA, *Praktická religionistika* s. 234 - 235 (s. 16).

41| Friedrich SCHWEITZER, *Religionspädagogik. Lehrbuch praktische Theologie 1.*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2006, s. 270-271; Bernhard GRÜMME, *Religionsunterricht und Politik. Bestandsaufnahme - Grundsatzüberlegungen - Perspektiven für eine politische Dimension des Religionsunterrichts*, Stuttgart: Kohlhammer 2009, s. 149-150.

42| U. TWORUSCHKA, *Praktická religionistika*, s. 234 - 235 (s. 16).

ma, jež obecně řečeno zdůrazňuje konstruující povahu lidského poznání, tedy že „člověk nemá ve svém poznávání bezprostřední přístup ke skutečnosti, nýbrž je schopen poznat – na sebe nechat působit – pouze to, co si může uvědomit svými smysly a zpracovat svými kognitivními a emocionálními prostředky“.⁴³ Konkrétní, jako „konstruktivistické“ označované přístupy se od sebe mohou velice zásadním způsobem odlišovat. Konkretizovány bývají zpravidla minimálně za pomoci škály mezi dvěma krajními pozicemi, mezi slabým konstruktivismem a konstruktivismem radikálním, kdy první pozice v zásadě říká pouze to, že „fakta“ jsou historicky podmíněna,⁴⁴ kdežto radikální pozice víceméně popírá existenci objektivní skutečnosti. Radikálně konstruktivistická pozice je kladena do protikladu k realistické epistemologii, spojována s relativismem⁴⁵ a chápána jako něco, co problematizuje „vědeckost“ nějakého přístupu.⁴⁶ Právě z této krajní pozice Tworuschka často argumentuje. Ke konstruktivismu se hlásí ve třech spolu souvisejících kontextech výkladu:

1. Podoba religionistiky je výsledkem sociální konstrukce, je nahodilá a mohla by být jiná, její identita je vlastně jen výsledkem mocensky udržovaného konsensu.
2. Tvrdí-li konstruktivistický přístup, že data jsou „generována“ metodami a religionistické poznatky jsou sociálně formovány, je poznání vlastně vždy již podmíněno také určitými hodnotovými hledisky.
3. Za rozhodující kvalitu religionistických poznatků nepovažuje jejich správnost, pravdivost či objektivní povahu, nýbrž jejich užitečnost v každodenním životě, přesněji jejich viabilitu.⁴⁷ Viabilita (nejčastěji se do češtiny překládá jako „průchodnost“) je klíčovou ideou zakladatele radikálního konstruktivismu, filozofa Ernsta von Glasersfelda (1917-2010). Von Glasersfeld formuloval pojetí viability v opozici vůči korespondenční teorii pravdy, resp. pravdivosti poznání. Viabilní je podle něj taková teorie, poznatky nebo jednání, které navzdory potížím a překážkám vedou k vytčenému cíli a umožní nám vyřešit daný problém.⁴⁸

43| Rolf ARNOLD, *Konstruktivismus und Erwachsenenbildung*, s. 1. <<http://www.die-bonn.de/doks/arnold0301.pdf>> [cit. 2015-6-19]. („dass der Mensch keinen unmittelbaren erkenntnismäßigen Zugang zur Wirklichkeit hat, sondern lediglich das zu erkennen – auf sich „wirken“ zu lassen – vermag, was er mit seinen Sinnen realisieren und mit seinen kognitiven und emotionalen Ressourcen verarbeiten kann.“)

44| Ian HACKING, *Was heißt „soziale Konstruktion“? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften*, Frankfurt am Main: Fischer (3) 2002, s. 39-41.

45| Steven ENGLER, *Constructionism versus what?*, in: *Religion* 34, 2004, s. 291-313, 297-301.

46| Srv. např. B. HORYNA, *Kritik der religionswissenschaftlichen Vernunft*, s. 151-157.

47| U. TWORUSCHKA, *Praktická religionistika*, s. 236 (s. 17).

48| Bernhard PÖRKSEN, *Die Gewissheit der Ungewissheit. Gespräche zum Konstruktivismus*, Heidelberg:

Koncept viability patří ke klíčovým rysům konstruktivisticky založeného pojetí výuky a vzdělávání, jež se v Německu začalo prosazovat koncem 90. let 20. století,⁴⁹ a v tomto kontextu se jej dovolává i Tworuschka.⁵⁰ Konstruktivistické pojetí vzdělávání mj. podtrhává význam individuální zkušenosti a tzv. zkušenostní učení (Erfahrungslernen) založené na zpracování a reflexi vlastní zkušenosti je považováno za jedno z jeho východisek. Tworuschka přistupuje ke zkušenostnímu učení jako k jedné z důležitých oblastí praktické religionistiky.⁵¹ Důraz na výuku náboženství vycházející z vlastních zkušeností studentů a ze setkávání se stoupenci jiných náboženství našel Tworuschka již u Gustava Menschinga.⁵² Jak jsem výše poznamenal v souvislosti s cíli praktické religionistiky, praktická zkušenost s aktéry zkoumaných náboženství vede k adekvátnímu porozumění náboženským faktům a rovněž podle Tworuschky pomáhá vytvářet předpoklady pro mezináboženské soužití.

Kritické poznámky

Není snadné zaujmout vůči Tworuschkovu projektu nějakou přiměřenou kritickou pozici. Tworuschka vědomě překračuje horizont toho, co zpravidla spojujeme s religionistickým, resp. obecně s vědeckým přístupem, a dotýká se témat teoreticko-vědní povahy, jako je problém objektivit ve vědě, vztahu vědy a mimovědního kontextu, alternativních modelů vědy atp. Problémem je, že Tworuschka sice vyzývá k překročení horizontu stávajících pojetí, ale neukazuje, jak jej překročit. Jeho texty k praktické religionistice mají spíše podobu programových prohlášení než vyargumentovaného založení nějakého inovativního vědního oboru. Jinak řečeno, jeho praktická religionistika postrádá řádné teoretické založení. Není jasné, jak se vyrovnává s problémem hodnot, samotné angažovanosti vědy, a nejasná je i jeho argumentace ohledně statutu praktické religionistiky.

Carl-Auer-Systeme Verlag 2002, s. 52-53.

49| I cíle, obsahy a metody výuky musejí být viabilní, zakoušené jako užitečné a pomáhající. (Horst SIEBERT, Constructivism - an Epistemological Change. Trends der Erwachsenenbildung in Europa: Der Konstruktivismus, in: *The First International Conference on Adult Education Institutions of Adult Education Alexandru Ioan Cuza University, Iasi, Romania 26.-28. April 2002*, s. 7-13, 9-10. [Online] <<http://iec.psih.uaic.ro/ciea/file/2002/2.pdf>>[2015-5-25].

50| Rolf ARNOLD - Horst SIEBERT, *Konstruktivistische Erwachsenenbildung*. Von der Deutung zur Konstruktion von Wirklichkeit, Baltmannsweiler: Schneider-Verl. Hohengehren (2)1997, s. 103-105.

51| U. TWORUSCHKA, *Praktická religionistika*, s. 240 - 241 (s. 21-22).

52| Udo TWORUSCHKA, Einleitung des Herausgebers, in: Gustav MENSCHING, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. Herausgegeben von Udo Tworuschka. Mit einem Vorwort von Hans Küng, Weimar - Jena: Wartburg Verlag. 1996, s. 15-34, 26-27.

Praktickou religionistiku vymezuje Tworuschka jako vědu, která analyzuje problémy a navrhuje řešení, jež implikují hodnotové soudy. Praktická religionistika nabízí „transkulturně platná hodnotová přesvědčení“ a také realizuje o určité hodnoty se opírající praktická rozhodnutí. Jaká jsou to ale přesvědčení, co je mírou „užitečnosti či neužitečnosti“ poznání, jež má praktická religionistika poskytovat? Sám von Glaserfeld připouští, že „konstatování, zda nějaká konstrukce je viabilní, je závislé na vlastních hodnotách. Obsahuje subjektivní moment a vyžaduje osobní úsudek.“ Přitom ovšem „[v]olbu hodnot, etiku, nelze skrze konstruktivismus zdůvodnit.“⁵³ Stejně tak je nejasné, na základě jakých kritérií má být formulována kritika náboženství. Kdo a na základě čeho například rozhodne, zda prosazování zákazu potratů či sňatků homosexuálních párů je výrazem náboženského fundamentalismu, radikalismu či fanatismu, tedy náboženských projevů, jež má praktická religionistika dle Tworuschky podrobit kritice? Küngovo založení světového étosu v lidstvo spojujících hodnotách a normách Tworuschka odmítá jako příliš formální a abstraktní, ale namísto toho odkazuje na jakousi romantickou a nicneříkající „moudrost a základní postoje“ náboženských tradic lidstva.⁵⁴

Důraz na (vágně formulovaná) hodnotová stanoviska je podle mě navíc v rozporu s Tworuschkou deklarovaným požadavkem, aby se praktická religionistika stala „neutrálním prostředníkem řešení konfliktů“.⁵⁵ Na jedné straně má praktická religionistika explicitně vycházet z hodnot a zaujímat hodnotová stanoviska, na druhou stranu má být její hodnověrnost při řešení konfliktů opřena o hodnotovou neutralitu! Tato dvojnásobnost koreluje s výše uvedeným dilematem, zda Tworuschka usiluje o novou orientaci oboru, nebo o vytvoření oboru nového. Posledně uvedené se navzdory řadě nejasných pasáží Tworuschkových textů zdá být jeho záměrem,⁵⁶ i když je pak otázkou, k čemu je třeba bojovat o uznání legitimacy plurality (jiných) pojetí religionistiky.⁵⁷ Pokud chceme ustanovit jiný samostatný obor, nemusí nás pluralita uvnitř jiného oboru zajímat. Které z Tworuschkou stanovených úkolů vůbec pro své uskutečnění nějaký nový obor potřebují? Podívali se na výše uvedených šest typů úkolů či cílů praktické religionistiky, tak reflexe a analýza náboženství (bod 1) je součástí moderní religionistiky. Prostředkování poznatků a osvětová činnost (bod 2) jsou, resp. mohou být, součástí současné

53| Die Gewissheit der Ungewissheit, s. 53 („Allerdings ist die Feststellung, ob eine Konstruktion viabel ist, von den eigenen Werten abhängig. Sie enthält ein subjektives Moment und verlangt ein persönliches Urteil. Die Wahl der Werte, die Ethik, lässt sich nicht durch den Konstruktivismus begründen.“)

54| U. TWORUSCHKA, *Praktická religionistika*, s. 239 - 240 (s. 20-21).

55| *Ibid.* s. 237 (s. 19).

56| Viz poznámky 19 až 21.

57| *Ibid.* s. 232 - 233 (s. 14).

religionistiky, lze je považovat za součást nějakého praktického zaměření stávajícího oboru. Ke konsensu současného oboru rovněž patří, že religionistická analýza může odkrývat, v jaké míře konkrétní náboženství přispívají k sociálnímu souladu a soudržnosti, nebo naopak slouží k legitimizaci nerovnosti či násilí (bod 3).⁵⁸ Potřebu kritiky v tomto smyslu zdůrazňují i standardní úvody do religionistiky.⁵⁹ Nicméně problém odsouzení nějaké náboženské praxe jako fundamentalistické, fanatické atp. nás opět vrací k nevyjasněnému problému hodnot a je pro obor, jenž je založen na tom, že nechce a nemůže normovat praxi (v německém prostředí již minimálně od Joachima Wacha), tenkým ledem. Způsob výuky oboru (bod 4) je dle mého spíše záležitostí koncepce a realizace studia. Zaměření na konkrétní děje a aktéry, osvojení kvalitativních a kvantitativních metod práce v terénu, analýza a reflexe setkání patří dnes zpravidla ke standardním osnovám výuky.⁶⁰

Pro naplnění všech čtyř dosud uvedených cílů praktické religionistiky není podle mě zapotřebí nějaké nové disciplíny. Na druhou stranu nelze ani říci, že je jim věnován v současné religionistice dostatečný prostor. Nabízí se dle mého celá škála možností, jak podmínky pro takové zaměření oboru vytvořit: formou konkrétních interdisciplinárních projektů, zaměřením jednotlivých religionistických pracovišť a také studijních plánů univerzitního studia religionistiky (zvláště tam, kde by bylo možné studium religionistiky kombinovat třeba se studiem sociální práce, teorie komunikace atp.). Podmínky pro takové zaměření by ale neměly být vytvářeny způsobem nahodilého přijímání jinovědních metod a strategií, ale měly by vycházet z nějaké systematické reflexe, z teorie religionistiky. Ch. Auffarth a H. Mohr navrhuje jako jeden ze způsobů, jak může religionistika coby kulturněvědní disciplína (Kulturwissenschaft) reagovat na proměny náboženského světa a přizpůsobit jim strategie reflexe, vytváření dílčích religionistických disciplín (Unterdisziplinen).⁶¹ Taková dílčí disciplína by se mohla soustředit na problematiku náboženství v kontextu migrace, lidských práv, menšin atp., tedy témat, na něž cílí jak Tworuschka, tak třeba Friedliho aplikovaná religionistika. Zůstávala by však součástí religionistiky, podobně jako např. ekonomie náboženství atp.

58| Edith FRANKE – Michael PYE, The study of religions and its contribution to problem-solving in a plural world, *Marburg Journal of Religion*, 9/2, 2004, s. 8-15, 12-13. Viz dále např. Hans G. KIPPENBERG, Kriminelle Religion. Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu Vorgängen in Jugoslawien und im Libanon, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7 (1999), s. 95-110.

59| Např. Hans Gerhard KIPPENBERG - Kocku von STUCKRAD, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, C. H. Beck: München 2003, s. 15.

60| Nicméně v 80. letech 20. století, kdy takto začal vyučovat Tworuschka, to byl přístup spíše ojedinělý.

61| Christoph AUFFARTH - Hubert MOHR, Strömungen der Kultur- und Religionswissenschaft im 20. Jahrhundert – ein wissenschaftlicher Überblick, in: Christoph AUFFARTH – Jutta BERNARD – Hubert MOHR (eds.) *Metzler-Lexikon Religion. Gegenwart - Alltag – Medien*. Bd. 4, Metzler: Stuttgart – Weimar 2002, s. 1-36, 34.

Jsou zde však ještě dva typy úkolů, které Tworuschka svěruje praktické religionistice. Ta by měla jednak na základě společenské potřeby, na základě zadání mimovědních subjektů (vlád, lidskoprávních, sociálních a jiných organizací) nabízet svého druhu manuály pro řešení nějakých praktických s náboženstvím spojených problémů (bod 5, vědění pro praxi), jednak by měla působit přímo v praxi, tedy aktivně se podílet na řešení sporů (bod 6, řešení konfliktů, mediace). Tyto dva cíle Tworuschkovy praktické religionistiky však přesahují stávající pochopení kompetencí religionistiky. Na otázku, jak by měla nějaká vědní disciplína takové cíle plnit, Tworuschka opět žádné bližší odpovědi nepřináší.

Mým záměrem není zde takové pojetí oboru rozvíjet, domnívám se však, že určitá vodítka pro to, jak na společenskou angažovanost badatele nahlížet, by mohla nabídnout aplikovaná antropologie.⁶² Oblasti jejích kompetencí jsou vymezovány způsobem, který se blíží Tworuschkovým záměrům: výzkum orientovaný na praxi, přenos poznatků do praxe, jejich využívání při řešení sociálních a jiných praktických problémů, přímá účast na řešení společenských, etnických či jiných problémů. Vymezit ji lze jako „dílčí oblast sociální a kulturní antropologie či etnologie přesahující rámec striktně vědeckého bádání směrem ke službě lidem“.⁶³ Otázkou je i zde, jak tuto „službu lidem“ učinit součástí empirické vědy, protože, jak ukazuje dle mého velice inspirativní text Tomáše Hirta, od něhož pochází i výše uvedené vymezení, i antropologie se různě vyrovnává s „překročením principu hodnotové neutrality“. Z řady přístupů, které Hirt v úvodní stati sborníku „Vybrané kapitoly z aplikované sociální antropologie“ zmiňuje, považuji za inspirativní pojetí aplikované disciplíny jako „role“ v navázání na amerického antropologa George M. Fostera (1913-2006). Ten chápe aplikovanou antropologii spíše jako nějakou roli než povolání,⁶⁴ tedy roli či angažmá, krátkodobé či dlouhodobé, které akademicky zakotvený badatel přijímá. Převáděno do religionistických souřadnic by to znamenalo, že badatel činný na nějakém religionistickém pracovišti (první role, pro níž je charakteristický ideál objektivní poznání, hodnotové neutrality atd.) přijme krátkodobou či dlouhodobou „zakázku“ od nějakého mimoakademického subjektu (např. od vládní instituce) na výzkum rizikových faktorů souvisejících s působením nějaké náboženské skupiny, nebo se může sám v „terénu“ podílet na zprostředkování mezi stranami nějakého nábožensky založeného konfliktu (druhá

62| Termíny užitá, praktikující či angažovaná antropologie jsou zpravidla subsumovány pod označení aplikovaná antropologie, nicméně ani v antropologii není ustálená terminologie. (Tomáš HIRT, Teoretický a institucionální rámec aplikované antropologie: úvod do problematiky, in: Tomáš HIRT a kol., *Kapitoly z aplikované sociální antropologie*, Západočeská univerzita v Plzni, Plzeň 2012, s. 7-23, 9.)

63| Ibid. s. 10.

64| George M. Foster, *Applied Anthropology*. Boston: Little, Brown 1969, s. 13, 45. Podobně jako Tworuschkovi, ani Fosterovi přítom nejde jen o aplikování poznatků čistého či základního výzkumu (např. s. 47).

role). Využívá sice metod, konceptů, teorií a poznatků religionistiky, ale sleduje přitom cíle stanovené danou organizací, jedná na základě jejich či vlastních hodnotových orientací.⁶⁵ Fosterovo pojetí aplikovaného či angažovaného výzkumu má v antropologii své kritiky,⁶⁶ domnívám se však, že jasné vymezení toho, co je v kompetenci religionisty v jeho jednotlivých rolích, společně s vytvořením adekvátních podmínek pro výzkum výše zmíněných témat nabízí jeden ze způsobů, jak se vyrovnat se vzrůstajícím tlakem na společenskou zodpovědnost badatele při zachování standardů empirické vědy.⁶⁷ Ovšem právě k jejich překročení Tworuschka vyzývá, a tak např. z přístupů, jež nacházejí uplatnění v aplikované antropologii, by mu mohla konvenovat spíše pojetí vědy programově reagující na společenské potřeby a problémy a absorbující tenzi mezi základním a aplikovaným či angažovaným výzkumem.⁶⁸ Nicméně k zaujetí stanoviska k nějaké nové perspektivě nám zatím chybí její teoretické založení. Dokud jej Tworuschka nepředloží, zůstává hranice mezi tím, kde v jeho praktické religionistice končí věda a začíná živelný aktivismus, velice vágní.

65| *Ibid.* Sám Foster přitom často kritizuje jako falešnou striktní dualitu mezi rolí čistě vědeckou či teoretickou a aplikovanou, i výsledky aplikovaného výzkumu mohou zpětně ovlivňovat teoretickou antropologii. (*Applied Anthropology*, např. s. 41-31.)

66| Jak poznamenává Hirt, Fosterovo pojetí de facto nechápe aplikovanou vědu jako plnohodnotnou subdisciplínu antropologie. (T. HIRT, Teoretický a institucionální rámec, s. 18.)

67| V tomto smyslu by jako jednu z „rolí“ religionisty bylo možné chápat i jeho angažovanost v mezináboženském dialogu, o níž se v oboru vede spor téměř po celé jeho dějiny.

68| Z výše citovaného sborníku aplikované antropologie by to bylo např. dvoumodusové uspořádání vědy, resp. „věda modu 2“ dle Helgy Nowotny a Michaela Gibbonse. (T. HIRT, Teoretický a institucionální rámec, s. 13-14.) Řada relevantních textů je k dispozici na webových stránkách Helgy Nowotny (<<http://www.helga-nowotny.eu/>> [2015-5-2])

JE SOUČASNÁ POPULARIZACE KABALY PROFANACÍ MYSTÉRIA?

JAROSLAV ŠTAMPACH

UNIVERZITA PARDUBICE
UNIVERSITY OF PARDUBICE

Popularization of Kabbalah as a Profanation of Mystery?

Abstract: The article mainly based on primary sources describes different personages and schools, which invoke links to Kabbalah. It examines how the discontinuities can be seen in continuity. It shows a link to the original Kabbalistic tradition also in cases where the literature and practice appears to be distant from the original Jewish Kabbalah. It analyses the self-presentation of authors and groups. It comes to the fact that all the kabbalistic currents are equally valuable topics for Study of religion and deserve the same respect.

Keywords: Hermeticism; Kabbalah; Plurality; Popularization; Study of Religion

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2015, Vol. 86, No. 3: s. 257 - 266.

1. Kontinuita s diskontinuita kabaly jako téma deskripce a interpretace

S ledujeme-li literaturu, jež se prezentuje jako kabalistická, zjišťujeme, že extenze pojmu kabala je nezvykle široká, což nutně vede k tomu, že obsah je mimořádně chudý. Kabalou by bylo cokoli, co se samo takto označuje, což by nás však nepřiblížilo k porozumění kabale a dorozumění mezi ní a jejím okolím.

Přitom sám hebrejský výraz kabala původně naznačuje přijetí tradice. Ta předpokládá kontinuitu a jí odpovídající kázeň při předávání obsahu. Zdá se tedy, že libovolným uplatňováním prvků kabaly se její vymezení znejasnilo. Mohla by vzniknout obava, že původně přijatý obsah byl díky diskontinuitám v procesu předávání postupně ztrácen. Tolerance k takovému způsobu předávání kabalistického obsahu by mohla být zařazena do souvislosti radikálního postmoderního pluralismu.

Autoři jako Michel Foucault (1926-1984) však přesvědčivě ukázali pluralitu diskursů a neobhajitelnost dogmatismu.¹ S východiskem ve filosofické analýze jazyka vědy došel k podobnému výsledku Ludwig Wittgenstein (1889-1951), když ukazu-

1 | Michel FOUCAULT, *Archeologie věděni*, Praha, 2002.

je nepřekročitelnost jazykových her a platnost jednotlivých tvrzení v jejich rámci.²

Platnost vědeckých výpovědí podmiňuje příslušností k paradigmatu Thomas Kuhn (1922-1996), zejména ve své publikaci o vědeckých revolucích.³ Jeho pojetí paradigmat, jako určitých myšlenkových vzorců vytvářejících kontext různých tvrzení bylo později spontánně rozšířeno i mimo přírodní vědy, jež má Kuhn především na mysli. Na univerzalitu výpovědí zaútočil především Paul Karl Feyerabend, který radikalizoval Kuhnovo paradigmatické pojetí svou *Rozpravou proti metodě*.⁴

S ohledem na tyto metodologické posuny by nám z prostředí religionistického diskursu či převažujícího paradigmatu chyběl přístup k jednotlivým, rovněž nepropojeným kabalistickým diskursům, a nemohli bychom se ke kabale při pohledu zvenčí teoreticky přiblížit, dorozumět se s ní a v tomto smyslu jí porozumět, pokud bychom nerespektovali pluralitu kabalistických pojetí a pokud bychom chtěli pro jejich představení a interpretaci uplatňovat výlučný výkladový rámec. Zdá se, tedy, že diskontinuity v proudu, který se sám chápe jako kabalistický, nemohou bránit v respektu vůči každé jeho fixaci v tom smyslu, že jsou stejně oprávněnými tématy bádání, cíli občanské tolerance a případně inspiračními zdroji.

Slovo kabala by mělo podle ještě nedávných představ mít od svého použití pro mystickou tradici a praxi ve spisech, které se obvykle kladou do Španělska a Francie (Provence) ve 12. až 13. století stále stejný obsah. Měl by to být fixní soubor nauk o Bohu, člověku a světě a soubor praktik, který bychom dokázali popsat a interpretovat. Ve skutečnosti se však kabala objevuje již ve své původní podobě v židovském prostředí, které znalo a oceňovalo pluralitu interpretací dávno před moderní a postmoderní kritikou dogmatismu.⁵

V textech haggady se vyskytují diskuse rozporných řešení. Mohou mít podobu rozpravy dvou autorit mišnaické etapy judaismu, tana'itských rabínů Šamaje a Hillela. Před halachickou fixací a v jistém smyslu mimo ni jsou v platnosti dvě vyslovená rozdílná nebo dokonce protikladná stanoviska. V Talmudu to vyjadřuje známá formule „i to, i to jsou slova živého Boha“. Kabala rovněž navazuje na uznanou pluralitu interpretací Tóry. Vedle výkladu doslovného se jako stejně platný připouští výklad alegorický, homiletický a mystický.

Lze předpokládat, že v kabalistickém prostředí, tak jako v judaismu vůbec, je reflektován specifický charakter náboženských výpovědí, které nejsou v dnešním slova smyslu testovatelnými faktografickými výroky. Imanentní jazyk chce v náboženské souvislosti vyjádřit transcendentní skutečnost. Nemá-li tvář v tvář transcenci zcela selhat, musí vyprávět příběhy nebo se vyjadřovat paradoxně.

2] Ludwig WITTGENSTEIN, *Filosofická zkoumání*, Praha, 1993.

3] Thomas KUHN, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha, 1997.

4] Paul Karl FEYERABEND, *Rozprava proti metodě*, Praha, 2001.

5] Vladimír SADEK, *Židovská mystika*, Praha, 2009.

Těž tradiční křesťanská teologie sice vznáší nárok na pravdivostní hodnotu svých tezí, ale zároveň uznává, že každá řeč o božské skutečnosti je, a musí být, nejednoznačná. Výpovědi o Bohu jsou analogické, což můžeme vyložit tak, že jsou to spíše metafory než deskripce.

2. Původní kabala v judaismu

V kabale, i v jejím původním židovském prostředí jsou vedle společně uznávaných konstant rozdílné, ba rozporné interpretace společné látky. Shoda panuje o pramenech, jimiž jsou kromě psané Tóry i předpokládaná ústní Tóra a spolu s ní nebo v jejím rámci jako zdroje poznání a praxe též spisy Sefer Jecira,⁶ Bahir⁷ a Zohar⁸. Společným dědictvím rozvíjejícím látku těchto pramenů je deset sefir, jakýchsi číselovaných zastavení a dvaadvacet cest mezi nimi, jako schéma stupňovité emanace světů z božského Prazákladu. Dále se jeví jako společné dědictví předkabalistická a do kabaly začleněná mystická praxe ma'ase berešit (dílo stvoření) a ma'ase merkava (dílo vozu). Základní shodu můžeme vidět rovněž v praxi kavana (koncentrace, intence) a devekut (přilnutí k Bohu, ponoření a oddanost při modlitbě, studiu Tóry a plnění micvot). O společné prameny (již o zřejmě nejranější Sefer Jeciru) se opírá i způsob výkladu kanonických textů s využitím číselných hodnot písmen.⁹

Neshody nalezneme mezi tradičními směry kabaly. Významným centrem kabalistické nauky a zřejmě i praxe byl zhruba od poloviny 16. století Safed (dnes na severovýchodě území státu Izrael). Zakladatelská postava, Moše Cordovero (1522-1570) propracovává ve spisu *Pardes rimonim (Zahrada granátových jablek)* nauku o sefirách. Toto pojetí bývá vyhodnocováno jako spekulativní“ či systematická kabala. Sefiry v ní tvoří dokonalý řád.

Jeho nástupcem v Safedu byl Jicchak ben Šlomo Luria (1534-1572), který měl být extatickým mystikem, který sám pravděpodobně nic nenapsal. Kabalu obohacuje o zcela novou myšlenku archetypické kosmické katastrofy. Sefiry byly roztržštěny a božské světlo je zachyceno v nečistých, temných skořápkách či střepech (*klipot*). Dodržováním micvot člověk toto světlo vysvobozuje a umožňuje mu návrat k božskému zdroji. Cílem je náprava světa (*tikun ha olam*), kdy všichni lidé budou dodržovat Boží přikázání. Luriánská kabala bývá pokládána za dualistickou.

Luriovo učení známe spíše v přetlumočení jeho žáka Chaima ben Josefa Vitala, který pak ve vlastních textech pokračuje v luriánské linii kabaly a věnuje se vlast-

6| Aryeh KAPLAN, *Sefer jecira, kniha stvoření v teorii a praxi*, Praha, 1998.

7| Aryeh KAPLAN, *Bahir*, Praha, 2008.

8| Michael LAITMAN, *Knihy Zohar*, Praha, 2011.

9| Gershom SCHOLEM, *Počátky kabaly*, Praha, 2009.

ním tématům (např. následnosti životů, nepřesně tlumočené jako „reinkarnace“), ve volné návaznosti rovněž na Cordovera. Osobní přínos v této linii tradice je ne snadné rozlišit.¹⁰

Četbou kabalistických textů měl být inspirován při výkladu svých mystických vizí Šabtaj Cvi (1626-1676) pokládaný stoupenci za Mesiáše. Uvádí se, že konverzí k islámu (snad na nátlak osmanských úřadů) chtěl přispět k osvobození jisker božského světla z takové temnoty, jakou představuje odpadnutí od tradice předků. Za Mesiáše byl rovněž považován okruhem stoupenců Jakub Frank (1726-1791)¹¹, který pro změnu konvertoval ke křesťanství s podobným odůvodněním jako Šabtaj Cvi.¹²

Jiným v židovské tradici přítomným vtělením kabalistických principů je původem východoevropské chasidské hnutí, které spíše než cestou osamocených učenců je lidovým pietistickým hnutím. Jeho zakladatel Jisra'el ben Eliezer (1698-1760) známý pod jménem Ba'al Šem Tov (Pán dobrého Jména) vychází z kabaly a je společně uznávanou autoritou. Později však dochází k rozepřím rabínských dynastií a ke štěpení chasidů trvajícím do současnosti např. mezi braclavskými s lubavičskými chasidy.¹³

3. Renesanční křesťanská recepce kabalistických motivů

Ani v původní kabale zjevně není jednotný vývoj a jednotná praxe, aniž by to souviselo s postmoderní pluralitou. I v původní kabale jsou směry elitní, intelektuálně-mystické i směry populární, emocionální, pietistické. Proto nás nemusí překvapovat, že kabale se přihodilo totéž, co se stalo různým např. hinduistickým a buddhistickým směrům, že totiž překročila své hranice judaismu a poskytla podněty lidem např. s křesťanským zázemím, ať už jejich osobní postoj ke křesťanství byl více či méně loajální a více či méně kritický.

Raní renesanční humanisté se chtěli znovu propracovat k pramenům evropské křesťanské kultury. Mohli se o to pokoušet po scholastickém období, protože se rozšířila znalost pramenných jazyků (někteří i významní středověcí mistři neznali žádný literární jazyk kromě latiny) a poněvadž se objevily nové zdroje textů v řečtině a hebrejštině, mimo jiné zásluhou byzantských platoniků Georgia Gemista Pléthóna (1355-1452) a filosofa a církevního činitele Basilia Bessariona (1403-1472).

10| Isaac Judah Jehiel SAFRIN, *Book of visions and Book of secrets*, New York, 1999.

11| Klaus Samuel DAWIDOWICZ, *Zwischen Prophetie und Häresie. Jakob Franks Leben und Lehren*, Vídeň, 2004.

12| Gershom SCHOLEM, *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*, Frankfurt am Main, 1992.

13| Martin BUBER, *Cesta člověka podle chasidského učení*, Olomouc, 1994.

Tito autoři počítali s oběma kořeny evropské tradice, s hebrejským, biblickým světem představ, příběhů a odvozených myšlenek i s antickou tradicí, především řeckou, ale též egyptskou a perskou. Kabala se stala přemostěním mezi soudobým judaismem a křesťanskou kulturou.

Kabalistické motivy nalezneme už u takového autora, jako je Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), který podle některých kritiků eklekticky propojoval křesťanství s antickými autoritami, především Platónem a Aristotelem a s kabalou a rámec tvořil nový překlad hermovského souboru do latiny pod názvem *Corpus hermeticum* (překlad do latiny v šedesátých letech 15. století Marsilio Ficino, 1433-1499).¹⁴ Měl se zodpovídat před církevním soudem, zemřel však dříve, než k tomu došlo ve věku 31 let. Jeho příbuzný pak část jeho připravené písemné obhajoby vydal pod názvem *De dignitate hominis*, tedy O důstojnosti člověka, a lze říci, že z tohoto spisu se stal první manifest humanismu. Lze říci, že tento křesťanský zájemce o kabalou se tím stal myšlenkovým předchůdcem novověku.¹⁵

Zajímavým dobovým textem propojujícím prostředí západního, latinského křesťanství s kabalistickými podněty je text snad původně latinský pod názvem *Clavicula Solomonis* (Šalamounův klíček), o němž se má za to, že je ovlivněn středověkými židovskými kabalisty, ale i soudobou islámskou alchymíí. Typově se řadí ke grimoárům, tedy spisům magických praktik. Její původ se jeví jako nezávislý na vlně spíše intelektuálního raně renesančního zájmu o antické a židovské kořeny.

Clavicula existují v různých verzích a mají i svou řeckou verzi datovanou do 15. století a jsou zachovány i dvě odlišné hebrejské verze, první, lépe čitelná a lépe zpracovaná se dnes datuje do 17. nebo 18. století a je považována za překlad a úpravu latinského, případně italského textu. Text obsahuje invokace adresované Bohu a dovolávající se jeho moci. Experimenty, jak jsou operace označovány, staví vyvolávané bytosti do služby člověku pro různé účely.¹⁶

Z dalších osobností s křesťanským náboženským zázemím studujících kabalou je možno připomenout Johanna Reuchlina (1455-1522)¹⁷ a německého jezuitu Athanasia Kirchera (1602-1680).¹⁸ Druhý z nich podobně jako raní hermetici a humanisté propojoval křesťanství s jinými zdroji. U něj se uvádí vedle kabaly řecký orfismus a egyptská mytologie. Je pokládán za autora vyobrazení stromu

14| Radek CHLUP, *Corpus hermeticum*, Praha 2007 (Radek Chlup pořídil překlad, komentář a úvodní studii).

15| Tomáš NEJESCHLEBA, *De dignitate hominis*, Praha, 2005 (Autorova studie k edici Picova spisu.).

16| Elisabeth BUTLER, *Ritual Magic*, Harrisburg, 1998, s. 47-99.

17| Ludwig GEIGER, *Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1871.

18| Paula FINDLEN, *Athanasius Kircher, the last man who knew everything*, New York, 2004.

života se zakreslenými sefirami a cestami mezi nimi, jež je hojně rozšířeno v kabalě částečně oddělené od svého původního zdroje.

Kabale se rovněž věnuje renesanční myslitel Cornelius Agrippa z Nettesheimu (1486-1535). Na rozdíl např. od iniciátorů renesančního humanismu a hermetismu, kteří pěstovali své vědění v kroužcích, které bychom dnes nazvali alternativními, pronikal příležitostně i do univerzitního prostředí (Turín, Pavia). Prokázal kritický odstup od soudobého myšlení a nelpěl ani na vlastních poznacích a interpretacích. V základním spisu *De occulta philosophia* (původní vydání 1531-1533)¹⁹ obhajuje místo magie v prostoru křesťanství. Rozlišuje svatou magii od zavrženíhodného čarodějnictví. Ta je vědou, která odhaluje tajemné zákonitosti skutečnosti. Její kořeny shledává ve shodě s dřívějšími renesančními humanisty v antické tradici, ale rovněž v Tóře. Odhaluje je právě kabala, již je ovšem třeba vyložit křesťansky.

Vazba tzv. křesťanské kabaly na původní židovské prostředí nebyla zcela zanedbána. Uskutečňovala se mimo jiné překládáním, redigováním a komentováním původních židovských textů. O to má velkou zásluhu Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689), který ve svém základním spisu *Kabbala denudata* (Obnažená kabala, původní vydání 1677) poskytuje překlady pasáží ze Zoharu.²⁰

Méně známý polský Žid známý pak pod jménem Johan Christian Jacob Kemper (1670-1716) konvertoval k luterskému křesťanství a učil hebrejštinu na univerzitě ve švédské Uppsale. Napsal rozsáhlé dílo komentující Zohar. Shledává v něm skrytou nauku o Boží Trojici²¹

4. Kabalistické zájmy novověkých hermetiků a okultistů

Další podoba kabaly byla méně elitní a intelektuální a směřovala podobně jako ve své původní podobě k jisté popularizaci. Dělo se to v osvícenských esoterických uskupeních, jako byli rosikrucíáni a svobodní zednáři a v jejich pokračování a rozvinutí od 19. století do současnosti. Populární charakter této varianty kabaly se demonstruje na vykreslování původu kabaly v tomto prostředí. Postavy hermetické obnovy 19. století připsali kabalistické pramenné literatuře jiný původ, než tradiční židovská kabala sama sobě (např. u raných náboženských postav jako

19| Cornelius AGRIPPA Z NETTESHEIMU, *Okultní filosofie, kniha první a druhá*, Praha, 2004.

20| Christian KNORR VON ROSENROTH, *The Kabbalah Unveiled*, Londýn, 1991.

21| Elliot R. WOLFSON, Messianism in the Christian Kabbala of Johann Kemper, *The Journal of Scriptural Reasoning*, 1, 1, 2001.

Abrahám a u tana'itských autorit) a jiný, než pro kabalou shledává historické badání, jehož klasiky jsou např. Gershom Scholem²² a Moše Idel.²³

V prostředí hermetické kabaly se její původ spatřuje např. v egyptských mystériích nebo v učení Herma Trismegista. Toto přesvědčení rozporné s výzkumy Scholemovými a Idelovými a jejich pokračovatelů však nečiní křesťanskou a hermetickou kabalou v její náročné ani popularizované podobě méně důstojným tématem bádání. Náboženský nebo spirituální směr nezískává svou kvalifikaci tématu bádání tím, že přejímá přesvědčení badatelů.

Hermetickou kabalou reprezentuje hermetická obnova ve Francii v době restaurace, možná jako výraz zklamání z revolučních nadějí. K ní se pak připojovali jednotlivci a skupiny z jiných evropských zemí. Za iniciátora tohoto hnutí může být pokládán Alphonse Louis Constant (1810-1875), známý spíše pod okultním pseudonymem inspirovaným hebrejštinou Éliphas Lévi. Kabalistické motivy pronikají jeho spisy včetně do češtiny přeloženého *Dogma a rituál vysoké magie* (původní vydání 1854-1856).²⁴

Jeden z Léviho spisů, v současnosti již pozapomenutý se věnuje výslovně kabalě, resp. „kabalismu“.²⁵ Kabala tam tvoří jednu z forem okultní nauky a praxe již ve velmi nepřímé závislosti na svých historických pramenech.

Významným pokračovatelem této linie byl Gérard Encausse (1865-1916) francouzsky pod pseudonymem Papus píšící hermetik (či jak se raději v té době říkalo, okultista). Jeho mohutný rozmach v esoterních disciplínách zahrnoval kabalistické spekulace vedle rosikrucianství, atypického proudu svobodného zednářství, martinismu, gnostické církve a magických řádů.²⁶

Na tento evropský kontext navázaly i české hermetické autority, jichž většina působila v první polovině 20. století. Z celé této neformální skupiny budiž zmíněn znalec hebrejštiny schopný pracovat s původními prameny Oldřich Eliáš (1895-1941). Uvádí se o něm bez bližšího uvedení pramenů, že kabalou studoval u rabínů. Přímo kabale věnoval útlý svazek *Kabala, pojem, dějiny, prameny* (původní vydání 1938).²⁷

22| Gershom SCHOMEM, *Počátky kabaly*, Praha, 2009.

23| Moše IDEL, *Kabala, nové pohledy*, Praha, 2004.

24| Eliphas LÉVI, *Dogma a rituál vysoké magie*, Praha, 2003.

25| Eliphas Lévi, *The book of splendours: the inner mysteries of Qabalism: its relationship to Freemasonry, numerology & tarot*, York Beach, 1984.

26| PAPUS, *Kabala*, Praha, 1996.

27| Oldřich ELIÁŠ, *Kabala, pojem, dějiny a prameny*, Praha, 1938.

5. Současná popularizace kabaly

Značně popularizovanou kabalou nám může reprezentovat kalifornské Kabbalah Centre International. Tuto studijní skupinu pořádající kurzy pro zájemce bez ohledu na náboženskou příslušnost založil Pihillip Berg, vzděláním a původním působením rabín, který později službu v židovských obcích opustil a věnoval se do své smrti r. 2013 spolu se svou manželkou Karen Berg seznamování veřejnosti s kabalou. Lektoři tohoto centra tvoří multietnický a nábožensky pestrý tým z různých zemí.

Tradiční rabínské autority pokládají tuto a podobné aktivity za převrácení původní mystické tradice. Poukazují na to, že podmínkou účasti na programu kabalistického centra není věk a předchodí dodržování micvot, že při výkladu biblických textů se postupuje se značnou libovůlí, že se projevuje tendence božskou skutečnost pojímat spíše jako neosobní Světlo a dále, že se kabalistická tradice doplňuje prvky převzatými z jiných tradic, například astrologií.

Z dostupných publikací popularizované kabaly navazující na kalifornské centrum lze jako příklad uvést publikaci Maggy Whitehouseové.²⁸ Hned v úvodu (s. 6) autorka tvrdí, že kabala je starší, než všechna známá náboženství, že kabalou lze nalézt v tajných učeních všech náboženství stejně jako v zdánlivě neslučitelném systému tarotu, astrologie a čaker. Od vynálezu knihtisku v 15. století prý bylo o kabale napsáno mnoho složitých a zmatených knih. Tím se autorka zbavuje potřeby hledat pro své návody a výklady odůvodnění v pramenech, i když se klasických spisů dovolává.

Whitehouseová nepotřebuje sledovat dějinný původ svých tezí a za univerzální strukturu kabaly považuje pravděpodobně Kircherovo schéma stromu života zatížené ovšem bohatými novými významy a doplňuje to ještě druhou strukturou, jíž tvoří Jakubův žebřík. Je to v tomto pojetí vlastně zřetězení čtyř stromů života odpovídajících světům Acilut, Beria, Jecira, Asija (transkripce převzata z publikace), jež mimo jiné spojuje s tradičními čtyřmi živly.

Po kapitolách věnovaných jednotlivým sefirám a světům následují pokyny pro praxi zahrnující práci s takřečenou reinkarnací, zjednodušenou magickou praxí podle pokynů řádu Zlatého úsvitu, práci s tarotovými kartami, pěstování květin v kabalistické zahradě a rituály přizpůsobené různým náboženstvím.

Popsaným popularizujícím směrům využívajícím prvky kabaly v širší souvislosti nových náboženských směrů (někdy označovaných už poněkud neaktuálním názvem *new age*) se podrobně věnuje badatel působící na Hebrejské univerzitě

28 | Maggy WHITEHOUSEOVÁ, *Kabala*, Praha, 2009.

v Jeruzalémě (a též na Harvardu a Yale), Boaz Huss. Na rozdíl od náboženských konzervativců vyslovuje pro selektivní užití kabalistických motivů pochopení.²⁹

Inovativní vnitrozidovské využití kabalistických a chasidských prvků představuje hnutí židovské obnovy (Jewish Renewal) zejména v USA, zemi s pravděpodobně nejvyšším počtem lidí hlásících se k judaismu. K zastoupení mezi ostatními směry či denominacemi jsou nejednotné, ba rozporuplné údaje, zřejmě v závislosti na jejich původu. Vyskytuje se údaj o 4 % stoupenců tohoto hnutí z celku populace hlásící se k judaismu. Připouští se však, že důrazy tohoto obnovného hnutí se povolna stávají součástí mainstreamu napříč denominacemi.

Hnutí chce uvést do současného judaismu starobylé židovské tradice mystiky a meditace, genderové rovnosti a extatické modlitby. V tomto směru se upravují i tradiční židovské bohoslužebné texty. Obnovné synagogy jsou inkusivní a podporují lidskoprávní agendu. Jejich integrální halacha zahrnuje např. eko-kašrut, tedy výklad o čistých a nečistých pokrmech na základě ekologického přístupu. Počítá se změnou paradigmatu v judaismu (který je součástí celkové změny kulturního a duchovního paradigmatu) a s hlubinným ekumenismem, čímž je míněno setkání náboženských tradic v hloubce duchovní zkušenosti při zachování různosti projevu v kulturních kontextech.

Zakladatelem hnutí je Zalman Schachter-Shalomi, rabín navazující na lubavičskou chasidskou tradici. Vedle kabalistických vlivů se uvádí rovněž sufijský islám a buddhismus. Propojení židovské a buddhistické tradice (pod populárním názvem JuBu) se stalo svěbytným fenoménem, jemuž se začala věnovat i religionistika. Ve svých pamětech vydaných dva roky před smrtí vyhodnocuje tuto zkušenost.³⁰

6. Shrnutí

Kabalistické směry mimo rámec judaismu mají plné právo přihlašovat se k vlastní specifické linii tradice, resp. ke svým inspiračním zdrojům. Mohou navazovat na prameny a jejich interpretace podle vlastního uvážení a nemusí nikomu vyhovět proto, aby byly respektovány.

Jako námitka vůči legitimitě křesťanské a hermetické kabaly a jejich popularizacím se rovněž uvádí, že jde o *apropriaci*. K tomu je třeba především namítnout, že religionistika, z jejíž pozice se tématem zabývám, nedává zkoumaným směřům známky z dobrého chování.

29 | Boaz HUSS, Marco PASI, Kocku von STUCKRAD: *Kabbalah and modernity: interpretations, transformations, adaptations*, Leiden, 2010, zejm. s. 259-282.

30 | Zalman SCHAHTER-SHALOMI, Edward HOFFMAN, *My life in Jewish renewal: a memoir*, Lanham, 2012.

Pokud bychom apropriací mínili podle Maxe Webera proces, v němž si skupiny a jednotlivci přivlastňují společenské a hospodářské příležitosti vůči třetím osobám, které z jejich užívání vylučují, bylo by třeba to vzít v úvahu, i když nikomu nelze upřít právo takto jednat.

Pokud bychom ovšem názory a praxi mimožidovských kabalistů pojali jako apropriaci v širším smyslu, totiž jako převzetí, osvojení či přijetí cizích myšlenek a jejich zařazení do vlastního kontextu, lze sotva něco takového zpochybnit. Takové opouštění původních vazeb se totiž v dohlédnutelné minulosti děje běžně mezi různými tradicemi či náboženstvími, a zařazení do nových etnických, kulturních a náboženských souvislostí je přirozenou a žádoucí součástí koexistence, dialogu a sdílení.

KNIHA ZOHAR V MODERNÍ DOBĚ: RABI JEHUDA LEJB HA-LEVI AŠLAG

IVAN KOHOUT

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE -
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

The Book of Zohar in Modern Era: Rabbi Yehuda Leib ha-Levi Ashlag

Abstract: The goal of this short study is to present the reception of the Book of Zohar in 20th and 21st century, particularly in connection to rabbi Yehuda Leib ha-Levi Ashlag. The first chapter brings basic characterization of the Book of Zohar and subsequently, the process of its decanonization and recanonization at the turn of 19th and 20th centuries is mentioned. Consequently, the study focuses on the life and work of Rabbi Yehuda Leib ha-Levi Ashlag – the last important commentator of the Book of Zohar. In his work, Rabbi Yehuda Leib ha-Levi Ashlag brought forward a synthesis of Kabbalah and left-wing ideology. Then, the paper presents the innovative kabbalistic terminology of Rabbi Yehuda Leib ha-Levi Ashlag and deals with the movements based on some of his ideas.

Keywords: Kabbalah, the Book of Zohar, Rabbi Yehuda Ashlag, Sulam, The Kabbalah Centre
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2015, Vol. 86, No. 3: s. 267 - 275.

Představení knihy Zohar

S *efer ha-Zohar (Kniha Záře)*, centrální kabalistický spis, je volným mystickým komentářem k Tóře, který vznikl ve Španělsku 13. století.¹ Autor knihy *Zohar* komentuje jednotlivé týdenní oddíly Tóry, ze kterých se svým specifickým způsobem četby snaží vytěžit poznatky o povaze B-žské říše a o procesech, které se v ní odehrávají. Zmiňovaná B-žská říše, aramejsky „*Alma ila'a*“, čili „*Horní svět*“, trpí jakýmsi neduhem, jenž je autorem označován jako „*Sitra achra*“, tedy „*Odvrácená strana*“. Na stránkách knihy *Zohar* popisovanou Odvrácenou stranu

1] Pro teorii předpokládající dva stěžejní autory viz SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. USA: Schocken Books, 1995, 460 s. ISBN 0- 8052-1042-3. Reprinted from the third revised edition (1961). Kap. Fifth Lecture, THE ZOHAR I: THE BOOK AND ITS AUTOR, p. 156-204. Pro teorii autorství kolektivního viz LIEBES, Yehuda. *Studies in the Zohar*. Albany: State University of New York Press, 1993. 262 s. ISBN 0-7914-1189-3. Kap. How the Zohar Was Written, s. 85-138. Pro relativizaci otázky autorství viz ABRAMS, Daniel. The Invention of the Zohar as a Book : On the Assumptions and Expectations of the Kabbalists and Modern Scholars. *Kabbalah*. 2009, 19, s. 7-142. ISSN 1-933379-13-8. Pro snahu posunout vznik knihy *Zohar* hlouběji do historie viz MEROZ, Ronit. The Middle Eastern Origins of Kabbalah. *The Journal for the Study of Sephardic and Mizrahi Jewry*. Feb. 2007, vol. 1, iss. 1, s. 39-56.

můžeme přirovnat k autoimunitní chorobě nejasné etiologie, jejímž výsledkem je disharmonie, která ze světa Horního proniká až do světa pozemského.² . Mystik, jehož pozornosti je kniha *Zohar* určena, má následně za úkol zjednat „Nápravu“ stavu, konat tzv. „Tikun“. Posláním mystika je navrátit B-žské říši její celistvost a otevřít tak možnost pozvednutí světa pozemského na úroveň světa Horního. Chce-li však mystik v tomto počínání uspět, pak musí o Horním světě nejdříve získat co největší množství poznatků – jinými slovy – musí povaze B-žského světa dobře porozumět a právě k takovému cíli autor knihy *Zohar* své čtenáře vede. Cílem pisatele je vylíčit čtenářstvu za pomoci pomyslného diagramu deseti „sefirot“ – deseti ohnisek B-ží energie – strukturu B-žské říše, přičemž materií této kontemplanace se mu stává Tóra, která je v jeho očích především jinotajným popisem struktury Horního světa a interakce mezi jednotlivými ohnisky B-ží síly. Popisovaný systém dvou celků universa byl totiž dle přesvědčení původce knihy Tórou stvořen. Do Tóry B-h při konání svého stvořitelského díla nahlížel a Tóra se takto stala jistým architektonickým nákresem³, jehož podoba zachycuje svět před rozvojem výše zmíněného autoimunitního onemocnění. V Tóře se tedy dle autorova přesvědčení nachází nejen popis podstaty universa, ale především také návod, jak řešit jeho stěžejní problém – instrukce, jak porazit Odvrácenou stranu, která zbytněla v určité fázi procesu emanace. Obrazivostí výše užitého příměru: Díky poznatkům získaným studiem knihy *Zohar* lze provést důkladnou anamnézu stavu, určit diagnózu a následně také způsob léčby, jejíž aplikace svět navrátí do doby, kdy bylo dle Gn 1,31 vše „velmi dobré“. Kniha *Zohar* nám sděluje, jak lze našimi silami naplnit slova verše Daniel 12,3, ze kterého kniha odvozuje svůj název: „A prozíraví budou zářit jako záře [zohar] oblohy“. Těmito „prozíravými“ jsou v perspektivě knihy *Zohar* kabalisté, kteří svým mystickým hloubáním vstupují do kontaktu s B-žskou říší, navracejí jí její původní podobu, nechávají se zde zalévat B-žím leskem a ten následně předávají svému okolí. Toliko stručné představení obsahu knihy *Zohar*.⁴ Naše další úvahy budou věnovány recepci výše představené knihy v moderní době, zejména v souvislosti s myšlenkově velmi originálním dílem kabalisty rabi Jehudy Lejba ha-Levi Ašlaga.

2| Dále viz KOHOUT, Ivan. Ne'icu ketira - obskurní výraz ze Zohar 1:148a: krátká studie o povaze Odvrácené strany. In: *Šalom: pocta Bedřichu Noskovi k sedmdesátým narozeninám*. Brno: L. Marek, 2012, s. 292-312. ISBN 978-80-87127-56-8.

3| Viz *Berešit Raba* 1:1,2. Dále viz také recepci citované pasáže v *Zohar* 2:161a.

4| Pro systematické zpracování obsahu knihy *Zohar* viz antologie TISHBI, Isaiah; LACHOWER Fischel. *The Wisdom of the Zohar: Volume I-III*. Transl. David Goldstein. Oxford: Alden Press, 1991. ISBN 019-710043-0.

Proměny hodnocení knihy Zohar

Záhy po svém vzniku zahajuje kniha *Zohar* mohutný proces mystické kreativity, který trval po dobu několika století. Svého největšího vlivu dosáhla v 16. a 17. století. Její luriánská interpretace se v této době stává vůdčím myšlenkovým proudem judaismu. Posléze však vliv knihy *Zohar* upadá, aby byl na přelomu 19. a 20. století opět obnoven. Boaz Huss v této souvislosti hovoří o „dekanonizaci“ knihy *Zohar* a o její opětovné „rekanonizaci“. Kniha *Zohar* na nějakou dobu přestává být součástí normativní židovské literatury, po určité době nepřítomnosti je však do knihovny svatých textů opět vložena.⁵ K dekanonizaci knihy *Zohar* přispěly dle mého porozumění věci především tři dále popsané faktory: Kniha *Zohar* byla zejména v Itálii zneužívána křesťany k misii mezi příslušníky židovských obcí. Její christocentrická interpretace měla za následek konverzi mnoha židů ke křesťanství – řečeno jinak – kniha *Zohar* se stává hrozbou soudržnosti židovských obcí a tato skutečnost ji v očích rabínů očerňuje. Dalším z momentů, stojících za znevěrohodněním knihy *Zohar*, je nepochybně též zrod moderní textové kritiky. Je vynalezen knihtisk a v souvislosti s vynálezem knihtisku jsou položeny i základy kritické práce s texty v současném slova smyslu. Kniha *Zohar* byla původně šířena jako dílo rabi Šim'ona bar Jochaje, učence *Mišny*, nyní se však začíná ukazovat, že jde o dílo podstatně mladší. Kniha *Zohar* oporu autority rabi Šim'ona bar Jochaje ztrácí a její kanonicita proto začíná být zpochybňována. Významnou roli poté sehrálo i židovské osvícenství. *Haskala* zdůrazňuje rozum, kdežto mystika rozum transcenduje a mnohdy se obejde i bez něj. *Maskilim* proto knihu *Zohar* ostře kritizovali a pranýřovali. Kabbalu považovali za jistý druh zpátečnické zvrácenosti, ve které spatřovali příčinu úpadku židovského náboženství. Potud faktory vedoucí k poklesu zájmu o knihu *Zohar*.⁶

Na přelomu 19. a 20. století se však situace radikálně mění. Nastupuje romantismus a společnost je mystice nakloněna vstřícněji a kniha *Zohar* se stává předmětem vědeckého zkoumání. Kniha *Zohar*, která byla na dobu přibližně dvou století z knihovny svatých textů vytěsněna, je do knihovny normativní židovské literatury opět navracena a její odkaz je dále rozvíjen. Obnovený zájem o mystiku se následně stává jedním z faktorů vedoucích ke vzniku sionismu. Emigrace do Palestiny byla v mnoha případech výslednicí souhry romantického étosu a fascinace mystikou.⁷ Nově vznikající izraelská společnost se proto stává prostorem, kde je

5| HUSS, Boaz. *Admiration and Disgust: The Ambivalent Re-Canonization of the Zohar in the Modern Period.* In: KREISEL, Howard. *Study and Knowledge in Jewish Thought.* Negev: Ben-Gurion University of the Negev Press, 2006, s. 203-237. ISBN 978-9653429093.

6| K polemikám s knihou *Zohar* viz TISHBI, Isaiah; LACHOWER, Fischel. *The Wisdom of the Zohar: Vol I.* p. 30-55.

7| RATSABI, Shalom. *Between Zionism and Judaism: the Radical Circle in Brith Shalom, 1925-1933.* Boston: Brill,

knihy *Zohar* opět soustavně studována a zakoušena. Jednou z významných izraelských osobností 20. století, které s knihou *Zohar* cele spojily svůj osud, se stal již zmíněný rabi Jehuda Lejb ha-Levi Ašlag, zřejmě nejvlivnější kabalista 20. století, kterému budou věnovány následující stránky. Ačkoli dílo rabi Jehudy Lejba ha-Levi Ašlaga úzce souvisí s politickými dějinami Českého státu 20. století, v českojazyčném prostředí dosud kriticky zkoumáno nebylo. Cílem zveřejnění tohoto příspěvku je popsanou situaci změnit a otevřít prostor pro následnou vědeckou diskuzi.

Život rabi Jehudy Lejba ha-Levi Ašlaga

Rabi Jehuda Ašlag (1885-1954), označovaný také jako *Ba'al ha-Sulam* (*Pán Žebříku*), tedy přízviskem odkazujícím k jeho monumentálnímu dílu, pocházel z Lodže a vyrostl v chasidském prostředí. S životem rabi Jehudy Ašlaga se pojí několik příběhů, jejichž pravdivost nelze potvrdit ani vyvrátit. Přesto považuji za vhodné alespoň dva z těchto příběhů zmínit, neboť úzce souvisejí s jeho dalším působením. Dle prvního z dále vylíčených příběhů se rabi Jehuda Ašlag začal o kabalou zajímat již ve velmi útlém věku, a sice poté, co mu na hlavu spadla kabalistická knížka. Knižka zjitřila zvědavost mladičkého Ašlaga, který se ihned obrátil na svého otce a zeptal se jej, o jakou knihu se jedná. Otec jej odbyl a prohlásil, že jde o knihu, která je „*určena pouze andělům, lidem nikoli*“. Syn vzápětí oponoval slovy „*jestliže byla kniha vydána, pak je určena pro každého*“. „*Pro tebe však ne*“ zněla otcova odpověď a těmito slovy byl rozhovor zároveň ukončen. Sedmiletého Ašlaga dle vyprávění odpověď neuspokojila a kabalou začal sám studovat.⁸ Toliko první z příběhů. Jde-li o vyprávění pravdivé, pak do značné míry předznamenalo další Ašlagovy osudy, kterým dominovala snaha o šíření učení kabaly. Otázce legitimacy šíření kabaly se pak věnuje i příběh druhý.

V jednom z dopisů popisuje rabi Jehuda Ašlag setkání s jakýmsi varšavským kupcem, ke kterému mělo dojít v roce 1918. Tento obchodník se dle líčení rabi Ašlagovi odhalil jako veliký znalec kabaly a po tři měsíce kabalou s rabi Ašlagem studoval. Drzost rabi Ašlaga však posléze učitele a žáka rozdělila. S tajemným varšavským kupcem se však dle svých slov rabi Jehuda Ašlag setkal ještě jednou a tehdy mu kupec zjevil veliké tajemství a den nato zemřel.⁹ Toliko příběh druhý. Vneseme-li otázku po jeho fakticitě, pak se dříve či později opět dotkneme otázky legitimacy šíření kabalistické nauky z pohledu kabalistů samotných. Kabala není tradicí, která by byla vázána výlučně na text. Z mnoha kabalistických knih je

2002, xvii, 455 p. ISBN 9004115072. p. 40-91.

8| ODENHEIMER, Micha. Latter-day luminary. *HAARETZ* [online]. 2004 [cit. 2015-08-16]. Dostupné z: <http://www.haaretz.com/latter-day-luminary-1.144251>

9| *Ibid.*

velmi dobře patrné, že autoři některé věci zamlčují.¹⁰ Část kabalistické nauky byla předávána ústně a nelze proto vyloučit, že se rabi Jehuda Ašlag při svém pobytu ve Varšavě stal jedním z článků tohoto řetězce.

Roku 1920 odchází rabi Jehuda Ašlag z Varšavy do Palestiny a zde se usazuje v jeruzalémském Starém městě, kde zakládá ješivu s názvem *Bejt Ulpena le-Rabanim*. Na své ješivě vyučuje halachické právo a kabalou. V letech 1926 – 1928 působí v Londýně, kde sepisuje svá první kabalistická díla a poté opět odchází do Palestiny, kde se tentokrát usazuje již natrvalo. Posledním místem jeho působení se roku 1946 stává Tel Aviv.¹¹ Zde rabi Jehuda Lejb ha-Levi Ašlag zahájil práci na svém monumentálním komentáři ke knize *Zohar*, který nese název „*Sulam*“, čili „*Žebřík*“, po kterém lze vystoupat až do Horního světa. Kabalistický jazyk, z knihy *Zohar* vycházející, je podle rabi Jehudy Ašlaga nejvyšší evoluční podobou židovského náboženství, které se rozvinulo od podoby jazyka biblického, přes jazyk homiletický a halachický až k fázi nejhodnotnější – k jazyku mystickému. Sám sebe rabi Jehuda Lejb ha-Levi Ašlag vnímal jako *cadika*, tedy jako *spravedlivého*, jehož primárním úkolem je objasňovat tajemství Tóry.¹² Tomuto úkolu – tedy rozvoji kabalistického jazyka - proto cele zasvětil závěr svého života, který dal vzniknout dvacetisvazkovému komentáři *Sulam*. Komentář *Sulam* můžeme klasifikovat jako komentář luriánský, který se snaží harmonizovat knihu *Zohar* a učení rabi Jicchaka Lurii, se kterým se rabi Jehuda Lejb ha-Levi Ašlag dokonce ztotožňoval. Sám sebe rabi Jehuda Lejb ha-Levi Ašlag považoval za Luriovu částečnou inkarnaci. Dle slov rabi Jehudy Ašlaga od chvíle smrti rabi Jicchaka Lurii na světě nepovstal jediný člověk, který by podstatě Luriova učení porozuměl. Duše rabi Jichaka Lurii proto musela sestoupit na zem a přivtělením (hebrejsky tzv. „*ibur*“) k Ašlagově duši rabi Jehudu Ašlaga ke splnění tohoto poslání uschnout.¹³ Vývoj náboženského myšlení vyvrcholil v Luriově díle, to však zůstalo nepochopeno. Teprve rabi Jehuda Ašlag byl díky B-žímu zásahu obdařen schopnostmi situaci změnit. Ašlagovým úkolem se proto stalo srozumitelné objasnění luriánské kabaly modernímu člověku – řečeno jazykem odborným – „*inovativní interpretace kabalistických doktrín*“.¹⁴ Zmi-

10] Viz IDEL, Moše. *Kabala: nové pohledy*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004, 445 s. Světová náboženství (Vyšehrad). ISBN 8070216638. s. 49-52.

11] BRANDWEIN, Yehuda Zevi, HUSS Boaz. ASHLAG YEHUDAH. In: SKOLNIK, Fred a Michael BERENBAUM. *Encyclopedia Judaica: Second Edition, Vol. 2 Alr-Az*. USA: Thomson Gale, 2007, s. 579- 580. ISBN 0-02-865930-9. p. 579.

12] GARB, Jonathan. *The Chosen Will Become Herds: Studies in Twentieth- Century Kabbalah*. New Haven, [Conn.]: Yale University Press, 2009. ISBN 0300123949. p. 30.

13] AŠLAG, Jehuda. *Sefer Peri Chacham: Chelek 2*. Izrael: Benej Brak, 1985. s. 121.

14] GARB, Jonathan. *The Chosen Will Become Herds: Studies in Twentieth-Century Kabbalah*. p. 30.

ňovaný *Pejruš ha-Sulam*, který je vrcholným plodem vyličené snahy, obsahuje vedle několika úvodních kompozic také aramejský originál zoharického textu, veliké množství různocnění, hebrejský překlad a komentář a křížové odkazy. Myšlenky děl rabi Jehudy Lejba ha-Levi Ašlaga jsou velmi originální a často též kontroverzní. Rabi Jehuda Ašlag byl myslitelem, který vytvořil syntézu luriánské kabaly a prvků komunistické ideologie. Kromě již popsaného komentáře *Sulam* je rabi Jehuda Lejb ha-Levi Ašlag autorem systematického zpracování luriánské kabaly s názvem *Talmud Eser Sefirot (Studium o deseti sefirách)* a mnoha kratších prací.

Dílo rabi Jehudy Lejba ha-Levi Ašlaga

Přiléhavou a stručnou formou vystihují základ Ašlagova učení jím publikované články. Na tomto místě bych rád zmínil zejména článek „*Binjan ha-Chevra ha-Atidit*“, čili „*Budování budoucí společnosti*“, který je dobře dostupný i v anglickém překladu.¹⁵ Podstata moudrosi kabaly dle citovaného článku spočívá v poznání toho, jak svět klesl ze svého „*vyvýšeného a nadpozemského místa*“ do současného „*ohavného stavu*“. Kabala dle rabi Jehudy Ašlaga fixuje poznatky o prapůvodní ideální podobě tohoto světa a jako taková je jediným informačním zdrojem, jehož studium dává člověku možnost současný stav věcí analyzovat a stanovit metodu návratu ke stavu předchozímu. Kabala nás poučuje o původní podobě universa a sděluje nám, jak tuto podobu světa kolem nás opět vtisknout. Tohoto úkolu se může zhostit jedině člověk. Pouze člověk totiž disponuje dostatečně rozvinutou duší, která mu dává schopnost vystoupit vzhůru, čili do minulosti. Duše člověka byla takto obdařena schopností aktualizace a autokorekce, kdežto duše zvířete takovou schopnost postrádá. Duše zvířete vidí pouze budoucnost. Člověku však byla dána možnost navrátit se skrze studium kabaly do minulosti, kde je vystaven pohledu na prapůvodní podobu universa. Zde získané poznatky může poté srovnat se stavem současným a spatří-li ve svém okolí defekt, může jej dle horního vzoru napravit. Stěžejním defektem současné společnosti je sobectví. Na cestě ke společenství budoucímu musí společnost současná tuto charakterovou vadu odvrhnout a rozvinout zřízení komunistického typu. Komunistická společnost, ve které je každý příslušník prospěšný svou prací a zároveň přijímá výsledky práce bližních, je dle rabi Ašlaga nejvyšší formou lidské pospolitosti, ke které je třeba směřovat. Taková snaha však musí být motivována výlučně teologicky. Ruský komunismus nebyl rozvíjen pro B-ží Jméno a proto selhal. Skutečná komunistická společnost je rozvíjena pro Stvořitele, v duchu přikázání „Budeš milovat Hospo-

15| Building the Future Society. ASHLAG, Yehuda Leib HaLevi. *The Wisdom of KABBALAH: Bnei Baruch Kabbalah Education and Research Institute* [online]. 2014 [cit. 2015-08-15]. Dostupné z: <http://www.kabbalah.info/eng/content/view/frame/38111?eng/content/view/full/38111&main>

dina, B-ha svého..." (Dt 6,5) a „Budeš milovat bližního svého...“ (Lv 19,18) Suma sumarum – studium kabaly vede k rozvoji komunistické společnosti, která Summa summarum zcela postrádá jakýkoli prvek egoismu.¹⁶

Podrobněji, tentokrát již prostřednictvím neotřelého kabalistického pojmosloví, svou nauku rabi Ašlag rozpracovává úvodem ke komentáři *Sulam. Ejn Sof* dal dle rabi Jehudy Ašlaga složitým procesem povstat dvěma strukturám: Sefirotickému stromu, který je *Vůlí obdarovávat*, hebrejsky „*Racon le-hašpi'a*“ a Odvrácené straně, jejíž podstatou je bezuzdná „*vůle přijímat*“, hebrejsky „*racon le-kabel*“. Sobectví Odvrácené strany následně ohrožuje existenci systému *sefirot*. Úkol zbavit *sefirot* tohoto ohrožení byl poté svěřen člověku. V nerozvinutém stavu je člověk taktéž pouhým příjemcem. Jakožto vrchol stvoření však člověk zároveň disponuje i B-žskou „*nešama*“, díky které může nahlížet vzhůru a na základě zde získaných poznatků konat *imitatio Dei* – transformovat sebe sama ve Vůli obdarovávat, jež je podstatou Stvořitele. V procesu připodobnění člověka k jeho Stvořiteli rabi Ašlag rozlišuje několik fází. Duše člověka, který usiluje o sebezdokonalení, prochází několika stádii rozvoje: První z těchto fází je období označené aramejským souslovím „*Bechinat šita alpej šenej*“, tedy údobí „*šesti tisíc let*“, kdy lidstvo pobývá v hrubě materiálním světě. V tomto údobí je úkolem příslušníka židovského národa vytěsnit ze své duše jakýkoli náznak snahy přijímat. Nástrojem realizace tohoto úkolu je pak především nezištné dodržování Tóry a jejích příkazů. S lidským tělem je však snaha přijímat spojena příliš úzce. Lidské tělo je zcela prodchnuto egoismem a v době pobytu na tomto světě být napraveno nemůže. Taková výzva přesahuje dokonce i moc spravedlivého člověka. Jak stojí v knize *Zohar*, lidská „*nefeš*“ přebývá v hrobě, dokud se tělo nerozpadne v prach.¹⁷ Do Zahrady Eden může *nefeš* spravedlivého vystoupit teprve tehdy, kdy již není sobectvím lidského těla vázána. Druhou fází rozvoje procesu Nápravy je svět po zmrtvýchvstání, kdy budou napravena i těla. Opětovně oživená těla již budou jakékoli snahy přijímat zcela prosta. Zakončením procesu nápravy (*Gmar ha-Tikun*) je imateriální existence duše v samotném *Ejn Sofovi*. Člověk, transformován v nádobu B-ží Vůle, v čistý altruismus, se opět stane součástí své původní domoviny. Ruku v ruce s nápravou člověka jde pak i náprava sefirotického řetězce. Odvrácená strana, jejíž podstatou je vůle přijímat, která se nikdy neodvděčí svému dárci, zanikne, v důsledku čehož přestane být příčinou disharmonie mezi nábobami B-žího světla. *Sefirot* budou již provždy přijímat pouze proto, aby obdarovávaly.¹⁸ Kabala je v prezenci rabi Jehudy Ašlaga

16| AŠLAG, Jehuda. Binjan ha-Chevra ha-Atidit. *Kabala le-Am* [online]. [cit. 2015-08-17]. Dostupné z: <http://www.kab.co.il/heb/content/view/frame/3811?heb/content/view/full/3811&main>

17| Viz *Zohar* 2:141b.

18| AŠLAG, Jehuda Lejb ha-Levi. *Sefer ha-Zohar al Chamiša Chumšej Tora im ha-pejruš Derech Emet ve-im ha-*

látkou, jejíž zkoumání má dalekosáhlé psychologické, sociologické a kosmologické konsekvence. Studium kabaly vede k popření egocentrismu a k rozvoji schopnosti nezištně dávat svému okolí, kterou je následně prodchnuto celé universum.

Recepce díla rabi Jehudy Lejba ha-Levi Ašlaga

Rabi Jehuda Ašlag se za svého života známým nestal. O rozšíření Ašlagových myšlenek se zasloužili až jeho žáci. Na Ašlagovo dílo v současnosti navazuje i organizace „*The Kabbalah Centre*“ – kontroverzní kalifornské hnutí, založené již zesnulým rabi Philipem Bergem, ve kterém působí i jeho dva synové - rabi Jehuda a rabi Michael Berg. *The Kabbalah Centre* je organizací, která kabalou nabízí nejen židům, ale i příslušníkům všech ostatních národů, přičemž nevyžaduje přípravnou práci v podobě studia *Mišny* a *Talmudu*. Základem učení *Kabbalah Centre* je meditační praxe, jejíž materií jsou stránky knihy *Zohar*, tzv. „*Zohar scanning*“. Příslušníci hnutí jsou motivováni k pravidelné kontemplaci aramejských stránek knihy *Zohar*. Upřený pohled na listy knihy *Zohar*, která je tím „*nejmocnějším duchovním nástrojem*“, je dle distribuovaných materiálů schopen „*otevřít spojení s B-ží jiskrou skrývající se v každém z nás*“. Knize *Zohar* samotné není třeba porozumět. Očistná moc se nachází v samotných písmenech, ze kterých na meditujícího přímo přechází.¹⁹Kabala je v prezenci vůdčích osob *The Kabbalah Centre* synkretizována s dalšími myšlenkovými systémy, kupříkladu se zenovým buddhismem, prezentována jako alternativní medicína a v současné době též christianizována. O knize *Zohar* rabi Philip Berg v jedné ze svých knih hovoří jako o „*Svatém grálu*“.²⁰

The Kabbalah Centre si pochopitelně povšimli i akademici, kteří vůči němu nešetří kritikou. Některé z těchto polemických vyjádření najdeme v článku *Authorized Guardians* od Boaze Husse, který se snaží kritická vyjádření badatelů vůči obnově zájmu společnosti o kabalou analyzovat. Kupříkladu Joseph Dan se o *The Kabbalah Centre* vyjádřil jako o „*náboženské sektě z Kalifornie, která předkládá masám drogu a klamnou blaženost*“. Joseph Dan je šokován zejména oddělováním kabaly od plnění příkazů Tóry, tedy extrémní formou exoterizace kabaly a její dejudaizací. Organizaci *Kabbalah Centre* proto staví po bok hnutí *New Age*. Dle Josepha Dana rabi Berg své učení založil na práci posledního autentického kabalisty

be'urim ha-nifla'im ha-Sulam: Chelek 1, Hakdamat Sefer ha-Zohar. [online] [cit. 2015-08-14]. Jerušalajim. 251 s. Dostupné z: http://files.kabbalahmedia.info/PDF/pdf/zohar/b01_h_s_hzohar.pdf. Viz *Hakdama*, s. 3-20.

19| *Zohar Scanning Chart 2014-2015. The Kabbalah Centre* [online]. [cit. 2015-08-15]. Dostupné z: <http://cdn1.kabbalah.com/files/scanchart14-15-new.pdf>

20| BERG, Philip S. *The Holy Grail: a Manifesto on the Zohar*. 1st ed. Los Angeles, CA: Kabbalah Pub., 2012, v. 131 p. ISBN 1571898174. Viz zejména p. 1-4.

rabi Jehudy Ašlaga, jeho počín však posléze upadl v „*mišmaš nesmyslů*“. Velmi podobně se vyjadřují i mnozí další akademici, přičemž kritika směřuje i vůči oživení zájmu o kabal v Izraeli (kupříkladu hnutí *Bnei Baruch* vedené M. Laitmanem). Arthur Green spojuje vzestup zájmu izraelské společnosti o kabal s válkami v letech 1967 a 1973. Příklon ke kabale vnímá jako snahu zajistit izraelské společnosti prostřednictvím praktické kabaly vojenské úspěchy.²¹ Toliko několik příkladů polemických vyjádření. Naprostá většina významných postav akademického studia kabaly současný způsob prezentace židovské mystiky a její komerční využívání ostře kritizuje. Najdou se ovšem i tací, kteří se příslušníků výše popsaných hnutí zastávají. K této minoritní skupině badatelů patří i autor výše citovaného článku. Boaz Huss polemický postoj akademiků vnímá jako výraz snahy nejen interpretovat historickou hodnotu kabaly, ale zároveň ovládat i její kulturní dědictví. O akademících, jejichž polemiky ve svém článku shromáždil, se vyjadřuje jako o „*Authorized Guardians*“, jako o osobách, které se bez zjevného oprávnění staví do role „*pověřených strážců tradice*“.²² Dle mého pohledu na věc je intencí Boaze Husse přimět čtenáře svého článku k zamyšlení nad tím, do jaké míry je současný akademický zájem o kabalu výlučně rigorózní vědeckou záležitostí. Mám za to, že alespoň v případě některých badatelů je oprávněné hovořit spíše o průniku světa vědy a světa náboženského prožitku. V současnosti stojíme u zrodu nové fáze rozvoje židovské mystiky, která se vzdala symbolického jazyka a místo něj užívá vědecké pojmosloví. Kritika z úst badatelů, ačkoli v mnoha případech věcná, je známkou jejich identifikace se studovaným předmětem.

21| HUSS, Boaz. "Authorized Guardians":The Polemics Of Academic Scholars Of Jewish Mysticism Against Kabbalah Practitioners. In: *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others (Aries Book Series)*. Olav Hammer, Kocku. Von Stuckrad. Neithelands: Koninklijke Brill NV, 2007, s. 81-104. ISBN 978-9004162570; ISSN 1871-1405.

22| Ibid. p. 95, 101.

UČENÍ KABALY PODLE FRANTIŠKA BARDONA

MAREK DLUHOŠ

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE -
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

The Learning of Kabbalah according to František Bardón

Abstract: The objective of this article is an analysis of the teachings of Franz (or František) Bardón, who was born within the territory of today's Czech Republic and was involved in Kabbalah. A clear link is shown between Franz Bardón's research on Kabbalah and studies on religion, rather than Judaism.

The method used in this paper involves in particular an analysis and comparison of his teachings with other knowledge of those areas of Kabbalah which are today considered academically to be traditional – especially Hebrew and Christian Kabbalah. At the same time, an evolution of understanding and working with the teachings of Kabbalah within modern Western esoteric traditions is demonstrated. The result of Bardón's endeavours was the creation of a Kabbalistic theory system and above all practice, which was independent of the Hebrew language and religion. This endeavour can be put into the context of scholars in the first half of the 20th century pursuing a so-called national, or universal, Kabbalah. Thus a marked shift occurred moving away from traditional Hebrew, and later Christian, Kabbalah. Theological aspects of Bardón's works are shown.

Keywords: Mysticism, hermeticism, Kabbalah, Sefer Yetzirah, visualization

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2015, Vol. 86, No. 3: s. 276 - 287.

Úvod

Dějiny kabaly jsou úzce spojeny s dějinami mystiky. Historicky je počátek kabaly spojován s židovstvím, od dob renesance a humanismu se začala rozvíjet takzvaná kabala křesťanská. Křesťanští učenci v ní rozvinuli tradiční židovské učení naukami o boží Trojici a Kristu. Tato křesťanská kabala se v novověku postupně stala významnou částí západních esoterních systémů. Ve 20. století můžeme ve světě hovořit o další fázi vývoje a způsobu chápání kabalistického učení, která je spojena i s územím České republiky a především dílem Dr. Oldřicha Eliáše (1895-1941) a Františka Bardona. V této fázi získalo v určitých esoterních kruzích učení kabaly výrazně ekumenický charakter (v původním, všesvětovém významu tohoto slova).¹ Má umožňovat stejnou praxi bez ohledu na náboženské vyznání kabalisty.

1] Slovník cizích slov [online]. [cit. 2015-08-20]. Dostupné z < <http://www.slovník-cizich-slov.cz/ekumenicky.html> >.

Cílem tohoto článku je rozbor učení Františka Bardona, který se narodil 1. prosince 1909 v Kateřinkách u Opavy.² Metodou je především analýza a srovnání jeho učení s dalšími poznatky o těch oblastech kabaly, které jsou dnes považovány akademicky za tradiční – především kabalou hebrejskou a křesťanskou.

František Bardon se jako významný hermetik se zabýval kabalou a dalšími esoterními naukami. Jeho dílo v této oblasti dnes patří ve světě k vyhledávaným a vydávaným spisům. Podle seznamu k roku 2015 na stránkách německého vydavatele již bylo dílo Františka Bardona přeloženo minimálně do dvanácti světových jazyků, včetně turečtiny, portugalské a korejštiny.³ Některými následovníky je pokládán za jednoho z nejznámějších esoterních mistrů této planety a významného novodobého učitele hermetismu, který připravil zasvěcovací cvičební soustavu.⁴ Za tyto své s magií, kabalou a léčitelstvím spojené aktivity byl nejprve vězněn v německém koncentračním táboře, což přežil a zemřel až v komunistickém vězení 10.7.1958 v Brně.⁵

František Bardon a religionistika

Z hlediska zařazení díla Františka Bardona k určité oblasti současného vědeckého bádání může v kontextu klasického studia kabaly u jeho osoby a díla vzniknout diskuse o šíři oblasti zkoumání daného jevu, jaké si už všiml egyptolog Florian Ebeling (*1966) při zkoumání mnohotvárnosti ideových světů, které dnes mohou být řazeny k tradici hermetismu. Ebeling v knize *Tajemství Herma Trismegista* konstatuje, že: „Při podrobnější četbě se pojem „hermetismus“ stává čím dál tím méně srozumitelným: někteří autoři jím rozumějí dějiny alchymie nebo rozličné historické projevy analogického myšlení, jiní zase recepci textů *Corpus hermeticum* v italské renesanční filosofii. Tohoto označení se chápe „filosofie hlubiny“ a mnozí jej považují prostě za synonymum esoteriky, magie a okultismu. Někteří chápou hermetismus jako antropologickou konstantu, která se počíná rýsovat spolu se vznikem člověka, jiní jej považují za základní duchovní matici naší současnos-

2] Mág a léčitel František Bardon. Opavský a hlučinský deník [online]. [cit. 2015-08-14]. Dostupné z < http://opavsky.denik.cz/zpravy_region/bardon_kouzelnik20071003.html >. František Bardon [online]. [cit. 2015-08-14]. Dostupné z < <http://luzs.cz/frantisek-bardon.html> >.

3] Franz Bardon International [online]. [cit. 2015-08-14]. Dostupné z < <http://www.verlag-dr.de/bardon-intern/1-bardon-int.htm> >

4] První kroky při praxi se systémem Františka Bardona [online]. [cit. 2015-08-14]. Dostupné z < <http://astrologie.net/mystika/bardon.html> >.

5] Hermes Trismegistos [online]. [cit. 2015-08-14]. Dostupné z < <http://pi-centrum.e-shoper.net/data/clanky/clanek-tisk.php?id=321> >. ORGIS, Walter. Franz Bardon [online]. [cit. 2015-08-14]. Dostupné z < <http://www.archivhermetischertexte.at/franz-bardon> >.

ti.⁶ Jistí hrdinové esoteriky jsou navíc podle Ebelinga uctíváni jako nová vtělení „Herma Trismegista“. Cituje zde německého vydavatele Bardonových spisů Dietera Rüggeberga (*1937), podle něhož se „pojem „hermetiky“ vztahuje k vědě onoho adepta, jež okultní dějiny znají pod jménem Hermes Trismegistos a který nám dnes ve svém vtělení jako František Bardon znovu přinesl egyptskou magii.“⁷ Toto spojení s hermetismem a starým Egyptem je u Bardona již na úvod knihy o kabale definováno spojením celé soustavy kabaly se symbolikou třetí tarotové karty.⁸ V tarotu má být podle Bardona skrytě obsažena kniha Tothova, obsahující staroegyptskou moudrost. Tato má potvrzovat, že takzvané Schem-Ham-Phoras hebrejské kabaly, které má vyjadřovat jméno Boží, složené ze 72 písmen, není výhradně hebrejského původu, nýbrž je o něm zmínka již v egyptských a indických písmech a tradicích. Má na to v jeho Hermesové desce a knize zákonů poukazovat jeden z nejzasvěcenějších mudrců Starého Egypta, Hermes Trismegistos.⁹ Ačkoliv Ebeling v tomto zřejmě chápal hermetismus odkazovaný na Františka Bardona z hlediska tradičního bádání o hermetismu jako okrajový badatelský jev, stejně tak působí jeho systém teorie a praxe kabaly na tradiční judaistiku, která se sama kabalou zabývá. Naprosto koncepční je řazení Františka Bardona pod religionistiku a v ní západní esoterní tradici v kontextu zkoumání celé řady individualit a náboženských hnutí i esoterních směrů, které se v dějinách objevily.

Klasická židovská kabala a kabala podle Františka Bardona

V tomto článku jsem při pohledu na Bardonovo dílo vyšel z některých tradičních vymezení pojmu kabala a směřuji až k bardonovu pojetí kabaly, přičemž jsou ukázány některé základní rysy této odlišnosti.

Kabala jako pojem sice historicky vznikla ve vazbě na židovské dějiny a náboženství, postupně však od 15. století hovoříme i o kabale křesťanské a směrem k 21. století se těchto „kabalistických“ směrů a tradic objevilo i mimo tradiční židovskou a křesťanskou komunitu daleko více. Podle Moše Idela (*1947) charakterizoval kabalista počátku 14. století kabalou „jako učení, které se zabývá povahou deseti sefirot a mystickou interpretací příkázání (micvot).“ Toto je podle něj definice, která vynikajícím způsobem vystihuje charakter teosoficko-teurgické

6| Florian EBELING, *Tajemství Herma Trismegista: dějiny hermetismu*, Praha 2009, s.15.

7| F. EBELING, *Tajemství Herma Trismegista: dějiny hermetismu*, s. 179.

8| František BARDON, *Klíč k opravdové kabale*, Třebíč 1993, s. 10-11.

9| F. BARDON, *Klíč k opravdové kabale*, s. 27.

kabaly. Abraham Abulafia (1240-1291), přední představitel extatické kabaly, označuje oproti tomu za těžiště své kabaly boží jména.¹⁰

I podle profesora Hebrejské univerzity v Jeruzalémě Josefa Dana (*1935) nebyl pojem „kabala“ nikdy používán tak často a v tolika souvislostech jako v přítomnosti a přece nemá dnes jako i dříve žádný „opravdový“, jednoznačný význam. Mnoha způsoby se přitom užíval již od nejdřívějších počátků. Každý středověký kabalista si vyvinul svůj vlastní, dobový význam, který se více nebo méně silně odlišoval od jiných definic. V moderní době ho uchopovali četní židovští i křesťanští teologové, filosofové a dokonce i přírodní vědci mnohými, dokonce i občas protikladnými způsoby. Mohl sloužit jako výraz ostře židovské ortodoxie, ale také uvádět do oběhu, radikální, inovativní svetonázory. Definice tohoto pojmu se tedy podle profesora Dana musí uskutečnit uvnitř jasně definovaného historického kontextu, který zároveň informuje o času, místě a dobové kultuře, které určují jeho použití. Z pohledu náboženských dějin idejí neexistuje žádný, všem jiným nadřazený, „pravý význam“.¹¹ Z tohoto hlediska je zřejmé, že šíře toho, co dnes můžeme zkoumat pod pojmem „kabalistické tradice“, je obhajitelná. Popisujeme tradice toho, co se dnes stalo součástí velice široké oblasti esoterismu 20. a 21. století.

Kabala podle Františka Bardona a západní esoterní tradice

Na samotnou Bardonovu nauku lze dobře vztáhnout slova doktora Univerzity Karlovy Oldřicha Eliáše, člena prvorepublikové společnosti československých hermetiků Universalie, který se věnoval historii kabaly a jejím vazbám na další esoterní nauky. Kabbala židovská byla podle něj „v historickém vývoji magických věd na západě nejdříve zpracována v ucelený systém, a proto snad také jako věda sui generis překročila záhy v hermetické theorii i praxi původní svůj úzký obzor pouze hebrejské magické doktriny. Jejím arkána dosáhla v hermetismu všeobecné platnosti a stala se jakýmsi základními axiomy. Proto se též v terminologii tajných okkultních společností počalo nazývat kabbalou každé vrcholné umění magické, vycházející z transcendentálního významu slov, slabik a hlásek lidské řeči vůbec, a ze vzájemných vztahů číselných hodnot jim odpovídajících. Tato univerzální kabbala — „Kabbala ipsissima“ — nekryje se tudíž zcela s kabbalou židovskou, a není nutně odvislá od prostředků jejího projevu: řeči a písma hebrejského. V dalším postupném vývoji dostalo se Kabbale v nejširším slova smyslu ještě významu třetího: dosti pozdě, na západě teprve v době současné, pokusili se někteří hermetikové vytvořit kabalistický systém na podkladě jiných řečí a písem, ob-

10| Moše IDEL, *Kabala: nové pohledy*, Praha 2004, s. 17.

11| Joseph DAN, *Die Kabbala*, Stuttgart 2005, s. 7-8.

dobný kabale židovské, avšak s hlubším významem a rozšířenými možnostmi uplatnění vůle mágovy.“¹²

Za povšimnutí vzhledem k těmto tajným okultním společnostem podle rabiho Aryeha Kaplana (1934-1983) stojí, že „ v nežidovských magických společenstvích v Evropě se mnohé techniky, naznačené v těchto kabalistických fragmentech, dodnes praktikují. Vztah mezi kabalou a těmito společenstvími by podle něj nepochybně stál za hlubší prozkoumání.“¹³

V tajných společnostech 20. století se z hlediska zpracování tohoto tématu ve studii Oldřicha Eliáše staly postupně zcela běžnými tyto názvy:

- „A. „KABBALA OTCOVSKÁ“ — již jest míněna klasická kabala hebrejská,
- B. „KABBALA MATEŘSKÁ“ — jakožto kabalistický systém, založený na některé jiné, tudíž nehebrejské řeči národní, mateřské. K tomu jako třetí člen přistupuje:
- „KABBALA UNIVERSÁLNÍ“ — „Kabaala ipsissima“, ta jest vrcholné, theoretické i praktické zasvěcení a umění magické vůbec, pokud je vybudováno na povšechných zásadách kabalistických, odvozených v principu z kabbaly židovské.“¹⁴

Z hlediska možností kabaly ve smyslu čistě praktickém a spojení s magií se kabala podle Bardona příliš neliší od těch cílů, jak je v díle o peryferiji židovské filosofie definoval Jerzy Ochman: „Je-li jak tvrdili novoplatonici člověk mikrokosmem a má v sobě všechny síly (přírodní i božské), může je tedy ovládat a využívat a odsud je již jen krok k získání člověkem role „pána“ přírody a budování světa jejich pomocí. Je tedy pouze nutné umět tyto síly rozpoznat a umět jimi disponovat, což se váže na koncepci „zázraků“. Magie včetně té židovské přejala metody i koncepce mystiky, pietismu, teologie, filosofie a rozšířila je ve směru užitekosti, praktičnosti a konkrétnosti. Byly vypracovány instrukce, recepty a techniky, ve kterých byla snaha podat velmi přesné návody týkající se činnosti i rekvizit (výrazů, šifer a klíčů), potřebných k vykonávání zázraků. Cílem nauk do této magie přejatých bylo pomoci jí odpovědět na otázky:

- Jak působit na Boha, anděly, démony, na osud člověka samotného nebo někoho jiného?
- Jak si na Bohu vynutit (teurgie, teagogika) splnění vlastních potřeb?

12| Oldřich ELIÁŠ, *Úvod do magie*, Praha 1992, s. 20.

13| Aryeh KAPLAN, *Meditace a kabala*, Praha 1998, s. 10.

14| Oldřich ELIÁŠ, *Úvod do magie*, Praha 1992, s. 20.

- Jak kumulovat celý svůj energetický potenciál (vykonávat „koncentraci ducha“) a jak tento potenciál řídit?
- Jak působit silou vlastní psychiky na sílu duchů nebo věcí?

Jak tvořit nové věci (např. golema)?¹⁵

Otázka působení na božské síly – anděly, teurgie, možnost zvýšené kumulace vlastního energetického působení a jeho další vedení v zájmu nadaného jedince, otázka jak působit silou vlastní psychiky na okolí i možnost tvorby golema - to vše jsou věci, se kterými se jak v klasické kabale, tak i v díle předsedy prvorepublikové Universalie Dr. Jana Kefera (1906-1941) i Dr. Eliáše setkáme.¹⁶ Bardon stejné fenomény řeší ve všech svých hlavních pracech. V *Bráně k opravdovému k zasvěcení*, v *Praxi magické evokace*, stejně jako i v z hlediska jeho kabaly nejdůležitější práci – *Klíči k opravdové kabale*. Postupným stupňováním požadavků na žáka kabaly z hlediska důležitosti absolvování určitého výcviku v magii před samotným proniknutím do praxe kabaly se Bardon také příliš neliší od Kefera, který se také domníval, že čím více se zabýváme magií a esoterismem – tedy i teurgií, tím lepšími kabalisty se stáváme. Spekulace kabaly totiž mají umožňovat pochopení nejvyšších a nejskrytějších záhad magie. Podle Kefera „není oboru v esoterismu, který by se na kabalou nevázal. Předpokládá, že kabala přestane být výhradně židovským plodem a „stane se kolébkou vědění příštích pokolení, tak jako Starý Zákon prodlevou věků stal se nádobou pravého těla a pravé krve Bohočlověka.“¹⁷ Bardon v tomto smyslu hovoří o vědění, z něhož mu bylo dovoleno odhalit jen malou část a další možnosti odhalení této teorie i praxe mají být v podstatě spojeny s evolučním pokrokem každého jednotlivce. Jedná se tedy podobně jako je výše naznačeno u Kefera o vědění či nauku, která toho má mít mnoho co člověku říct i v budoucnosti.

Bardonova písmenková cvičení a *Sefer Jecira*

Z podrobnějšího srovnání Bardonovy kabaly s významnými hebrejskými kabalistickými spisy je vidět souvislost a řazení jeho písmenkových korespondencí s dílem *Sefer Jecira*. Podle *Sefer Jeciry* vytvořil Bůh na základě svého jména a kombinací 22 písmen hebrejské abecedy svět i jevy našeho světa – hmotné prvky (vzduch, vodu, oheň), nebesa a zemi, základní jednotky času a samotného člověka.¹⁸ Za obrazy, které kniha *Sefer Jecira* podává se skrývají četné kabalistické poznatky o uspořá-

15| Jerzy OCHMAN, *Peryferie filozofii zydowskiej*, Krakow 1997, s. 362.

16| Marek DLUHOŠ, *Kabalistická teurgie*, Praha 2009, s. 31.

17| Jan KEFER, *Syntetická magie*, Praha 1991, s. 342.

18| Vladimír SADEK, *Židovská mystika*, Vimperk 2003, s.50.

dání světa, jenž je zde, tak jako v jiných kabalistických textech, kladen do analogie s tělem člověka. Současně je kniha *Sefer Jecira* jakousi základní učebnicí kabalistické teorie čísel, neboť již v první kapitole se zde říká: „Jest tré číselných principů, jimiž Bůh vytvářel svět: Číslo, počtář a počítané.“¹⁹ V současnosti však existuje několik komentářů *Sefer Jeciry*, které často pojednávají o jiné její verzi. Verze, ze které vycházel Bardon, či ten, od něhož základy tohoto praktického kabalistického systému získal, vychází s největší pravděpodobností z takzvaného mantovského vydání roku 1562. Toto vydání samotné pak zřejmě s nepatrnými úpravami vycházelo z takzvané „Krátké verze“ *Sefer Jeciry*, k níž napsal již koncem 10. století komentář Dunaš ibn Tamim (c.900–c.960).²⁰ Srovnáním *Sefer Jeciry* s Bardonovu praxí kabaly můžeme vysoce pravděpodobně i doplnit některé údaje přesně tak, jak by to dodal i Bardon sám. V českém vydání Bardonova *Klíče k opravdové kabalé*²¹ například chybí stejně jako ve vydání Dietera Rüggeberga z roku 1986 v angličtině²² informace o tom, které písmeno ovládá pravou nohu. Při porovnání se *Sefer Jecirou* vycházející z mantovského vydání (která se u nás vydávala v tradici jak Otakara Grieseho (1881-1932) tak Ladislava Moučky (*1955)), která vykazuje vysoký soulad mezi korespondencemi písmen a orgánů s vydáním Bardonovým, kde je s levou nohu spojeno písmeno Ch, má být s pravou nohou spojeno písmeno Z.²³

Existuje přitom mnoho variant textu *Sefer Jeciry*, kterých si povšiml již v 10. století Saadja Gaón (882-942) a poznamenal: „Není to obyčejná kniha a mnoho lidí bylo nedbalých a neopatrných při měnění nebo přepisování textu.“ O sto let později rabín Jehuda Barceloni (11./12.století) rovněž poznamenává, že „existuje mnoho verzí, některé velice zmatené.“ V roce 1562 se tiskaři prvního vydání v Mantově zmínili o tom, jak museli pečlivě procházet spoustu rukopisů, než našli spolehlivý text. Aryeh Kaplan dochází k závěru, že „jestliže jsou všechny varianty, které se nacházejí v rukopisech, platné, pak existují doslova tucty rozličných variant textu *Sefer Jecira*. Některé z nich pravděpodobně pocházejí z různých škol, které spolu navzájem nebyly ve spojení, protože tato učení byla tajná. Do textu se zřejmě dostaly i různé poznámky z okrajů a komentáře, a to také způsobilo odlišnost variant. Navíc pokud se text předával ústně dlouhou dobu, mohly vzniknout varianty v jeho uspořádání. Podle Kaplana je i možné, že „kabalisté již během gaónského období (6.-10. století), kdy omezili svoje učení na velice malá tajná spo-

19| Milan NAKONEČNÝ, *Lexikon magie*, Praha 1993, s. 251.

20| Aryeh KAPLAN, *Sefer Jecira*. Praha 2002, s. 22.

21| F. BARDON, *Klíč k opravdové kabalé*, s. 53-54.

22| Franz BARDON, *The Key to the True Qabbalah*. Wuppertal 1986. s. 39-40.

23| Ladislav MOUČKA, *Sefer Jecira (Pražská)*, Praha 1997, s. 39.

lečenství, kladli velký důraz na zachování tajemství, aby jejich učení nepadlo do nesprávných rukou. Vůdci těchto škol pak mohli záměrně vydat podvržené verze, aby tak zmátli ty, kteří by se chtěli pokusit proniknout do jejich mystérií.“²⁴ Z děl klasických hebrejských badatelů jako Idel i Kaplan máme tedy dostatek informací, že práce se *Sefer Jecirou* patřily již ve středověku k velmi utajované praxi. Podobně je tomu u otázky kombinování písmen (především Božího jména) ve vztahu k barvám. Idel dochází k závěru, že podle rabiho Josefa Aškenaziho (1525–1582) slouží vizualizace písmen a barev jako technika k navození prorockého stavu.²⁵

Vazba bardonových nauk na kabalou křesťanskou

V díle Františka Bardona je také i zřejmá souvislost jeho kabaly s kabalou křesťanskou. Říká, že i Kristův nejmilejší žák Jan se zabýval slovem, tedy kabalou, což má být zaznamenáno i v jeho evangeliu, kde je napsáno „Na počátku bylo slovo a to slovo bylo u Boha“. Žádný z apoštolů nebyl z hlediska interpretace Bible Františkem Bardonem tak dokonale zasvěcen do tajemství slova jako právě Jan. Jako „pán slova“ měl konat slovem největší zázraky a Bardon vidí tohoto apoštola jako jediného, který zemřel přirozenou smrtí. Stalo se tak údajně proto, že byl dokonalým vládcem slova. Všichni ostatní apoštolové zemřeli mučednickou smrtí. František Bardon zároveň dodává, že podle učení tradice bylo již tisíce let před Janem mnoho jiných zasvěcenců rovněž dokonalými vládci slova.²⁶ V souvislosti s touto Bardonovou teorií, že apoštol Jan jako „dokonalý vládce slova“ zemřel díky tomu přirozeně a ne mučednickou smrtí je ovšem zajímavá úvaha o tom, do jaké míry byl „dokonalým vládcem slova“ František Bardon, když musel zahynout v komunistickém vězení.

Vazbu Bardona na křesťanskou kabalou ukazuje i takzvaný kvantitativní klíč 72 géniů merkurské sféry. Tento kvantitativní klíč přitom spočívá na 72 Božích jménech²⁷, která se objevují v kapitole *Cabala hebraeorum* již u známého křesťanského kabalisty 17. století Athanasia Kirchera (1602-1680).²⁸

24| A. KAPLAN, *Sefer Jecira*, s. 28.

25| M. IDEL, *Kabala: nové pohledy*. Praha 2004, s. 139.

26| F. BARDON, *Klíč k opravdové kabale*, s. 22.

27| F. BARDON, *Klíč k opravdové kabale*, s. 36.

28| Athanasii KIRCHERI, *Oedipi Aegyptiaci*, Tom IIB, Romae 1653, s. 287.

Bardonova „universální a mateřská kabala“ nezávislá na hebrejské řeči, písmu i náboženství

Bardon na rozdíl od tradiční hebrejské kabaly nepřipisuje žádnému náboženství na světě právo „být prazdílem této vysoké vědy.“ Praktické studium kabaly, kterou jak ve svých pracích opakovaně prohlašuje, odhalil lidstvu na pání Božské prozřetelnosti a nazývá univerzální kabalou, podle něj nevyžaduje „znalost ani orientální, ani hebrejské nebo jiné řeči.“ Univerzální způsob vyjádření písmena není pro Bardona jeho tvar, nýbrž „jeho barva, lépe řečeno jeho barevná vibrace.“ Jelikož je barevná vibrace písmena jeho viditelnou formou vyjádření, může se podle něj „zabývat kabalou každý člověk, bez ohledu na to, jakou intelektuální řeč ovládá. Příslušnou barvu písmena si může představovat jak člověk na Východě, tak i na Západě.“²⁹

Kromě označení Bardonovy kabaly jako universální dá se podle mne ve smyslu bádání doktora Eliáše hovořit o kabale mateřské, vázané na určitý národ.³⁰ Že se u Bardona jednalo o vazbu na pokus o národní kabalou německou, spíše než českou podle mne ukazuje jeho použití 29 písmen na rozdíl od 22 písmen kabaly hebrejské. Bardon používá také přehlasovaná písmena a např. písmeno F spojuje výslovností s V a cvičí je jednotně, což by při primární konstrukci jeho kabaly jako národní české nenastalo.³¹

Zajímavý je zde v souvislosti s dílem Františka Bardona, které začalo poprvé vycházet v Německu a kde asi i Bardon načerpal před 2. světovou válkou většinu svých znalostí, fakt, že také profesor Idel vztahuje počátky podrobné a systematické techniky kombinování písmen Tetragramu s Německem, odkud pak měly teprve proniknout do Španělska. Tento přenos se měl odehrát již v polovině 13. století.³² Tetragramaton neboli slovo Jod-He-Vau-He je pro Bardona především vyjádření zákonitosti celého universa a tím i jsoucnosti Boží ve vztahu ke stvoření ve čtyřech písmenech, které se užívají v kabale hebrejské. Pro Bardona má přes celou řadu jeho odlišností od kabaly hebrejské použití Tetragramatonu mimořádný význam.³³

Pro Bardona však není pro kabalou vůbec zásadní otázka nejvyššího Boha, který by musel být totožný s hebrejským. „Každý mág ať křesťan, žid, buddhista, muslim, hind, brahmán nebo vyznavač jiné církve, jde-li cestou zasvěcení, musí při svém

29| F. BARDON, *Klíč k opravdové kabale*, s. 44.

30| O. ELIÁŠ, *Úvod do magie*, s. 57-58.

31| F. BARDON, *Klíč k opravdové kabale*, s. 47.

32| M. IDEL, *Kabala: nové pohledy*, s. 130-131.

33| F. BARDON, *Klíč k opravdové kabale*, s. 25.

pojmu o Bohu univerzální zákonitost bezpodmínečně respektovat. Křesťan bude mít za svůj nejvyšší ideál Krista, bude ho uctívat a přizná mu rovněž všechny čtyři základní vlastnosti, základní kvality nebo aspekty, které se vyznačují Všudypřítomností. Ony čtyři základní vlastnosti jsou: Všemohoucnost, Moudrost nebo Vševědoucnost, Všeláska nebo Milosrdenství a Nesmrtelnost. Ve svém Kristu nebude tudíž mág manifestovat pouze jedinou kvalitu, nýbrž s ohledem na univerzální zákony a analogii čtyř živlů bude v Kristu vidět a uctívat nejvyšší Božství. Totéž platí o přívrženci Buddhismu nebo jiné náboženské nauky. Jestliže mág správně pracuje a je magicky zralý, vybuduje svůj božský princip podle těchto čtyř základů s jejich základními vlastnostmi živlům odpovídající a těmito čtyřmi základními aspekty svého Božství bude zastupovat svůj nejvyšší názor o Bohu. Představu svého Boha nemusí upnout na nějakou právě žijící nebo kdysi žijící osobnost, nýbrž představa může být i symbolická. Jestliže si mág zvolí za symbol svého nejvyššího Božství Krista, Budhu, Dévi, Slunce, Světlo nebo Plamen nebo cokoliv jiného, je to v postatě totéž. Nejde zde ani tak o představu jako spíše o kvalitu, kterou do své představy vloží. V každém případě musí pro mága jakéhokoliv náboženského vyznání být jeho představa o Bohu to Nejvyšší, Nejmilejší, Nejcennější a Nejuctivatelnější, nad kterým již nic vyššího nemůže existovat.³⁴ S otázkou vztahu studia a praxe kabaly podle Františka Bardona k nutnosti být stoupencem judaismu, jak to žádá hebrejská kabala původní, se váže také jeho názor, že „nastávající zsvěcenec bude zastávat universální náboženství. Poznává, že každé náboženství má světlé i stinné stránky. Nejlepší z nich si ponechá pro sebe a slabin si nebude všimati. Nemusí samozřejmě vyznávati každé náboženství, ale ke všem bude mít náležitou úctu, neboť každé náboženství má svůj vlastní božský princip, ať již jde o náboženství křesťanské, budhistické, mohamedánské či jiné. Svému náboženství zůstane zásadně věrným. Oficiální dogmata církve ho však neuspokojí a proto se vynasnaží vniknout hlouběji do božího stánku, což je účelem zsvěcování.“³⁵

Podobně nejsou morální předpisy v Bardonově kabale ortodoxně vázány na židovství a plnění micvot, byť Bardon nutnost morálky a etiky u hermetika a kabalisty opakovaně zdůrazňuje. Morální zákony jsou u něj však definovány spíše ve smyslu morálky obecně lidské a slouží podle něj především k tomu, aby si mág zušlechťoval duši i ducha. I universální síly totiž údajně mohou působit jenom ve zušlechťené duši a zejména tehdy, když jsou stejnoměrně školeny a vyvinuty tělo, duše a duch.³⁶ Osobně jsem při studiu spisů Františka Bardona došel k závěru, že z hlediska funkčnosti toho, co nazývá „praktickou magií nebo praktickou kabalou“,

34 | František BARDON, *Brána k opravdovému zsvěcení*, Třebíč 1992, s. 195-196.

35 | F. BARDON, *Brána k opravdovému zsvěcení*, s. 33.

36 | F. BARDON, *Klíč k opravdové kabale*, s. 36.

je důležitá tzv. živlová rovnováha. Morální otázka se ukazuje především z hlediska trestu, který má přijít za nemorální okultní praxi.

Mimo klasickou hebrejskou i křesťanskou kabalou pak myslím zřetelně stojí Bardonovo tvrzení, že zasvěcenci považují původní kabalou za uranovskou mluvu – kosmickou řeč. Právě inteligence uranovské sféry (tedy to, co se jindy nazývá spíše andělé a démoni) řídí podle něj magii a kabalou a její praktické zhodnocení se zřetelem k univerzálním zákonům v celém makrokosmu, to znamená v našem planetárním systému. Tyto bytosti mohou podle Bardona zasvětit do makrokosmické magie a kabaly do té míry, že mu už nemůže víc poskytnout zasvěcenec jakékoliv jiné sféry a úrovně.³⁷

Možné východisko k dalšímu akademickému zkoumání kabaly

Z hlediska dalšího bádání o Bardonově kabale v budoucnosti považuji za důležité poukázat na slova o bádání v židovské mystice z pera významného hebrejského profesora a odborníka na židovskou mystiku Moše Idela. Zde se podle mne nachází bod, který by byl inspirativní i pro další výzkum praxe kabaly Bardonovy. Idel totiž dochází v kapitole „O vizualizaci barev a kabalistické modlitbě“ knihy *Kabala: Nové pohledy* k závěru, že ve „všech známých údobích mystické tradice měli židovští mystikové k dispozici širokou paletu mystických technik, ke kterým se s velkou pravděpodobností i uchýlovali. Některé z nich mají zřetelně magický nádech, zatímco u jiných je tento moment upozaděn. Všechny rovněž implikovaly velké nasazení mystika, který musel vyvinout značné úsilí, aby mohl uskutečnit svůj mystický záměr. Pokud chceme porozumět židovské mystice, musíme tedy vzít ve větší míře v úvahu praktické a zkušenostní aspekty tohoto fenoménu, než tomu bylo doposud. Zapojení analýz těchto mystických technik, jež daly vzniknout zkušenostním aspektům židovské mystiky, do akademického bádání o kabale si pravděpodobně vynutí její radikálnější interpretaci, než jaká zde byla navržena. Může však přispět také k vyváženějšímu pojetí židovské mystiky, nikoliv jen jako teosofické symboliky, abstraktních spekulací a „umírněného mystického spojení“, nýbrž jako obecnějšího mystického jevu, který zahrnuje celou škálu spekulací, zkušeností a technik.“³⁸

Závěr

Kabalistický systém Františka Bardona vykazuje celou řadu souvislostí s klasickou kabalou hebrejskou i pozdější kabalou křesťanskou. Především na příkladu využití tradičního hebrejského spisu a jednoho ze základních děl kabaly *Sefer Jeciry*

37 | František BARDON, *Praxe magické evokace*, Třebíč 1993, s. 27.

38 | M. IDEL, *Kabala: nové pohledy*, s. 144-145.

k praxi v Bardonově kabale můžeme sledovat celou řadu návazností na údajně i podle židovských učenců utajované techniky hebrejské mystické praxe, které měly být spojeny s vizualizací písmen abecedy. Do jaké míry byly tyto středověké techniky identické s cvičeními doporučenými v díle Františka Bardona můžeme jen jemně načrtnout z nám dochovaných zmínek v hebrejských pramenech. Těchto zmínek o praxi kabaly spojené s vizualizací písmen však podle znalců (Idel, Kaplan) není mnoho a jsou často nejasné. I z toho důvodu možná Idel doporučuje akademicky rozšířit naše chápání hebrejské mystiky – kabaly o studium údajných výsledků její praxe, což by podle mne vedlo i k shromažďování výsledků o praxi současných hebrejských kabalistů i těch, kteří kabalou cvičí bez ohledu na příslušnost k hebrejské kultuře.

Výsledkem Bardonova úsilí bylo vytvoření kabalistického systému teorie a především praxe, nezávislé na hebrejském jazyce i náboženství. Tuto snahu lze dát do souvislosti se snahami učenců poloviny 20. století o takzvanou kabalou národní, případně univerzální. Zde vidím v kontextu stále nejen v České republice, ale celosvětově se rozrůstající subkultury studující teorii a praxi spisů Františka Bardona možnost shromažďovat poznatky o dosažených mystických stavech a dalších událostech podobně, jak to činili Martin Buber (1878-1965)³⁹ a Moše Idel u tradičních kabalistů hebrejských. Srovnání těchto praktik a jejich údajných mystických a dalších projevů v různých kulturách a subkulturách je také aktuální v kontextu sjednocujícího náhledu na tyto mystické fenomény, který se pokoušel aplikovat i přední český judaista profesor Vladimír Sadek (1932-2008).

39] Základní díla k tomuto tématu: Martin BUBER, *Chasidská vyprávění*, Praha 2002. Martin BUBER, *Gog a Magog: chasidská kronika*, Praha 1996.

TEORETICKÉ PŘÍSTUPY VE STUDIU ŽIDOVSKÉ MYSTIKY (KABALY)¹

ŠTĚPÁN LISÝ

UNIVERZITA PARDUBICE
UNIVERSITY OF PARDUBICE

Theoretical Approaches to the Study of Jewish Mysticism (Kabbalah)

Abstract: Scholars in the Study of Jewish Mysticism failed to identify a paradigm theory in their discipline. These scholars use the same exemplar or group of exemplars as a tool in order to identify mystical phenomena not only in Jewish religious tradition but in other religions or cultures as well. From all possible exemplars the study is focused on unio mystica. It is connected with characteristic language, pre-theoretical intuition and its application in new areas of research. The current dominant paradigm theory - cultural universality of religion - helps to unify the scientific community, interpret all the collected evidence, and predict a similar phenomena in all historical periods of every culture.

Keywords: Inductivism; Unio mystica; Jewish mysticism; Comparative mysticism, Essentialism

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2015, Vol. 86, No. 3: s. 288 - 306.

Badatelé v přírodních vědách stejně jako v některých humanitních hovoří o paradigmatickém výzkumu. Tito badatelé potvrzují Kuhnův předpoklad, že jeho pohled na vědu může být prospěšný nejenom pro astronomii, fyziku a chemii, ale i pro historický, stejně jako pro společenskovědní výzkum.² Jestliže se zaměříme pouze na humanitní vědy, zjistíme, že při aplikaci Kuhnovy teorie vědy někteří badatelé nehovoří o paradigmatické změně (paradigm shift) ve své disciplíně, nýbrž o inter-paradigmatické výměně (inter-paradigm debate), což je podle Roberta F. Shedingera charakteristické pro biblistiku.³ Rovněž historie se ve

-
- 1] Článek je zkrácenou a upravenou verzí rozsáhlejší studie *Význam teorie vědy pro studium židovské mystiky*, která je v současnosti v recenzním řízení.
 - 2] V celém článku se odkazují k následující edici: Thomas S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, London: The University Chicago Press 1996, s. xi. Citace v textu uvádím podle české překladu Tomáše Jenička: Thomas S. KUHN, *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OYKOYMENH 2008.
 - 3] Robert F. SHEDINGER, Kuhnian Paradigms and Biblical Scholarship: Is Biblical Studies a Science?, *Journal of Biblical Literature* 119, 3, 2000, s. 466 (453-471).

svých teoretických přístupech významně odlišuje od Kuhnova pojetí vědy.⁴ Oba zmínění badatelé se shodují v tom, že Kuhnova teorie vědy není pro jejich disciplíny přínosná.

Ovšem i v humanitních vědách existují disciplíny, kde se o paradigmatické změně hovoří. K takovým disciplínám patří studium mystiky. Například Jess B. Hollenback hovoří o paradigmatické změně, tedy o přechodu od esenciálního ke kontextuálnímu zkoumání mystiky.⁵ Jonathan Garb jde ještě o něco dále a považuje Hollenbackovu studii *Mysticism: Experience, Response and Empowerment* za skutečné paradigma (true paradigm).⁶ Za zmínku stojí, že uvedenou studii Garbovi doporučil Moše Idel.⁷ Ve studiu židovské mystiky Philip S. Alexander hovoří o Scholemově paradigmatu (Scholemian paradigm), který, přestože se otřásá ve svých základech díky výzkumům Mošeho Idela, stále zůstává určujícím paradigmatem pro studium židovské mystiky.⁸ Ze Scholemova paradigmatu vychází ve své nedávné studii i Peter Schäfer, kritik esencialistického přístupu Mošeho Idela a Boaze Husa.⁹ Vliv kontextuálního přístupu zpopularizovaného Stevenem T. Katzem¹⁰ je u Schäfera silně přítomen.

Zdá se tedy, že ve studiu židovské mystiky jednotliví badatelé identifikují několik soupeřících paradigmatických teorií podobně jako u biblistiky. Pokud by tomu tak opravdu bylo, neplatil by potom výše zmíněný Kuhnův předpoklad a jeho teorii vědy by nebylo možné aplikovat ani na studium židovské mystiky. V následující diskusi ukáží, že zmíněná skupina badatelů chybně rozpoznala paradigma ve své disciplíně a že studiu židovské mystiky dominuje jediná paradigmatická teorie. Přestože v této kapitole uvedu příklady pocházející převážně od autorů zabývajících židovskou mystikou, bude zjevné, že uvedená teze bude platná obecně pro studium mystiky.

4] David A. HOLLINGER, T. S. Kuhn's Theory of Science and Its Implications for History, *The American Historical Review* 78, 2, 1973, s. 393 (370-393).

5] Jess Byron HOLLENBACK, *Mysticism: Experience, Response and Empowerment*. Philadelphia: Pennsylvania University Press 1996, s. 11-12.

6] Yoni GARB, Review Article: Path of Power, *The Journal of Religion* 78, 4, 1998, s. 595, pozn. 8.

7] *Ibid.*, s. 593, pozn. †.

8] Philip S. ALEXANDER, „Mysticism,“ in: Martin GOODMAN - Jeremy COHEN - David SORKIN (edd.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. New York and Oxford: Oxford University Press 2002, s. 705-732.

9] Peter SCHÄFER, *The Origins of Jewish Mysticism*. Princeton, Oxford: Princeton University Press 2011, s. 17, 354.

10] The position adopted by Katz is not an original one. I find it, as early as 1909, clearly expressed in Rufus Jones [...].“ Philip ALMOND, „Mysticism and Its Contexts,“ in: Robert K. C. FORMAN (ed), *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York, Oxford: Oxford University Press 1990, s. 40-41.

Induktivismus ve studiu židovské mystiky

Aby mohlo vzniknout první paradigma musí mít vědecká disciplína dle Kuhna předem ustavenou teorii: „Pouze velmi zřídka – stejně jako v případě starověké statiky, dynamiky a geometrické optiky – mluví fakta shromážděná za zcela mizivého vedení nějaké předem ustavené teorie natolik jasně, aby dovolila vzniknout prvému paradigmatu.“¹¹ Paradigmatický výzkum se tedy vyznačuje aplikací předem ustavené teorie,¹² jenž badatelům pomůže v té či oné disciplíně shromáždit relevantní fakta a následně je interpretovat. Kuhn v podstatě říká, pokud má disciplína předem ustavenou teorii, tak sběr dat není pouhou náhodnou činností a ne všechna fakta se jeví jako stejně závažná.¹³ V následující části bude ukázáno, že výše uvedená skupina badatelů nemá žádnou *předem ustavenou teorii*, ale vyvozuje různé teorie z nasbíraných dat, o kterých se domnívá, že jsou teoreticky *neutrální*. Jejich výzkum je možné klasifikovat jako induktivistický.¹⁴ Z naznačeného kontextu je zřejmé, že naším dalším krokem bude analýza způsobu *interpretace faktů* u probírané vědecké komunity.

Gersom G. Scholem nejprve shromažďuje data a poté z nich vyvozuje vlastní teorii, interpretaci sebraných faktů. Pracuje historicko-filologickou metodou a indukcí (generalization).¹⁵ Jinými slovy řečeno, neužívá žádnou předem ustavenou teorii, ale předpokládá, že fakta jsou teoreticky *neutrální*. Od svých předchůdců se liší tím, že shromáždil více údajů. Jde zejména o fakta, kterým jeho předchůdci věnovali méně pozornosti (little attention).¹⁶

Steven T. Katz, přestože nepatří k badatelům zabývajícím se výhradně židovskou mystikou, významně ovlivnil svým kontextuálním přístupem výzkum probírané disciplíny. Katz ve své studii prohlašuje, že jeho pluralistický přístup (pluralistic account) umožňuje vysvětlit všechna fakta vysvětlovaná nepluralistickými přístupy (non-pluralistic accounts), neboť k nim přistupuje novým způsobem, což znamená, že nepředpokládá jako esencialisté, že všechny mystické zkušenosti jsou

11| KUHN, *The Structure*, s. 16. Citováno podle KUHN, *Struktura*, s. 29.

12| Srov. s „předem uváženou ideou“, která je dle Poppera podobná univerzálním zákonům. Karl R. POPPER, *Otevřená společnost a její nepřítelé*, vol. II, Praha: OIKOYMENH 1994, s. 226.

13| KUHN, *The Structure*, s. 15.

14| Srov. Karl R. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*. London, New York: Routledge 2002, s. 3nn.

15| „Both as to historical fact and philological analysis there was pioneer work to be done, often of the most primitive and elementary kind. Rapid bird’s-eye syntheses and elaborate speculations on shaky premises had to give way to the more modest work of laying the secure foundations of valid generalization.” Gershom G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken 1995, s. xxv.

16| „[...] in the main I shall confine myself to the analysis of writings to which little attention has hitherto been given in the literature on Jewish religious history.” SCHOLEM, *Major Trends*, s. 40.

stejně nebo podobné. Avšak ani jeho výklad není předem ustavenou teorií, nýbrž je odvozen z dostupných faktů, o kterých se domnívá, že jsou teoreticky *neutrální*.¹⁷

Stejným způsobem pracuje i Moše Idel. Nechává se raději vést problémy přítomnými ve studovaných textech, než aby interpretoval fakta pomocí jedné vybrané metody.¹⁸ Rovněž on nejprve sbírá data a následně z nich vyvozuje vlastní teorii. Ani Idel neužívá předem ustavenou teorii, ale předpokládá stejně jako jeho předchůdci, že fakta jsou teoreticky *neutrální*. Ve svém výzkumu se od jiných badatelů liší tím, že shromažďuje fakta, která byla nechána bez povšimnutí (neglected).¹⁹ Jinak řečeno, jeho třída faktů je odlišná, proto je odlišná i její interpretace v porovnání s dřívějšími badateli.

V podobném duchu pracuje i Hollenback. Také on nejprve shromažďuje rozsáhlé množství dat z rozličných kmenů, kultur, náboženských tradic, včetně napří-

17] „Our primary aim has been to mark out a new way of approaching the data, concentrating especially on disabusing scholars of the preconceived notion that all mystical experience is the same or similar. [...] Our sole concern has been to try and see, recognizing the contextuality, what the mystical evidence will allow in the way of legitimate philosophical reflection. Our investigation suggests what it suggests – a wide variety of mystical experiences which are, at least in respect of some determinative aspects, culturally and ideologically grounded. Yet having argued for this position, we are aware that two things have to continue to be done: (1) further careful, expert, study of specific mystical traditions has to be undertaken to uncover what their characteristics are and especially how they relate to the larger theological milieu out of which they emerge; and (2) further fundamental epistemological research into the conditions of mystical experience has to be undertaken in order to lay bare the skeleton of such experience in so far as this is possible. This latter enterprise is especially important and, yet, is all the more neglected. One final word about the use of the available evidence and the construction of a theory to account for it. A strong supporting element in favour of our pluralistic account is found in the fact that our position is able to accommodate all the evidence which is accounted for by non-pluralistic accounts without being reductionistic, i.e. it is able to do more justice to the specificity of the evidence and its inherent distinctions and disjunctions than can the alternative approaches.” Steven T. KATZ, *Mysticism and Philosophical Analysis*, in: Steven T. Katz (ed), *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press 1978, s. 66.

18] „My approach therefore combines phenomenology with history, thereby avoiding ‘pure’ phenomenological descriptions. The juxtaposition of these two methods does not lie in their unique ‘deviation’ from adherence to a single approach; by and large, I have tried to solve problems emerging from the texts, while using various approaches that may propose solutions. From this point of view, I am rather pragmatist, allowing myself to be directed by the problems generated by the texts rather than attempting to superimpose one method upon all analyses.” Moshe IDEL, *Kabbalah New Perspective*. New Haven, London: Yale University Press 1988, s. xix.

19] „The structure of this work consists of the exposition of two mystical concerns of the Kabbalists. [...] theurgical and theosophical aspects of the Kabbalah are the subjects of the next three chapters. In two of these chapters, I focus upon issues representing the extremes of the ecstatic and theurgical trends of Kabbalah: chapter 4 treats of written evidence of extreme descriptions of unitive experiences [...]; chapter 8 discusses some rather daring views of theurgy that surpass the more common views of this type of Kabbalistic activity. These two extreme phenomena been neglected by modern scholarship [...]. I should like to emphasize that the phenomena treated in chapters 4 and 8 are not merely marginal or bizarre but part of an inner development of the particular Kabbalistic trends they represent [...].” IDEL, *Kabbalah*, xix-xx.

klad telepatie, čímž se významně liší od svých předchůdců, kteří část z jeho nasbíraných dat v minulosti vědomě přehlíželi nebo jim nepřikládali stejnou důležitost. Takto nashromážděná data potom Hollenback interpretuje, vyvozuje vlastní teorii, a oponuje současným teoretickým přístupům ve studiu mystiky. Rovněž on považuje sebraná fakta za teoreticky *neutrální*.²⁰ Význam Hollenbackova výzkumu dle Jonathana Garba nespočívá pouze v kvantitativním rozšíření stávající třídy faktů, ale zejména v kritice současných teoretických přístupů.²¹

Ani Peter Schäfer neužívá předem ustavenou teorii a jako ostatní považuje fakta za teoreticky *neutrální*. Přiznává, že pouze on rozhodl, které texty je třeba zahrnout do historicko-filologické analýzy. Nicméně vybrané texty reprezentující určitou komunitu by měly hovořit samy za sebe, sdělit nám co uvedená skupina shledává důležitým a jaké termíny k tomu užívá. Na tomto základě potom vyvozuje vlastní interpretaci dat (teorii). Schäfer dále poznamenává, že vlastně neexistuje jiné řešení, jenž by nám umožnilo vyhnout se předem ustavené definici mystiky.²²

20| HOLLENBACK, *Mysticism*, s. vii-x.

21| „Hollenback provides a greater sense of openness to the full array of mystical texts and phenomena, including the spirituality of the Far East and that of tribal/Shamanistic societies (Native Australian, Native American, Inuit Eskimo, etc.). The importance of this direction does not lie merely in a quantitative expansion of the existing material but mainly in the fact that it enables a powerful critique of the existing theoretical approaches in the field. The classical theoretical discussions alluded to above were mainly founded on Christian Mysticism, and even contemporary discussions mainly focus on the Western traditions (including Judaism and Islam) as well as – to a lesser degree – major religions such as Hinduism and Buddhism. When one replaces this limitation with a more multicultural approach, then the focus of investigation shifts from philosophic and linguistic concerns of more literate cultures to the more experiential Sitz-in-Leben of nonliterate societies. As Hollenback shows, the mystic of a literate tradition such as Kabbalah or Sufism should be studied in tandem with the shaman in a nonliterate society such as the Iglulik Eskimos. This comparison can enable a substantial reappraisal of the nature and role of the former's experience [...]. Yet a further extension of the material encompassed by studies of mysticism is reflected in Hollenback's readiness to consider the evidence of contemporary mystical practitioners involved in techniques such as astral projection, telepathy, and reading of auras. This material, which had been previously ignored or devalued by scholars, is fruitfully compared to the more respectable testimonies of well known mystics such as Muhyiddin Ibn Arabi or Saint John of the Cross.” GARB, Review Article: Path of Power, s. 594-5.

22| „[...] I start with the assumption that it is our task to allow each set of texts and each community represented by certain texts to speak for themselves, to tell us, what it is they find important and wish to emphasize. [...] it is I alone who has decided which texts representing certain authors or communities to include in my inquiry. [...] I have not attempted to reinvent the wheel but rely entirely on the corpus of texts that has emerged in a long tradition of previous scholarship. [...] In analyzing certain core texts I attempt to capture and describe the 'toponymy' and nomenclature of these texts on their own terms, but of course always with an eye to what they may or may not contribute to the question of 'mysticism'. I am aware of the vicious circle that such a pointedly pragmatic approach entails, but I believe there exists no other or better solution that at the same time avoids the risk of imposing a preconceived definition on the texts. [...] Taking the texts as my starting point, I am interested in methods that are most suitable not just for solving textual problems but also for bringing out what the texts themselves seek to convey. Accordingly, methods that do justice to the linguistic and historical parameters of a given text still seem to me most appropriate, and I am not afraid of resorting to the allegedly old-fashioned and outdated historical-critical method – a method that,

Co se týče interpretace sebraných dat, můžeme konstatovat, že všichni významní členové probíraného vědeckého společenství postupují při své vědecké práci identickým způsobem.²³ Disciplína nemá žádnou *předem ustavenou teorii*,²⁴ tudíž dle Kuhna první paradigma může vzniknout jen velmi obtížně. Celá skupina badatelů zastává názor, že nashromážděná fakta jsou teoreticky *neutrální*, což umožňuje každému z nich vyvodit *vlastní obecnou interpretaci* (teorii).²⁵ Každá taková interpretace je přímo odvislá od množství sebraných faktů o studovaném fenoménu, což souvisí s neustálou snahou o zpřesňování definice mystiky. Výsledkem je, že každý z badatelů předkládá originální definici.²⁶ Nabízí se otázka, zda-li jsou teorie pouhé interpretace nasbíraných faktů. Kuhn na uvedenou otázku odpovídá:

„Jsou teorie pouhé člověkem vytvořené interpretace daných údajů? Epistemologické stanovisko, které převládalo v západní filosofii, diktuje po tři staletí bezprostřední a jednoznačné: Ano! V situaci, kdy neexistuje nějaká jiná rozvinutá alternativa, shledávám, že je nemožné toto stanovisko zcela opustit. A to přesto, že už dále není účinným způsobem funkční a že pokus učinit je funkčním uvedením nějakého neutrálního pozorovacího jazyka se mi zdá být beznadějný. [...] Je jasné, že operace a měření jsou určovány mnohem více paradigmatem než bezprostřední zkušeností, z níž jsou částečně získávány. Věda se nezabývá všemi možnými laboratorními manipulacemi, ale vybírá si ty, které jsou významné pro porovnání s tou bezprostřední zkušeností, kterou paradigma již částečně určilo.“²⁷

in the post-Scholem era, serves as a scapegoat for almost everything that (supposedly) went wrong with Scholem's approach." SCHÄFER, *The Origins*, s. 24.

23] Ve výčtu autorů samozřejmě mnozí významní chybějí dále jen viz: Jehuda LIEBES, „New Directions in Kabbalah Studies [Kivunim chadašim becheke hakabala], *Pe'amim* 50, 1992, s. 150-170. Elliot R. WOLFSON, *Trough a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press 1994, s. 5-11. Moshe HALLAMISH, *Kabbalah in Liturgy, Halakhah and Customs*. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press 2002, s. 10. Rachel ELIOR, *Jewish Mysticism: the infinite expression of freedom*. Portland: The Littman Library of Jewish Civilization 2007, s. 12-18. Joseph DAN, *History of Jewish Mysticism and Esoterism: Ancient Times* (hebrejsky). Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History 2008, s. 35-38. Daniel ABRAMS, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*. Jerusalem, Los Angeles: The Magness Press, The Hebrew University, Jerusalem Cherub Press 2010, s. 3-4.

24] Přestože se Joseph Dan odkazuje na kapitolu, v níž o tomto problému Popper pojednává, nemá to vliv na způsob interpretace faktů. DAN, *History of Jewish Mysticism*, s. 36, pozn. 11. Srov. POPPER, *Otevřená společnost*, vol. II, s. 221-222.

25] Teorie, které nelze testovat, nazývá Popper *obecnými interpretacemi*. Takové teorie jsou v protikladu k teoriím vědeckým. Srov. POPPER, *Otevřená společnost*, vol. II, s. 226.

26] ELIOR, *Jewish Mysticism*, s. 2, pozn. 1; s. 3, pozn. 3.

27] KUHN, *The Structure*, s. 126. Citováno podle KUHN, *Struktura*, s. 128-9.

Podobně badatelé zabývající se židovskou mystikou se nezabývají všemi možnými texty, případovými studiiemi a výsledky terénních výzkumů, ale vybírají si ty, které jsou významné pro porovnání s bezprostřední zkušeností, kterou paradigma již částečně určilo. Kuhn zastává zcela opačné stanovisko, *fakta nejsou teoreticky neutrální*, nýbrž jsou určována paradigmatickou teorií té či oné disciplíny. Proto je téměř nemožné, aby kdokoliv, kdo předpokládá jejich neutrálnost, mohl přijít s jinou paradigmatickou teorií. Na základě výše předloženého pozorování můžeme už v této fázi s jistotou říci, že ve studiu židovské mystiky k žádné paradigmatické změně dojít nemohlo. Vše rovněž nasvědčuje tomu, že k žádné paradigmatické změně nedošlo ani v příbuzné disciplíně, ve studiu mystiky. Nezbyvá, než se domnívat, že by se analyzovaná disciplína mohla nacházet v jakémisi „před-paradigmaticém“ období a že její komunita vědců v tomto období nesdílí žádné společné paradigma. Avšak podle Kuhna, „členové všech vědeckých společenství, včetně škol ‚před-paradigmaticého‘ období, sdílejí prvky, jež jsem označil jako ‚nějaké paradigma‘. S přechodem k vyspělé vědě se nemění sama přítomnost paradigmatu, ale spíše jeho povaha.“²⁸

Jednoduše řečeno, v různých fázích vývoje disciplíny každá vědecká komunita sdílí určité paradigma. Jeho existenci si jednotliví členové nemusí vždy plně uvědomovat, což potvrzuje proces interpretace dat a způsob identifikace „paradigmatu“ ve studiu židovské mystiky. Jen velmi obtížně může například Moše Idel nahradit Scholemovo paradigma, když oba shodně předpokládají, že jejich sebraná fakta jsou teoreticky *neutrální*, aniž by si uvědomovali, že jsou determinovaná stejnou paradigmatickou teorií, jak bude ukázáno níže.

Identifikace paradigmatické teorie ve studiu židovské mystiky

Klíčová otázka bude, jakým způsobem můžeme identifikovat paradigmatickou teorii ve studiu židovské mystiky. Podle Kuhna normální vědecká praxe závisí na „schopnosti, kterou si člověk osvojuje na vzorových příkladech (exemplars), totiž na schopnosti řadit předměty a situace podle podobnosti do souborů, které jsou primitivní v tom smyslu, že jejich seskupování probíhá bez odpovědi na otázku: ‚Podobné čemu?‘“²⁹ Na jiném místě Kuhn dodává, že přijímané příklady vědecké praxe společně zahrnují zákony, teorie, aplikace, a poskytují modely, v nichž mají původ tradice vědeckého výzkumu.³⁰

28 | KUHN, *The Structure*, s. 179. Citováno podle KUHN, *Struktura*, s. 177.

29 | KUHN, *The Structure*, s. 200. Citováno podle KUHN, *Struktura*, s. 197.

30 | KUHN, *The Structure*, s. 10.

V následujících částech ukáži, že také badatelé ve studiu židovské mystiky užívají společné vzorové příklady jako nástroj, který je informuje o podobnostech po nichž se mají dívat. Aplikace těchto vzorových příkladů na nové oblasti výzkumu jim pomáhá identifikovat studovaný fenomén nejenom v různých etapách vývoje židovské mystiky ale i v různých kulturách a náboženských tradicích. Vzorové příklady jsou charakteristické svým slovníkem, zahrnují teorii a možnosti její aplikace na nové oblasti výzkumu. Zmíněné příklady rovněž pomáhají v identifikaci celkového myšlenkového rámce, který Kuhn nazývá paradigmatickým nebo paradigmatickou teorií. V tomto eseji se z důvodu omezeného rozsahu zaměřím pouze na jediný vzorový příklad - unio mystica. Se shodným vzorovým příkladem se setkáváme i ve studiu mystiky. Dodejme jen, že ostatní vzorové příklady užívané badateli jak ve studiu mystiky, tak ve studiu židovské mystiky, zahrnují identickou paradigmatickou teorii jako unio mystica.

Současní badatelé zabývající se mystikou se shodují v tom, že se studium mystiky jako disciplína objevuje na konci 19. století.³¹ Avšak první teoretické diskuze o mystice pocházejí výhradně od křesťanských teologů.³² Bernard McGinn uvádí dva důvody. Zaprvé, ve středověku existovala bohatá slovní zásoba o sjednocení s Bohem jak v latině, tak i ve starých evropských jazycích, zadruhé, probíhala rozsáhlá polemická diskuze o různých typech sjednocení.³³ Ale ve středověku se ještě nesetkáváme s tím, že by někteří křesťanští učenci identifikovali fenomén sjednocení s Bohem v jiných náboženských tradicích a pokoušeli se je porovnávat. Patrně jeden z prvních pokusů nacházíme u Giovanni Pica della Mirandoly (1463-1494).³⁴ Tomáš Nejeschleba popisuje Picovu snahu následující slovy:

„Skutečnost, že člověk má schopnost stát se tím, čím chce, jej podle Mirandoly vede k tomu, aby toužil po cíli nejvyšším, po sjednocení s Bohem. [...] Pico se ve své Oratio snaží ukázat, že všechny filosofické a myšlenkové tradice usilují o tento cíl a v podstatě shodně, pouze jinými slovy, se hlásí k myšlence tohoto výstupu k Bohu.“³⁵

31 | Dan MERKUR, *Mystical Moments and Unitive Thinking*. Albany: State University of New York Press 1999, s. 1.

32 | GARB, Review Article: Path of Power, s. 594.

33 | Bernard McGINN, Comments, in: Moshe IDEL - Bernard McGINN (edd.), *Mystical Union and Monotheistic Faith*. New York: Macmillan Publishing Company 1989, s. 185.

34 | „[...] all ancient wisemen believed that philosophy provided a necessary propaedeutic to the mystical ascent“ (s. 51) Taktéž: „[...] man's 'greatest happiness' is achieved only when the participated unity of the soul is fully absorbed into the absolute unity of God.“ (s. 107, též s. 24-25) Viz Stephan A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*. Medieval and Renaissance Texts and Studies, vol. 167, Tempe 2008.

35 | Giovanni Pico della MIRANDOLA, *O důstojnosti člověka – De dignitate hominis*. Praha: OIKOYNENH 2005, s. 30.

Mirandola užívá vzorový příklad ze své vlastní náboženské tradice jako nástroj k identifikaci fenoménu sjednocení v ostatních mimo-křesťanských náboženských tradicích. Patří mezi první křesťanské učence, kteří identifikovali stejný fenomén v kabale. Pico přiznává, že jeho záměr byl veden misijní snahou.³⁶ Univerzalita sjednocení s Bohem jako celkový myšlenkový rámec je zřetelně přítomná a významně určuje výklad jeho traktátu. Nicméně samotnou univerzalizaci konceptu sjednocení nacházíme poprvé v polovině 12. století u Avrahama ibn Ezry,³⁷ jehož pojetí významně ovlivnilo ekstatickou kabalou a chasidismus.³⁸ Dodejme, že největší vliv z tehdejších kabalistických škol na Pica della Mirandolu měla právě ekstatická kabala.³⁹

McGinn dále poznamenává, že s termíny jako „*la mystique*“ nebo „*mysticism*“ se setkáváme nejdříve v 17. století ve Francii. Pravděpodobně někdy v tomto období se začal užívat i termín „*unio mystica*“ pro rozličné typy sjednocení s Bohem.⁴⁰ Přestože v 18. století bezpochyby kolovaly už všechny klíčové termíny, britští orientalisté se stále odkazovali ke sjednocení s Bohem, jak je patrné například u sira Williama Jonese (†1784).⁴¹ Rovněž Jones užívá stejný vzorový příklad jako nástroj

36| MIRANDOLA, *O důstojnosti člověka – De dignitate hominis*, s. 111-113, fol. 138v-139r.

37| IDEL, Univerzalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism, in: IDEL - MCGINN (edd.), *Mystical Union*, s. 28.

38| IDEL, Univerzalization and Integration, in: IDEL - MCGINN (edd.), *Mystical Union*, s. 27-57.

39| Moshe IDEL, The Ecstatic Kabbalah of Abraham Abulafia in Sicily and Its Transmission, *Italia Judaica V*, 1995, s. 330-340.

40| MCGINN, Comments, in: IDEL - MCGINN (edd.), *Mystical Union*, s. 185. Srov. Michel de CERTEAU, *The Mystic Fable. The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Chicago, London: The University of Chicago Press 1992, s. 79-112. Též Leigh E. SCHMIDT, The Making of Modern “Mysticism”, *Journal of the American Academy of Religion* 71, 2, 2003, s. 273-302.

41| „I will only detain you with a few remarks on the metaphysical theology, which has been professed immemorially by a numerous sect of *Persians* and *Hindus*, was carried in part into *Greece*, and prevails even now among the learned *Muselmans*, who sometimes avow it without reserve. The modern philosophers of this persuasion are called *Súfí's*, either from the *Greek* word for a *sage*, or from the *woolen* mantle, which they used to wear in some provinces of *Persia*: their fundamental tenets are, that nothing exists absolutely but GOD: that the human soul is an emanation from his essence, and, though divided for a time from its heavenly source, will be finally re-united with it; that the highest possible happiness will arise from its re-union, and that the chief good of mankind, in this transitory world, consists in as perfect an *union* with Eternal Spirit as the incumbrances of a mortal frame will allow; that, for this purpose, they should break all *connection* (or *tauluk*, as they call it), with extrinsic objects, and pass through life without *attachments*, as a swimmer in the ocean strikes freely without the impediment of clothes; that they should be straight and free as the cypress, whose fruit is hardly perceptible, and not sink under a load, like fruit-trees *attached* to a trellis; that, if mere earthly charms have power to influence the soul, the *idea* of celestial beauty must overwhelm it in extatic delight; that, for want of apt words to express the divine perfections and the ardour of devotion, we must borrow such expressions as approach the nearest to our ideas, and speak of *Beauty* and *Love* in a transcendent and mystical sense; that, like a *reed* torn from its native bank, like a *wax* separated from its delicious honey, the soul of man bewails its

pomáhající identifikovat sjednocení s Bohem v dalších mimo-křesťanských tradicích například v Persii a Indii. Zatímco v případě řeckých náboženských tradic navazuje na starší autory, kteří již fenomén sjednocení identifikovali, mezi tyto autory patří i Mirandola. Ve stejném textu si můžeme všimnout, že se vedle sjednocení s Bohem objevuje koncept extáze. Lze se tedy domnívat, že oba koncepty byly společně identifikovány v mimo-křesťanských tradicích nejpozději na konci 18. století.⁴²

Carl W. Ernst poznamenává, že pro Jonese všechny mystické doktríny vyjadřovaly to samé pouze jinými slovy.⁴³ Ernst přidává ještě další dvě zajímavá pozorování. Zaprvé, je to hypotéza o indickém původu mystiky, a zadruhé, Ernst identifikoval celkový myšlenkový rámec, *kulturní univerzalitu mystiky*, v níž Jonesova hypotéza byla formulována. Zmíněný myšlenkový rámec totiž umožňoval jak Picovi, tak i Jonesovi predikovat existenci stejného fenoménu v různých náboženských tradicích. Minimálně do konce 18. století užívali křesťanští učenci vzorový příklad sjednocení s Bohem za účelem identifikace stejného fenoménu v mimo-křesťanských náboženských tradicích. Počet identifikací tohoto fenoménu vzrůstal postupně s objevováním náboženství v nových kulturách a kmenech křesťanskými misionáři.⁴⁴ Vlastní identifikace probíhala výhradně na základě *intuice* pocházející z křesťanské teologie, jež byla běžnou výbavou tehdejších učenců. Hovoříme tedy o křesťansko-teologickém myšlenkovém rámci, který umožňuje předpokládat, že fenomén sjednocení s Bohem je univerzální, jinak řečeno existující v každém historickém období každé náboženské tradice. Uvedený vzorový příklad sloužil křes-

disunion with *melancholy music*, and sheds burning tears, like the lighted taper, waiting passionately for the moment of its extinction, as a disengagement from earthly trammels, and the means of returning to its Only Beloved. Such in part (for I omit the minuter and more subtil metaphysics of the Súfí's, which are mentioned in the Dabistír) is the wild and enthusiastick religion of the modern Persian poets, especially of the sweet HÁFIZ and the great Maulavé: such is the system of the *Védánti* philosophers and best lyrick poets of *India*; and as it was a system of the highest antiquity in both nations, it may be added to the many other proofs of an immemorial affinity between them." William JONES, „The Sixth Anniversary Discourse, on the Persians, delivered 19th February 1789.“ In: *The Works of Sir William Jones*, vol. 3, London 1807, s. 130-132.

42] Poprvé tyto dva koncepty nacházíme u Filóna Alexandrijského. PHILO of Alexandria, *The Contemplative Life, The Giants, and Selections*. Mahwah: Paulist Press 1981, s. 34.

43] „For him [tj. pro Jonese], all profoundly mystically doctrines were ultimately the same; they are expressed in 'a thousand metaphors and poetical figures, which abound in the sacred poems of the Persians and Hindus, who seem to mean the same thing in substance, and differ only in expression as their languages differ in idiom!' The Indian origin of all mysticism became a widely accepted hypothesis in Romantic circles. The universalizing impulse in Jones's interpretation of Sufism made Islamic connections interesting but incidental.“ Carl W. ERNST, *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston & London: Shambhala, 1997, s. 10-11.

44] Rovněž identifikace *náboženství* v odlišných kulturách probíhala podle vzorového příkladu. Srov. S.N. BALAGANGADHARA, „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. Leiden: Brill, 1994, s. 141nn.

ťanským učencům jako nástroj bez něhož by nebyli schopni identifikovat stejný nebo podobný fenomén v mimo-křesťanských kulturách a náboženských tradicích. Popisovaný styl práce obou učenců můžeme označit jako velmi primitivní až mechanický. V následující pasáži se podíváme, jakým způsobem identifikují fenomén sjednocení s Bohem moderní badatelé a oba přístupy následně porovnáme.

Dominantním epistemologickým přístupem ve studiu mystiky ve 20. století byl esencialistický přístup.⁴⁵ Jde o badatele zastávající názor, že všechny mystické tradice sdílejí společné univerzální mystické jádro.⁴⁶ Například Evelyn Underhillová poznamenává, že mystika je v podstatě věda o sjednocení s Absolutnem a mystik je ten, kdo se tohoto sjednocení pokouší dosáhnout.⁴⁷ Když Underhillová porovnává různé mystické tradice, popisuje tuto snahu následujícími slovy:

„Sjednocení musíme chápat jako pravý cíl mystického růstu, trvalé usazení života na transcendentních úrovních Skutečnosti a extáze dávají duši předobraz tohoto stavu. Zkoumáme-li intenzivní formy sjednocení, které jednotliví mystici popisují pomocí symbolů jako mystická svatba, zbožštění, božská plodnost, vždy se ukáže, že jsou to aspekty této jediné zkušenosti ‚viděné skrze jistý temperament‘.

Zde je nicméně třeba konstatovat, že východní mystika trvá na existenci ještě jednoho stádia po stádiu sjednocení, které teprve považuje za skutečný cíl duchovního života. To je úplné zničení nebo znovupohlčení duše v Nekonečném. Súfijové říkají, že takovéto zničení tvoří ‚osmé stadium postupu‘, jedině tam dospívají k Bohu. Podle takovéhoho popisu se zdá, že se jen málo liší od buddhistovy nirvány a že je logickým důsledkem panteismu, k němuž orientální mystika vždy tíhne. Tak říká Džaláluddín: ‚Ó kéž bych neexistoval! Vždyť neexistence provolává hlasem varhan: Navrátíme se k Němu.‘

Je ovšem přinejmenším sporné, zda je výklad, který dávají takovýmto pasážím evropští badatelé, korektní. Jazyk, jímž se osmé stádium snaží popsat al-Ghazzálí, jistě odpovídá spíše životu ve sjednocení, jak jej chápou křesťanští kontemplativci, než buddhistickému zničení osobnosti.“⁴⁸

Vzorový příklad sjednocení s Bohem slouží Underhillové jako nástroj, který jí umožňuje identifikovat studovaný fenomén v islámu a porovnat charakteristický slovník sjednocení s křesťanskou variantou. Uvedený vzorový příklad se podle

45| Philip ALMOND, *Mysticism and Its Contexts*, in: Robert K. C. FORMAN (ed), *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York, Oxford: Oxford University Press 1990, s. 211-219.

46| GARB, Review Article: Path of Power, s. 595

47| Evelyn UNDERHILL, *Mysticism: A Study in the Nature and Man's Spiritual Consciousness*. London: Methuen&co.Ltd. 1912, s. 86.

48| UNDERHILL, *Mysticism*, s. 207. Citováno s drobnou úpravou podle českého překladu Jana Freie: Evelyn UNDERHILL, *Mystika: Podstata a cesta duchovního vědomí*. Praha: dybbuk 2004, s. 206-7.

Underhillové podobá křesťanským slovníkům sjednocení. Avšak stejný vzorový příklad už lze mnohem hůře aplikovat na buddhismus, kde se zdá, že charakteristický slovník vyjadřuje již odlišný koncept. Za pozornost stojí, že se spolu s konceptem sjednocení objevuje koncept extáze podobně jako u Williama Jonese.

Uvedenou vědeckou praxi z počátku 20. století nacházíme i mezi současnými vědci. Identifikace konceptu unio mystica v různých náboženských tradicích je dobře viditelná u Mošeho Idela:

„Bylo by vhodné, abychom v této fázi analýzy pojmu *d'vekut* prostudovali další klasickou metaforu *unio mystica*, která se mnohokrát objevuje v kabalistických textech – rozplynutí kapky v moři. Tato metafora má svou dlouhou historii, vyskytuje se již v upanišadě *Katha* 4,15, kde v Zaehnerově podání nacházíme tento výrok: ‚Stejně jako se čistá voda, jež se vlévá do jiné čisté vody, stává stejnou jako ona, tak i duše mudrce se stává podobnou *brahma*.‘ Tento obraz si osvojila také muslimská a křesťanská mystika. V kabalistických pramenech se tato metafora objevuje poprvé pravděpodobně u r. Jicchaka z Akka [...].“⁴⁹

Vzorový příklad slouží Idelovi jako nástroj, který ho informuje o podobnostech po nichž se má dívat a pomáhá mu najít fenomén unio mystica ve vybraných náboženských tradicích. Navíc se zdá, že by uvedená metafora mohla mít Indický původ. Když Idel hovoří o mystice, odkazuje se výhradně na spojení s Bohem včetně mystické techniky,⁵⁰ jak ostatně vyplývá z jeho vlastní definice.⁵¹

V čem se tedy liší přístup moderních badatelů od primitivních snah Giovanni Pica della Mirandoly a sira Williama Jonese? Když porovnáme obě skupiny, tak nacházíme pouze jediný rozdíl a to v rozsahu interpretovaných dat. Moderní badatelé vyvozují své vlastní teorie z mnohem rozsáhlejší časem nakumulované zásoby dat, než jejich předchůdci. Nicméně kulturní univerzalita mystiky jako celkový myšlenkový rámec, v Kuhnově terminologii paradigma, jež determinuje třídu faktů, u všech zůstává. Na tuto skutečnost upozornil už Boaz Huss.⁵² Nicméně

49] IDEL, *Kabbalah*, 67. Citováno s drobnou úpravou podle českého překladu Davida Biernota. Moše IDEL, *Kabala nové pohledy*. Praha: Vyšehrad 2004, s. 98. Zaehner ve stejném textu sjednocení s Bohem nenachází. Srov. Robert C. ZAEHNER, *Hindu and Muslim Mysticism*. Oxford: Oneworld, 1960, s. 46.

50] „[...] what impress me more when reading the Upanishads or the Yogi treatises, the exercises of St. Ignacius, or the Sufi mystical treatises, is only the existence of fascinating theologies that allow deep mystical transformations, but primarily the existence of detailed and sophisticated treatments of mystical techniques that are supposed to induce these mystical changes.“ Moshe IDEL, «Unio Mystica» as a Criterion: Some Observations on «Hegelian» Phenomenologies of Mysticism, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 1, 1, 2002, s. 34.

51] IDEL, *Kabbalah*, xviii.

52] „[...] the problem with using the category ‘mysticism’ in scientific study is not only that it is opposed to the perception of the subjects of the research, but also that it puts together many different cultural formations, which have no connection other than scholars’ assumption that behind them lies a common,

v jeho pojetí se nejedná o paradigma ani paradigmatickou teorii, ale o teologický předpoklad (theological assumption) dominující celé disciplíně. Řešením podle Husse je ne-teologické studium kabaly a chasidismu, jež by zachycovalo zmíněné koncepty jako integrální součást historické, sociální a politické struktury, a nikoliv jako součást teologie, tedy jako metafyzické vyjádření společné lidem všech kultur a náboženských tradic. Proto by mělo dle Husse dojít k demystifikaci kabaly a chasidismu a opuštění kategorie židovské mystiky (Jewish mysticism),⁵³ jako základní kategorie celé disciplíny.⁵⁴

Kulturní univerzalita mystiky jako paradigmatická teorie?

Badatelé zabývající se mystikou stejně jako židovskou mystikou vstupují do svého výzkumu se stejnou *intuicí* jako Pico a Jones a shodně s nimi předpokládají, že fenomén sjednocení s Bohem je univerzální a lze jej najít v křesťanských i mimo-křesťanských textech. Idel pouze říká, že stejný fenomén je možné najít v židovských i nežidovských textech,⁵⁵ což je v podstatě identická formulace vyjádřená pouze jinými slovy. S toutéž intuicí pracoval i Scholem. Na rozdíl od Idela ale tvrdil, že společné všem židovským i nežidovským mystikům není vyjádření sjednocení s Bohem, ale esence ekstatické zkušenosti⁵⁶ nacházející se jak v různých etapách vývoje židovské mystiky,⁵⁷ tak i v ostatních náboženských tradicích.⁵⁸ Samotné vy-

universal phenomenon. This is already sufficient reason to avoid using the category 'mysticism' in academic scholarship. However, even beyond the fact that the term is an inappropriate essentialist term, there is also a third problem: that the very use of it supports a particular theological position." Boaz HUSS, *Jewish Mysticism in the University, Academic Study or Theological Practice?*, *Zeek (Ben Gurion University Review)*, Translation Elana Lutsky [online]. 2007. URL: <<http://web.bgu.ac.il/Eng/Centers/review/summer2008/Mysticism.htm>> [cit. 13-12-2011].

- 53| Srov. s podobnou diskuzí ve studiu islámské mystiky: „[...] a term such as mysticism is itself subject to debate and confusion, which has led some leading scholars of Sufism to reject the word mysticism altogether as a description of Sufism." ERNST, *Sufism*, p. xvii.
- 54| Boaz HUSS, *The Theologies of Kabbalah Research*, *Modern Judaism* 34, 1, 2014, s. 17-19 (3-26).
- 55| „I shall propose an alternative view on expressions of unio mystica in Kabbalah: far from being absent, unitive descriptions recur in Kabbalistic literature no less frequently than in non-Jewish mystical writings, and the images used by the Kabbalists do not fall short of the most extreme forms of other types of mysticism." IDEL, *Kabbalah*, s. 59-60.
- 56| „Numerous mystics, Jews as well non-Jews, have by no means represented the essence of their ecstatic experience, the tremendous uprush and soaring of the soul to its highest plane, as a union with God." SCHOLEM, *Major Trends*, s. 5, 55-56.
- 57| „A great distance separates these old Jewish Gnostics from the Hasidic mystics [...]. And yet it is the same experience which both are trying to express in different ways." SCHOLEM, *Major Trends*, s. 5.
- 58| „[...] there is no such thing as mysticism in the abstract [...] there is only the mysticism of a particular religious system, [...]. That there remains a common characteristic it would be absurd to deny [...]." SCHOLEM, *Major Trends*, s. 5-6.

jádření sjednocení s Bohem v židovství považoval Scholem za extrémní a ojedinělý případ.⁵⁹ Jinak řečeno, vzorový příklad sjednocení s Bohem není podle Scholema možné aplikovat na židovskou náboženskou tradici, neboť se v ní tento fenomén téměř nenachází. Mnohem přínosnější je zabývat se ekstatickou zkoušeností, kterou můžeme identifikovat v každé kultuře a náboženské tradici, tedy i v židovství.

Schäfer pracuje podobným způsobem jako Scholem. Rovněž on zpochybňuje tvrzení, že by vzorový příklad sjednocení s Bohem bylo možné aplikovat na všechny náboženské tradice. Explicitně zmiňuje indickou a buddhistickou náboženskou tradici, kde vzorový příklad sjednocení s Bohem aplikovat nelze.⁶⁰ Dle Schäfera se jedná o jiný typ mystiky. Jednoduše řečeno, mystika jsou podle Schäfera jak všechny případy sjednocení s Bohem, tak i ty případy, kde sjednocení s Bohem přítomné není. Uvedené pojetí umožňuje badatelům zahrnout do stejné třídy faktů téměř jakýkoliv fenomén, přestože by se mohlo zdát, že je už velmi vzdálený židovské mystice (kabale). Dobře viditelný je tento proces u Jonathana Garba, který pod vlivem Hollenbackova přístupu identifikoval například šamanismus a telepatii jako mystické fenomény v židovské náboženské tradici.⁶¹

Schäfer tímto způsobem v podstatě kritizuje Idelovu esencialistickou tezi, tedy tvrzení, že všechny studované mystické fenomény jsou stejné nebo podobné.⁶² Zda-li lze vzorový příklad sjednocení s Bohem aplikovat rovněž na židovství, bylo právě předmětem jeho výzkumu. Schäfer dochází k závěru, že všechny mystické fenomény doložené texty od Hebrejské bible až po literaturu Hechalot, jenž ve své studii shromáždil a detailně analyzoval, jsou velmi odlišné a proto je není možné zahrnout pod jedinou všeobíhající kategorii, čímž má bezpochyby na mysli kate-

59| „[...] it is only in extremely rare cases that ecstasy signifies actual union with God, in which the human individuality abandons itself to the rapture of complete submersion in the divine stream. Even in this ecstatic frame of mind, the Jewish mystic almost invariably retains a sense of the distance between the Creator and His creature.“ SCHOLEM, *Major Trends*, s. 122-3.

60| „Some scholars even go so far as to boldly proclaim, ‘That we bear the image of God is the starting-point, one might almost say the postulate, of all Mysticism. The complete union with God is the goal of all Mysticism.’ There is, however, one problem with this definition. Whether or not it fits a religion such as Judaism we will see, but what about religions that do not presuppose the existence of a transcendent God and the human soul, that is, religions that are not based on Hebrew Bible with its notion of human beings ‘in the image and likeness of God’? Hindu and Buddhist mysticism, for example, suggest that the world and nature are illusions and that the deepest and truest ‘unity’ is achieved when awareness of the self and its connection with the world is annihilated, thus interrupting the fatal cycle of reincarnation. This kind of mysticism is called ‘acosmic’ or ‘world-negating.’“ SCHÄFER, *The Origins*, s. 3-4.

61| Jonathan GARB, *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*. Chicago, London: The University of Chicago Press 2011, s. 4, 108-115.

62| SCHÄFER, *The Origins*, s. 17, 26.

gorii unio mystica.⁶³ Testovaný vzorový příklad může být dle Schäfera použitelný nanejvýš u Filóna Alexandrijského.⁶⁴

Jak ale mohl Schäfer identifikovat v textech všechny mystické fenomény pocházející z různých historických období židovství, z odlišných kultur a náboženských tradic, aniž by předpokládal, že mají *esenciálně* něco společného?⁶⁵ Kontextuální přístup umožňuje badatelům, tedy i Schäferovi, vysvětlit *všechna* existující fakta, čehož si byl vědomý už Katz.⁶⁶ Uvedený přístup umožňuje vysvětlit ale i nová fakta, totiž ta, která budou k dispozici z nových oblastí výzkumu, aniž by bylo třeba měnit celkový interpretační rámec. Schäfer neuzívá jeden vzorový příklad jako *Idel*, ale hned několik. Jednoduše řečeno, využívá již existující třídy faktů, kterou pro něj shromáždili dřívější badatelé⁶⁷ na základě aplikace různých vzorových příkladů dovolujících vidět odlišné fenomény jako stejné nebo podobné. Za všechny zmiňme vzorový příklad Elliota R. Wolfsona nahrazující v určitém období původní příklad unio mystica, který umožnil identifikovat fenomén mystiky v nových oblastech výzkumu. V jeho případě to znamená, že mu nový vzorový příklad pomohl vidět fenomén mystiky i tam, kde jej ostatní badatelé za použití původního příkladu dříve nenacházeli.⁶⁸ Podobný vývoj lze pozorovat i u Schäfera, který je přesvědčen, že fenomén mystiky předchází vzniku křesťanství a byl součástí Zjevení u proroka

63 | „As to be expected, it turns out that the phenomena collected and described under the headings ‘Ezekiel,’ ‘Ascent Apocalypses,’ ‘Qumran,’ ‘Philo,’ ‘The Rabbis,’ and ‘Merkavah Mystics,’ are greatly diverse and resist the modern scholar’s desire to subsume them under a single all-embracing category.” SCHÄFER, *The Origins*, s. 354.

64 | SCHÄFER, *The Origins*, s. 352-3.

65 | Srov. POPPER, *Otevřená společnost*, vol. I, s. 39.

66 | „[...] our position is able to accomodate all the evidence which is accounted for by non-pluralistic accounts [...]“ KATZ, *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 66.

67 | „I [...] rely entirely on the corpus of texts that has emerged in a long tradition of previous scholarship.“ SCHÄFER, *The Origins*, s. 24.

68 | „Elliot Wolfson has made the most progress regarding a typology of the mystical experience that does not just include (alleged) ancient manifestations of Jewish mysticism but instead takes these ancient manifestations (apocalypses, Qumran sources, Hekhalot literature) as starting point of the inquiry. [...] Wolfson finally gets to the root of the problem by stating that the modern scholarly tendency to focus on mystical union as the very essence of mysticism is informed by Neoplatonic ontology [...]. This Neoplatonic model, he posits, is alien to the Jewish sources. [...] Here we finally rid ourselves of the model of unio mystica as the ultimate litmus test for the quality of a mystical experience. Instead, now is introduced the notion of heavenly ascent as leading to an ontic transformation of the adept and resulting in his angelification or deification. According to this definition, Wolfson finds ‘mysticism’ in the ascent apocalypses [...], the so-called Self Glorification Hymn from Qumran [...], and, most prominently, in the Hekhalot literature. The advantage of this definition consists in the fact that it does not impose a terminology on the ancient texts that is alien to them (such as ‘mystical union’) but takes the experience described in these texts as its starting point [...]“ SCHÄFER, *The Origins*, s. 17-20.

Ezechiela,⁶⁹ což je přesný opak toho, co tvrdil Scholem: „Bylo by absurdní nazývat Mojžíše, muže Božího, mystikem nebo užívat tento termín pro Proroky.”⁷⁰ Každý vzorový příklad Schäferovi pomáhá identifikovat určitou část studovaného fenoménu přítomného jak v židovství, tak i v ostatních náboženských tradicích. Zdá se, že se pokouší složit celkový obraz tohoto fenoménu jako mozaiku z různých historických období,⁷¹ což potvrzuje tím, že se u každého textu snaží rozpoznat, čím by mohl přispět k otázce mystiky (question of ‘mysticism’),⁷² tedy k objasnění fenoménu mystiky. Tím však zároveň přiznává, že různé analyzované fenomény něco společného ve skutečnosti *mají*. Schäfer nějaký fenomén nazval mystickým pouze tehdy, byl-li ve shodě s jeho intuitivní představou o tom, co je mystika.⁷³ Zmíněná *intuice* pochází z křesťansko-teologického myšlenkového rámce a umožňuje vidět kategorii mystiky jako univerzální, tedy společnou všem rozličným fenoménům popsaným v jednotlivých kapitolách Schäferova výzkumu. Jde o texty zachycující židovskou zkušenost v různých historických etapách, u nichž automaticky předpokládá, že jsou *mystické*. Z tohoto důvodu je jeho kontextualistický přístup ve skutečnosti *esencialistický*.

Ještě před vznikem disciplíny, studia židovské mystiky, mnozí učenci a badatelé považovali fenomén mystiky za cizí prvek v židovském náboženství.⁷⁴ Zatímco současní badatelé neváhají posunout počátky židovské mystiky až k proroku Ezechielovi. Z takto jednoduše naznačeného vývoje disciplíny, lze usuzovat, že se badatelé nejprve zabývali identifikací fenoménu mystiky v jednotlivých náboženských tradicích⁷⁵ a později v různých vývojových etapách specifické náboženské

69] SCHÄFER, *The Origins*, s. 34-52.

70] SCHOLEM, *Major Trends*, s. 6-7. Srov. „The use of word ‘mystic’ in relation to biblical texts represents a major departure from the general view taken by scholars who follow the lead of Gershom Scholem.” Wolfson, *Trough a Speculum*, s. 4, pozn. 5.

71] Srov. s kontextem v němž Elior užívá termín „mosaic“. ELIOR, *Jewish Mysticism*, s. 14-15.

72] „In analyzing certain core texts I attempt to capture and describe the ‘toponymy’ and nomenclature of these texts on their own terms, but of course always with an eye to what they may or may not contribute to the question of ‘mysticism’.” SCHÄFER, *The Origins*, s. 24.

73] Srov. POPPER, *Otevřená společnost*, vol. I, s. 39. Totéž by platilo i pro jiné religionistické entity jako magie, ezoterismus nebo šamanismus.

74] Např. Baruch Spinoza, David Friedlander nebo Heinrich Graetz. Více viz Byron L. Sherwin, *Kabbalah: An Introduction to Jewish Mysticism*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2006, s. 3-5. S podobnými názory se setkáváme i dnes: „Kabbalah is sometimes referred to as ‘Jewish mysticism’, but to call Kabbalah ‘mysticism’ is misleading, at best.” MENZI, W. Donald and PADEH, Zwe eds., *The Tree of Life – Chayyim Vital’s Introduction to the Kabbalah of Isaac Luria – The Palace of Adam Kadmon*. New York: Arizal Publications 2008, p. xlviii.

75] Srov. s diskuzí o sufismu: „Thus the term *Sufi-ism* was invented at the end of the eighteen century, as an appropriation of those portions of ‘Oriental’ culture that Europeans found attractive. The essential feature of

tradice.⁷⁶ Zejména druhá část popisovaného procesu ve studiu židovské mystiky stále probíhá. Projevuje se sběrem dat kumulativním způsobem a jejich následnou interpretací vycházející vždy z té či oné verze kulturní univerzality mystiky. Uvedeným způsobem se vědecká komunita snaží dosáhnout větší přesnosti a rozšířit pole vědeckého poznání.

V minulosti se mnohokrát zdálo, že například na Hebrejskou bibli, kumránské texty, Indické tradice a buddhismus vzorový příklad unio mystica lze aplikovat jen velmi obtížně. Jeden z možných závěrů mohl být, že fenomén mystiky v určitém období či náboženské tradici prostě přítomen *není*. Nicméně badatelé začali tvrdit, že fenomén mystiky přítomen ve skutečnosti je,⁷⁷ avšak nikoliv jako unio mystica, ale například jako ekstatická zkušenost u proroka Ezechiela,⁷⁸ jako unio angelica či unio liturgica v kumránských textech,⁷⁹ nebo jako „cosmic mysticism“ v buddhismu.⁸⁰ Většina badatelů si možnost absence fenoménu mystiky nedovedla vůbec představit, proto tyto dílčí neshody s paradigmatickým (anomálií) buď pominula a nebo je interpretovala ve shodě s ním.⁸¹ Ve shodě s *kulturní univer-*

the definitions of Sufism that appeared at this time was the insistence that Sufism had no intrinsic relation with the faith of Islam.” ERNST, *Sufism*, s. 9, (detailněji viz s. xi-xviii; 8-18).

76| Srov. s diskuzí o mystice v protestantismu: „German Protestant theology has been on the whole more negative than positive in its evaluation of the place of mysticism. [...] [Albert] Ritschl's brief essay *Theologie und Metaphysik*, published in 1881, is the classic expression of the deep division he found between Christian faith and mysticism.” Bernard MCGINN, *The Foundations of Mysticism*. New York: The Crossroad Publishing Company 1991, s. 267.

77| „Katz (1978) has made bold to assert that there 'is no foundation for a phenomenology of mysticism or a typology of comparative mystical experience' [...] He maintains that mystical experiences are infinitely various. They vary not only from individual to individual, but also from occasion to occasion in the lives of single individuals. Katz opposes the subdivision of mysticism into types, categories, or varieties. Responsible discussion may be made of individual mystical experiences, but there can be no valid generalizations concerning either historical traditions or cross-cultural parallels. For many scholars, myself among them, the emergence of the current consensus has been liberating. Topics that were formerly neglected, because they were not dignified as mystical, have been taken up as worthy subjects of research. Experiences of nothing have been clearly distinguished from unitive experiences and made a topic of historical and philological study (Forman, 1990). Historical practices of visions have been documented in Taoism (Kohn, 1991), in rabbinical Judaism and the kabbalah (E. R. Wolfson, 1987, 1994, 1996), and in gnosticism (Merkur, 1993a). At the 1995 congress of the International Association of the History of Religions, Western esotericism was recognized for the first time as a reputable area of scholarly specialization. Arguing from a Western occult perspective, Jess Byron Hollenback (1996) went so far as to define mysticism in term of visionary experiences.” MERKUR, *Mystical Moments*, s. 22.

78| SCHÄFER, *The Origins*, s. 52.

79| SCHÄFER, *The Origins*, s. 153.

80| SCHÄFER, *The Origins*, s. 4.

81| Srov. s diskuzí o „anti-mystických“ postojích. SCHÄFER, *The Origins*, s. 17-18.

zalitou náboženství jako paradigmatickou teorií.⁸² Pokud jde o židovství, fenomén mystiky byl jednotlivými badateli identifikován téměř ve všech obdobích.⁸³ Počítaje ekstatickou zkušeností proroka Ezechiela, přes *d'vekut* u Jicchaka z Akka, až po šamanské techniky v moderní kabale.⁸⁴ Kulturní univerzalita náboženství nám totiž jako jediná umožňuje *s jistotou* předpokládat, že jakýkoliv studovaný fenomén je společný lidem všech kultur (univerzální). Jedná se o druh teorie, pro níž Kuhn zavádí termín *paradigma* nebo *paradigmatická teorie*, protože ne všechny teorie jsou paradigmatické.⁸⁵ Ve studiu židovské mystiky má tato teorie několik vzájemně propojených úkolů. Pomáhá sjednocovat vědeckou komunitu, interpretovat sebraná fakta a předvídat studovaný fenomén v nových oblastech výzkumu. Podobnou roli podle Poppera hraje teorie v přírodních vědách.⁸⁶

Závěr

V dějinách mystiky se můžeme setkat s křesťanskými učenci od antiky až po středověk, kteří pojednávali o sjednocení s Bohem výhradně ve své vlastní tradici. Od 15. století křesťanští učenci začali postupně identifikovat stejné nebo podobné fenomény v různých mimo-křesťanských náboženských tradicích za pomoci příkladu sjednocení, jenž na konci 19. století převzali moderní badatelé a stal se příkladem vzorovým pod názvem *unio mystica*. Tento příklad umožňuje vidět původně rozmanité fenomény později jako stejné nebo podobné, což je výklad esencialistů. Na rozdíl od nich kontextualisté uvedenou tezi kritizují, a tvrdí, že mystické fenomény, které esencialisté vidí jako stejné nebo podobné, ve skutečnosti identické nejsou a nic společného nemají. Přesto jsou tito badatelé pevně přesvědčeni, že fenomény, jenž studují, jsou *mystické*. Tudíž oba zmíněné přístupy jsou ve své podstatě *esencialistické*.

Vzorový příklad *unio mystica* poskytl model pro pozdější tradici vědeckého výzkumu, která v podstatě přetrvala až do současnosti například v odborných studiích profesora Mošeho Idela. Jiní badatelé explicitně hovoří o problémech spojených při aplikaci tohoto modelu a uchylují se k jinému vzorovému příkladu

82] Prvním, kdo na tuto skutečnost upozornil, byl prof. Balagangadhara, který formuloval novou teorii náboženství. Tato teorie není odvozenou verzí kulturní univerzality náboženství a lze ji v Kuhnově terminologii označit jako paradigmatickou. Detailně viz BALAGANGADHARA, "The Heathen in His Blindness..."

83] DAN, *History of Jewish Mysticism*, s. 15. ELIOR, *Jewish Mysticism*, s. 14. HALLAMISH, *Kabbalah*, s. 9-17.

84] GARB, *Shamanic Trance*, s. 33.

85] „[...] not all theories are paradigm theories [...]” KUHN, *The Structure*, s. 61.

86] „Uvažujeme nejprve trochu důkladněji o roli, kterou hraje teorie v přírodních vědách, jako je fyzika. V těchto oborech mají teorie několik vzájemně propojených úkolů. Pomáhají sjednocovat vědu a pomáhají vysvětlovat, stejně jako předvídat události.” POPPER, *Otevřená společnost*, vol. II, s. 223.

nebo k celé skupině vzorových příkladů umožňujících identifikovat fenomén mystiky ve více případech, než dovoloval původní vzor, ve shodě s paradigmatickou teorií. Nicméně každý vzorový příklad ve studiu židovské mystiky pomáhal jednotlivým badatelům dívat se po podobnostech ve vybraném historickém období kultury nebo náboženské tradice a umožnil jim hledaný fenomén identifikovat. Jednoduše řečeno, studium židovské mystiky je vysoce kumulativním podnikem s neustálým rozšiřováním pole vědeckého poznání a jeho přesnosti ve stále stejném myšlenkovém rámci, v Kuhnově terminologii paradigmatu.

Paradigmatická teorie, kulturní univerzalita náboženství, určuje celou výzkumnou tradici nejenom probírané disciplíny, ale i její příbuzné disciplíny v nichž lze pozorovat jednotlivé badatele nebo celé skupiny badatelů pokoušející se identifikovat fenomén mystiky v rozličných kulturách a náboženských tradicích. Historie výzkumu židovské mystiky od konce 19. století poskytuje mnoho příkladů, jimiž se věda vyvíjí před tím, než si bude moci osvojit první obecně přijímané paradigma. Během tohoto období existuje tolik názorů na židovskou mystiku, kolik je význačných badatelů v této oblasti, jako Scholem, Idel, Wolfson, Garb, Schäfer a další. Všechna tato četná pojetí židovské mystiky mají něco společného, jsou částečně odvozena z té či oné verze *kulturní univerzality náboženství*,⁸⁷ paradigmatické teorie, která společně s *metodologickým esencialismem* v současnosti určuje výzkum v mnohých humanitních vědách.⁸⁸

87 | Srov. s popisem o výzkumu elektřiny. KUHN, *The Structure*, s. 13-14.

88 | Srov. POPPER, *Otevřená společnost*, vol. I, s. 38-40.

KABALA PODLE PROFESORA VLADIMÍRA SADKA

MARKÉTA HOLUBOVÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE -
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

Kabbalah according to Professor Vladimír Sadek

Abstract: The article is conceived as a survey of scholarly and pedagogic priorities of Professor Vladimír Sadek (1932 — 2008). It is embedded in the context of academical study of Jewish mysticism nevertheless it involves also short remarks concerning Sadek's personal spirituality.

Keywords: Vladimír Sadek, Mysticism, Kabbalah, Hasidism, Jewish Studies

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2015, Vol. 86, No. 3: s. 307 - 317.

Je mi ctí prezentovat tuto drobnou úvahu, musím však podotknout, že se jedná o téma velice složité, ba ošemetné,¹ protože jsem pana profesora Vladimíra Sadka² osobně znala (zpočátku mi byl učitelem, posléze kolegou a troufám si říci, že i přítelem).

Nicméně se pokusím minimalizovat negativní stránky orální historie. Doufám, že se mi podaří nesklouznout k lacinému patosu, jenž se nabízí. Vladimír Sadek jevil hluboký zájem o mystiku obecně,³ což vyplývalo z jeho nadkonfesijního, či

-
- 1] Příspěvek je koncipován jakožto přehled badatelských a pedagogických priorit profesora PhDr. Vladimíra Sadka, CSc. Co se týká jeho domnělých aktivit na poli mystické praxe, většina zůstává spíše v oblastech tušeného.
 - 2] Vladimír Sadek se narodil 22. září 1932 v Praze; v letech 1951—1956 vystudoval Filozofickou fakultu Univerzity Karlovy (obor hebraistika a islamistika); po dobu komunistické totality pracoval ve Státním židovském muzeu; od roku 1991 přednášel na FF UK; roku 1996 byl jmenován profesorem; od r. 1999 přednášel na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy. Zemřel 31. května 2008. Ohledně jeho životopisu bližze například SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha: Fra, 2003. ISBN 80-86603-05-9. O autorovi, p. 213.
 - 3] Zajímal se i o esoteriku (zvláště o krystalomancii a oneirogenické a oneiromantické techniky). Příbuzné postupy nalézáme i u některých židovských mystiků. Srov. techniku kontemplace vodní hladiny, s níž byli obeznámeni příslušníci Chasidů Aškenaz a rovněž někteří španělští kabalisté [včetně rabiho Mošeho ben Šem Tova z Leónu — asi 1250 — 1305], majícího zřejmě zásadní podíl na finální podobě Sefer Zohar]. Bližze např. WOLFSON, Elliot R. *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton / Chichester: Princeton University Press, 1994. ISBN 0-691-01722-0. Chapter Five. Haside Ashkenaz: Veridical and Docetic Interpretations of the Chariot Vision, p. 188–269. Ibidem. Chapter Seven. The Hermeneutics of Visionary Experience: Revelation and Interpretation in the Zohar, p. 326–392. Srov. též IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven / London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 6. Kabbalistic Theosophy, p. 112–155. V záležitosti oneiromancie lze stále užít např. TRACHTENBERG, Joshua. *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2004. ISBN 0-8122-1862-0. Chapter XV. *Dreams*, p. 230–246. Srovnej též FAIERSTEIN, Morris M.

spíše universalistického duchovního směřování (srov. Zohar I:156b).^{4;5}

Židovskou mystiku a kabalou zvláště chápal [v souladu s textem Žalmu 19 (namě veršů 2–5)]⁶ jakožto neustále se odvíjející (a rozvíjející se) proces,⁷ který se snaží podchytit nesmírně dynamický niterný život *Ejn Sof*.⁸

Neskrýval fascinaci křesťanskou kabalou;⁹ byl si však velmi dobře vědom zá-

Jewish Mystical Autobiographies: Book of visions and Book of secrets. New Jersey: Paulist Press, 1999. ISBN 0-8091-3876-X. Book of Visions. The Text of Book of Visions by Rabbi Hayyim Vital, p. 41–265, jakož i brilantní práci profesora Wolfsona: WOLFSON, Elliot R. *A Dream Interpreted within a Dream: Oneiropoiesis and the Prism of Imagination.* 576 pages. New York / Cambridge: Zone Books / The MIT Press, 2011. ISBN 978-1-935408-14-7.

- 4] Jedná se o Sadkovu oblíbenou pasáž, v níž můžeme nalézt také následující výrok: „... neboť vše je navzájem nerozlučně provázáno a sjednoceno (*de-chola t^echad da be-da*)“. Toto přesvědčení jej vedlo k eminentnímu interusu o problematiku duše a jejich potencí, jakož i otázku možného převtělování (*gilgul*) a „přivtělování“ (*ibur*). Srov. např. HALLAMISH, Moshe. *An Introduction to the Kabbalah.* Translated by Bar-Ilan, R., Wiskind-Elper, O. Albany: State University of New York Press, 1999. ISBN 0-7914-4012-5. Part Two: The Basic Concepts of the Kabbalah. Chapter 14. The Doctrine of Transmigration, p. 281–309.
- 5] Citáty z Mišny, Talmudu, midrašim, jakož i mystických děl jsou čerpány z EDITORIAL STAFF. *The Torah CD-Rom Library.* Taklitor Torani. Version 2.4. Jerusalem: D.B.S. Computers Ltd, 1999-2001. ISBN neuvedeno. Případně z KANTROWITZ, David (ed.). *Judaic Classic Library (CD-ROM).* Version II f. New York/Chicago: Institute for Computers in Jewish Life, Copyright 1991-1999. ISBN neuvedeno.
- 6] ... Nebesa vypravují o Boží slávě, obloha hovoří o díle jeho rukou. *Svoji řeč předává jeden den druhému, noc noci sděluje poznatky. Není to řeč lidská, nejsou to slova, takový hlas od nich nelze slyšet. Jejich tón zvučí celičkou zemí, zní jejich hovor po širém světě...*Viz Žalm 19. *BIBLE Písmo svaté Starého a Nového zákona* [včetně deuterokanonických knih] 2. katolické vydání. Přeložily Ekumenické Komise pro Starý a Nový zákon. Praha: Zvon, 1991. ISBN 80-7113-009-5, p. 462–463.
- 7] Srov. Sefer Jecira I:9–14; Zoh. II:88a aj. K obširnějším úvahám na uvedené téma doporučuji např. WOLFSON, Elliot R. *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death.* Berkeley and Los Angeles / London: University of California Press, 2005. ISBN 0-520-24619-5. Chapter Two. Linear Circularity / (A)temporal Poetics, p. 55–117. Ibidem. Chapter Five. After Tau / Where Endings Begin, p. 156–174.
- 8] Ohledně užití tohoto Božího Jména viz např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah.* First edition, 1978. New York: Meridian Penguin Books, 1978. ISBN 0-452-01007-1. Chapter 3. The Basic Ideas of Kabbalah. God and Creation, p. 88–95. Je nutno podotknout, že zdaleka ne všichni kabalisté chápali termín *Ejn Sof* jakožto odkaz na Boha zcela nedefinovatelného, a tudíž impersonálního. Někteří se klonili k výrazně personalistickému pojetí. Srov. LUZZATTO, Moše Ch. *Sod Ha-Merkava D^emut Adam ve-ha-jichud.* Materiál byl stažen z dnes již neexistující stránky <http://www.ramhal.org>. Přístupné z http://www.hebrew.grimoar.cz/luzzato/sod_hamerkava.htm. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2015-4-23]. Více k dramatickému životu (1707 — 1746) a pozoruhodnému dílu tohoto vynikajícího učence, pravděpodobně nejvýraznějšího kabalisty moderního věku, viz např. DAN, Joseph, HANSEL, Joelle. *Luzzatto, Moses Hayyim.* In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 13.* Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865941-4, p. 281–286. Srov. dialektický vztah mezi lidskou oddaností a službou *Ejn Sof(ovi)* a Jeho transformací v osobního a zcela zainteresovaného Boha v diskurzu některých východoevropských chasidim. Blíže IDEL, Moshe. *Hasidism. Between Ecstasy and Magic.* New York: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-1733-6. Part I. Models in Kabbalah and Hasidism. 3. The Mystico-Magical Model, p. 103–145. Zcela mimo rámec akademické diskuse si dovoluji tvrdit, že *Ejn Sof, baruch Hu*, jest samozřejmě absolutní, a tudíž nad-osobní.
- 9] Vedle nejznámějších renesančních kabalistů křesťanského vyznání si Vladimír Sadek vážil např. Athanasia

kladních (a zcela zásadních) rozdílů¹⁰ v pojetí židovských a křesťanských kabalistů a neúnavně je studentům vštěpoval.

Stejně neúnavně (byť zdaleka ne úspěšně) usiloval o to, aby pojem *kabala*¹¹ zbavil falešného nánosu pseudo-významů (ať již ve smyslu pejorativním¹² anebo v kontextech hledání spirituálních senzací, či receptů na „instantní“ osvícení a spasení).

Zároveň je nutno podotknout, že Sadkovu touhu po dosažení nejzazší Jednoty (napříč názorovým a věroučným spektrem) lze paradoxně vnímat jako nejambivalentnější prvek¹³ jeho pojmání židovské mystiky. Je ovšem rovněž třeba zdůraznit,

Kirchera [(1602—1680); k životu a dílu tohoto polymatha, egyptologa, sinologa, lingvisty, kulturologa, exegety a jezuitského misionáře viz např. FLETCHER, John E. *A Study of the Life and Works of Athanasius Kircher, 'Germanus Incredibilis'. With a Selection of His Unpublished Correspondence and an Annotated Translation of His Autobiography.* Edited by FLETCHER, E. 607 pages. Leiden: Koninklijke Brill, 2011. ISBN 978-90-04-20712-7 aj; část Kircherových prací (*Oedipus Aegyptiacus*) je volně stažitelná. Přístupné z <http://billheidrick.com/Orpd/AKir/AKOeAell.htm>; poslední aktualizace neuvedena [cit. 2015-4-15]] nebo Francisca Mercuria van Helmonta [[asi 1614—1698 či 1699]; blíže ohledně tohoto filosofa, náboženského myslitele, diplomata, alchymisty a lékaře viz např. COULDERT, Allison P. *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Francis Mercury Van Helmont (1614–1698).* 418 pages. Leiden: Koninklijke Brill, 1999. ISBN 90-04-09844-5; VAN HELMONT, Franciscus M. *The Alphabet of Nature by F. M. Helmont.* Translated with an introduction and annotations by Allison P. Couldert & Taylor Corse. 213 pages. Leiden: Koninklijke Brill, 2007. ISBN 978-90-04-15230-4 aj.]. Hledal též paralely mezi základními postuláty židovské mystiky a dílem Mistra Eckharta (1260 — asi 1328), jakož i Jakoba Böhmeho (1575 — 1624). Srov. nejnověji např. WOLFSON, Elliot R. *Patriarchy and The Motherhood of God in Zoharic Kabbalah and Meister Eckhart.* In BOUSTAN, Ra'anan S., HERRMANN, Klaus, LEICHT, Reimund, REED, Annette Y., VELTRI, Giuseppe, RAMOS, Alex (eds.). *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on The Occasion of his Seventieth Birthday.* Volume 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. ISBN 978-3-16-152227-7, p. 1049–1088.

- 10] Křesťanští kabalisté vnímali židovskou mystiku jako theosofii, a tudíž kabalou zbavovali jejího theurgického náboje. Tento přístup je krajně redukcionalistický [(a mnohdy záměrně selektivní); tudíž zákonitě vede k dezinterpretaci židovské esoterní tradice]; vyplývá ovšem z vnitřní logiky křesťanství samotného [respektive z jeho christocentrismu (potažmo z křesťanské nauky o hříchu, soteriologie a eschatologie)]. Srov. např. DAN, Joseph. *Kabbalah: A Very Short Introduction.* Oxford / New York: Oxford University Press, 2006. ISBN 0-19-530034-3. Chapter 5. Modern Times I: The Christian Kabbalah, p. 61–70.
- 11] Ponecháme-li stranou prostý význam tohoto hebrejského substantiva (tedy: tradice; přijatá tradice); pak je nutno říci, že termín *kabala* se i v odborných kruzích často stává synonymem pro židovskou mystiku, což osobně považují za poněkud zavádějící. Srov. SCHOLEM, Gershom. *Origins Of The Kabbalah.* First edition 1962. Princeton: Princeton University Press, 1987. ISBN 0-691-02047-7. Chapter One. The Problem, p. 3–48. Ibidem. Chapter Three. The First Kabbalists in Provence, p. 199–364.
- 12] Blíže viz např. SCHOLEM, Gershom. *Alchemy and Kabbalah.* First edition 1977. Translated from the German by Ottmann, K. 82 pages. Putnam: Spring Publications, 2006. ISBN 978-0-88214-591-4. Srov. též SADEK, Vladimír. *Židovská mystika.* Praha: Fra, 2003. ISBN 80-86603-05-9. Mylné názory na kabalou, p. 10–13.
- 13] Profesor Vladimír Sadek však na rozdíl od křesťanských kabalistů postrádal misijní motivaci (ohledně tohoto fenoménu viz např. MCGINN, Bernard. *Cabalists and Christians: Reflections on Cabala in Medieval and Renaissance Thought.* In POPKIN, Richard H., WEINER, Gordon M. (eds.). *Jewish Christians and Christian Jews. From the Renaissance to the Enlightenment.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994. ISBN 0-7923-2452-8, p. 11–34); kabalou v žádném případě neoklešoval a nezbavoval autentických židovských kořenů. Nepovažoval ji za nástroj konverze, ale spíše otevřenou cestu k prodchnutí veškeré

že profesor Sadek toliko hledal společná východiska, paralely, někdy byl jeho přístup v podstatě inter-kontextuální, ale jakožto odborník by si nedovolil zbytečně směšovat témata nesouvisející nebo ta, jež souvisejí zdnalivě.

Vedle přednášek týkajících se židovské mystiky a židovské filosofie vedl též semináře, v jejichž rámci se studenty četl mj. *Targum Onkelos*,¹⁴ *Sefer Zohar*,¹⁵ díla MaHaRaLova,¹⁶ *Likutej amarim*,¹⁷ ale také hebrejskou verzi *Die Philosophie des*

existence Božím Duchem. Jakkoliv se zajímal o paralely mezi židovstvím, křesťanstvím a islámem, věděl, že některé výroky Sefer Zohar (dříve považované za důkaz pravdivosti křesťanských dogmat, byly ovlivněny španělským milieu (charakteristickým nesmírně vypjatou římskokatolickou zbožností) a reagovaly na ně (šlo o přebírání některých motivů, jejich radikální reinterpretaci, či vymezení se vůči nim). Viz např. Zoh. I:32b; II:43b, 105a, 123b, 146b–147a; III:5b, 143a–b, 162a, 191b, 290a–b aj. Srov. též LIEBES, Yehuda. *Studies in the Zohar*. Translated from the Hebrew by Schwarz, A., Nakache, S., Peli, P. Albany: State University of New York Press, 1993. ISBN 0-7914-1190-7. Christian Influence on the Zohar, p. 139–162. Dále např. WOLFSON, Elliot R. *Re/membering The Covenant: Memory, Forgetfulness, and The Construction of History in The Zohar*. In CARLEBACH, Elisheva, EFRON, John M., MYERS, David N. (eds.) *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*. Hanover and London: Brandeis University Press / University Press of New England, 1998. ISBN 0-87451-871-7, p. 214–246.

- 14| Blíže ohledně tohoto oficiálního targumu např. GROSSFELD, Bernard, SPERLING, David S. *Bible. Translations. Ancient Versions*. In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 3*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865931-7, p. 588–595.
- 15| Zveřejnění *Sefer Zohar* započalo ve 13. století o. l. novou etapu v rozvoji kabaly. Jedná se o mystický midraš s obrovským duchovním nábojem (umocněným využíváním prastarých mytologémů a nesmírně barvitých, polyvalentních symbolů), jenž je zarámován vyprávěním o putování rabiho Šim'ona bar Jochaje a jeho žáků po Erec Jisra'el. Tento rozsáhlý soubor spisů je volně pospojován eminentním zájmem o problematiku kosmogonie, kosmologie, theodicee, mystické antropologie a v neposlední řadě eschatologie. Většina kabalistů považuje za autora *Knihy Záře* právě Šim'ona bar Jochaje, vynikajícího tanaitského učence (působícího ve 2. – 3. století o. l.); názor akademických badatelů se však diametrálně liší. Blíže IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. First edition, 1988. New Haven/London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 1. Remarks on Kabbalah Scholarship, p. 1–16. Ibidem. Chapter 2. Methodological Observations, p. 17–34. Dále též LIEBES, Yehuda. *Studies in the Zohar*. Translated from the Hebrew by Schwarz, A., Nakache, S., Peli, P. Albany: State University of New York Press, 1993. ISBN 0-7914-1190-7. How the Zohar Was Written, p. 85–138.
- 16| Tento velikán rabínského judaismu (asi 1525 – 1609) vynikal mj. na poli halachy, etiky a de facto také filosofie (byť k ní zaujímal rezervovaný postoj); díky svému celostnímu pojetí existence pak ovlivnil i mnohé židovské mystiky (a v neposlední řadě východoevropský chasidismus). Více k jeho životu a dílu např. EDITORIAL STAFF. *Judah Loew (Liwa, Loeb) ben Bezalel*. In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 11*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865939-8, p. 506–509. Velmi podnětná je kolektivní monografie SEIDLER, Meir (ed.). *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History: The Great Rabbi Loew of Prague*. Oxon / New York: Routledge, 2013. ISBN 978-0-415-50360-0. V kontextu tématu článku se jako obzvláště zajímavá jeví studie ROSENAK, Avinoam. *Modernity and Religion: new explorations in the light of the 'union of opposites'*. Ibidem, p. 133–160 (speciální pozornost si zaslouží poznámka 96 mapující literaturu týkající se sporu, zda rabi Liva byl, či nebyl kabalistou – viz p. 158–159).
- 17| *Likutej amarim* (tzn. Sebrané výroky; Sběrka výroků atp.) jsou rozsáhlým mysticko-etickým pojednáním, jehož autorem je Šne'ur Zalman ben Baruch z Ljady [(1745 – 1813); cadik tzv. třetí generace], zakladatel

*Judentums*¹⁸ Julia Guttmanna.¹⁹ Právě během hodin četby hebrejských, aramejských, respektive hebrejsko-aramejských textů měli studenti nejlepší možnost zaregistrovat, jak vynikajícím byl Vladimír Sadek překladatelem a jak rozuměl²⁰ autentickému rabínskému diskurzu.

Pokud jsem v úvodu citovala Žalm 19 (*Ha-šamajim m^esaprim k^evod ^{El} u-ma^ose jadav magid ha-raki'a...*),²¹ dovoluji si tvrdit, že v podání prof. Sadka se kosmické

chasidské dynastie Lubavič. Dílo [známé též jako *Sefer šel-bejnonim* (Kniha prostředních) nebo *Tanja* (aramejsky: Učili jsme se)] vyšlo v ucelené podobě poprvé roku 1813 ve Slavutči. Blíže např. ZALMAN, Shneur. *Likkutei Amarim — Tanya by Rabbi Schneur Zalman of Liadi*. Bi-Lingual Edition. Translation and Introductions by Mindel, N., Mangel, N., Posner, Z. I., Schochet, J. I. New York: Kehot Publication Society, 1993. ISBN 0-8266-0400-5. Ohledně Zalmanova života a působení viz např. STROLL, Avrum. *Shneur Zalman of (Liozna-) Lyady*. In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 18*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865946-5, p. 501–505.

- 18| První německé vydání pochází z roku 1933; hebrejská verze, vydaná pod titulem *Ha-Filosofija šel-hajhadut*, nese vnočení 1951 (Jerušalajim: Mosad Bialik, 1951).
- 19| Julius Jicchak Guttmann byl filosof náboženství, historik specializující se na židovskou filosofii a rabín reformního směřování. Žil a působil v letech 1880 — 1950. Více k jeho životu a dílu viz např. AMIR, Yehoyada. *Guttmann Julius*. In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 8*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865936-8, p. 157–158.
- 20| Vedle již zmíněných autorů, děl a myšlenkových proudů měl Vladimír Sadek ve značné oblibě předního představitele extatické a prorocké kabaly Avrahama ben Š^emu^ola Abulafia [více k životu (1240 — asi 1292) a působení této pozoruhodné osobnosti viz např. IDEL, Moshe. *Abulafia, Abraham ben Samuel*. In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 1*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865929-5, p. 337–339; IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abaham Abulafia*. 260 pages. Herndon / Dulles: State University of New York Press — SUNY Press, 1988—2012. ISBN 0-887-06-553-8; IDEL, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. 212 pages Albany: State University of New York Press, 1989. ISBN 0-88706-832-4 a jiné práce]; Abulafiaova žaka Josefa Gikatilla (1248 — asi 1325), jenž ve svém díle snoubil interes o theosofickou kabalu a kabalu extaticky a lingvisticky orientovanou. (blíže např. SCHOLEM, Gershom, IDEL, Moshe. *Gikatilla (Chiquatilla), Joseph ben Abraham*. In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 7*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865935-X, p. 593–594; dále též MORLOK, Elke. *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*. 360 pages. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. ISBN 978-3-16-150203-3 aj.). Samozřejmě byl hluboce zaujat safedskou kabalou (ať již luriánskou nebo kodoveriánskou). Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1945 — 1995. ISBN 0-8052-1042-3. Seventh Lecture. Isaac Luria and His School, p. 244–286. Obzvláště přínosným jeví se býti pojednání SHATIL, Sharron. *The Kabbalah of R. Israel Sarug: A Lurianic-Cordoverian Encounter*. The Review of Rabbinic Judaism - Ancient, Medieval, and Modern, 2011, Vol. 14, Issue. 2. ISSN 1568-4857, p. 158–187.
- 21| Ž 19:2. Viz rozličné výklady tohoto textu v Sefer Bahir IV:125 a v Zoh. II:105a, II:136b–137b. Srov. různé významy hebrejského slovesného kořene *samech-fe-reš (s-f-r)* a jeho možnou souvztažnost k výrazu *sefira*. Srov. Sefer Jecira I:1. Ohledně problematiky sefirot viz např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. First edition, 1978. New York: Meridian Penguin Books, 1978. ISBN 0-452-01007-1. Chapter 3, The Basic Ideas of Kabbalah, p. 87–189. Dále IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. First edition, 1988. New Haven / London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 6. Kabbalistic Theosophy, p 112–155. Srov.

drama²² někdy vsutku stávalo příběhem [*sipur* (ať již prostým, či barvitým)], což je, jak víme z dějin novověkého východoevropského chasidismu,²³ postup, který se osvědčil jako legitimní.

V žádném případě nešlo o jakýsi výron nekompetentnosti (ostatně Vladimír Sadek nikdy nezanedbával výčet²⁴ exaktních údajů a poznatků), názorové nevyhraněnosti, či argumentační slabosti [což je, žel, postoj, na který v současnosti (t. j. osm let po Sadkově náhlém skonu) občas narazím].

Jednalo se o výsostné specifikum Sadkova pojetí kabaly, vyrůstající z jeho personální, intenzivně žité (zároveň však civilní a střízlivé) náboženské zkušenosti, jež nevyhnutelně transformovala každodenní realitu v neustávající proud Hospodínových zázraků. Tuto religiózní zkušenost, jakož i skutečnost, prof. Sadek bezděky zprostředkovával svým studentům, přičemž si s typickým jemným huuvědomoval, že jde o záležitost ne zcela sdělitelnou (vzhledem k výše naznačenému je poměrně logické, že Vladimír Sadek pociťoval afinitu k různým formám *chasidut*,²⁵ zvláště k chasidismu východoevropskému).²⁶

těž WOLFSON, Elliot R. *Circle in the Square. Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*. Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-2406-5. Chapter 3. Erasing the Erasure / Gender and the Writing of God's Body in Kabbalistic Symbolism, p. 49–78.

- 22| Srov. např. SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1945 — 1995. ISBN 0-8052-1042-3. Seventh Lecture: Isaac Luria and His School, p. 244–286.
- 23| Viz např. SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1945 — 1995. ISBN 0-8052-1042-3. Ninth Lecture: Hasidism: The Latest Phase, p. 325–350 (zvláště 349–350).
- 24| Srov. Sefer Jecira 1:1. Rovněž pak některé pramenné texty a jejich výklady přinášející Elliot R. Wolfson v práci WOLFSON, Elliot R. *Circle in the Square. Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*. Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-2406-5. Chapter 3. Erasing the Erasure / Gender and the Writing of God's Body in Kabbalistic Symbolism, p. 49–78 (zejména p. 57–59).
- 25| Ať již se jednalo o stoupence starověké *chasidut* (blíže např. ENCYCLOPAEDIA HEBRAICA. *Hasidim*. In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 8*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865936-8, p. 390–392), kroužek zbožných egyptských židů kolem Avrahama ben Mošeho ben Majmona (1186 –1237 – blíže např. FENTON, Paul. *Abraham ben Moses ben Maimon*. Ibidem. Vol. 1. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865929-5, p. 304–308), porýnské chasidej Aškenaz (blíže např. DAN, Joseph, SCHOLEM, Gershom. *Hasidei Ashkenaz*. Ibidem. Vol. 8. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865936-8, p. 386–389) nebo východoevropské novověké chasidim (blíže např. EDITORIAL STAFF, RUBINSTEIN, Avraham, GARTNER, Lloyd P., BASKIN, Judith R., MORRIS, Bonnie J., JACOBS, Louis, SHATZ-UFFENHEIMER, Rivka, ALFASI, Yitzhak, HAJDU, A., MAZOR, Y. *Hasidism*. Ibidem, p. 393–434).
- 26| Vladimír Sadek napomohl pololegálnímu vydání Likutej Amarim – Tanja v totalitní Československé socialistické republice (konkrétně: ZALMAN, Shneur. *Likkutei Amarim – Tanya*. Prague: Artia, 1980. ISBN neuvedeno). Takový postup měl především symbolický význam a v době existence „železné opony“ jej členové a přívrženci CHaBaD – Lubavič praktikovali, ježto byli přesvědčeni, že celosvětové šíření Tanja urychlí *tikun* a příchod mesiáše. Vladimír Sadek vlastnil památní výtisk této miniaturní bibliofilie

Z řečených postřehů jasně vysvítá Sadkův holistický náhled²⁷ na všehomír a dějiny (či spíše relace panující v předivu minulosti, přítomnosti a budoucnosti). Tato perspektiva byla ostatně důvodem, proč projevoval umírněné sympatie k vybraným idejím tzv. Jewish Renewal,²⁸ čímž se oklikou²⁹ dostáváme k dalšímu tematickému okruhu, ocitnuvšímu se v centru pozornosti Vladimíra Sadka, a totiž k převelice komplexnímu fenoménu střetávání a prolínání nomistických a anti-nomistických tendencí a elementů v rámci židovské mystiky³⁰ (přesněji judaismu

s osobním věnováním od posledního rebeho dynastie Lubavič Menachema Mendela Schneersona [v daném období se Schneerson možná již považoval za mesiáše; každopádně mesianistický zápal (ať již jeho či příznivců CHaBaD – Lubavič) byl pověstný]. K lubavičskému mesianismu blíže např. EHRlich, Avrum M. *The Messiah of Brooklyn: Understanding Lubavitch Hasidism Past and Present*. Newark: KTAV Publishing House, 2004. ISBN 0-88125-836-9. Part Two: Consolidation, p. 51–122. Pro širší perspektivu a hlubší vhléd pak nutno doporučit několik vynikajících publikací prof. Elliota R. Wolfsona, zvláště obsáhlou monografií: WOLFSON, Elliot R. *Open Secret: Postmessianic Messianism and the Mystical Revision of Menahem Mendel Schneerson*. 472 pages. New York: Columbia University Press, 2009. ISBN 978-0-231-14630-2. V neposlední řadě je třeba vést v patrnosti práci psanou prismatem rabínské ortodoxie, a totiž: BERGER, David. *The Rebbe, the Messiah, and the Scandal of Orthodox Indifference*. 240 pages. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008. ISBN 978-1-904113-75-1.

- 27] Viz např. SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha: Fra, 2003. ISBN 80-86603-05-9. Několik slov o mystice v současném světě, p. 203–207.
- 28] Jedná se o široký, byť poněkud vágní trans-denominační proud současného judaismu, jenž usiluje o eklektickou syntézu intenzivní náboženské zkušenosti (často založené na recepci nejrůznějších mystických technik), občanskou angažovanost, interes o životní prostředí atp., přičemž nepostrádá ani ekumenický rozměr. Mnozí toto hnutí považují za pofidérní, či pomýlené; jiní v něm vidí pokus o postmoderní redefinici židovství [vztahující se mj. k radikální alternativní kultuře šedesátých let dvacátého století (srov. nikoliv překvapivý zájem o *Sefer Ha-Temunah* a *Sefer Ha-Peli'a* v jistých kruzích Jewish Renewal)], jejíž kořeny však tkví v hlubokých stratech pietisticky orientovaného judaismu (viz MAGID, Shaul. *American Post-Judaism: Identity and Renewal in a Postethnic Society*. 388 pages. Bloomington: Indiana University Press, 2013. ISBN 978-0-253-00802-2). Blíže k dějinám a směřování Jewish Renewal viz např. MAGID, Shaul. *Jewish Renewal Movement*. In JONES, Lindsay, ELIADE, Mircea, ADAMS, Charles J. (eds.). *Encyclopedia of Religion*. Second Edition. Vol. 7. Detroit: Macmillan Reference USA in association with Thomson Gale, 2005. ISBN 0-02-865740-3, p. 4868–4874. Vladimír Sadek si byl vědom až příliš silných vazeb Jewish Renewal na milieu Spojených států amerických a z nich vyplývajících problémů; rovněž mu byl zcela cizí krajní sensualismus, jakož i přepjatý feminismus některých stoupenců hnutí.
- 29] Srov. silné vazby některých významných osobností Jewish Renewal na hnutí ChaBaD. Toto spojení jest obzvláště zajímavé v případě rabího Zalmana Schachtera–Shalomiho (1924 — 2014) a rabího Shlomo Carlebacha (1925 — 1994). Více ohledně jejich působení viz např. COHEN, Judah M. *Carlebach, Shlomo*. In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 4*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865932-5, p. 481–482. Rovněž pak MAGID, Shaul. *Schachter–Shalomi, Zalman*. In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 18*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865946-5, p. 100–101.
- 30] Srov. např. Zoh. II:184a; silné antinomistické tendence nacházíme v *Sefer Ha-Kana* a *Sefer Ha-Peli'a*. Blíže např. IDEL, Moshe. *Kanah and Peliyah, Books of*. In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 11*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865939-8, p. 759.

vůbec),³¹ z jejichž nexu mohou zdánlivě neočekávatelně vyvstat mohutné impulsy mající obrodný efekt na židovskou spiritualitu (včetně orthopraxe) a nosné kon-

Viz *Sefer Ha-Kana ve-Ha-Peli'a*. 224 pages. Korec, 1784. Ostatní údaje neuvedeny. Přístupné z <http://hebrewbooks.org/19623>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2015-5-5]. Rovněž *Sefer Ha-Temuna* rozvíjející mj. nauku o kosmických cyklech [tzv. *šemitot* – srov. Ex 23:10–11; Lv 25:1–7 a 20–22; Dt 15:1–6, 31:10–13 aj.]; blíže ke koncepci *šemitot* jakožto eonů viz např. SCHOLEM, Gershom. *On The Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1996 (c 1960). ISBN 0-80052-1051-2. Chapter 2. The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism, p. 32–86; dále též SCHOLEM, Gershom. *Origins Of The Kabbalah*. First edition 1962. Princeton: Princeton University Press, 1987. ISBN 0-691-02047-7. Chapter 4. The Kabbalistic Center in Gerona. 6. The Book of Temunah and the Doctrine of World Cycles or Shemittoth, p. 460–475], přináší antinomistické konsekvence. Viz např. GOTTLIEB, Efraim. *Temunah, The Book of*. In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 19*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865947-3, p. 635–636. Židovský antinomismus dosahuje vrcholu v sabatiánské a frankistické herezi. Blíže k problematice sabatianismu např. monografie: SCHOLEM, Gershom. *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*. 1030 pages. Princeton: Princeton University Press, 1975. ISBN 0-691-01809-X, jakož i HALPERIN, David J. *Sabbatai Zevi: Testimonies to a Fallen Messiah*. 246 pages. The Littman Library of Jewish Civilization, 2007. ISBN 978-1-904113-25-6. Ohledně Ja'akova Franka a frankismu pak např. MANDEL, Arthur. *The Militant Messiah: Or, the Flight from the Ghetto: The Story of Jacob Frank and the Frankists*. 185 pages. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1979. ISBN 0391009737. Jest otázkou, jak interpretovat např. některé výroky rabiho Mošeho Chajima Luzzatta [(1707 — 1746); významného všestranného židovského učence, proslaveného především na poli etiky a mystiky; blíže k jeho dílu, jakož i nelehkému životu (v jistém období se považoval za navracejícího se Mojžíše) např. DAN, Joseph, HANSEL, Joelle. *Luzzatto, Moses Hayyim*. In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 13*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865941-4, p. 281–286; TISHBY, Isaiah. *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*. 604 pages. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008. ISBN 978-1-874774-09-9; zvláště však GARB, Jonathan. *Ha-Mekubal be-lev ha-se'arah: Rabi Moše Chajim Luzzatto*. 403 pages. Tel Aviv: Universitat Tel Aviv, 2014. ISBN 978-965-7241-62-2]; případně do jaké míry je východoevropský chasidismus spjat s radikálním antinomismem. Srov. např. LIEBES, Yehuda. *Studies in Jewish Myth and Messianism*. Albany: State University of New York Press, 1993. ISBN 0-7914-1194-X. 5 Ha-Tikkun Ha-Kelali of R. Nahman of Bratslav and Its Sabbatean Links, p. 115–150. Dále např. MAGID, Shaul. *Hasidism on the Margin: Reconciliation, Antinomianism, and Messianism in Izbica and Radzin Hasidism*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2003. ISBN 0-299-19270-9. Part 2. Hasidism and the Hermeneutical Turn: Reading Scripture against Itself, p. 109–199. Ibidem. Part 3. The Law and Its Discountents, p. 201–248. Tyto vazby jsou zřetelné, ve většině případů (ovšem zdaleka ne vždy) však zůstávají spíše v rovině hermeneutické. Srov. IDEL, Moshe. *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-century Thought*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010. ISBN 978-0-8122-4130-3. IV. Understanding Hasidism. 13. White Letters: From R. Levi Isaac of Berdichev to Postmodern Hermeneutics, p. 234–248. Nesmírně specifický přístup předkládá již zmíněná dynastie CHaBaD – Lubavič. Kromě vypjatého mesianismu, jenž od roku 1994 (a možná daleko dříve) uvažuje v intencích “nové Tóry” a eschatonu, potažmo “nového světa”, a tudíž v podstatě opouští mantinely tradičního judaismu, je interesantní i komplexní dialektické myšlení pro CHaBaD typické. Srov. např. ELIOR, Rachel. *The Paradoxical Ascent to God. The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*. Translated from Hebrew by J. M. Green. Albany: State New York University Press, 1993. ISBN 0-7194-1045-5. Part Four. Divine Worship. 33 'Avodah be-Hipukh— Worship through Inversion and the Actualization of Divine Wholeness, p. 201–218.

31 | Viz Mišna Terum. 8:12; Nazir 23a–b; Hor. 10b–11a (v souvislosti se zmíněnými pasážemi traktátů Nazir a Horajot srov. tradici o původu rabiho Akivy ben Josefa v Git. 57b; Sanh. 96b); Leviticus r. 13:3 aj. Srov. též Ber. 40a; Sanh. 70a.

cepty pro obnovu či redefinici židovské identity.³²

Zůstává otázkou, jak z hlediska metodologického klasifikovat Sadkovo pojetí židovské mystiky. Není pochyb, že prof. Sadek ponejvíce vycházel z děl Scholemových,³³ (často však vyslovoval bytostné přesvědčení, že je zapotřebí zahojit rány, které vznikly ve vztazích mezi akademiky věnujícími se výzkumu židovské mystiky a praktikujícími kabalisty);³⁴ byl také dopodrobna obeznámen se spisy Josefa

-
- 32| Srov. např. důležitost sabatianismu pro postupnou krystalizaci židovských denominací; respektive vznik tzv. ortodoxního judaismu jakožto důsledek nutnosti vymezit se proti relativizaci zjevené Tóry [ať již šlo o antinomistické excesy sabatiánů nebo určité anarchistické tendence v počátcích chasidského hnutí (domnělé i skutečné)]. Vzhledem ke zmíněné relativizaci Tóry a halachy existuje také vztah mezi šabatiánstvím a některými proudy židovské náboženské reformy ve statu nascendi. Viz např. SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995. ISBN 0-8052-1042-3. Eighth Lecture. Sabbatianism and Mystical Heresy, p. 287–324.
- 33| Více k životu a fenomenálnímu dílu Gershoma Scholema (1898 — 1982), patrně nejvýznačnějšího akademického badatele v oblasti židovské mystiky, viz např. IDEL, Moshe. *Scholem (Shalom), Gershom Gerhard*. In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 18*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865946-5, p. 158–159. Jako zajímavý doplněk může sloužit Scholemova autobiografie nazvaná *Von Berlin nach Jerusalem*. První (německy psané) vydání pochází z roku 1977 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag). S touto publikací má možnost seznámit se i český čtenář. Viz SCHOLEM, Gershom. *Od Berlína k Jeruzalému. Vzpomínky na mládí*. Přeložila Tuckerová V. 158 pages. Olomouc: Periplum, 2003. ISBN 80-86624-15-3. Ostatně Vladimír Sadek většinou cykly svých přednášek traktoval dle uspořádání kapitol v již tolikrát zmíněném SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1945 — 1995. ISBN 0-8052-1042-3; obšírněji se však věnoval dílu kabalistů působících na českém území.
- 34| Zásadní neporozumění vyvstalo například z Scholemova poněkud necitlivého zdůrazňování skutečnosti, že rabi Šim'on bar Jochaj v žádném případě nemůže být autorem Sefer Zohar. Viz SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1945 — 1995. ISBN 0-8052-1042-3. Fifth Lecture: The Zohar I. The Book and Its Author, p. 156–204. Srov. daleko umírněnější postoj Mošeho Idela v IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven / London: Yale University, 1988. ISBN 0-300-04699-5. Chapter 2. Methodological Observations, p. 17–34.

Dana,³⁵ Ješa'jahu Tishbyho,³⁶ Mošeho Idela,³⁷ aj.; evidentně upřednostňoval přístup historiografický, byť přístupy fenomenologické považoval za přínosné, zajímavější a osvěžující.

Studentům tak poskytoval velice solidní fundament, jenž obohacoval o nevěšdní, takřka intimní průhledy do své osobní zkušenosti s posvátnem.

Na tomto základě lze spolehlivě stavět. Nelze jej nekriticky přejímat; je správné s ním polemizovat (např. v záležitosti vlivů působících na *chasidut*³⁸), přesouvat jisté akcenty (např. demonstrovat nerozborné sepjetí židovské mystiky a liturgie,³⁹ poukazovat na potřebnost přesahů studia kabaly k sémantice⁴⁰ a hermeneuti-

-
- 35| Profesor Josef Dan patří k předním žákům Scholemovým. Ve svém pojmání židovské mystiky kombinuje historický, filologický a literární přístup. Blíže k životu a obsáhlému dílu tohoto vynikajícího učenice [narozen r. 1935 (v Bratislavě nebo v Budapešti); o tři roky později jeho rodina emigrovala do Erec Jisra'el] viz např. HOTER, Elaine. *Dan, Joseph*. In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 5*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865933-3, p. 407–408. Dále též SHELEG, Yair. *Mystic Circles*. Ha-Aretz. October 23, 2008. Přístupné z <http://www.haaretz.com/mystic-circles-1.255941>. [cit. 2015-4-15]. Případně Dan, Joseph. *Prof. Joseph Dan*. Přístupné z <http://www.josephdan.com/english/>. Poslední aktualizace neuvedená. [cit. 2015-4-15].
- 36| Blíže k životu a dílu tohoto učenice (1908 — 1992), jenž hlavní pozornost upíral k Sefer Zohar, luriánské kabale, sabatianismu a židovské mystice 18. století např. DAN, Joseph. *Tishby, Isaiah*. In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 19*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865947-3, p. 733.
- 37| Více k životu (narozen r. 1947) a dílu tohoto vynikajícího žáka Scholemova, jenž je zároveň výrazným kritikem některých jeho metod a názorů viz např. GARB, Jonathan. *Idel, Moshe*. In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 9*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865937-6, p. 707–708. Vladimír Sadek si Mošeho Idela vážil zejména pro jeho přesvědčení, že židovská mystika jest zkušenostní tradicí, jakož i pro jeho (logicky vyplývající) zájem o extaticko-profétický proud kabaly.
- 38| Mám na mysli především větší ocenění vlivů, jež nevycházely z luriánské kabaly, přitom však měly pro novověký východoevropský chasidismus zcela zásadní význam. Srov. např. excelentní publikaci IDEL, Moshe. *Hasidism. Between Ecstasy and Magic*. New York: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-1733-6. Part I. Models in Kabbalah and Hasidism. 1. The Weakening of the Lurianic Kabbalah in the Eighteenth Century, p. 33–45 aj.
- 39| Srov. např. SWARTZ, Michael D. *Piyut and Heikhalot: Recent Research and its Implications for the History of Ancient Jewish Liturgy and Mysticism*. In REED BLANK, Debra (ed.). *The Experience of Jewish Liturgy: Studies Dedicated to Menahem Schmelzer*. Leiden: Koninklijke Brill, 2011, ISBN 978-90-04-20135-4, p. 263–281. Dále např. HALLAMISH, Moshe. *Ha-Kabala ba-š'fila ba-halacha u-va-minhag*. 688 pages. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 2002. ISBN 965-226-223-4.
- 40| Srov. např. některé práce Boaze Husse (narozen 1959). Blíže viz např. HUSS, Boaz. *Boaz Huss*. Přístupné z <http://bgu.academia.edu/BoazHuss>. Poslední aktualizace neuvedená. [cit. 2015-4-15].

ce,⁴¹ sociologii⁴² a dalším vědním disciplínám) a hledat jiné, pregnantnější způsoby vyjádření (v návaznosti na poznatky recentní literatury, četbu pramenů, případně vlastní bádání).

To ovšem nic nemění na faktu, že profesor Vladimír Sadek patřil k zakladatelům novodobé⁴³ české hebraistiky a judaistiky, přičemž byl jedním z mála, kdo se pokoušeli smysluplně komunikovat bazální nauky židovského mysticismu, a tudíž upozorňovat na fenomén, jenž se neoddiskutovatelně podílel na utváření tradičního judaismu⁴⁴ a k judaismu neodmyslitelně patří.^{45; 46}

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

-
- 41] Srov. např. některé práce Efrajima Gottlieba [ohledně života (1921 — 1973) a díla tohoto badatele viz např. SCHOLEM, Gerschom. *Gottlieb, Ephraim*. In BERENBAUM, Michael, SKOLNIK, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 8*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 0-02-865936-8, p. 11], Mošeho Idela, Jehudy Liebes, Rachel Elior (nar. 1949). Blíže viz např. ELIOR, Rachel. *Prof. Rachel Elior*. Přístupné z <http://pluto.huji.ac.il/~mselio/>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2015-4-15] ad. Za nesmírně zajímavé považují všechny počiny Elliota R. Wolfsona (nar. 1956). Blíže např. WOLFSON, Elliot R. *Elliot Wolfson*. Přístupné z <http://ucsb.academia.edu/ElliotWolfson>. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2015-4-15].
- 42] Srov. např. některé práce již zmíněného Boaze Husse; Jody Myersové (blíže viz např. MYERS, Jody. *Jody Myers*. Přístupné z <http://www.csun.edu/humanities/religious-studies/jody-myers>; poslední aktualizace neuvedena [cit. 2015-4-15]) a v jistých důležitých aspektech i Jonathana Garba (nar. 1967; blíže např. GARB, Jonathan. *Jonathan Garb*. Přístupné z <http://huji.academia.edu/JonathanGarb>; poslední aktualizace neuvedena [cit. 2015-4-15]) a Elliota R. Wolfsona.
- 43] Viz např. MARXOVÁ, Alice. *Překladatelé, teologové a vědci. O studiu hebraistiky a judaistiky v Praze*. Roš Chodeš. Březen 2007, ročník 69, číslo 3, ISSN 12107468, p. 8–9.
- 44] Srov. např. SCHOLEM, Gerschom. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. New York: Schocken Books, 1996 (c 1960). ISBN 0-8052-1051-2. Chapter 3. Kabbalah and Myth, p. 87–117. Ibidem. Chapter 4. Tradition and New Creation in the Ritual of the Kabbalists, p. 118–157.
- 45] Srov. např. SCHOLEM, Gerschom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1945 — 1995. ISBN 0-8052-1042-3. First Lecture: General Characteristics of Jewish Mysticism, p. 1–39.
- 46] Při psaní tohoto textu byly užity další prameny: ELLIGER, Karl, RUDOLPH, Wilhelm (eds.). *Tora Nevi'im u-ch'tuvim Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio Funditus Renovata. 1574 pages. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. ISBN 3-438-05219-9. Rovněž tak byly užity následující slovníky: FEYERABEND, Karl. *Langenscheidt's Pocket Hebrew Dictionary to the Old Testament*. Hebrew – English. 432 pages. New York: Langenscheidt Publishers, 1985. ISBN 0-88729-082-5. JASTROW, Marcus. *Sefer milim DICTIONARY of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*. With an Index of Scriptural Quotations. Volume I and Volume II. 1736 pages. New York: The Judaica Press, 1971. ISBN 0-910818-05-3. MELAMED, Ezra Z. *Milon arami – ivri le-Talmud bavli*. Me-et Ezra Cijon Melamed. 573 pages. New York: Feldheim Publishers, 1992. ISBN 0685631079.

UVEDENÍ DO PROBLEMATIKY VLIVU NE-LURIÁNSKÉ KABALY NA VÝCHODOEVROPSKÝ CHASIDISMUS

ANTONÍN ŠEDIVÝ

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

The Introduction to the Issue of the Influence of Non-Lurianic Kabbalah on East-European Hasidism

Abstract: This article deals shortly with very broad issue of sources that influenced East-European Hasidism. The article is emphasizing the influence of Non-Lurianic, especially Cordoverian Kabbalah. The first part of it is focused on the possibility of Non-Lurianic influence and the short definition and demonstration of Non-Lurianic concepts and thoughts influencing Hasidism. The second part is devoted to presenting three Jewish mystics and their possible influence on Hasidism. The aim of this article is to introduce very complex topic of Non-Lurianic Hasidic sources.

Keywords: Hasidism; Non-Lurianic Kabbalah; Cordoverian Kabbalah; Sources; Judaism
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2015, Vol. 86, No. 3: s. 318 - 330.

Novověký východoevropský chasidismus je vnitřně velmi diverzifikované hnutí, které v sobě zahrnuje různé koncepty a podněty vytvářející specifické duchovní a mystické myšlení. Předkládaný článek¹ se zabývá vlivy, které působily při vzniku a vývoji chasidismu. Převládající paradigma 20. století vyzdvihovalo výsadní vliv luriánské kabaly (potažmo sabatianismu či frankismu)²

1] Článek navazuje na diplomovou práci *Vliv ne-luriánské kabaly na novověký východoevropský chasidismus* obhájenou v roce 2015; text byl doplněn a výrazně přepracován.

2] Luriánská kabala je důležitou fází židovské mystiky. Její vznik v 16. století je spojen s osobou Jicchaka Lurii. Jicchak Luria [zvaný též Ha-ARI, (1534-1572)] byl kabalista, který působil zejména v Safedu, kde kolem sebe shromáždil skupinu studentů. (Gershom SCHOLEM, Moshe IDEL, „LURIA, ISAAC BEN SOLOMON,“ *Encyclopaedia Judaica*, Second edition, Vol. 13, Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House 2007, s. 262-266; EDITORIAL STAFF, „KABBALAH,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 11, s. 614-619.) Sabatianismus představuje židovské heretické mesianisticko-mystické hnutí, které v mnohém převzalo nauku luriánské kabaly a naplnilo ji novými významy. Jeho vznik, který je spojen s postavou Šabtaje Cvi (1626-1676), můžeme datovat do poloviny 17. století. (Gershom SCHOLEM, „SHABBETAI ZEVI,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 18, s. 340-359.) Jako frankismus bývá označováno židovské heretické hnutí někdy považované za další fázi vývoje sabatianismu. Jeho zakladatelem byl Ja'akov Frank (1726-1791). Frankismus se prosadil zejména na území střední Evropy. (Gershom SCHOLEM, „FRANK, JACOB, AND THE FRANKISTS,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 7, s. 182-192.)

v tomto procesu. V souladu s novějšími bádáním a zejména dílem Moše Idela se tento článek velmi stručně věnuje ne-luriánským vlivům hrajícím výraznou úlohu při formování chasidismu.³

Potřeba zdůraznění významu ne-luriánské kabaly pramení mimo jiné ze skutečnosti, že mnoho klíčových aspektů chasidismu v luriánské kabale buď zcela chybí, nebo se nachází na okraji zájmu. Zmíněným konceptům se věnuji v prostřední části článku, nejprve bych však rád nastínil možné ne-luriánské zdroje. V poslední části pak následuje příklad vlivu tří židovských mystiků na chasidismus.

Možné ne-luriánské zdroje ovlivňující chasidismus

V 18. století došlo k oslabení výsadního postavení luriánské kabaly. Tento proces umožnil posílení vlivu ostatních stádií židovské mystiky a kabaly,⁴ z nichž mnohé stály do té doby na okraji zájmu. S postupným historickým vývojem však došlo k růstu jejich vlivu.⁵

Stěžejním předpokladem tohoto článku je práce Moše Idela, zejména jeho tzv. panoramatický přístup, který formuloval ve své knize *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. Tento pohled nepopírá vliv luriánské kabaly, ale vyzdvihuje skutečnost, že chasidé byli konfrontováni s mnoha dalšími myšlenkovými a duchovními proudy, které tvořily určité mystické panorama. Chasidismus tedy vznikl pod vlivem působení více než jednoho myšlenkového zdroje⁶ a byl do značné míry ovlivněn nejenom teosoficko-teurgickou kabalou, jejímž hlavním zástupcem byl Jicchak

3| Pod pojem ne-luriánská kabala lze shrnout všechny vrstvy židovské kabaly vyjma učení Jicchaka Lurii a jeho žáků.

4| Židovská mystika představuje rozsáhlý a pestrý celek zahrnující jednotlivé osobnosti, hnutí a koncepty, jejichž působení a původ lze datovat až do doby před počátkem občanského letopočtu. Židovská kabala představuje pouze jednu část židovské mystiky, jejíž počátek je možno vystopovat do 12. a 13. století do oblasti Provence a Gerony. (EDITORIAL STAFF, „KABBALAH,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 11, s. 586-692.)

5| Moshe IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, New York: State University of New York Press, 1995, s. 33; s. 42. K oslabení postavení luriánské kabaly došlo mj. kvůli propuknutí sabatiánské a frankistické hereze, které vrhly na luriánskou kabalou negativní světlo. Kromě problémů plynoucích z údajného spojení s herezemi vadil kritikům špatný výklad či dezinterpretace myšlenek Jicchaka Lurii. Překážku představovalo také stanovování věkové hranice pro studium mystických textů a zákaz tisku kabalistických děl. (Tamtéž, s. 34-37.)

6| Základní nastínění přístupu se nachází v IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 9-11.

Luria a jeho učení, ale také extatickou kabalou.⁷ Vliv extatiky se projevil v množství konceptů a ve velikosti (zprostředkovaného) vlivu Avrahama Abulafii.⁸

Za hlavní ne-luriánské podněty můžeme považovat hejchalotickou literaturu, ranou kastilskou kabalou 13. století, *Sefer Zohar* a později vzniklá kabalistická díla,⁹ kordoveriánskou kabalou, dílo rabiho Löwa (MaHaRaLa), renesanční kabalou, myšlenky hnutí *Chasidej Aškenaz*, polskou kabalou první poloviny 17. století,¹⁰ spisy Josefa ben Šaloma Aškenaziho, extatickou kabalou 13. a 14. století a v neposlední řadě i středověkou židovskou náboženskou filosofii. Mimo to je pravděpodobné, že byl chasidismus ovlivněn i řadou jiných židovských a nežidovských autorů, děl a myšlenek.¹¹

Vliv ne-luriánské kabaly na chasidismus

Na tomto místě bych se rád zaměřil na některé koncepty extatické a lingvistické kabaly, koncept *devekut*, chasidské pojetí modlitby, studia a postavy *cadika* a jejich vliv na chasidismus.

Extáze a prvky extatické kabaly se objevují v chasidismu od jeho počátků, najdeme je již u BeŠTa¹² a jeho kruhu. Koncepty spojené s extatikou (například *devekut*, *hitbodedut* a kombinování písmen Božích jmen či jejich kontemplaní) obsažené původně v díle Avrahama Abulafii se v pozdější době objevily u dalších autorů, za všechny jmenujme Jicchaka ben Šemu'ela z Akka, Jehudu Albotini nebo Moše Cordovera. V učení Jicchaka Lurii a v luriánské kabale se však vyskytují výrazně méně. Výskyt těchto konceptů v chasidismu proto nemohl být s největší pravděpodobností výsledkem vnitřního vývoje luriánské kabaly. Projevuje se zde

7| Zjednodušeně lze říci, že do teosoficko-teurgické mystiky spadá mimo jiné teoretická nauka týkající se *sefrot* a praktikování *micvot*; cílem této větve je porozumět vnitřním Božím projevům odehrávajícím se na vyšších úrovních existence a toto dění ovlivnit. (Do jejího rámce by se dala zařadit například *Sefer jecira* nebo luriánská kabała.) Extaticko-prorocká mystika míří spíše na extatické prožitky a na empirii, cílem je mnohdy nějaká forma *unio mystica* a prožitek. (Jako příklad můžeme jmenovat učení Avrahama Abulafii, případně tradici *Ma'ase Merkava*.) Je však třeba si uvědomit, že židovská mystika představuje jeden organický celek; je proto důležité vyzdvihnout její vnitřní provázanost a kontinuitu. Toto rozdělení se v ucelené formě objevuje například v Moše IDEL, *Kabala: nové pohledy*, Praha: Vyšehrad, 2004.

8| Avraham Abulafia (1240 – c. 1291) byl významným kabalistou; bývá označován za zakladatele profetické kabaly. (Moshe IDEL, „ABULAFIA, ABRAHAM BEN SAMUEL,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 1, s. 337-339.)

9| Například *Sefer ha-emunot* Šem Tova ben Šem Tova.

10| Například Samson z Ostropoleru, Natan Neta Šipira z Krakova a Arje Lejb Pryluk.

11| IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 11-12.

12| Jisra'el ben Eli'ezer [zvaný též Ba'al Šem Tov, zkráceně BeŠT, (c. 1700-1760)] je znám jako charismatický vůdce, lidový léčitel a zakladatel novověkého východoevropského chasidismu. (Haim Hillel BEN-SASSON, Avraham RUBINSTEIN, „ISRAEL BEN ELIEZER BA'AL SHEM TOV,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 10, s. 743-748.)

spíše vliv jiných proudů židovské mystiky a kabaly na chasidismus.¹³ Zjevnou spojitost s extatickou kabalou má kabala lingvistická, která využívá techniku kombinování písmen¹⁴ a další praktiky. V židovské mystice jde o silný proud, jehož počátky se pojí se spisem *Sefer jecira* a jeho následnými odrazy v *Sefer Bahir*, *Sefer Zohar* a na mnoha jiných místech.¹⁵

Práce chasidů s textem je velmi neobvyklá až radikální, do určité míry je to dáno tím, že neovládali hebrejštinu a aramejštinu tak dobře; v mnoha případech by se dalo říci, že při svém studiu používali biblický či jiný kanonický text (často např. *Sefer Zohar*) magickým způsobem (důležitou roli zde hrála písmena odvozená z Božích jmen); kontemplací se z písmen stávaly paláce, které mohly přijímat přítok Boží energie a Božího světla. V chasidismu nestojí v centru pouze samotný význam textu, který nebyl díky své komplexnosti přístupný všem, ale velkou roli zde hrají také automatizace a rutina recitace textu, které se stávají nástroji k posvěcení reality.¹⁶ Kromě recitace, při které byl mnohdy dáván důraz na hlasitost, nikoli na přesnost výslovnosti, podrobovali chasidé text i dekonstrukci (rozdělení verše na části a jejich zpětné rekonstrukci za účelem získání jiného významu). Kořeny svého počínání hledali u Avrahama Abulafii, ale postupovali jinak než on a docházeli také k odlišným výsledkům.¹⁷

Ne-luriánským konceptem, který hraje v chasidismu ústřední roli, je *devekut*.¹⁸ K vývoji jeho podoby přispělo více židovských mystiků, kteří se zasloužili také o jeho rozšíření. Důležitý byl vliv Moše Cordovera, který ve svém díle představil *devekut* jako jakousi syntézu mezi myšlenkou extatické kabaly (přimknutí se k Bohu) a aškenázskou lingvistickou technikou (neustálé vyslovování písmen Božího jména). Cordovero se na několika místech v *Pardes rimonim* věnuje také

13| IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 53-56.

14| V hebrejštině *cerufej otijot* či *chochmat cerufej otijot*.

15| Gershom SCHOLEM, *Kabbalah*, New York: Penguin Books, 1978, s. 23-26; s. 42-48; s. 312-316; Gershom SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1995, s. 75-78.

16| Rutina však paradoxně prostřednictvím svatého záměru *kavana* ústila v deautomatizaci studovaného a modleného textu.

17| Podle Abulafii tvoří poslední stádium interpretace biblického textu jeho atomizace na jednotlivá písmena, která reprezentují Boží jména (Božími jmény může být rozuměna celá paleta hebrejských slov – od čtyřpísmenného tetragramu přes rozšířený tetragram, který může čítat až 72 písmen, a další kombinace až po specifické zástupné termíny jako například *Šalom*). Tímto kombinováním písmen je člověk schopen dosáhnout prorockého stavu, ale také dávat textu jiný význam a provádět velké změny. (IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 55-58; s. 65; s. 78; s. 88; s. 94; SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 133-135; s. 143-146.)

18| *Devekut* představuje různě rozsáhlé sjednocení člověka s Bohem, přilnutí k Bohu. K dosažení *devekut* sloužily další techniky jako například *hitbodedut*, *hištavut*, kombinace písmen či kontemplanace Božích jmen. (IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 55.)

magickému rozumění ideálu *devekut*. Je důležité upozornit, že *devekut* nepředstavuje jednoduše koncept nahlížený všemi židovskými učenci a mystiky stejným způsobem; různí učenci kladli důraz na rozdílné prvky či celému konceptu rozuměli více či méně odlišným způsobem.¹⁹

Vliv ne-luriánských proudů se odráží také v chasidském chápání modlitby, studia a postavy *cadika*. Přibližně v době vzniku chasidismu došlo v rámci modlitební praxe k postupnému odklonu od používání luriánských *kavanot* (podobně jako v sabbatianismu, který zaujal obdobný postoj; to mohlo být spatřováno jako sabbatianský vliv), oproti tomu vzrostla důležitost „více zanícené podoby modlitby“,²⁰ a to za účelem lepšího očistění mysli modlitebníka od přebytných myšlenek. Chasidé se snažili dosáhnout vyšší duchovní připravenosti a celková intence byla vedena ve snaze dosáhnout *devekut* skrze slova modlitby. Důležitou roli měl v tomto ohledu Moše Cordovero, který působil jako prostředník mezi staršími zdroji a chasidismem a který sehrál v tomto bodě stěžejní roli.²¹

Studium klasických kanonických textů bylo v chasidismu ovlivněno více prameny. Na jedné straně byl zdůrazněn emocionální postoj a intence modlitebníka, na straně druhé došlo k ústupu od obsahu textu a zároveň ke zvýšení významu ústní recitace a přesné realizace jazykového talismanu, kterým se text podle Moše Idela stal. Výše uvedené dokládá skutečnost, že podle BeŠTa bylo jedním z hlavních cílů studia Tóry dosáhnout *devekut* skrze písmena a zvuky Tóry.²²

Stěžejní součástí chasidské spirituality je postava *cadika*,²³ kterou se zabývalo mnoho badatelů. Jedním z nich byl Gershom Scholem, který přišel s názorem, že pro postavu *cadika* existují tři hlavní zdroje – starší rabínské a kabalistické kon-

19| IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 86-89.

20| Tamtéž, s. 149.

21| Tamtéž, s. 149-170; Louis JACOBS, „Hasidic Prayer,“ in Gershon David HUNDERT, *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, New York & London: New York University Press, 1991, s. 330-398. Mezi důvody odklonu od luriánských *kavanot* patřily názory, že satan narušuje modlitby těch, kteří je používají, nebo že tehdejší doba nebyla hodna Luriova způsobu modlitby.

22| IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 171-188; Shaul MAGID, „Hasidism. Mystical and Nonmystical Approaches to Interpreting Scripture,“ in Frederick E. GREENSPAHN, *Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship*, New York & London: New York University Press, 2011, s. 139-158. Zde je zřetelně vidět vliv Moše Cordovera.

23| IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 189-207; s. 213-215. Pojem *cadik* se používá v souvislosti s osobou, která je považována za spravedlivou ve vztahu k Bohu i k lidem. Význam pojmu se postupem času měnil; zcela nového významu dosáhl v chasidismu. Zde se *cadik* stal postavou, která je do určité míry prostředníkem mezi Bohem a člověkem, což nebylo v rabínském judaismu běžnou záležitostí. *Cadik*, který je stále „napojen“ na Boha, pozvedává modlitby, činy a myšlenky své komunity k Bohu a skrze něho plyne do světa Boží milost. *Cadik* vykonává dvojí: přivádí člověka blíže k Bohu a přináší Boží hojnost k lidem. (Aaron ROTHKOFF, „ZADDIK,“ *Encyclopaedia Judaica*, vol. 21, s. 437; EDITORIAL STAFF, „HASIDISM,“ *Encyclopaedia Judaica*, vol. 8, s. 409-410.)

cepty, homiletická a etická literatura a sabatianismus.²⁴ V tomto kontextu je také nutné zmínit Ješajahu Tishbyho, který se zabýval studiem vlivu Moše Chajima Luzzatta na chasidské chápání postavy *cadika*.²⁵

Moše Idel oproti tomu předložil svůj názor, že podobně jako v dalších aspektech chasidismu i zde působily rozličné mystické a magické vlivy utvářející podobu tohoto konceptu. Upozornil také na další aspekt chápání postavy *cadika* jako „talismanického mága“.²⁶ Tento badatel se také v opozici ke Gershomu Scholemovi domnívá, že kabalistická a etická literatura nesloužila pro vývoj konceptu *cadika* v chasidismu jako přímý zdroj, ale jako prostředník předávání podnětů středověké magie.²⁷ Výrazný vliv na rozvoj konceptu *cadika* měl podle Moše Idela Moše Corovero, jehož přínos bude rozveden níže.

Mezi další ne-luriánské koncepty,²⁸ které se staly integrální součástí chasidismu, patří například *hitbodedut*,²⁹ *hištavut*,³⁰ *bitul ha-ješ*,³¹ *hitpašhut ha-gašmijut*, *hitkalelut* nebo *chijut*.³²

V následujících podkapitolách je pozornost zaměřena na několik osobností židovské mystiky a jejich vliv na myšlení chasidismu.

24] Gershom SCHOLEM, *O mystické podobě Božství*, Praha: Malvern, 2011, s. 69-111; s. 99-100; Gershom SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York: Schocken Books, 1971, s. 197.

25] Joseph DAN, „Introduction,“ in Isaiah TISHBY, *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008, s. xxiv.

26] IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 190. „a talismanic magician“. *Cadik* je zde vnímán jako nádoba (*keli*) a potrubí (*cinor*). Důležitým faktem je, že v chasidismu byl zdůrazněn aspekt *cadika* jako postavy distribuující načerpaný přítok Boží energie a Božího světla celé komunitě (potažmo celému světu), tedy role *cadika* jako potrubí (*cinor*). Zatímco role *cadika* jako nádoby (*keli*) ustoupila do pozadí. (Tamtéž, s. 203-204.)

27] Tamtéž, s. 190.

28] Tamtéž, s. 10-11; s. 13-14; s. 45.

29] Pojem *hitbodedut* znamená odizolování se od vnějšího světa prostřednictvím samoty a označuje samotu i duševní soustředění. Jde o jednu z technik zajišťující dosažení *devekut*. (Moshe IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany: State University of New York Press, 1988, s. 103-134.)

30] *Hištavut* („klid, vyrovnanost“) je jedna z technik zajišťující dosažení *devekut*. (IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, s. 107; s. 112-113.)

31] Koncept *bitul ha-ješ* („zrušení toho, co existuje“) má úzkou spojitost s termíny *ješ* a *ajin*. Jako takový nachází uplatnění zejména ve spiritualitě hnutí CHaBaD. (Rachel ELIOR, „Between Yesh and Ayin: the Doctrine of the Zaddik in the Works of Jacob Isaac, the Seer of Lublin,“ in Ada RAPOPORT-ALBERT, *Jewish History. Essays in Honor of Chimen Abramsky*, London: Peter Halban, 1988, s. 393-455.)

32] Koncept *hitpašhut ha-gašmijut* („vysvlékání tělesnosti“) souvisí s chasidskou naukou o duši; pojem *hitkalelut* („zahrnutí“) se vztahuje k extatickému vytržení a „zrušení duše“. Termín *chijut* („vitalita“) označuje životní sílu.

Rabi Moše Cordovero³³

Kabalistickou školou, která nejvíce vytěžila z ústupu lurianismu do pozadí, byla kordoveriánská kabala,³⁴ která v 18. a 19. století představovala významnou alternativu k učení Jicchaka Lurii.³⁵

Mezi faktory, které přispěly k dostupnosti kordoveriánské kabaly, patřily tyto: její rozšíření v tisku, skutečnost, že její studium nebylo nijak omezováno, a nakonec i oblíbenost učení Moše Cordovera, někteří autoři ho dokonce nadřazovali luriánské kabale. K velkému rozšíření přispěl i fakt, že mnozí židovští učenci přijali myšlenky Moše Cordovera za své a ve více či méně pozměněné formě je ve svých dílech šířili dále. Studium kordoveriánské kabaly bylo mnohými chápáno jako povinný předstupeň studia luriánské kabaly, kterou mohl student neznalý Cordoverova učení špatně pochopit a interpretovat.³⁶

Moše Cordovero ovlivnil chasidismus zásadní měrou jak svými myšlenkami, tak svým pojmoslovím; je to právě terminologie používaná chasidy, která mnohdy prozrazuje vliv kordoveriánské kabaly. Texty kordoveriánské kabaly se dostávaly do rukou chasidů buď přímo skrze Cordoverovo dílo, prostřednictvím citací dalších kabalistů nebo díky etické literatuře *musar*,³⁷ která z velké míry populární formou reflektovala myšlenky tohoto učenice.³⁸

Mezi zdroje díla Moše Cordovera patřily nepochybně některé koncepty Avrahama Abulafii (například spojení kombinace písmen a určité formy talismanů), které se tímto způsobem dostaly až do rukou chasidů. Moše Cordovero ve svém díle *Pardes rimonim* mnohdy kopíroval celé pasáže z Abulafiových rukopisů, a tím

33| Moše Cordovero [zvaný též RaMaK, (1522-1570)] byl vynikajícím kabalistou. Působil v Safedu, později se stal učitelem Jicchaka Lurii. Je znám zejména díky svému dílu *Pardes rimonim*. (BEN-SHLOMO, „CORDOVERO, MOSES BEN JACOB,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 5, s. 220-221.)

34| Kordoveriánská kabala je spojena se jménem Moše Cordovera, Safedem a 16. stoletím. Jejím důležitým rysem je, že se v ní Moše Cordovero pokusil o systematizaci a harmonizaci všech předcházejících proudů židovské mystiky, tudíž se zde objevuje mnoho myšlenek z různých prostředí. (EDITORIAL STAFF, „KABBALAH,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 11, s. 614-619.)

35| IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 270.

36| Tamtéž, s. 42-43; s. 269-270.

37| Termín *musar* označuje v tomto případě hebrejskou etickou literaturu, která hrála významnou roli zejména ve středověku a na začátku novověku. (Joseph DAN, „ETHICAL LITERATURE,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 6, s. 525-531.)

38| IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 11. Mimo chasidismu se ve stejné době objevuje kordoveriánská podoba panteismu i u dalších učenců, což svědčí o obnově a vzestupu kordoveriánského učení v 18. století. (Tamtéž, s. 17-18; IDEL, *Kabala: nové pohledy*, s. 144-146; s. 153-154.)

přispíval k rozšíření jeho myšlenek. Spolu s dalšími učenci tak tvořil jakýsi most mezi učením extatické kabaly 13. a 14. století a chasidismem 18. a 19. století.³⁹

Moše Cordovero byl, jak je zřejmé z pojmů, které ve svých dílech používá, inspirován myšlenkovým proudem, který Moše Idel nazývá magicko-talismanický model.⁴⁰ Základní technikou tohoto modelu, která se objevuje i v chasidismu, je „stažení Božích [či Božských] sil dolů“,⁴¹ popřípadě v chasidském prostředí „stažení přítoku Boží energie a Božího světla dolů“.⁴² V chasidismu jde o často zmiňované téma; tato skutečnost zřetelně demonstrovuje vliv jeho myšlení na chasidismus.⁴³

Vliv Moše Cordovera na vnímání postavy *cadika* v chasidismu

Základní prvky magického modelu, tak jak je představován v díle Moše Cordovera, představují závislost světa na silách z vyšších úrovní existence a duchovní síla přitahovaná dolů tělem spravedlivého, jeho náboženskými skutky a jeho znalostí tajemství Tóry. „U Cordovera je popsáno magické universum: nejenže je spravedlivý schopný měnit pozemskou sféru; zároveň je považován za někoho, kdo řídí nebeský svět.“⁴⁴ Zde se Cordovero a chasidské chápání povahy spravedlivého (*cadika*) navzájem zřetelně protínají.

I v případě představy postavy spravedlivého předával Moše Cordovero nejen své vlastní myšlenky, ale čerpal také ze starších zdrojů, kde se inspiroval v chápání spravedlivého jako nádoby (*keli*). Pro chasidismus a jeho pojetí *cadika* hrálo učení Moše Cordovera zásadní roli. Vliv Moše Cordovera je patrný v chasidské terminologii. *Cadik* je zde chápán jako nádoba (*keli*) a potrubí (*cinor*), přičemž pojmy *kelim*

39| IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 59-61.

40| Tamtéž, s. 65. V pojetí Moše Idela jde o do pojmů židovského myšlení upravenou představu, že je možné přitáhnout a tím usměrnit duchovní sílu nebeských těles, a to prostřednictvím speciálních předmětů nebo rituálů, jejichž povaha souzní s potřebným tělesem. V židovském prostředí pak byla tato představa upravena a změn doznaly zejména prostředky, jakými lze kýženého výsledku dosáhnout. V kabale 15. století byl rozhodujícím prostředkem hebrejský jazyk. Magické praktiky byly nahrazeny židovskými rituály a rituálním použitím hebrejštiny při modlitbě a studiu. Distinktivním pojmem objevujícím se v tomto typu mystiky je hebrejské slovo *ruchanijut* označující duchovní síly. V dalším vývoji si někdy tento pojem zachoval své původní magické konotace, v díle Moše Cordovera a chasidismu je však od svých astrálních významů oproštěn a označuje ideální duchovní sféru; v moderní hebrejštině pak má tento pojem význam „spiritualita“ (Tamtéž, s. 65-81.)

41| V anglickém textu „the drawing down of divine powers“. (IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 68 a mnohé další.)

42| V anglickém textu „the drawing down of supernal influx“. (IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 69 a mnohé další.) V angličtině používaný termín *influx* lze do češtiny přeložit jako „přítok Boží energie či Božího světla“.

43| Tamtéž, s. 67-70.

44| Tamtéž, s. 70.

a *cinorot* tvoří důležitou součást Cordoverovy teosofie. *Cadik* představuje nádobu a potrubí, skrze které přichází do našeho světa přítok Boží energie a Božího světla. V chasidismu se prosadilo do určité míry magické chápání osobnosti *cadika* včetně jeho fyzického těla jako jisté nádoby pro nadpozemskou sílu.⁴⁵

Termín *cinor* vnáší do chasidismu představu, že *cadik* je nejenom nádobou, ale také potrubím, skrze které proudí načerpaný přítok Boží k chasidské komunitě, a potažmo i k celému světu. Je třeba zmínit, že další inspirací pro rozvoj této části konceptu postavy *cadika* v chasidismu bylo dílo Avrahama Azulaje *Chesed le-Avraham* a dílo Ješajahu Horowitze *Šnej luchot ha-brit*.⁴⁶

Vliv Moše Cordovera na vnímání modlitby a studia Tóry v chasidismu

Cordoverův koncept modlitby⁴⁷ přispěl výrazným způsobem k formaci pohledu BešTa a jeho žáků. Chasidské chápání můžeme označit za pokračování kordoveriánského pojetí. Podle BešTa „sestává mystická modlitba ze soustředění a vyslovení písmen slov modlitby, jako kdyby tyto zvuky byly ‚paláce‘ nebo nádoby pro přítok Boží energie a Božího světla, který vstupuje do těchto zvuků a dovoluje mystikovi, aby se s ním sjednotil“.⁴⁸

Moše Cordovero měl výrazný vliv také na formaci konceptu *kavana* souvisejícího s modlitbou, byť i zde působil zčásti jako prostředník mezi staršími vlivy a chasidismem. V tomto ohledu je potřeba vyzdvihnout důležitost jeho díla *Tefila le-Mošé*. Celkově lze říci, že Cordoverovo pojetí *kavana* nahradilo v chasidismu pojetí luriánské. Cordoverovo myšlení se uplatnilo také při chápání písmena (a jeho fonetické podoby) a modlitby jako nádob pro přítok Boží energie a Božího světla.⁴⁹

45| Tamtéž, s. 191-193. V chasidismu se dokonce objevuje myšlenka, že *cadik* je nádobou pro samotnou *Šechinu*. Jako *Šechina* bývá označovaná Boží přítomnost, v rabínské literatuře jde často o vyjádření Boží imanence ve světě. (EDITORIAL STAFF, „SHEKHINAH,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 18, s. 440-444.) Průraznost magického konceptu dokazuje i skutečnost, že spravedlivý je termínem *keli* popsán již v midrašické literatuře (*Rut Raba* 4,9), tam je ovšem zdůrazněn význam „nástroj“ (nikoli „nádoba“), tedy nástroj v Božích rukách. Přesto se v chasidismu prosadilo chápání pojmu *keli* ve spojitosti s postavou *cadika* ve významu „nádoba“. A tak například, když Ja'akov Josef z Polnoj (*Toldot Ja'akov Josef*, folio 66c) cituje ze Sefer Zohar, dezinterpretuje význam slova *keli* – jde o představu *cadika* jako nádoby pro *Šechinu*; spíše však mělo jít o nástroj *Šechiny*. To ukazuje, jak se magické chápání postavy *cadika* a jeho role prosadilo v chasidském myšlení. (IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 193.)

46| IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 198-199; s. 202.

47| Jde mimo jiné o představu, že mystické aktivity je docíleno v okamžiku, kdy duchovní síly sestoupí do slov modlitby.

48| Tamtéž, s. 76.

49| Tamtéž, s. 154; s. 160-170; s. 336. Cordovero sám chápal písmena (či jejich zvuk) jako paláce, v nichž se nachází duchovní síly.

V neposlední řadě je vliv Moše Cordovera zřejmý v otázce chasidského vnímání konceptu *devekut* a jeho souvislosti se studiem Tóry. Cordovero vnímal čtení textů psané Tóry jako proměnu odehrávající se jak v člověku, tak v samotných písmenech Tóry; vzhledem ke čtenáři hraje čtení písmen Tóry zjevující roli a písmena jsou při tomto procesu pozvedávána na vyšší úroveň. Důležitost má, podobně jako v chasidismu, ústní aspekt činnosti.⁵⁰

Rabi Ješajahu Horowitz⁵¹

Jedním z šířitelů a popularizátorů učení Moše Cordovera byl Ješajahu Horowitz se svým dílem *Šnej luchot ha-brit*, které bylo jedním z médií přenášejících kordoveriánské myšlenky.⁵² Přes svůj příklon ke kordoveriánské kabale byl Horowitz velmi dobře obeznámen i s kabalou luriánskou, která podle něj převyšovala svou předchůdkyni.⁵³ Tento učenec ovlivnil chasidismus jednak citacemi starších židovských mystiků a také svým vlastním pojetím kabalistických konceptů, mezi něž může zařadit techniky lingvistické kabaly, koncept *cimcum*, praxi mystické modlitby a pojetí postavy *cadika*.

Technika kombinování písmen a jejich zvuků se objevuje již u prvních chasidů; například inspiraci tradice o pěti způsobech výslovnosti písmene *alef*, která sahá až k BešTovi, je možné vystopovat v díle *Šnej luchot ha-brit* a v jeho zdroji, kterým bylo Cordoverovo *Pardes rimonim*. I v *Pardes rimonim* však jde o doslovnou citaci z Abulafiova *Or ha-sechel*.⁵⁴ Na tomto příkladu je jasně vidět opakovaný výskyt některých motivů v průběhu staletí a jejich stálá atraktivita pro mystické myšlení. Stejně tak to dokazuje dostupnost a vliv spisů Ješajahu Horowitze a Moše Cordovera.

Ješajahu Horowitz prezentuje ve svém díle *Ša'ar ha-Šamajim* myšlenky o konceptu *cimcum*,⁵⁵ které do značné míry korespondují s chasidismem a mohly se

50] Tamtéž, s. 86-89; s. 178-179. Podle Moše Idela Cordoverovo pojetí *devekut* ovlivnilo Moše Chajima Luzzatta. To se samozřejmě mohlo projevit i v rozšíření této myšlenky do právě vznikajícího chasidismu.

51] Ješajahu Horowitz [zvaný též Ha-ŠeLaH Ha-Kadoš podle svého díla *Šnej luchot ha-brit*, (c. 1565-1630)] byl rabínem a kabalistou, který se narodil v Praze a působil nejprve v Polsku a poté v Německu. V roce 1614 se vrátil do Prahy a v roce 1621 odešel do Erec Jisra'el. (Haim Hillel BEN-SASSON, „HOROWITZ, ISAIAH BEN ABRAHAM HA-LEVI,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 9, s. 534-537.)

52] IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 42.

53] Miles KRASSEN, „Introduction,“ in Isaiah HOROWITZ, *The Generations of Adam*, New York: Paulist Press, 1996, s. 5.

54] IDEL, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, s. 58; s. 276-277.

55] Koncept *cimcum* [„stažení, stažení (se)“] pracuje s představou, že Hospodin (*Ejn Sof*) zaujímal před stvořením veškerý prostor; aby mohl něco stvořit, musel se stáhnout – tak vznikl volný prostor pro stvoření. (EDITORIAL STAFF, „KABBALAH,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 11, s. 641-644.)

stát živnou půdou pro jeho pojetí *cimcum*. Výše uvedené dílo ovlivnilo i chasidské pojetí modlitby a konceptu *kavana*. *Ša'ar ha-Šamajim* se zároveň stalo významným zdrojem, skrze který přebírali chasidé myšlenky Moše Cordovera (a s nimi i Horowitzovu interpretaci) týkající se mystické modlitby. Ješajahu Horowitz svým dílem inspiroval také chasidské vnímání postavy *cadika* jako potrubí (*cinor*). Podle Moše Idela je možné, že v této oblasti byl Horowitzem ovlivněn i BeŠT.⁵⁶

Nakonec je třeba upozornit na vliv, který měl Ješajahu Horowitz na velmi důležitou postavu chasidismu, Šne'ura Zalmana z Ljady, zakladatele lubavičské dynastie CHaBaD.⁵⁷ Ze srovnání předcházejících řádků je zřejmé, že oproti Moše Cordoverovi a jeho významu je vliv Ješajahu Horowitze na chasidismus hůře prokazatelný a v některých případech lze pouze velice obtížně rozlišit, zda jde o vliv tohoto rabína či jeho slavnějšího předchůdce. V otázce prokazatelnosti vlivu je tomu podobně i v případě rabi Moše Chajima Luzzatta.

Rabi Moše Chajim Luzzatto⁵⁸

Jméno Moše Chajima Luzzatta bývá spíše než s chasidismem spojováno s jeho oponenty – *mitnagdim*,⁵⁹ kteří v rámci svého zájmu o etickou literaturu studovali a stále studují Luzzattovy spisy (zejména *Mesilat ješarim*).⁶⁰ Jak však prokázal Ješajahu Tishby, RaMCHaL ovlivnil učení chasidismu hned v několika ohledech.⁶¹ Tishby doložil, že chasidismus měl přístup k některým spisům a myšlenkám RaMCHaLa, jedním dechem však dodal, že nikdy nebudeme schopni zjistit, které z Luzzattových myšlenek a děl to byly.⁶² Nicméně podobnost některých konceptů je více než zřejmá.

56| Tamtéž, s. 91; s. 154; s. 160; s. 166; s. 201-202.

57| Markéta HOLUBOVÁ, *Ha-rav Šneur Zalman z Ljady: Likutej amarim – Tanja*, Brno: L. Marek, 2007, s. 11; s. 37.

58| Moše Chajim Luzzatto [zvaný též RaMCHaL, (1707-1746)] byl významným kabalistou, tvůrcem etické literatury, rétorem, logikem a hebrejským básníkem. Narodil se v Padově v Itálii, zde kolem sebe shromáždil skupinu podobně smýšlejících následovníků. Po nařčení z podobnosti se sabatianismem odešel do Amsterdamu a na sklonku svého života do Erec Jisra'el. (Joseph DAN, Joelle HANSEL, „LUZZATTO, MOSES HAYIM,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 13, s. 281-286.)

59| Jako *mitnagdim* („protivníci“) bývají označováni oponenti chasidismu, kteří byli také výrazně mysticky založeni a jejichž původní centrum bylo v Litvě. Dodnes jde o v rámci judaismu aktivní skupinu. (EDITORIAL STAFF, „MITNAGGEDIM,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 14, s. 371.)

60| DAN, „Introduction,“ in TISHBY, *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*, s. xxiii.

61| Tamtéž, s. xxiv; Isaiah TISHBY, *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*, s. 486-527.

62| TISHBY, *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*, s. 527. Faktem je, že se pravděpodobně nezachovala všechna Luzzattova díla. Po jeho nařčení z příklonu k sabatianismu došlo ke spálení některých rukopisů. (DAN, HANSEL, „LUZZATTO, MOSES HAYIM,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 13, s. 282.)

Hlavní okruhy RaMCHaLova vlivu bychom mohli zúžit na oblast *avoda be-gašmijut*,⁶³ koncept *devekut* a postavu *cadika*. V problematice *avoda be-gašmijut* a konceptu *devekut* můžeme v publikovaných i nepublikovaných Luzzattových dílech nalézt mnoho principů, které se velmi podobají těm vyskytujícím se v chasidismu.⁶⁴ Pro postavu *cadika* se stala inspirací chasidů nejen díla Moše Chajima Luzzatta, ale i dalšího člena jeho skupiny, Moše Davida Valle.⁶⁵ Postava spravedlivého oddělujícího dobro od zla (*ha-cadik ha-mevarer*), která se objevuje v centru biblického komentáře, jehož autorem je výše zmíněný RaMCHaLův kolega, má mnohé společné rysy s postavou *cadika* v chasidismu. Spravedlivý se zde projevuje jako člověk, který bojuje proti zlu a jehož úkolem je vyzvedávat polapené jiskry. Ješajahu Tishby na základě svého rozsáhlého bádání uvedl, že není pochyb o vlivu Moše Chajima Luzzatta a příslušníků jeho skupiny na utváření některých chasidských představ.⁶⁶

Důležitým je také aramejský výrok „*Kudša berich hu orajta ve-jisra'el kola chad*“.⁶⁷ Ten býval považován za citát ze *Sefer Zohar*⁶⁸ nebo za formulaci použitou BešTem, avšak jeho původ lze vystopovat k RaMCHaLovi a jeho žákům.⁶⁹ V chasidismu se tento výrok objevuje u BešTa a u jeho vnuka Moše Chajima Efrajima ze Sudylkova ve spisu *Degel machane Efrajim*. Výskyt této formule však není omezen pouze na první generace, můžeme ho nalézt i později.⁷⁰ Ješajahu Tishby doložil, že první výskyt tohoto sousloví lze vystopovat v komentáři Moše Chajima Luzzatta k *Idra raba*,⁷¹ kde se objevuje ve své hebrejské verzi. Tento zdroj byl dostupný

63| Služba Bohu prostřednictvím hmotného aspektu stvoření. (EDITORIAL STAFF, „HASIDISM,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 8, s. 410-412.)

64| TISHBY, *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*, s. 494-527.

65| Moše David Valle (1696-1777) byl italský lékař a kabalista narozený v Padově. Tvořil součást skupiny kolem Moše Chajima Luzzatta, po jeho odchodu se stal její vůdčí osobností. (Gershom SCHOLEM, „VALLE, MOSES DAVID BEN SAMUEL,“ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 20, s. 465.)

66| DAN, „Introduction,“ in TISHBY, *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*, s. xxiv.

67| „Svatý, budiž veleben, Tóra a Izrael jsou jedno.“

68| Jak uvádí Ješajahu Tishby, ze *Sefer Zohar* je tomuto výroku nejbližší pasáž ze *Zohar* III, 73a, kde se však nemluví o jednotě Hospodina, Tóry a Izraele, ale pouze o jejich propojení. (TISHBY, *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*, s. 454.)

69| TISHBY, *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*, s. 454-485. Tento výrok pak lze vystopovat i v dílech *mitnagdim*. (Tamtéž, s. 462-470.)

70| Tamtéž, s. 454-461.

71| *Idra raba* představuje jednu z částí literárního korpusu *Sefer Zohar*. Komentář RaMCHaLa byl sepsán roku 1731 v Itálii, tiskem pak vyšel ve Varšavě roku 1886 pod názvem *Adir ba-marom*. (Tamtéž, s. 470.)

jak pro chasidy, tak pro *mitnagdim*, a tak mohlo jednoduše dojít k převzetí výše zmíněného citátu.⁷²

Jak je zřejmé z výše řečeného, Moše Cordovero, Ješajahu Horowitz, Moše Chajim Luzzatto a mnozí další ovlivnili ve velkém rozsahu chasidské myšlení. Jde však o příliš rozsáhlou problematiku, která dosud nebyla uspokojivě zpracována. V otázce různých vlivů na vznik a vývoj chasidismu je stále nespočet otazníků, které se daří rozkrývat pouze velmi pomalu.

Tato odborná studie vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260129 řešeného na Univerzitě Karlově v Praze Husitské teologické fakultě.

72| Tamtéž, s. 470-475.

KŘESŤANSTVÍ MEZI NÁBOŽENSTVÍMI, AGRESIVNÍM ATEISMEM A NÁBOŽENSKÝM ANALFABETISMEM. VÝZVY PRO TEOLOGICKOU APOLOGETIKU A PASTORÁLNÍ PRAXI

THOMAS KOTHMANN

**Christianity among Religions, agresive Atheism and religious Analfabetism.
Challenges for theological Apologetics and pastoral Practice**

Abstract: Present study first critically reflects plural theology of religions, which errases the border among religions and negates exclusivity of the christian faith as common no acceptable exclusivism, second agresive new atheism, which evaluates all forms of religion as no acceptable and takes it as a rigorous contrary to the science. Plural theology of religion and new atheism reflects from the poit of view of the traditional christian apologetics, which is meant as basic christian attempt to the dialogue, based on the revelation of God to man in Jesus Christ. Beside it study contests a diachronical analysis of the apologetics and its contemporary place among syncretism, exclusivism and atheism.

Keywords: pluralism; theology of religions; apologetics; new atheism; syncretism; interreligious dialogue

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2015, Vol. 86, No. 3: s. 331 - 347.

1. Apologetika jako implikát křesťanského nároku na pravdu

S polečenská a kulturní koncepce západní společnosti je pluralitní. Tato pluralita představuje s ohledem na nabídky smyslů života a přesvědčení výzvu křesťanské teologii. Neboť nejen teoretici postmoderních diskuzí, nýbrž také velké části obyvatelstva jsou toho mínění, že čas velkých jednotících idejí lidstva je pryč a s ním i nárok na univerzální platnost křesťanství. I teologie je postižena tímto široce rozšířeným přesvědčením, že je nutné odmítnout všechny varianty exklusivismu. Pluralisticky laděná náboženská teologie vznáší svůj požadavek přibližně tímto způsobem: s ohledem na reálně existující náboženský pluralismus mnoha západních společností musíme připustit, že poznání Boha vedoucí ke spáse se vedle křesťanství nachází i v jiných náboženstvích.

Křesťanská teologie se dnes v podstatě nachází v podobné výchozí pozici, jako tomu bylo v raném křesťanství, a to na náboženském jarmarku, na kterém si vzájemně konkurují nejrůznější zaslíbení spásy a nabídky smyslů života. To však ještě neznamená, že křesťanská víra je ve smyslu postmoderní plurality jakousi nabídkou na tržišti náboženství. Naopak: Křesťanská víra vznáší nárok na „veřejnou pravdu“ (Leslie Newbiggin), která je platná pro každého člověka. Právě tento nárok zdůvodňuje křesťanská apologetika ode dnů staré církve. Oba rozhodující motivy pro apologetickou teologii jsou ovšem přítomny již v Novém zákoně:

(1) Primárně jde o motiv univerzality křesťanské víry, který vytváří potřebu neustálého misijního překračování hranic. Neboť staré raně křesťanské vyznání „Ježíš je Pán“ (1K 12,3; Ř 10,9) se nedá vymezit ve smyslu „pravdy pro mě“. Pokud je pravdou, že Bůh byl v Kristu a smířil se sebou svět, pak se to dotýká každého člověka. Vyznání Ježíše jako Pána pánů zahrnuje otevřenost i univerzalitu.¹

(2) Požadavek univerzality se posléze pojí s motivem ochoty nést odpovědnost. Podle tohoto motivu musí být křesťanská víra neustále nově vykládána s ohledem na konkrétní dějinné situace a objasňovat, s čím se ztotožňuje (1Pt 3,15n.).² U této ochoty nést odpovědnost nejde o intelektuální nutnost křesťanské víry, nýbrž o její intelektuální možnost. Apologeta ovšem křesťanskou víru prokázat nemůže, neboť ji nemá k dispozici. „Žádná logická cesta do Boží náruče neexistuje!“

Co lze biblicky dobře zdůvodnit, však přestalo být pro mnohé současníky přijatelné. Pojem a předmět teologické apologetiky je považován za anachronický, protože se nehodí do věku mezináboženského porozumění, kde neplodná hádka o pravdu pouze ruší pokoj pluralitně-multireligiózní společnosti. I podle stoupenců novoateismu by se měla teologická disciplína apologetiky bez dalšího zrušit spolu s náboženstvím, protože „Boží blud“ jakékoli provenience přinesl do světa pouze zlo a jeho další trvání nelze ničím legitimovat, neboť, jak míní Richard Dawkins, „je docela jisté, že žádný Bůh neexistuje“.³ Podobné ateisticky motivované zpochybňující postoje přirozeně nejsou něčím novým. Ovšem opakovaně nás nutí skládat zpochybňujícím a kritickým požadavkům z vnějšku účty, neboť v posledku jde o otázku, zda je křesťanská víra pravdivá či nikoli. Toto skládání účtů současně slouží také sebeujištění věřících, tím pádem má i pastorační rozměr.⁴ Od dob prvních křesťanů je tato permanentní zkušenost zpochybňování tím, co člověka

1| Srov. Leslie NEWBIGGIN. *Truth to tell. The Gospel as Public Truth*. Michigan: Grand Rapids, 1991.

2| Srov. Jürgen WERBICK. *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*. Düsseldorf: Patmos, 1992, s. 33.

3| Richard DAWKINS. *Der Gotteswahn*. Berlin: Ullstein Verlag, 2007, s. 155-224.

4| Srov. Werner THIEDE. „Apologetik und Dialog. Plädoyer für eine Synthese“, in: MD 55 (1992), s. 281-296, zde s. 282.

nutí k tomu, aby utvářel a formuloval křesťanský nárok na pravdu v konfrontaci s jinými náboženstvími nebo světonázory.

Tradičně bývá apologetický úkol biblicky zdůvodňován „*magnou chartou*“ apologetiky,⁵ 1Pt 3,15n: „Budte vždy připraveni ke skládání účtů (*apologia*)⁶ každému, kdo by od vás požadoval vysvětlení (*logon*) naděje, jež je ve vás.“⁷ To, co se zde požaduje, není nic menšího než permanentní připravenost k obraně (*apologii*) naděje, která je v nás, s ohledem na kohokoli, kdo si to vyžádá. Přitom nejde o jakoukoli naději či nějaký „princip naděje“⁸, nýbrž – jak vyplývá z kontextu – o Ježíšem ustanovenou naději, která je určující pro existenci a budoucnost. Jednoduše řečeno jde o podání informace o tom, co „je míněno Ježíšem Kristem a jeho nárokem, že je slovem, poslem Božím, v pravém slova smyslu zjevitelem, cestou, pravdou, životem, spásou.“⁹

V dalším kroku hodlám nejprve z historické perspektivy objasnit důvody a praxi tohoto podávání informace, a to ještě než přejdu k otázce, jakým způsobem dnes musí křesťanská víra tematizovat svou naději v apologeticko-teologickém myšlení s ohledem na konfrontaci s novoateismem a nekřesťanskými náboženstvími.

2. Cesty apologetiky. Historické perspektivy

V horizontu novověké evangelické teologie existuje vědecká apologetika po více než dvě staletí. Apologetika začala být na vrcholu osvícenství chápána nejprve jako „věda důkazů“, s jejichž pomocí lze vzdorovat všem pochybnostem o Božím původu Písma svatého a v něm obsaženého učení.¹⁰ Zatímco Luther byl ještě během konfrontace s Erasmem přesvědčen, že se Písmo vykládá nejen samo, nýbrž že sebe sama i neustále potvrzuje,¹¹ nyní se začalo usilovat o zajištění principu Písma pomocí důkazů.

S apologetickým písemnictvím se ovšem setkáváme již v raných dobách křesťanství, kdy se starocírkevní apologeti, jako Justin, snažili prokázat eticko-politic-

5| Srov. Max SECKLER. „Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen“, in: HFTH 4 (1988), s. 331-402, zde s. 354.

6| Výraz *apologia* zde může být překládán „skládat účty“, „zodpovídat otázky“, „bránit se“. Tamtéž, s. 340.

7| SECKLER. *Fundamentaltheologie*, s. 353. Srov. též Thomas KOTHMANN. *Apologetik und Mission. Die missionarische Theologie Karl Heims als Beitrag für eine Missionstheologie der Gegenwart*. Erlangen: EVMÖ, 2001, s. 26.

8| Ernst BLOCH. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.

9| Heinrich FRIES. „Von der Apologetik zur Fundamentaltheologie“, in: *Conc* 5 (1969), s. 442-447, zde s. 443.

10| Gottlieb Jakob PLANCK, 1795. Cit. podle Gerhard EBELING, „Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie“, in: *ZThK* 67 (1970), s. 479-524, zde s. 492, pozn. 27.

11| Srov. též Paul ALTHAUS. *Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh: GV Gerd Mohn, 1962, s. 74nn.

kou užitečnost křesťanské víry nebo křesťanskou víru představit v rámci křesťanské propagační literatury jako vhodnou k propojení s vědomím pravdy v lidové helénistické filozofii.¹² Právě tento postoj se prosadil v novověku, kdy se v křesťanství začalo rozlišovat „mezi vnější kulturní perspektivou a vnitřní náboženskou perspektivou“,¹³ z čehož vyrůstá mediační úkol apologetické teologie. V kontextech, ve kterých již křesťanství nemá k dispozici světonázorový a náboženský monopol výkladu, má křesťanská apologetika dvojí úkol: musí kvůli vnějšímu vnímání objasňovat podstatu křesťanství a s ohledem na křesťanskou vnitřní perspektivu podporovat a posilovat „křesťanské vědomí identity“.¹⁴

2.1 Apologetika jako uvedení do podstaty křesťanství

Toto pojetí se dá na začátku 19. století vysledovat na příkladu Friedricha Schleiermachera, který se na evangelické straně jako první zabýval apologetikou jako speciální akademickou disciplínou. Pro Schleiermacherovu „apologetiku“ je příznačné, že s její pomocí nechce prokázat pravdu křesťanského náboženství, nýbrž hodlá vyhledat charakteristické způsoby víry, které nemají v jiných podobách víry obdobu.¹⁵ Úkolem apologetiky je spíše určit podstatu křesťanství a protestantismu, než vyložit křesťanskou víru navenek.¹⁶ V úvodních paragrafech *Věrouky* Schleiermacher představuje, v čem obsahově spočívá podstata křesťanství: v zaměření křesťanské zbožnosti na vykoupění, které bylo dokonáno v Ježíši z Nazareta,¹⁷ jinak řečeno v proniknutí věřícího do Ježíšova vědomí Boha.¹⁸ Toto zaměření křesťanské zbožnosti na vykoupění, které bylo dokonáno v Kristu, je pro Schleiermachera s ohledem na všechna ostatní náboženství a světonázory tím, co je specificky křesťanské, neboť „jen skrze Ježíše a jen v křesťanství“ se „vykoupění stalo středem zbožnosti“.¹⁹ Bez ohledu na to, zda člověk Schleiermacherovo pojetí vykoupění sdílí nebo ne, přesto ve své apologetice pojmenoval *Specifikum Christia-*

12| Srov. Oskar SKARSAUNE. „Apologetik. IV. Kirchengeschichtlich“, in: RGG 4 (2001), s. 616-620.

13| Walter SPARN. „Religiöse Aufklärung. Krise und Transformation der christlichen Apologetik im Weltanschauungskampf der Moderne“, in: GDJ 5 (1992), s. 77-105.155-164, zde s. 102.

14| Matthias PETZOLD. „Apologetische Theologie heute. Differenzierungen zwischen Glaube und Zeitströmungen“, in: EZW-Texte 148 (1999), s. 1-15, zde s. 9.

15| Friedrich SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube*. (2. vyd. 1830/31), 1. a 2. sv., ed. Rolf Schäfer. Berlin/ New York: De Gruyter, 2008, zde: 1. sv., § 11-14, 93-127.

16| Srov. Friedrich SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*. Hildesheim: Georg Olms, 1961, § 39, 16.

17| Srov. SCHLEIERMACHER. *Glaube*, 1. sv., § 11, 93.

18| SCHLEIERMACHER. *Glaube*, 2. sv., § 100, 104.

19| SCHLEIERMACHER. *Glaube*, 1. sv., § 11, 99.

num, na kterém se až do současnosti orientovalo apologetické myšlení – smíření světa, jež se odehrálo v Ježíši Kristu.²⁰ S apologetikou jako s uvedením do podstaty křesťanství se po většinu 20. století setkáváme také v různých pojednáních o Harnackových berlínských přednáškách o *Podstatě křesťanství* z roku 1900.

2.2. Apologetika ve smyslu důkazu pravdy

Vedle tohoto pojetí apologetiky ve smyslu představení křesťanské víry dominoval ale až do doby výmarské republiky jiný druh apologetiky, a to pokus prokázat převahu naděje křesťanské víry nad materialismem, historismem a darwinismem. Při „prokazování“ se obvykle bral ohled na starobylost, křesťanský étos nebo personální obraz Boha. V kritické konfrontaci se jmenovanými světonázory byla snaha prokázat převahu křesťanské víry. To vedlo Adolfa von Harnacka ke kritickému stanovisku, že apologetika je nezřídka „provazována nedůstojným a dotěrným způsobem“. „Z přesvědčení, že jedná správně, vychvaluje náboženství, jakoby to bylo nějaké brakové zboží nebo univerzální lék pro všechny neduhy společnosti. Také se chápe každé cetky, aby náboženství vyzdobila, a zatímco se je snaží představit jako něco překrásného a nutného, připravuje je o jeho důstojnost a v nejlepším případě prokazuje pouze to, že je něčím naprosto přijatelným, protože není škodlivé.“²¹ Jako pomocný prostředek lze k této dokazovací apologetice přiřčenit také „teorii mezer“, která byla zastávána v 18. a 19. století. Ta vychází z toho, že v naturalistickém a vědeckém obrazu světa musí být nevyhnutelně mezery. Teologové, jako Angličan William Paley,²² byli přesvědčeni, že takové mezery mohou být doplněny pouze Bohem, který tvoří a udržuje zákonitý řád. V posledku šlo ovšem o „pošetilý krok“, neboť to vedlo k „Bohu mezer“, který musel neustále ustupovat, čím více mezer dokázala přírodní věda uzavřít.²³

2.3 Apologetika jako diakonie myšlení

Tváří tvář pokroku přírodních věd přestala být dokazovací apologetika přesvědčivá nejpozději na začátku 20. století. Novou cestu v této oblasti z pozice evangelické teologie razil tübingenský dogmatik Karl Heim (1874–1958), jehož hlavní teologická práce nese programový titul: *Evangelická víra a současné myšlení. Základní*

20] Srov. Matthias PETZOLDT. „Apologetische Theologie heute“, in: EZW-Texte 148 (1999), s. 8.

21] Adolf von HARNACK. *Das Wesen des Christentums*. ed. Trutz Rendtorff. Gütersloh: GV, 1999, s. 57.

22] *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature*, 1802.

23] Alister M^cGRATH. *Der Atheismuswahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus*. Asslar: Gerth Medien, 2007, s. 34.

*rysy křesťanského životního názoru.*²⁴ Heim zde rozvíjí podstatu křesťanské víry v pronikavé konfrontaci s přírodovědeckým myšlením své doby. Činí tak v misijně-diakonickém zájmu, v němž se snažil znepokojeným křesťanům a současníkům ukázat, že je křesťanská víra možná i s ohledem na vědecký pokrok. Odkaz jeho misijně-apologetické teologie spočívá podle mého mínění ve třech náhledech, které dodnes neztratily nic ze své aktuality:

(1) Apologetika je nepostradatelným rozměrem křesťanské teologie na základě bezpodmínečného Ježíšova nároku (J 8,28; 14,6), neboť slouží ke komunikaci. Z křesťanské perspektivy vyplývá apologetický úkol z *nároku*, který zakládá jedinečné dílo smíření Ježíše Krista (srov. 2 Kor 5,19n.).

(2) Křesťanská apologetika se nenachází ve vzduchoprázdnu. Vždy naráží na naplněné, náboženské nebo ideologicky svázané vědomí. Toto sebepochopení je třeba analyticky-hermeneuticky uchopit a vymezit vůči němu to, co hovoří pro křesťanskou víru. V tomto smyslu je apologetika pedagogicko-komunikativní výzvou.

(3) Apologetika, která je svázána s Ježíšovým nárokem, nutně provokuje duchovní konfrontaci, podle které se podstata evangelia nedá odvodit z nejmenšího společného jmenovatele. Neboť tam, kde přichází ke slovu nárok na pravdu evangelia, jsou lidé stavěni před rozhodnutí (srov. 2 Kor 5,21).

2.4. Sebedosvědčující moc evangelia nepotřebuje žádnou apologetiku

Ve svém trvání na apologetické teologii se Karl Heim zřetelně vymezil vůči Karlu Barthovi, jenž ve svém komentáři k *Listu Římanům* programově prohlásil: „Neexistuje žádná apologetika ve smyslu péče o vítězství zvěsti o spasení.“ Neboť evangelium „nepotřebuje, aby bylo zastáváno a neseno“, zastávají je a nesou ti, kteří evangelium „slyší a zvěstují“.²⁵ Svým bezpodmínečným NE! Barth hodlal v církvi i teologii radikálně zpochybnit domnělý apologetický úkol, a to zejména takovou apologetiku, která vyšla z přesvědčení, že dokáže na základě syntézy víry a vědění poskytnout křesťanské víře jakési zdání vědeckosti. I když Barthovu kritiku apologetického myšlení nelze nekriticky následovat, přeci jen připomenul křesťanské teologii, obzvláště té evangelické, cosi zásadního: S křesťanskou vírou nelze disponovat. Nelze ji prokázat. Je a zůstává působením Ducha svatého. Proto ani nevěra není případ pro apologeticky zdatné pedagogy: „Nevěra a tedy nepoznání Boha“, říká Karl Barth, „je aktivní nepřátelství vůči Bohu a nikoli nějaká laskavá nadějeplná nezkušenost, kterou by bylo možné poučit laskavým slovem o sobě samé, a tím

24| Heimovo šestisvazkové dílo *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung* vycházelo v letech 1931, 1935, 1937, 1949, 1951, 1952.

25| Karl BARTH. *Der Römerbrief* (1922). Zürich: TVZ, 1984, s. 11.

ji dovést alespoň na práh víry.²⁶ Pravda evangelia nestojí a nepadá s přívětivou vědeckou teologií.

3. Apologetické strategie

Apologetický úkol nebyl navzdory Barthově vášnivé kritice věci z teologické reflexe eliminován. „Pouze slovo apologetika vyšlo v roce 1918 z oběhu.“²⁷ Úsilí, aby se dogmatika nestala „samomluvou teologie“,²⁸ je požadavkem takřka všech velkých, zčásti i velmi různorodých teologických koncepcí 20. století. V zásadě má přirozeně každá dogmatika apologetický charakter. Pro apologetické myšlení v průběhu 20. století jsou příznačné přinejmenším tři apologetické strategie:

3.1 Navázání na „náboženské“ otázky člověka

Apologetická teologie se od konce 19. století ve své hlavní historické linii koncentrovala převážně na antropologický význam obsahu teologické reflexe.²⁹ To znamená, že člověk ve svém nasměrování na Boha a jeho spásu je zde více či méně pochopen pouze jako adresát Božího zjevení a biblická zvěst je v podstatě redukována na vztah člověka k Bohu. Na tomto základě se snažila dosvědčit hodnověrnost křesťanské víry poukazem, že se i sekulárnímu člověku klade otázka víry a Boha způsobem, jenž nelze jen tak odbýt. Tyto otázky, které nelze odbýt, se skrývají „ve zkušenostech bezpodmínečné zodpovědnosti, absolutně se dožadujícího rozsudku svědomí, radikálně nesobeckého odevzdání a nesobecké lásky, v realitě důvěry, v závazku univerzálního bratrství, v požadavku smíření, dále i v neustále se vtírajících skutečnostech: člověk ví, že je jím disponováno a že je radikálně zavděčen i obdarován, že není jen viníkem, nýbrž též obdarovaným a příjemcem, v posledku ve zkušenostech hranic a zkušenostech nevyhnutelné pasivity, čili zkušenostech, které člověka opakovaně potkávají v utrpení, v troskotání, v tragice, ve vině a ve smrti“.³⁰ O tom, že všechny tyto zkušenosti odkazují člověka mimo něj samotného, jak prohlašoval katolický teolog Heinrich Fries v roce 1969 ve svém fundamentálně teologickém příspěvku o cestách apologetiky, byl přesvědčen již v predešlé generaci Karl Heim, když ve smyslu návaznosti na druhé vydání svých

26| Karl BARTH. *Kirchliche Dogmatik II/1*. München: Evangelischer Verlag, 1958, s. 104. „Nevěra je nenávisť vůči pravdě a tak i zřeknutí se pravdy.“ Tamtéž.

27| Karl Gerhard STECK. „Apologetik. II. Neuzeit“, in: TRE 1978, s. 411-424, s. 420.

28| Werner ELERT. *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*. Erlangen: Martin-Luther-Bund, 1988, s. 34.

29| Srov. Eilert HERMS. „Mit dem Rücken zur Wand? Apologetik heute“, in: *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992, s. 497.

30| FRIES. *Apologetik*, s. 444.

Leitfaden der Dogmatik porozuměl Ježíši Kristu jako odpovědi na „náboženskou otázku“ člověka.

3.2 Myslitelnost stvoření světa a Božího působení v dějinách

Také Wolfhart Pannenberg upozorňoval „křesťanskou teologii, že humánní všeobecnou platnost křesťanské víry lze prokazovat na bázi antropologie“. Přesto pro něj nebyla antropologická fundovanost „pro zjištění pravdy křesťanské myšlenky a jejího zjevení“ dostačující.³¹ Chtěl podobně jako Jürgen Moltmann nebo Eberhard Jüngel upevnit a nově rozvinout „kosmologický, dějinně teologický a ontologický obsah tradice“ ve smyslu křesťanského pojetí skutečnosti.³² Právem uplatňoval zásadu, aby se biblická tradice neomezovala na popis lidské existence ve vztahu, ale aby si přivlastnila také kosmologický a dějinně teologický rozměr, který jí umožní hovořit o celkovém pojetí skutečnosti nebo o křesťanském světónázoru.

Antropologický obrat vedl ve všech případech k propojení klasické věrouky s osobní zkušeností dnešního člověka a s jeho zkušeností se světem. Odpovídající argumentační figury jsou dnes nepostradatelné více než kdy jindy, neboť připomínají, že ve víře nejde primárně o dogmatické teze a jejich uznání, nýbrž „o skutečnost, která by bez víry zůstala uzavřená a nepřístupná, která ale má pro moji existenci rozhodující význam“.³³ Nicméně je nutné vzít v úvahu, že apologeticko-dogmatickou sbírku „základní situace“ nelze chápat tak, jako by musela nutně vést k Bohu Ježíše Krista. Neboť „sebe-transcendence člověka, jeho sebe-překračování“, se nikdy neuskutečňuje, jak poznamenal Reinhart Hempelmann, „v nějakých pokračujících otázkách po Bohu a spáse, ale člověk se též vůči Bohu uzavírá a o naplnění usiluje vlastními silami“.³⁴

3.3 Sociálně-etický význam křesťanské víry

Zatřetí si můžeme všimnout, že se od šedesátých let 20. století sledovala ještě jiná apologetická strategie, ve které už nebyla křesťanská víra obhajována ze světónázorových nebo vědeckých pozic, ale apologetickému úsilí sloužila se vzrůstající měrou eticko-pragmatická argumentace. V duchu hesla: „Věrohodná je jen láska“ se v tomto významovém kontextu stala sociálně-etická relevance měřítkem hodnověrnosti evangelia.³⁵ Význam tohoto obecného potvrzení náboženství

31| Wolfhart PANNENBERG. *Theologie und Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, s. 359n.

32| HERMS. Rücken, s. 498.

33| FRIES. Apologetik, s. 444.

34| Reinhard HEMPELMANN. „Apologetik und Kontextualität“, in: EZW-Texte 148 (1999), s. 25-34, zde s. 29.

35| Hans Urs von BALTHASAR. *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 2000.

a speciálně křesťanské víry rostl v posledních letech ve znamení renesance hodnot a jejich předávání ve škole a společnosti. V zájmu fungující společnosti slyšel na eticko-civilizační význam náboženství zejména svobodný právní stát. Tato strategie ovšem hraje roli také všude tam, kde se ze strany teologie a církve odkazuje na „životu-služebný“ charakter evangelia, chápaný v nejširším slova smyslu, protože nabídky církve bývají opětovně využívány tehdy, když jsou zejména na prazích života zakoušeny jako faktor, který život stabilizuje, nebo když jednoduše vyhovují heslu „Does it work?“, které bylo v náboženských otázkách povýšeno na hlavní kritérium. Dnes již mnoho lidí nejeví příliš velký zájem o teologicko-abstraktní obranu křesťanské víry. Pokud pro ni ještě něco hovoří, pak je to její osvědčení a ospravedlnění v podobě přesvědčující praxe s ohledem na mnohočetné společenské problémy. Zde již neklademe otázky rozumu víry, ale zajímáme se o to, co teologie koná „pro opravdovou solidární sociální podporu“ nebo pro ochranu lidských práv, které jsou ohrožovány ze všech stran.³⁶ Zdůrazňování *ortopraxe* vůči tu a tam mimozemské *ortodoxii* se nemusí odvolávat jen na Ježíšův příklad, ale upomíná též na to, že již v dobách staré církve náležela ke křesťanské apologetice Vedle dimenze *logu*, která se zaměřovala na věrnost výkladu, také dimenze *étosu*, které šlo o plauzibilitu, hodnověrnost křesťanské víry. Na tento aspekt apologetiky se nesmí zapomínat navzdory všemu nutnému uvažování o *logu* a racionalizaci víry, kterou tento proces zahrnuje.³⁷ Přesto je nutné zvážit dvě okolnosti:

(1) Křesťanská víra nespočívá na etice, nýbrž naopak: ony často dnes zaklínané „hodnoty“, které řídí naše jednání, vyplývají z víry.³⁸ Otázka Boha a tím i otázka pravdy, alespoň v rámci křesťanské víry, vždy předchází otázku hodnot.

(2) Primárně etická artikulace křesťanské identity představuje – tam, kde se uskutečňuje exkluzivním způsobem – vždy určitou „redukcí křesťanského chápání víry.“³⁹ Neboť nakolik k náboženství náleží vůle, která utváří svět, natolik se v takovémto chápání jedná o jednostrannou redukcí náboženství. „Neboť v náboženství jde sice také, ovšem rovněž nejen a asi ne předně o utváření světa, nýbrž vždy, zároveň a především o vztah jedince k ‚Bohu‘ a o porozumění sobě samému před

36| Srov. Gerhard SAUTER, „Wozu dogmatische Aussagen? Eine evangelische Stellungnahme“, in: ZKTh 111 (1989), s. 409-419, zde s. 410.

37| Srov. KOTHMANN. *Apologetik*, s. 29.

38| Srov. KOTHMANN. *Evangelischer Religionsunterricht in Bayern. Aktuelle Entwicklungen*. Neuendettelsau: Freimund-Verlag, 2007, s. 16.

39| HEMPELMANN. *Apologetik*, s. 27.

„Bohem“.⁴⁰ V žádném případě ale nemůže být na základě přesvědčivé praxe rozhodnuto o pravdě Božího jednání a o jeho zaslíbení v Ježíši Kristu.

4. Křesťanství mezi náboženstvími a novoateismem. Současné výzvy křesťanské apologetice

4.1. Křesťanství a náboženství

Systematik Eilert Herms ve své úvaze o úkolu apologetiky zmiňuje, že starokřesťanská apologetika nepředstavovala jen „základní podobu křesťanské teologie“, nýbrž také její „elementární a výchozí ukazatel“. To znamená, že dnes křesťané stojí, tak jako kdysi Pavel v Aténách (Sk 17), „uprostřed tržiště“.⁴¹ I postmoderní společenská realita se ve skutečnosti ze světonázorového hlediska podobá náboženskému tržišti, které nás v prvé řadě klade před otázku, zda bychom místo „nové apologetiky“ neměli nabízet raději „nový synkretismus“.⁴² Synkretismus „nejmenšího společného jmenovatele“, který ve smyslu pragmatického pluralismu zůstává u informace: „Všichni přece nějak věříme ve stejného Boha. Chceme se spojit v zájmu pokojného a tolerantního spolubytí a nerozptylovat se u jakýchkoli dogmatických sporů.“ Daří se to – jak ukazuje zkušenost – pouze na zcela povrchní rovině. Určení světa a člověka jsou příliš odlišná, než aby zde v oblasti lidských práv či etických otázek mohl vzniknout jednoduchý konsensus.

Úkol

Zkušenost světonázorového a náboženského pluralismu nás nutí spíše k tomu, abychom vlastní víru vsadili do teologicky reflektovaného vztahu k náboženstvím, s nimiž přicházíme do styku. V zájmu úspěšného dialogu přitom mohou být odlišnosti jednoduše odsunuty stranou, neboť v každé formě žitého vztahu k Bohu jde o celek. Jde o „Boží skutečnost a o v ní pramenící vztah člověka před Bohem k sobě samému a ke světu: v náboženství jde vždy o ‚pravdu‘, a o to, co bezpodmínečně platí v životě a v umírání.“⁴³ Náboženství si na tomto základě nekonkurují jen ve svých nárocích na pravdu, nýbrž se také navzájem vylučují z důvodu odlišného pojetí Boha i sebe.

40| Christine AXT-PISCALAR. „Das Christentum und die anderen Religionen“, in: Albrecht Grözinger/Ekkehard Stegemann W. (Hg.). *Das Christentum an der Schwelle zum 3. Jahrtausend*. Stuttgart: Kohlhammer, 2002, s. 167-183, zde s. 175.

41| HERMS. Rücken, s. 490.

42| Tamtéž, s. 514.

43| AXT-PISCALAR. Christentum, s. 171.

Přítomnost a setkání s jiným náboženstvím vyžaduje – jak již bylo zřetelně vysvětleno v základních úvahách o apologetickém úkolu – v souladu s identitou vlastního náboženství informovat o tom, co tvoří ono specificky vlastní, ale i naopak být připraven porozumět jinému náboženství tak, jak chce samo sobě rozumět. V mezináboženském rozhovoru je důležité obojí, připravenost učit se od sebe navzájem, jakož i odvaha vyžadovat to samé od druhého. Z křesťanského pohledu jde přitom v posledku o základní otázku, jak se snáší „univerzalita Božího plánu spásy“ (1Tm 2,4) „s partikularitou jejího východiska“ v Ježíši Kristu.⁴⁴ Je tedy nutné vysvětlit, zda křesťanské a nekřesťanské náboženství mají společné téma. Podstatnou roli přitom přirozeně hrají zejména otázky pravdy a spásy, tedy problematika teologie zjevení a soteriologie.

To, co je specificky křesťanské

Ptáme-li se, co je na křesťanství specificky křesťanské, pak musíme hovořit o svém chápání Boha a zjevení. V centru křesťanství stojí Starým zákonem dosvědčený Bůh, který poslal Ježíše jako Krista a kterého lze v tomto poslání rozpoznat. Tvzení, že se Bůh stává člověkem, je v panteonu náboženství jedinečné, sice není zcela cizí hinduismu, tam je ovšem jeho význam kvůli mnohočetnosti inkarnací zcela nivelizován. Podle křesťanského pochopení je spása, kterou chce Bůh darovat lidem, nepřevoditelným způsobem spojena s osobou Ježíše Krista. Z této perspektivy Ježíš Kristus není reprezentant spásy, nýbrž konstitutivní moment spásy. Bůh se zjevil v Ježíši Kristu ve své plnosti, aby spasil člověka, který je beznadějně zapleten do hříchu (Kol 2,9). Ve spojení s tím, který nás smířil (2Kor 5), máme získat podíl na odpuštění hříchů, které bylo umožněno skrze Božího syna, na základě víry, která je činná v lásce. Tomu odpovídá vyslání učedníků k pokračujícímu zvěstování tohoto Boha, jeho jednání v Ježíši Kristu a jeho spásy. Křesťanský nárok na exkluzivitu spočívá ve zvěsti o smíření, které lze uchopit jen ve víře. Zve nás k obnovenému životu, který vyplývá ze smíření s Bohem a lidmi.

V nauce o Trojici se vyjadřuje to, co lze považovat za specificky křesťanské, následujícím způsobem: Jednak dějinností Boha, přítomností Boha ve světě. A jednak vírou, že Boží podstata, jeho vnitřní život není absolutním tajemstvím, neboť byl zjeven v Ježíši Kristu: Ježíš ukazuje lidem Boha a přináší o něm svědectví (srov. J 1): Ježíš zjevuje: „Bůh je láska“ (1J 4,8.16n). Bůh se nezjevuje jako láska pouze ve vnějším procesu dějinné dimenze – ve vyvolení Izraele nebo v Ježíši Kristu, nýbrž také v tom, co utváří jeho podstatu. Vychází to najevo ve vnitřním trojičním životě Boha, ve vztahu mezi Otcem, Synem a Duchem svatým. Trojice je hlavní poselství

44 | Martin KÄHLER. *Schriften zur Christologie und Mission*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1971, s. 132n.

křesťanské víry, víry v jednoho Boha, který se lidem otevřel v Kristu a ukázal jim v něm cestu k sobě a k účasti na životě z lásky.

Důsledky

Z těchto několika poznámek vyplývá dvojitý požadavek apologetického úkolu křesťanské teologie vzhledem k nekřesťanským náboženstvím: Jednak je nutné připomínat, že náboženský dialog a mezináboženská studia předpokládají uznání více celkových pohledů na Boží skutečnost. Z religionistické vnější perspektivy bychom mohli dodat: uznání většího množství cest spásy k Bohu, které však nejsou vždy k dispozici. Druhý požadavek vyplývá z prvního: je třeba uznat, že otázku pravdy a spásy je možné vždy zodpovědět pouze z vnitřní perspektivy nějakého náboženství. Neexistuje žádné teologické, filozofické či gnoseologické hledisko, které by umožňovalo legitimní pohled na náboženství.⁴⁵ Mimo náboženství neexistuje žádný prubířský kámen pravého nebo falešného náboženství, který by nebyl dosazen na základě svévole. To znamená, že nároky na pravdu a spásu náboženství nelze klást z hlediska nějaké zvláštní náboženské vazby jednoduše rovnocenně vedle sebe, ale navzájem si konkurují a jedno vylučuje druhé na základě odlišných antropologických a soteriologických určení. Svými nároky na pravdu se staví přinejmenším z křesťanské perspektivy pod výhradu eschatologické verifikace. Na tomto pozadí je model pluralitně laděné náboženské teologie vysoce problematický, pokud z jakési nadnáboženské pozice postuluje realizaci spásonosného poznání Boha ve stejné míře i v jiných náboženstvích. Na tomto pozadí je ovšem nutné odmítnout i radikálně exkluzivistické modely, které na základě eklesiocentrické či christocentrické redukce v zásadě vylučují možnost spásy mimo určitou církevní příslušnost či vztah ke Kristu.⁴⁶ Z křesťanského hlediska je závazný postoj Ježíše Krista, který proměňoval nepřátelství v lásku, nezastavil se před protivníkem, těšil se z nového počátku ztracených a neustále překračoval náboženské hranice (srov. J 4,1nn). To nás opravňuje k naději, že bezpodmínečná Boží vůle ke spáse překračuje hranice každé teologické systematiky.

Právě na určení vztahu křesťanství a nekřesťanských náboženství je zjevné, že základní problém apologetiky postihuje otázku vztahu kontinuity a diskontinuity. S tímto problémem se setkáváme již v Novém zákoně a lze jej vymezit dvěma texty (1Kor 1,18nn a Sk 17,23nn), které zdůvodňují dva odlišné postoje se zřetelem k úkolu apologetiky – jak nás na ně upozorňuje na jedné straně mladý Barth a na

45| Srov. Thomas KOTHMANN. „Zeugnis geben von der Wahrheit des Evangeliums. Missionstheologische Impulse aus dem Werk Karl Heims“, in: GDJ 15 (2002), s. 195-225, zde s. 224.

46| Srov. Sk 14,16n.

druhé Karl Heim. Je možné najít kontinuitu mezi křesťanským a mimo-křesťanským vědomím pravdy, například v nauce o stvoření nebo v pneumatologii, nebo je zde jen radikální zlom, kterým se vyznačuje druhý článek víry? Je pozoruhodné, že v Novém zákoně jsou obě pozice postaveny vedle sebe, aniž by se nutně navzájem neutralizovaly, ale aby se navzájem vymezovaly.

4.2 Výzva denunciačního ateismu

Již několik let se opakovaně hovoří o návratu náboženství. Zjevně platí i zde, že ti, co bývají prohlášeni za mrtvé, žijí déle! Navzdory všem sekularizačním tezí a proroctvím o nenáboženské éře se náboženství ukazuje jako poměrně rezistentní a – jak se zdá – dokáže přežít mnohočetné pokusy politického vykořisťování, „totalitního mrzačení, intelektuálního opovrhování i ideologického odmítání“.⁴⁷ Z dějinného hlediska náboženství až doposud vždy přežilo své nejostřejší kritiky, přesto je ze strany denunciačního ateismu rozmístěn „těžký kalibr“, který má náboženství překonat. Nejsilnější zbraní novoateistů je velký kulturní význam přírodních věd, skrze něž se snaží diskreditovat náboženství. K jeho nejvýznamnějším a veřejně působícím zastáncům patří evoluční biolog Richard Dawkins, publicista Christopher Hitchens, spisovatel Sam Harris⁴⁸ a filozof náboženství Daniel Dennett⁴⁹.

Logika novoateismu

Tento ateismus⁵⁰ v zásadě užívá jednoduchou logiku: To, co se odehrálo 11. září 2001, má náboženské konsekvence, jde sice o konsekvence fundamentalistického náboženství, to ovšem vyrostlo na půdě umírněné religiozity. Podle Richarda Dawkinse náboženství vede nejen k násilí, ale mimo to je i nepřátelské vědě.⁵¹ Jako kazatel čistě vědeckého a naturalistického obrazu světa si je jist, že náboženství nemá v lidské kultuře právo na existenci, neboť jeho metafyzické předpoklady jsou nezdůvodněné a nezdůvodnitelné. Dawkins se pokouší vysvětlit vznik náboženství na základě evoluční teorie. Náboženství je podle něj „vedlejším produktem vývoje lidského mozku a jeho kognitivních schopností“.⁵² Myšlenku Boha redukoval na

47| Thomas SCHÄRTL. „Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung“, in: Stimmen der Zeit 226 (2008), s. 147-161, zde s. 147.

48| Sam HARRIS. *The End of faith: Religion, Terror and the Future of Reason*. New York: W.W. Norton & Co., 2004.

49| Daniel C. DENNETT. *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen*. Frankfurt a.M./Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2008.

50| Srov. www.atheistsos.org; www.americanhumanist.org; atheistalliance.org; www.skeptics.com; www.the-brights.net; www.humanism.org.

51| Srov. M^cGRATH. *Atheismus-Wahn*, s. 63.

52| SCHÄRTL. *Atheismus*, s. 154.

tzv. mem⁵³, neboli replikační jednotku kulturního vývoje, která se v dějinách kultury prosadila, protože nabízí výhody přežití: poskytnutí útěchy, překonání krize atd.⁵⁴ Víra v Boha ovšem reprezentuje infantilní stadium, které se podobá rozhovoru dítěte s plyšovým medvídkem. Na toto redukcionistické vysvětlení náboženství Dawkins napojuje radikální kritiku monoteistických náboženství. Tato kritika se v jeho knize koncentruje na křesťanství, ale platí i pro islám. „Nejenže víra v Boha není žádnou oporou bdělému morálnímu vědomí, nýbrž je jeho přímým protikladem, příčinou stylizace a konzervace morálního pokřivení a zpustlosti, duševní atrofie a deformace.“⁵⁵ Proto dnes náboženská výchova hraničí s „duchovním zneužíváním dětí“.⁵⁶

Ateistický fundamentalismus

U Dawkinse si přirozeně nejprve klademe zásadní otázku, zdali jeho kritika vůbec může postihnout podstatu křesťanské víry, nebo zdali se „nezaměřuje“ především na perverzní podoby náboženství. Následně si jeho nediferencované napadání vyžaduje řádnou apologetickou odpověď. Keith Ward⁵⁷, Allister McGrath a konečně i Richard Schröder⁵⁸ ukázali, že Dawkinsova argumentace je v zásadě fundamentalistická.

(1) Dawkins odpírá náboženství právě to, na co si svým postojem činí neomezený nárok: přístup do fóra rozumu. Zbožštěný rozum ve smyslu osvícenské všeobecně platné instance byl ovšem svržen i ze strany teorie vědy a filozofie. Není žádný čistý rozum. Rozum je spíše řečí, která je zajata určitou dobou a určitým myšlením. „Rozum rovněž není bohem, který by umožňoval absolutní orientaci; není to ani prostředek, s jehož pomocí by se člověk mohl povznést nad nízkost své existence a svých dějin a participovat na nebesích, na stanovisku Boha.“⁵⁹ Proto je nutné rozlišovat mezi vědeckou racionalitou a vědeckým zájmem. Nezaujatý pohled do dějin lidstva vedle toho ukazuje, že zneužito a ideologicky instrumentalizováno může být nejen náboženství, ale i rozum. „Z genetiky se může stát eugenika, z ja-

53| M^cGRATH. *Atheismus-Wahn*, s. 82.88n. Memy jsou ideje, metody, myšlenky, mody atd., které jsou dalekosáhle přenášeny pomocí napodobování.

54| Srov. M^cGRATH. *Atheismus-Wahn*, s. 67.

55| SCHÄRTL. *Atheismus*, s. 155.

56| DAWKINS. *Gotteswahn*, s. 431nn.

57| Keith WARD. *Is Religion Dangerous?* Oxford: Lion, 2006.

58| Richard SCHRÖDER. *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*. Freiburg i. Br.: Herder, 2008.

59| Heinzpeter HEMPELMANN. „Wir haben den Horizont weggewischt“ (F. Nietzsche). *Das Evangelium verkünden unter den Bedingungen der Postmoderne*, in: *TheolBeitr* 30 (1999), s. 32-49, zde s. 39.

derné fyziky technická dovednost ve službách totálního ničení, z chemie popravčí disciplína ve službách ‚konečného řešení‘. Analogicky to platí i o umění, které obětuje veškerou svou vypovídací hodnotu, aby holdovalo ‚vůdci‘ či vysokým stranickým představitelům v grandiózní politické barvosleposti. A to samé platí i o právní vědě a soudní pravomoci, které vydávaly a vykládaly precizní rasové zákony, které anulovaly manželství z důvodů rasové hygieny, které vymyslely pravidla apartheidu a které posílaly nevinné ‚ve jménu národa‘ do vyhlazovacích táborů.⁶⁰ Diferencované pozorování dějin naopak ukazuje, že mnohamilionové ničení lidských životů v posledním století je výsledkem rázného ateistického světonázoru a nikoli náboženství. Teze Richarda Dawkinse: „Podle mého přesvědčení na celém světě nenajdeme ani jednoho ateistu, který by chtěl buldozerem srovnat Mekku či Chartres, Yorskou katedrálu, Notre Dame, Šweitigoumskou pagodu, chrámy v Kjótu nebo bábijánské Buddhý“,⁶¹ je spíše výrazem té nejnaivnější lehkověrnosti, která může sotva obstát před zkušeností dějin.

(2) Dawkins se ve své argumentaci zřiká nutného rozlišování mezi náboženstvím a vírou/zjevením. To pak ale již není náboženství a již vůbec jej nelze stavět – jak to činí Dawkins – na „vypíňování přání“ jako na jeho hlavním znaku.⁶² Náboženství jsou z podstaty věci komplexní útvary, ke kterým náleží přinejmenším následující fenomény: poznání, zkušenost, příslušnost ke skupině, motivace a morální konsekvence.⁶³ Vedle toho se musíme vždy tázat na obsah zjevení, ke kterému se fenomenologický útvar náboženství vztahuje. Na tomto základě pak vše vyjde jasně najevo, zvláště s ohledem na Ježíše, který v žádném případě nebyl nějakým teroristou ve jménu náboženství, jenž by chtěl násilně prosadit zřízení Božího státu. Ve svědectví před Pilátem dává najevo, že jeho království „není z tohoto světa“ (J 18,36), proto římský místodržitel musí na konci prohlásit: „Já na něm žádnou vinu nenalézám“ (J 18,38). Boží Syn se až do svého konce na kříži pevně držel svého misijního poslání, v něm a skrze něj vyjevuje Boží podstatu jako lásku (Lk 23,34; 1J 4,16). Kdo se ve jménu Ježíšově nebo křesťanství chápe násilí, nemůže se proto odvolat na nic jiného, než na své rozhodnutí.

(3) Dawkins je přesvědčen, že člověk nepotřebuje Boha k tomu, aby byl dobrý nebo aby správně jednal. To jistě platí u mnoha lidí. Přesto lze opět na základě dějin vysledovat, že cesta od sociobiologického pozorování světa k sociálnímu

60| SCHÄRTL. *Atheismus*, s. 158.

61| DAWKINS. *Gotteswahn*, s. 345.

62| MCGRATH. *Atheismuswahn*, s. 75.

63| Tamtéž, s. 78.

darwinismu může být velmi krátká, a tak můžeme s Dostojevským přinejmenším se stejným oprávněním tvrdit: „Pokud Bůh není, pak je vše dovoleno.“ Neboť bez metafyzického zdůvodnění stojí každá etika na hliněných nohách. V každém případě lze ale ukázat, že právě křesťanské náboženství ve svém volání po milosrdenství (Lk 6,36) vneslo do světa postoj, jenž se v lékařském étosu razí až do současnosti, podle nějž lékaři neléčí kvůli své „dobré“ pověsti pouze ty, u nichž je výhled na uzdravení, nýbrž i z naší perspektivy bezvýchodné případy. V této souvislosti musíme upozornit též na to, že pravá spravedlnost a ryzí nesobeckost se stává nemožnou, pokud je svět připraven o svou eschatologickou naději. Právě křesťanská víra garantuje naději, že oběti nezůstanou zapomenuty a že mocní budou jednou povoláni k zodpovědnosti. „Naděje, že přeci jen existuje poslední nepostižitelná a neúplatná spravedlnost, vyplývá z náboženství a nikoli z vědy či osvícenství.“⁶⁴ Na tomto základě je pak od nás křesťanů vyžadována neustálá připravenost k apologii vůči každému, kdo se táže na *logos* naděje, která je v nás.

5. Apologetika v dialogu

Jak jsme zmínili již v úvodu, apologetika ve smyslu vyrovnávání se s Ježíšem jako základem naděje v žádném případě v novozákonním kontextu neznamená nějaké militantně polemické, nýbrž vytrvalé argumentování a odpovídání, a to buď před soudním fórem (Sk 22,1; 1Kor 9,3) nebo s ohledem na výzvu jinověrců či nevěřících. Křesťanské apologetice ve smyslu argumentace, která poskytuje informaci o víře, jde od počátku o přiměřenost víry. Přitom odmítá jakýkoli pokus nutit druhé k porozumění. Křesťanská víra prokazuje svůj pohled v rozhovoru.⁶⁵ Dialogická podoba křesťanské apologie je úzce svázána s inkarnačním děním. Ten, který v Ježíši přichází k člověku a ke světu a který svou blízkostí ohlašuje Boha, vstupuje do světa dialogicky. „Oslovuje člověka a umožňuje mu, aby s ním člověk mluvil, dává mu prostor a čas, aby žil, mýšlel, jednal a rozhodoval se.“⁶⁶ Křesťané jsou vedeni k dialogu na základě pravdy, kterou poznali v evangeliu a která obrací jejich pozornost k druhému. S tím souvisí i další: dialogické setkání s druhým též vyplývá z všelidské solidarity, která je dána stvořeností. Na tomto pozadí apoštol Pavel sleduje možnost dialogického přístupu ke svým posluchačům a formuluje svoje kázání podle „geniálního modelu využití myšlenkových a jednajících figur rozporu a návazností“ (K. G. Steck). Křesťanská víra předpokládá, že člověk je věrným obrazem Boha

64| SCHÄRTL. Atheismus, s. 158.

65| HERMS. Rücken, s. 491.

66| HEMPELMANN. Apologetik, s. 30.

a setkává se s ním na základě tohoto pochopení.⁶⁷ Křesťanské apologetice v posledku nejde o to, aby se uchýlila do povždy zabezpečené hradby vzdoru, spíše je formou apologetiky, která vychází z evangelia, formou mluvení a odpovídání křesťana v dialogické implementaci řeči, ve které se rozvíjí vlastní víra. To ale vyžaduje vedle teologicko-komunikativní zejména hermeneutickou kompetenci, která bere ohled především na nynější chápání Boha, světa a sebeporozumění.

Překlad Jiří Vogel

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

67 | Tamtéž.

Martin Jindra: Z milosti trpět pro Krista. Životní příběh faráře Církve československé (husitské) Václava Mikuleckého.

Vydalo nakladatelství Blahoslav ve spolupráci s Náboženskou obcí ČČSH v Praze-Staré Město, Praha 2011, 379 stran. (ISBN 978-80-7000-067-0)

Vydáním knihy Martina Jindry *Z milosti trpět pro Krista* vykonala Církev československá husitská (ČČSH) významný počín nejen pro poznání vlastní minulosti, ale také pro církevní dějiny v Československu ve druhé půli 20. století. Vzhledem k nevelkému časovému odstupu, které nás od té doby dělí, je navíc publikace příležitostí k přítomné sebereflexi, již si církev má a musí připomínat svá nedávná selhání, nedůstojné kompromisy a polovičitosti, jimiž zhoubně kontaminovala svou práci v pokusech vyjít s jí nepřátelským totalitním režimem. Schopností kajícíně a opravdově doznat před Bohem a lidmi vinu dokládá církev svou zralost a zároveň se nejlépe zajišťuje před tím, aby své chyby v aktuálních obměnách opakovala.

Knihou vypráví životní příběh faráře Václava Mikuleckého (1921-1973), který se pro svou opravdově žitou víru a neuhýbavou službu Pánu ocitl v 50. letech v nemilosti státního církevního dozoru; jako nepohodlného jej ovšem vnímala také rozhodující část konformního vedení církve, které se po roce 1948 (respektive již od roku 1945) snažilo orientovat ČČSH k podpoře nového politického a společenského uspořádání. Konflikt se vyhroutil v souvislosti s přípravou volby nového patriarchy v roce 1961, kdy se Mikulecký dostal do

otevřené opozice vůči biskupu Miroslavu Novákovi, kterého státní úřady jako jediného akceptovaly coby kandidáta nejvyššího úřadu v ČČSH. Výsledkem bylo odnětí státního souhlasu Václavu Mikuleckému již na podzim 1960. Suspendovaný farář se v 60. letech marně domáhal na úřadech i na své církvi možnosti vrátit se ke službě, k níž byl povolán Kristem, přesto nerezignoval a hledal možnosti neoficiálního uplatnění, jehož nejplodnějším projevem bylo spontánně vzniklé společenství živé víry v ČČSH. I přes předčasnou smrt zanechala služba faráře Mikuleckého v jeho církvi hlubokou a trvalou stopu, z níž je dobré nadále čerpat.

Knihou není jen úzce zaměřenou biografií, autor zasazuje příběh postiženého kněze do politických, společenských a církevně ekumenických souvislostí doby; před čtenářem tak mimo jiné vyvstává plastický obraz nelehkého vnitřního zápasu v církvi v době formování „biblicko-teologického“ křídla, jež se od 50. let pokoušelo odklonit církev od zákazonosné koketérie s režimem (kapitola Pátý řádný sněm ČČSH a dvě linie církve).

Rozsáhlý poznámkový aparát svědčí o pečlivé autorově přípravě, v níž zúročil své zkušenosti z práce archiváře pražské diecéze ČČSH a historika Ústavu pro studium totalitních režimů. Excerpci málo známých a zčásti téměř nevyužívaných archivních pramenů (zejména církevní provenience) lze ocenit jako inspirativní pro další badatele na poli novodobých církevních dějin. Důkladná heuristika nadto umožnila doplnit text vlastní biografie bohatou edicí dokumentů (tvoří polovinu knihy), a to jak textů samotného V. Mikuleckého, jež tvoří vlastně jakousi jeho antologii, tak promluv

osob mu blízkých. Tato sada textů, která dokresluje nevšední osobnostní profil portrétovaného, je doplněna fotografickou edicí důležitých pramenů.

Poctivý svazek Martina Jindry lze vedle prací Jaroslava Hrdličky o patriarších

Františku Kovářovi a Miroslavu Novákovi zařadit k dosavadním vrcholům historiografie poválečného vývoje ČČSH, jež je integrální součástí bádání o novodobých církevních dějinách českých zemí.

Marcel Sladkowski