

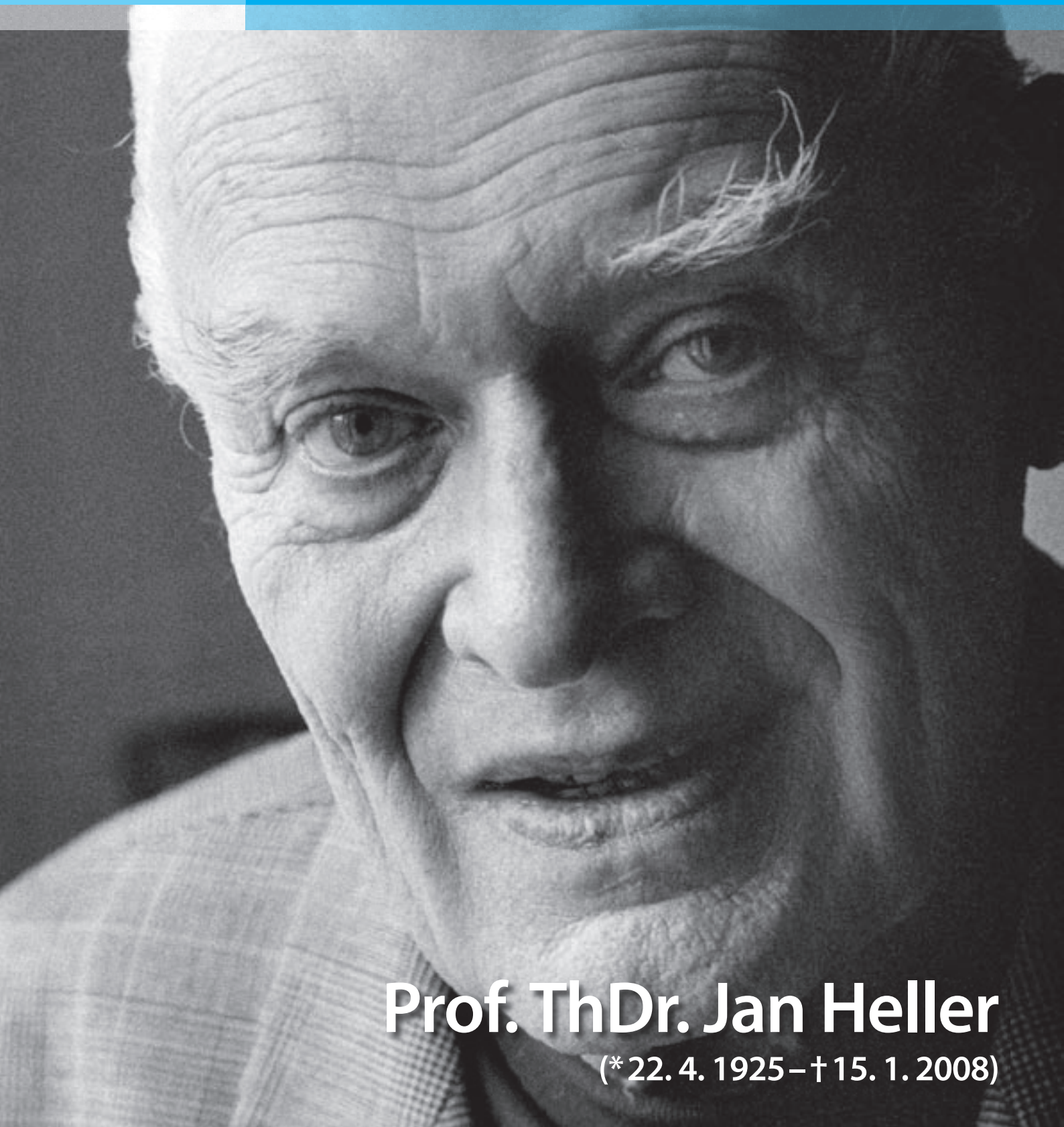


SPOLEČNOST
KŘEŠŤANŮ
A ŽIDŮ

Č. 59 | rok 2008/5769

Revue SKŽ

R e v u e S p o l e č n o s t i k ř e š ť a n ů a Ž i d ů



Prof. ThDr. Jan Heller

(* 22. 4. 1925 – † 15. 1. 2008)

Fenomén heterodoxie
Jan Heller

Můj učitel Jan Heller
Jiří Beneš

Já nejsem církevní věc, jsem
divné já (trocha mé samomluvy)
Milan Balabán

OBSAH

Zápis z jednání výboru SKŽ 16. 7. 2008 <i>Lukáš Klíma</i>	3
Životopis prof. Hellera	3
Kročej mezi mnou a smrtí... – rozhovor s Janem Hellerem <i>Ladislav Puršl</i>	4
Fenomén heterodoxie <i>Jan Heller</i>	8
ČEP – rozhovor s Janem Hellerem o problémech s překládáním Bible <i>Ladislav Puršl</i>	15
Můj učitel Jan Heller <i>Jiří Beneš</i>	18
Já nejsem církevní věc, jsem divné já (Trocha mé samomluvy) <i>Milan Balabán</i>	20
Zahřej mé omrzlé ruce <i>báseň prof. Balabána</i>	21
Efrajim <i>Jan Heller</i>	22

See English summary of this issue on our web site:
www.krestane.zide.info

Vydává: **Společnost křesťanů a Židů**

Malá Štěpánská 11, 120 00 Praha 2

Šéfredaktor: Ladislav Puršl

Redakce: Milan Balabán, Josef Blaha, Petr Fryš,
Pavel Hošek, Alžběta Drexlerová, Lukáš Klíma,
Mikuláš Vymětal

Sazba: Jan Orsák

Foto na obálce: Vojtěch Vlk

V čísle se jako ilustrační materiál objevují fotografie knih
Jana Hellera.

Fotografie: archiv šéfredaktora a redakce, Jan Moravec,
Theodora Heller

Publikované články a názory se nemusí shodovat s názory redakce
či Společnosti křesťanů a Židů. Naším cílem je vytvářet prostor pro
setkávání *rizikových* (někdy i syrových či kontroverzních) názorů.

Bankovní spojení:

ČSOB, Na Poříčí 24, 115 20 Praha 1,
číslo účtu: 579709683/0300

Internetové stránky a e-mail:

<http://www.krestane.zide.info>, e-mail: krestane@zide.info

(webmaster: Kateřina Bubeníčková)

Objednávky Zpravodaje na:

krestane@zide.info, 608 075 956

Evidence periodického tisku: MK ČR E 11333

ISSN 1802-2642

Vážení čtenáři, přátelé SKŽ,

rádi bychom Vám tímto číslem představili *Zpravodaj SKŽ* v graficky aktualizované podobě. Zpravodaj bude vycházet nadále pod změněným názvem *Revue Společnosti křesťanů a Židů* (*Revue SKŽ*). Situace ke změně názvu nazrávala bezmála tři roky, kdy už bylo víceméně jasné, že se v případě Zpravodaje SKŽ nejedná o žádné zpravodajství či primární informování o dění v židovském či křesťanském světě. Pokud, a doufáme, že ano, časopis plní svou funkci coby platforma pro publikování či setkávání různých názorů, považovali jsme, a nejen my, nýbrž i autoři v časopise publikující, stávající název téměř za zavádějící. Časopis pod novým názvem může zahrnout i čtenářsky méně náročné, informativní položky, rozšířit svou platformu o další žánry a zároveň neslevit z odborné úrovně příspěvků.

Jednotlivým tématem tohoto čísla je osobnost evangelického teologa a biblisty, „Praotce“ prof. ThDr. Jana Hellera (* 22. 4. 1925 – † 15. 1. 2008). Původním záměrem bylo vydat rozsáhlé číslo, které by zahrnovalo „to nejlepší z Hellera“ a zároveň bylo ohlédnutím nejen za teologem, religionistou, biblistou překračujícím hranice biblistiky, který svým způsobem myšlení ovlivnil mnohé mladší generace, ale též za Hellerem – člověkem. To se ovšem ukázalo ne jako úplně možné – nejen z hlediska Hellerova širokého odborného záběru, ale též, což v našem případě stále hraje velkou roli, z hlediska prostoru a možností samotného periodika. Navíc, a to jsme se naštěstí dozvěděli včas, prof. Heller ještě před smrtí připravil knihu svých důležitých odborných statí pro nakladatelství Kalich, čímž se polovina chystaných příspěvků dostala mimo publikační záměr.

Prof. Heller mi v posledních letech, kdy jsme se intenzivně setkávali, přinášel různé fragmenty ze svého archivu plné drobných zajímavostí, které jsou ovšem mimo kontext jeho díla poněkud těžce zařaditelné a publikovatelné. Držel jsem se tedy při přípravě časopisu dvou základních, dosud nikdy nepublikovaných pramenů. Jde o knihu rozhovorů, převážně osobně laděných, které jsme s Janem Hellerem natáčeli v rozmezí několika posledních let a které si nepřál za svého života publikovat s pocitem, že dokud je čas, důraz má být položen na odbornou stránku jeho života a díla. (Nakonec sám své životní putování shrnul v knize *Podvečerní děkování*.) Druhým pramenem je studie *Fenomén heterodoxie*, věnovaná mystice, ze které, pro její velký rozsah, tiskneme zatím první, obecnou část. Studie měla být součástí čtyřdílného stejnojmenného skriptu pro seminář *Colloquium religionistikum* (několik semestrů proběhlo na UK-ETF). Skriptum zůstalo nedokončeno, Heller zpracoval islámskou mystiku, před redakcí zůstala část věnovaná mystice židovské.

Profesor Heller měl řadu obdivovatelů, žáků a následovníků. Rozsah časopisu by nestačil na publikaci všech ohlasů. Zařazujeme ryze osobní ohlédnutí ThDr. Jiřího Beneše a prof. Milana Balabána. Poslední díl cyklu *Jména synů Izraele* a báseň Jana Hellera číslo uzavírají. Sonet s názvem „Sedmdesátník“, který Jan Heller přežil bezmála o třináct let, mi kdysi dal mlčky – s rozzářeným úsměvem... Přál jsem si, aby tento úsměv číslo uzavíral.

Ladislav Puršl

P. S.: Málo se ví, pokud vůbec, o tom, že Jan Heller psal i drobné prozaické texty. Některé z nich publikoval pod pseudonymem, těšil se z nich a chtěl, aby zůstaly nezveřejněným tajemstvím...



V pracovně prof. Hellera se někdy studovalo za zvlášť rizikových podmínek. Při četbě hebrejského textu „to“ padalo všude kolem, někdy o fous, ale nikdy ne na člověka... Foto LP.

ZÁPIS Z JEDNÁNÍ VÝBORU SKŽ 16. 7. 2008

Lukáš Klíma

Přítomní: Tomáš Kraus, Daniel Herman, Adam Borzič, Lukáš Klíma, Petr Fryš.

Bylo schváleno nové sídlo společnosti v ulici Malá Štěpánská 11, Praha 2. Zatím domluvený nájem kanceláře je 1700 Kč měsíčně. Díky jednání Adama Borziče by měl být snížen na 1500 Kč. Nájemní smlouva bude podepsána na pět let.

Setkávání výboru v novém sídle společnosti bude pravidelné, interval setkávání (patrně dvouměsíční) bude ještě upřesněn.

Bylo rozhodnuto o profesionalizaci činnosti společnosti, administrativní provoz bude zajišťovat společností placený tajemník. Od září letošního roku bude tuto činnost vykonávat Adam Borzič.

Komunikace členů výboru navzájem a komunikace s tajemníkem bude v období mezi jednotlivými setkáními

výboru probíhat prostřednictvím Google Documents. Přístup členům výboru zajistí Petr Fryš.

Druhé letošní číslo Revue SKŽ by mělo, mimo jiné, obsahovat články z pozůstalosti prof. Vladimíra Sadka.

Návrh připravit k Maharalovu výročí, které bude příští rok, konferenci o židovské mystice, na kterou by byl mimo jiné pozván prof. Moše Idel (zajistí Pavel Hošek). Myšlena je součinnost při přípravě této konference s katedrou religionistiky UK-ETF, popř. s katedrou religionistiky Univerzity Pardubice (doc. Štampach).

Návrh uskutečnit víkendový výlet pro členy SKŽ a další zájemce do Hartmanic – Dobré vody, využít místní kostel pro přednášku..., další navržené destinace na kulturně-vzdělávací výlety tohoto typu: Ústěk a Proseč u Skutče.

...smysl života vidím především v tom ho přijmout. Přijmout život a přijmout i to, co je smyslem konkrétně mého života. Špatnou alternativou je konstruovat si tento smysl po svém a stejně špatnou alternativou je tento smysl popírat. Ale když přijmu to, že můj život může mít smysl jiný, než jak si ho představuji, a když se učím tento smysl přijímat, je naděje, že můj život bude smysl dostávat a že ho vždycky znovu uprostřed nesmyslnosti života budu jakoby nově rozpoznávat...

Jan Heller

Prof. ThDr. Jan Heller se narodil 22. dubna 1925 v Plzni, kde také vystudoval gymnázium (maturita 1944). V letech 1944–45 sloužil jako prozatímní diakon při sboru ČCE Plzeň-západ. V letech 1945–48 studium na Husově fakultě a na UK-FF (obor filosofie – čeština, u Jana Patočky). V akademickém roce 1947–48 studoval v Basileji, poté dokončil studia na HF a nastoupil do církevní práce. V letech 1948–51 byl vikářem sboru v Hořovicích, od r. 1950 lektorem hebrejštiny na Komenského fakultě. V roce 1951 promoce doktorem theologie (obor Starý zákon) a přechod na fakultu, kde se stal asistentem při biblické katedře a lektorem biblických jazyků. Od r. 1953 odborný asistent, 1963 se v oboru SZ habilitoval, jmenování docentem však bylo statní správou pozdrženo. Přispělo k němu až pozvání do Berlína, kde působil jako hostující docent (1966–68 na Humboldtově univerzitě a na Kirchliche Hochschule v Západním Berlíně). Po návratu do Prahy se habilitoval rovněž z religionistiky, jejíž výuku převzal (1968–70 docentem, od r. 1970 profesorem pro religionistiku). V r. 1977 přešel na katedru biblistiky jako profesor Starého zákona a její



Svatební fotografie manželů Hellerových. Archiv LP.

vedoucí. Zde setrval až do svého odchodu na odpočinek (1992). Na UK-ETF působil nadále jako emeritní profesor Starého zákona, též vedl semináře na UK-KTF, byl prvním

ředitelem Centra biblických studií AV ČR a UK-ETF. Je autorem mnoha monografií, statí, článků, kázání a recenzí. Zemřel 15. ledna 2008 v Praze.

KROČEJ MEZI MNOU A SMRTÍ... – ROZHOVOR S JANEM HELLEREM

Ladislav Puršl

Několik let jsme se s prof. Hellerem scházeli nad různými projekty. Když zbýval čas, četli jsme hebrejský text Starého zákona, nebo nahrávali rozhovory, které pomalu začaly nabývat knižních obrysů. Rozhovory byly započaty koncem roku 1999, trvaly s pracovními přestávkami do roku 2003, kdy na nich byla práce přerušena z důvodu dokončení Výkladového slovníku biblických jmen. Když slovník vyšel, Heller začal pedagogicky působit na UK-KTF a připravovat publikaci týkající se výkladu obtížných míst Starého zákona. K rozhovorům jsme se vrátili mnohem později, ovšem už jen krátce v několika korekturách. Z části materiálu přinášíme v tomto čísle několik ukázek.

Když se člověk podívá na strom, vidí kmen, korunu, větve i ovoce... Kde jsou Vaše kořeny?

Kořeny našeho rodu jsou v Plzni. Můj prapraděd Heller se narodil na poměrně velkém statku ve Vejprnicích číslo 6. Byl to temperamentní hoch a chodil do Křimic za nějakým děvčetem, za kterým páčil panský písař. Děd si na něj počíhal a ztloukl ho, aby mu nechodil za holkou. Odvedli ho za to na čtrnáct let na vojnu. Mezitím zemřel jeden rodič a druhý rodič se znovu oženil, nebo vdal – už nevíme, který to byl. Pak tento rodič zemřel a jeho dědic se znovu oženil. Prapraděd přišel po čtrnácti letech z vojny a na statku vládli cizí lidé a vyhnali ho.



V jakých letech to bylo?

Na počátku předminulého století. Prapraděd šel do obecní pastoušky a dělal cestáře. Jeho syn byl můj dědeček, který byl od mládí bystrý kluk, ale z obecní pastoušky se študovat necho-dilo, šel ve čtrnácti na šachtu. Nicméně – přemýšlel, hádal se s farářem, hrál na lesní roh, namluvil si zdatnou nevěstu... Magdalenu Engelmajerovou. Její tatínek byl šafář ve Vejprnicích. Vzali se, tchán zapůjčil peníze, postavili si domek a dědeček si zřídil hospodu... Začal jako horník, pak toho ovšem nechal. Narodilo se jim šest dětí a on všech šest poslal študovat... Nejstarší, Anička, moje teta, si vzala kantora, druhorozený byl můj otec, ten byl učitel, pak byl strýc Matěj, stavební inženýr, který projektoval dráhy, pak strýc Václav, který dělal průmyslovku a dotáhl to na ředitele továrny, měl velmi dobré postavení, teta Lidka kantořila také a nejmladší strýc Franta byl na reálce v době, kdy byla světová válka. Oni jim místo maturity dali nějaký štempl a poslali je na vojnu. Franta přeběhl a vrátil se po pěti letech jako ruský legionář, důstojník, šéf dělostřelecké baterie. Prodělal celou tu anabázi... Všichni jsou samozřejmě dávno mrtví. Otec učil porůznu a posléze si vzal kolegyni, mojí maminku, která pocházela ze staroplnzeňské řemeslnické rodiny.

Jakému řemeslu se věnovali?

Prapradědečkové a pradědečkové byli sklenáři. Jenže tenkrát sklenáři nebyli co jsou dnes, byli v jednom cechu s konváři, protože sklo se zalívalo do tabulek a sklenář musel umět pracovat s tekutým kovem. Jeden z mých předků dělal třeba sklenářské práce na Národním divadle. Ale tito sklenáři měli v sobě zvláštní bohémský rys, protože tu a tam některý z nich odmítl dědictví po otci pro předluženost. Někteří byli movití a měli právovárečné domy, ale potom se jim to, neobyčejně prozíravě, zdařilo ještě před první světovou válkou prošustrovat, takže když přišlo o čtyřicet let později znárodnění, vůbec o nic jsme nepřišli, kromě práva várečného a několika parcel...

Kým byla Vaše maminka?

Maminka dělala učitelák a krásně zpívala. Chtěla být zpěvačkou. Ale to babička, počestná měšťka, nedovolila. To máte tak... Ta moje babička, kterou jsem znal a která pocházela ze sklenářské rodiny, se provdala za rukavičkářského mistra a on jí zemřel, když bylo jejím dětem asi čtyři, pět let. Nejstarší byla Marie, taky učitelka, pak strýc Adolf, který byl inženýrem a potom nakonec ředitelem plynárny, nejmladší byla maminka. Babička se

Poselství o Bohu, který se sklání, ba sestupuje k člověku, považuji za to hlavní, co jako červená nit prochází celou Biblí a nejzřetelněji a nejlouběji spojuje Starý a Nový zákon. Tím se Bible liší od jiných posvátných knih, které lidem většinou radí, jak se buď dostat, vyšplhat do nebe k Bohu, či k bohům, nebo jak si zařídit nebe na zemi, třeba jen v lidském nitru. To je, stručně shrnuto, hlavní výsledek mé práce s Biblí, které jsem se po čtyřicet let směl věnovat na evangelické bohoslovecké fakultě a v církvi.

(z předmluvy ke knize „Bůh sestupující“)

s dětmi úspěšně protloukla, poněvadž právem vdovským vedla rukavičkářskou dílnu s jedním zaměstnancem. Sama pak rukavice prodávala v krámu.

Moje babička je taky rukavičkářka... Jak se jim žilo?

Babička měla tvrdý život a byla takovým zvláštním způsobem strohá. Byla laskavá, měla dost velký rozhled, i když neměla školy, ale je to pochopitelné u člověka s takovými životními osudy. Když moje maminka vyštudovala učitelák a nebylo volné žádné učitelské místo, řekla babičce: Víš, maminko, já se pojedu podívat do Mnichova... Německy tenkrát uměl každý, jela do Mnichova a z Mnichova poslala babičce dopis, že má angažmá na subretu v Ulmu a že si chce vzít jednoho polského dirigenta. Babička šla samozřejmě do vývrtky, poslala do Mnichova zbylé dva sourozence jako trestnou eskortu, kteří přivezli maminku domů.

Jak maminka nesla tento babiččin zásah?

Přebolelo. Maminka učila porůznu, krásně zpívala a měla nastudované všechny možné operní role, takže když jí to přišlo vhod, mluvila s rodinou tím způsobem, že vždy zazpívala něco z příslušné árie, jako třeba: „Něco takového svět ještě neviděl ...“

Váš otec byl také muzikant?

Otec hrál výborně na řadu nástrojů. Za starých časů, když nebyla reprodu-

kovaná hudba, mělo každé město své pověsti dbalé cosi na způsob promenádního orchestru... A otec ho dirigoval. Muzika byla společnou základnou a než vypukly chmury hlásící nastupující II. světovou válku, bylo to u nás moc krásné. Otec sedl ke klavíru nebo vytáhl housle, maminka si stoupala a začala zpívat... Moje mládí bylo idylické. Kromě toho měli rodiče dosti velkou knihovnu, když mně bylo třináct, čtrnáct, tak jsem ležel v pokoji na břiše a četl Shakespeara.

Po otci jste Jan, jméno má původ v hebrejštině. Sledovali rodiče nějaký záměr, když Vás pojmenovali?

Myslím, že ne. Rodiče byli humanisté, kteří po I. světové válce vystoupili z katolické církve a byli nějaký čas bez vyznání. Budu je teď trochu ironizovat, i když bych se jim měl omluvit, ono se to však zkratkou někdy řekne lépe než dlouhými slovy: Byli toho názoru, že Jan Amos Komenský, Mistr Jan Hus a Karel Havlíček Borovský a Ježíš Nazaretský byli velcí synové národa českého, které je třeba mít v úctě. Umíte si představit tu atmosféru...

Nejsem si jist, že si takovou atmosféru umím přestavit...

Něco z této atmosféry bývalo kdysi v Církvi československé husitské, která se snažila spojit jakýsi, někdy trochu vyčichlý, humanismus s lehce náboženskou vodičkou... Když jsem se narodil, byla moje věřící babička, šafářova dcera, nespo-



Mládež evangelického sboru v Plzni-západ v době II. světové války. Foto archiv LP.

kojená, že má mít v rodině malého pohana. Přemluvila rodiče, aby mě dali pokřtít. Rodičům imponovala více tradice spojená s evangelickou církví než méně tradiční církev husitská. A časem je přesvědčil farář, byl to staříčků Ebenezer Otter.

Jaká byla Vaše náboženská výchova, jak se k ní stavěli rodiče?

Rodiče mě vychovávali pečlivě, ale jejich náboženská výchova se omezovala na to, že Bůh jaksi jest, i když se moc nedá říci jaký, že Pán Ježíš byl, i když se dá říci jen, že byl hodný, rozhodně se nedá říci, že byl vzkříšený, nebo že vstoupil na nebe. Maminka mě sice naučila Otčenáš a Andělíčku, můj strážníčku, ale modlitba jim byla především něčím, co je takový vylepšený prášek pro spaní... Říkám zkratkou, ale rozumíte, kam mířím? To znamená, že se o mě lidsky starali krásně, ale zanechali mě v náboženské, nebo ještě ostřeji řečeno, existenciální nejistotě. Možná kdybych byl prožíval své mládí, konkrétně pubertu, v určité pohodě, když přišla německá okupace, bylo mi čtrnáct, možná bych byl zůstal u kumštu.

Takže by z Vás byl muzikant, ne teolog?

Velmi mne oslovovala hudba a literatura, kdežto štětec jsem neuměl vzít do ruky, natož abych něco vymodeloval. Na výtvarné umění nejsem nadaný a kromě toho mám sníženou vnímavost pro



Třídní setkání ročníku Jana Hellera (s akordeonem vpravo dole). Foto archiv LP.

barvy. Vnímám, že střecha je červená a domy jsou šedé, pletu si však modrou a šedivou a růžovou a oranžovou. Znamená to, že můj svět je méně barevný, nevnímám však svět kolem sebe coby detaily, nýbrž jako struktury. To znamená, že ve výtvarném umění ke mně mluví víc architektura než malířství. Co se literatury týče, umím toho dodnes spoustu zpatět. K vlastní moderně už jsem se moc nedostal, v produktivním věku jsem na to už neměl čas. Poslední básník, se kterým jsem se opravdu vnitřně setkal byl Jaroslav Seifert.

Zmínil jste okupaci, jak jste ji ve svém věku prožíval Vy, jak Vaši rodiče?

Když se začalo schylovat k válce, rodiče nesli ohrožení a následné zničení republiky velice těžce... Možná právě proto, že byli hluboce zakořenění a souzněli s nepatetickou vlasteneckou tradicí. Stali jsme se rodinou, kde umřel někdo, kdo je nyní nenahraditelný. Když předtím umřel dědeček a babička, vždy mne to zasáhlo, setkání se smrtí, když mi bylo deset, jedenáct let, bylo velmi vážné. Tohle ovšem bylo něco jiného. Tato úmrtí jako by vykrytalizovala rozbitím republiky a příchodem Němců a mí rodiče jako by ztratili perspektivu... Neztratili naději, že Hitler bude přemožen, ale věděli, že je otázka, kdo to přežije, a tušili, že se časy první republiky už nevrátí. Nevnímali tu dobu jako něco bez chyb, ale jako domovský prostor, to jsem z nich cítil a nějak jsem to spoluprožíval s nimi. Jako by tušili, že válka způsobí svět. Takže jsem se octl najednou ve



Konfirmace Jana Hellera (1939). Uprostřed farář Ebenezer Otter. Foto Valentin, Plzeň, Klatovská třída (archiv LP).

chmurném domově a v prázdnotě, kdy mně umělecké sklony otvíraly průhled do marnosti všeho. Náplň života, která dříve přicházela z rodiny, byla najednou v troskách a já jsem prožíval to, co krásně formuluje král David, když říká: „Je jen kročež mezi mnou a smrtí“.

Vnímál jste, že se ta věta dotýká přímo Vás?

Ano. Plzeň byla bombardovaná, dva strýcové byli v koncentráku. Přežili, vrátili se, otce nezavřeli, ale propustili z práce, neměli jsme žádné blízké příbuzné na venkově, takže jsme sice nehladověli přímo, ale jedli jsme velmi nekvalitně. A na celém životě ležel dusivý stín.

V té době jste byl také konfirmován ...

To se těžko vykládá někomu, kdo to nezažil. Při vší otevřené fantazii a vnímavosti si to těžko může dnešní mladý člověk představit. V situaci, kdy Němci přicházeli, jsem byl konfirmovaný. Nevnímám jsem konfirmaci jako zakotvení v církvi, spíše jako poodhalení toho, že zde je určitá cesta, která odpovídá na poslední otázky po smyslu, a nad kterou je třeba se dál zamyslet.

Co se odehrávalo po konfirmaci?

Byli jsme pozváni do evangelické mládeže, kde bylo několik studentů bohosloví, kteří byli velmi vnímaví a současní, narodil se od poctivého a mravně vážného faráře, který však v podstatě zůstal

O sebeodevzdání

... rozříkejme si trochu, jak v kterém systému toto sebeodevzdání vypadá. V křesťanství je to jasné: Kristus – jako se v něm a jím Bůh dává člověku, tak se on odevzdává lidem a tím Bohu. V židovství je výrazem pro toto sebeodevzdání smlouva. Jí Bůh váže Izrael i sebe do nerozborného společenství, které trvá. U islámu je to ve jménu samém. Muslim je ten, kdo je odevzdán do vůle Alláhovy, islám pak je toto odevzdání. Buddhisté na ničem nelpí, to je také jedna z podob sebeodevzdání. Džinista považuje za svůj hlavní princip soucit se vším tvorstvem, čili ohleduplnost a lásku, v níž překračuje vazbu na sebe sama. Konfucianismus dává před sebou samým přednost Řádu, který řídí přírodu

i morálku a taoista se odevzdává velikému Dění – Tao – které zároveň vše utváří a nese. V metafyzických východiscích teistických a karmánových systémů je ovšem rozdíl. Ale jejich cíl je konvergentní – sbíhá se. Jde o to být vysvobozen od vazby na já, tedy na sebe sama. Každý to formuluje po svém. Křesťan řekne: „Každý z nás je zajatcem hříchu“, to jest svého sobectví, své sebestřednosti, která rozbíjí lásku k Bohu i bližním. Buddhista řekne: „Ulpíváme na sobě“, taoista dodá: „Žel chceme zasahovat, vlastně znásilňovat, a tak se prosazovat, namísto abychom se odevzdali proudu Bytí, jímž je Tao.“ Všichni vlastně ukazují týmž směrem jako Ježíš v podoběnství o soudu v Mt 25: „Člověka neosvobozuje a nevede blíž k Bohu to, co uchvátil a snažil se podržet pro sebe, čím se zajistil, ale co dal a tím odevzdal – bližním i Bohu“. To není

překvapivé. Vždycky se to, a to i v křesťanských dějinách, vědělo či tušilo, ale jen málo připomínalo a jen zřídka uskutečňovalo. Zvlášť zřetelný je příklad sv. Františka z Asisi. Říká nám dodnes: „Odvažme se být vnitřně nezajištěni, nespolehat se jen na vnější věci, postavení, majetek, odvažme se odevzdat do rukou Hospodinových jako Ježíš.“ Odevzdejme se spontaneitě dění. „Jednejme, aniž bychom zasahovali a nic nebude ponecháno bez vlády...“, tak by to řekl taoista. Odevzdání se, to je to nejtěžší, co znám. Je to vyjádřeno i v nejznámější křesťanské modlitbě: „Otče náš, buď vůle Tvá“. Ne má, ale Tvá!

(úryvek z posledního rozhovoru s Janem Hellerem poskytl Mgr. Romana Bochníková)

myšlenkově v zajetí liberálně-pozitivistických kategorií. Jeho kázání mně tak moc neříkala, když jsem ale začal chodit do mládeže, staly se hlavním rozhovory, nebo programy, které jsme si případně připravovali sami, nebo které nám dělali bohoslovci. My tenkrát s nadšením četli dnes skoro sto padesát let starý překlad Kalvínovy Instrukce, a byli jsme schopni to číst a povídat si nad tím, protože to... dneska bych to nevydržel... bylo něco z pomezí života a smrti. Bibli jsme si vykládali, přípravy měli hlavně bohoslovci, kteří tenkrát žili v Plzni – Jiří Otter, Bohuslav Holý a v sousedním Korandově sboru Jiří Altynski. Začal jsem se tenkrát pouštět intenzivněji do biblických jazyků... na gymnáziu mezi kvintou a oktávou se mi toto stalo hlavní složkou mého života. Byly ještě jiné věci, které mne lákaly. Pořád ještě trochu literatura, hudba. I když jsem hrával tenkrát dost slušně na klavír, necítil jsem se v muzice obdarovaný tvůrčím

způsobem. Další věc, která mě zajímala, bylo hluboké vnímání života, jak plyne v přírodě a ve všem spontánním dění kolem. Dnes se to projevuje v mých ekologických zájmech. Zajímaly mě všechny věci, kde se příroda ocitá na hranicích, takže otázka po smyslu je i zde nějakým způsobem přítomná. Vím, že poslední odpověď po smyslu nelze vydestilovat jen z přírody samotné. To je vždy trochu otázka našeho přístupu k přírodě, že z ní odeslýcháme něco, co už se rozeznívá zároveň v našem srdci, to je hermeneutický kruh, známá věc.

Jaké naděje do Vás vkládali rodiče?

Ti by si bývali nejraději přáli, aby mě byl právník. Mě to strašně nebavilo. A když ne právník, aspoň ihned nějaký profesor! Jenže po tom všem, co jsem zažil za války...

Vás tedy k bohosloví nasměrovaly válečné prožitky?

Vedle nás dopadla bomba na domek, na jednoposchodovou vilku podobnou té naší... Zůstala z ní hromada sutin, něco přes metr vysoká, z lidí nenašli vůbec nic. Lítaly tam velké dlažební kostky, dvacetkrát dvacet centimetrů na tři sta metrů daleko. Byli jsme schováni v kostele, ve sklepě, ze Škodovky, na kterou to padalo, houkali poplach... bylo to dost drsné. Nebylo divu, že když jsem ve čtyřicátém čtvrtém odmaturoval, přihlásil jsem se jako katecheta. Vysoké školy byly stejně zavřené. Bylo to svým způsobem dobrodružné, na pracovním úřadě mě v podstatě uznali kvůli astmatu, které mě už tenkrát trápilo, za neschopného fyzické práce a na základě toho jsem nemusel být nasazen v Reichu a mohl jsem jít dělat katechetu. Až do konce války jsem učil. Vše, co jsem v té době dělal, bylo vlastně hledání naděje, byl to zápas o naději, který jsem sice nevzdal, ale ve kterém jsem měl spoustu dílčích proher. Můj život v tehdejší době byla cesta plná klopýtání.

Nakladatelství P3K

HOLOCAUST – ZŘETĚZENÍ ZLA

Kniha Romana Cíleka popisuje soudní proces s jedním z pohlavářů SS, šéfem osobního štábu Heinricha Himmlera. Rekapitulace procesu je proložena líčením osudů tří obětí vražedné mašinérie holocaustu (Richard Glazar přežil Treblinku, Ema Šternová a František Kraus hrůzy Osvětimi).

Jak píše v předmluvě Arnošt Lustig: „Je to kniha o banalitě zla – o legalitě a nepotrestatelnosti zla – a neostýchám se říci, že jaksi už z dálky a v odstupu i o falešné eleganci zla: o masovém zabíjení čistými rukama. Je to hluboce lidská, poctivá a dobrá kniha. Radí se k tomu nejlepšimu, co bylo napsáno o druhé světové válce, a ve svém oboru sahá k dokonalosti. Je to krásná kniha o hnusných věcech, jichž jsme na slepé koleji dějin byli svědky...“

Kniha byla ohodnocena Cenou M. Ivanova za literaturu faktu.

Roman Cílek: Holocaust – zřetězení zla. Nakladatelství P3K, Praha, 2007. 296 stran, formát 135×200 mm, pevná vazba, přebal. Při objednávce na www.p3k.cz je cena 260 Kč.

ŽIVOT V NAPĚTÍ A MÍRU

Soubor vzpomínek a příběhů Rudolfa Rodena, pražského rodáka, přeživšího šoa, je skromným výběrem z jeho bohaté tvorby. Životní vzpomínky (válečné i poválečné) doplňují příběhy z autorovy lékařské praxe.

Rudolf Roden: Život v napětí a míru. Nakladatelství P3K, Praha, 2007. 104 stran, formát 110×165 mm, brožovaná vazba. Při objednávce na www.p3k.cz je cena 99 Kč.

www.p3k.cz

FENOMÉN HETERODOXIE

Jan Heller

1. Vymezení pojmu heterodoxie

je neobyčejně obtížné. Jestliže začneme pátrat v literatuře, nechají nás běžné encyklopedie a slovníky zcela na holičkách. Klasický Ottův slovník naučný vůbec neuvádí výraz heterodoxie; běžně užívaná encyklopedie Religion in Geschichte und Gegenwart 3. vyd. (=RGG) také nemá žádné heslo heterodoxie a dokonce neuvádí výraz ani v poměrně obsáhlém rejstříku. I jeho protiklad „pravověří“ = orthodoxie uvádí jen ve významu „pravoslavi“ nebo ve vztahu ke konkrétním náboženským útvarům. Ani novější encyklopedické dílo Friedricha Heilera *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart 1961) nemá vůbec heslo heterodoxie v rejstříku. Nemáme-li se tedy pustit do složitějšího putování po monografiích, musíme si, alespoň v první fázi průzkumu, proktestit zde cestu sami.

V každém významném náboženském systému se vyskytují proudy či skupiny,

kteří samy sebe považují za pravověrné. Tím se odlišují od jiných skupin téhož systému a nějak své pravověří i definují. Definice pravověří se mohou odvolávat na zážitky či výroky zakladatele, na posvátné spisy nebo na tradici, která je či byla třeba i dlouhou dobu v systému uznávána. Přihlédneme-li však blíže k předloženým definicím pravověří i k argumentům, které je mají podepřít, ukazuje se, že za všemi je vždy nějaké předem zaujaté pojetí pravdy, vymezení skutečnosti či rozhodnutí o tom, co je v životě to nejdůležitější. Souhrnem řečeno, pojetí (vymezení) pravověří (tedy ortodoxie) a tím i pojetí nepravověří (tedy heterodoxie) je odvislé od místa, času a okolností svých obhájců (zastánců).

Znamená to, že celá religionistika je čirý subjektivismus? Ne zcela. Vážná a sebekritická religionistika, jestliže ví, co dělá, se pohybuje, ba až potácí někde poblíž hranice mezi subjektivismem a (jakýmsi) „objektivismem“. Přesněji vyjádřeno, pokouší se nebýt poplatná, nepropadnout těmto dvěma údajným

alternativám. Hledá cosi mezi nimi, nad nimi či za nimi, co zatím a předběžně nazývám „transsubjektivita“.

Oč jde? Obrazně vyjádřeno, je to obdoba počtu integrálního. V něm se součtem nekonečného počtu malých částek dochází za určitých předpokladů k určitému konkrétnímu závěru, k pevným hodnotám. Uvnitř řady systémů, které se jeví jako konvergentní (sbíhavé), lze najít některé jevy, které se opakují a jimž je vhodné při hledání transsubjektivity věnovat pozornost.

2. Vzdálený a blízký bůh

Zamysleme se nad pojmem „bůh“. Samozřejmě existují významné systémy, které s tímto pojmem nepracují nebo jej obměňují natolik, že jeho obsah je radikálně vzdálen od toho, co si pod tímto slovem představuje člověk evropské tradice. Ale někde musíme začít a tak se zamysleme nad bohem či bohy vzdálenými a blízkými. Radikálně vzdálený bůh je bůh cele transcendentní, nepostižitelný člověku. Je to „bůh mimo“. Nejvýznamnější příklad je Epikurovo stanovisko. Ten bohy přímo nepopírá, ale ti si žijí zcela jinde podle svého a o lidi se nezajímají. Proto je pošetilé s nimi počítat. Boží jsou radikálně transcendentní, jsou „za obzorem“ a my se s tím, čím jdeme, musíme vyrovnat bez nich. Opakem vzdáleného boha je bůh blízký, bůh kolem nás, ba v nás. Bůh prostupuje vše, my sami jsme božští, jsme jeho součástí, a tak se jeho kontury rozplývají a mizí.

Bůh nám tedy může zmizet do dálky do radikální transcendence, nebo se rozplynout v blízkosti, v radikální imanenci, tedy v panteismu.

Tím samozřejmě nejsou možnosti heterodoxie vyčerpány. Jsou tu ale zatím – alespoň orientačně – zachyceny ve zkratce dvě podoby, v nichž se s heterodoxií často setkáváme, a to v systémech teistických. V systémech, kde bůh není vnímán jako osoba, tedy v systémech non-teistických, transpersonálních či karmánových, jsou základní souřadnice

Jestliže člověk do plynulého dění zasahuje, namísto aby se mu podřizoval a dával se jím určovat a nést, porušuje základní prāsoulad všeho jsoucna a tím působí vznik zla, násilí a vůbec všeho neblahého. Uchovávat nerozdělenou a neporušenou jednotu a soulad jsoucna znamená především sám se z něho nevydělovat, rozpoznat se jako jeho součást. Proto je podle taoismu nesprávné lišit subjekt, tedy „já“, a objekt, tedy „mé okolí“ a vše ostatní. Právě překonání tohoto rozdělování, odmítnutí vlastní vydělenosti ze všejsoucna je podstata správného postoje člověka, tedy toho, co by se v jiných systémech nazvalo vykoupení.

Taoistické „nezasahování“, čínsky wu-wei, či nenásilí je v hlubokém souladu s dalším základním prvkem taoismu. Tím je princip „stejnosti“, přenesení pro nás asi zřetelnější princip sebezotožnění se všejsoucнем. Moudrý člověk se nevyděluje z velkého plynutí tao, naopak rozpoznává se jako jeho část, je s ním stejný, ve shodě, odevzdává se mu.

To vrhá světlo i na otázku svobody, která se v poslední době stala nejzákladnějším problémem a nejcitlivějším bodem současného myšlení. Zjednodušeně lze říci, že celá postmoderna krouží kolem otázky svobody a jejího radikálnějšího pojetí. Podle taoismu je pravá svoboda v podstatě svobodou od sebevydělování z celku jsoucna, tedy od soběstřednosti, sebeprosazování a sobectví. Tím je svoboda vlastně přípravou na co nejdokonalejší sebezotožnění s Tao, na co nejhlubší splynutí se všejsoucнем a vševědění. Je opakem všeho sebeodlišování a sebevydělování.

Toto pojetí samozřejmě v mnohém připomíná starou tradici mystickou, která pronikla do židovství, křesťanství i do islámu a která také usilovala o splynutí či rozplynutí individua v Bohu, pojímaném spíše jako všeobjímající jsoucno nežli jako individualizovaný subjekt. Je tu však důležitý rozdíl: Většina mystiků se pídila po „zážitku“ Boha (frui deum), kdežto taoista zážitky nehledá.

(z eseje „Tao a nenásilí“)

náboženského myšlení natolik odlišné, že sám pojem heterodoxie tam není použitelný bez podstatných změn ve svém obsahu. Proto tyto systémy zatím ponecháváme stranou.

V teistických systémech je to přibližně tak: Má-li bůh fungovat, nesmí být od svých ctitelů zcela oddělen, musí s nimi nějak komunikovat. Konsekvantní transcendence se tedy jeví jako heterodoxie, mířící posléze k ateismu (viz Epikuros).

Ale i druhá alternativa je stejně problematická, totiž konsekvantní imanence. Poněvadž bůh je vše (panteismus), není už „Ty“, a tím komunikace mizí také.

Řečeno velmi přibližně a velmi předběžně: teistické systémy potřebují boha, který komunikuje s člověkem, který tedy není ani „zcela“ vzdálený ani „zcela“ blízký, totiž vzdálený nebo blízký takovým způsobem, že by tato vzdálenost či blízkost ohrožovala možnost komunikace.

Totéž lze vyjádřit ještě jiným způsobem, asi bližším těm, kdo jsou sami zastánci některého z teistických systémů: Jde o takového boha (Boha), ke kterému se lze modlit. Modlitba je základní a zcela specifická podoba komunikace mezi člověkem a Bohem. Tam, kde ustupuje nebo dokonce mizí, jde o velmi závažnou poruchu náboženské komunikace. Buď jde o to, že člověk bez modlitby je nábožensky mělký, i kdyby byl filosoficky a eticky velmi aktivní a zdatný. Nebo jde o poruchu v pojetí boha – bůh ztratil svou živoucnost a proměnil se v pouhý princip, myšlenkový či etický postulát.



S. Daněk. Perokresba anonymního autora.

Obojí je vlastně totéž, jen nazíráno ze dvou stran.

3. Daňkovo kritérium: Boží svrchovanost

Slavomil Daněk (1885–1946), první starozákonník obnovené fakulty a asi nejpodnětnější český teolog uplynulého století, napsal už v r. 1922 pozoruhodnou práci, která se dotýká probíraného problému. Jmenuje se „Problém náboženského inferiorní“ a vyšla v revui Kalich 7, 1922, 230–239. Polemizuje v ní s Otakarem Pertoldem (1884–1965), indologem a religionistou. Ten se pokusil vymezit fenomén náboženství pomocí kvantit, tj. „kolik náboženského jest zapotřebí, aby šlo ještě o náboženství a nikoli už o filosofii.“ Pertold se domnívá, že když je v nějakém náboženském systému málo citu a hodně rozumu, přestává být takový systém náboženstvím a stává se filosofií.

Daňkovi Pertoldovo kritérium nestačí. Kvantity, tj. kolik rozumu a kolik citu, nejsou rozhodující. Jde o kvalitu, tedy o to, „zda to neb ono náboženství mne nezavádí na scestí, snad právě proto, že se mi líbí.“ Nutno tedy hledat jiná měřítka než Pertoldova.

Při jejich hledání srovnáváním kvantitativního a kvalitativního hlediska dochází Daněk k tomu, co bychom mohli nazvat první souřadnicí. Náboženství (rozumí se jakékoli) je tím lepší, kvalitnější, čím „důsledněji a rozhodněji se zařizuje na suverenitu božna“. Tedy prostěji vyjádřeno: čím důsledněji se orientuje na Boží svrchovanost. Manipulovatelný bůh je modla, vytvářená člověkem. Systém, soustředěný na manipulovatelného boha, deklasuje náboženství (ať více nebo méně, částečně nebo důsledně) na úroveň magie. Opravdu Bohem je jen Bůh nad námi, tedy ten, který nás přesahuje, cizím slovem je vůči nám transcendentní. Popírání boží svrchovanosti, strhávání boha (Boha) do rukou člověka, jeho detranscendentalizace a imanentizace tj. zvnitrosvětštění dělá z Boha bůžka a z náboženství pověru.

To znamená – vzpomeneme-li si zde na naši výchozí otázku po fenoménu heterodoxie – že do heterodoxie (ne-li až do xenodoxie = uctívání cizího boha) upadá ten systém, který nerespektuje Boží svrchovanost, suverenitu, transcendenci.

Daněk si je ovšem ve své práci vědom toho, že jediná souřadnice nestačí. Transcendentní bůh by mohl odpocívat v zásvětnu a se svým stvořením (nebo vůbec se světem a člověkem) nekomunikovat. Tím by se nám ztratil z obzoru a o náboženství, tj. vztahu mezi Bohem a člověkem, by vůbec nemohla být řeč. Proto Daněk dodává, že potřebujeme ještě alespoň jednu souřadnici, která by to vyjádřila. Daněk říká doslova: „Kvalita konkrétního náboženství odráží se (také) v tom, kde jaké manifestace božna (= tj. Boží projevy) uznává a jaké komunikace s ním zavádí. Se zřetelem na tyto náboženské obsahy (kvantitativy) hledal bych další měřítka v tom, že ona naprostá závislost (člověka na svrchovaném Bohu) jest v náboženské zkušenosti dána jako přímá.“

Zde Daněk decentně odkazuje na Mt16,17: „Nezjevilo ti to tělo a krev, ale Otec v nebesích.“ Myslím, že tímto citátem Daněk naznačil, co přímo nedořekl: Bůh s člověkem komunikuje. Zjevuje se mu. A zde jsme u jádra věci: Nevystižitelný se zjevuje, svrchovaný se sklání, Vyvýšený sestupuje; ten, který (krásnou biblickou metaforou) přebývá ve světě nepřístupném, se dává mučit a popravovat. To je komunikace v nejhlubším a přímém smyslu: Bůh má s člověkem společnou (communis) lidskou bídu, člověk s Bohem Boží oddělenost a svatost. Asi se to nedá říci jinak nežli paradoxem.

Daňkovu myšlenku, vyjádřenou v jeho článku dosti složitě, jsem se už před lety znovu a opakovaně snažil přiblížit obrazem elipsy. Biblické poselství



Slavomil Daněk. Foto archiv LP.

nemá jeden střed, nýbrž dvě ohniska. To jedno je Bůh transcendentní, svrchovaný, vyvýšený, nevystižitelný. Druhé ohnisko je Bůh komunikující, sklánějící se, slitovný a milosrdný, ba paradoxně komunikující, tedy sdílející s námi naši bídu, aby nás z ní takto pozdvihl.

Co je tedy úbytek kvality, čili heterodoxie či až heterolatrie? Bůh nesvrchovaný a nemilosrdný. Bůžek manipulovatelný a ještě zpupný k tomu.

4. Hellerovo kritérium: zralost

Daňkovo kritérium je závažné a instruktivní, ale zůstaneme-li stát u Daňkových formulací a nedomyšlíme-li je dál, mohou nám cenné Daňkovy důrazy sklouznout do fundamentalismu nebo liberalismu, když totiž ulpíme na formě výpovědi bez zřetele k jeho obsahu (to vede k fundamentalismu). A nebo když odtrhneme obsah od formy a pokusíme se jej říci po svém a tedy také podle svého (to vede k liberalismu).

Vztah obsahu a formy je dialektický, jedno nelze izolovat od druhého.

To se pak týká speciálně i komunikace Boha s člověkem čili tradičně vyjádřeno Božího zjevení. Ačkoli se v něm k nám Bůh sklání, přece zůstává i ve své skloněnosti Bohem svrchovaným. To znamená: každé jeho sdělení nás přesahuje, tzn. je vůči nám zároveň transcendentní. Sděluje nám víc, než dokážeme pochopit a uchopit. Z toho

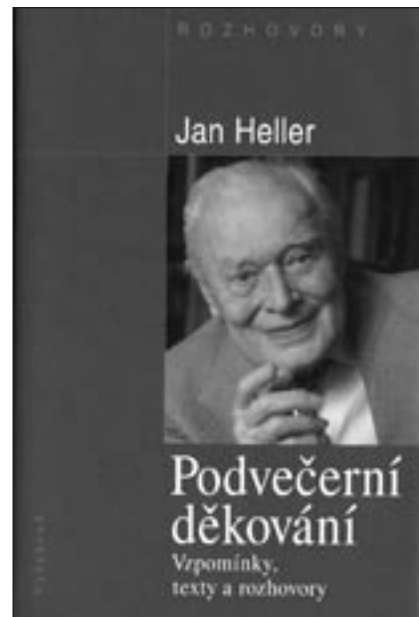
vyplývá: Každá výpověď o Bohu, která opravdu přichází z Boží strany a není tedy pouhým lidským výmyslem, není pravda sama o sobě, nýbrž je to zpráva o Pravdě, její zpodobnění, její zobrazení, a tedy je z podstaty věci nedokonalé a částečné. Mohli bychom říci, že tu jde o transcendentalizaci komunikace, o rozpoznání toho, že Boží zjevení přesahuje (transcendit) naše chápání.

Mezi pravdou a naším pochopením pravdy tedy zůstává trvalý rozdíl, rozestup, vzdálenost. To ovšem popírají ti, kdo se o pravdu bojí a proto ji chtějí mít pevně v hrsti (fundamentalisté) i ti, kdo je chtějí mít v hrsti proto, aby ji mohli hníst, upravit si po svém (liberálové).

A zde je místo pro zavedení dalšího kritéria, které však je v podstatě domyšlením a aplikací dvou předchozích. A to je kritérium zralosti.

Náboženský systém je tím zralejší, čím víc si je vědom rozestupu mezi pravdou absolutní – tedy Pravdou Boží – a jejím lidským vyjádřením. Tento rozestup není absolutní. Kdyby byl absolutní, pak by naše vyjádření pravdy vůbec s transcendentní pravdou nesouviselo a my bychom se ocitli v náboženském i filosofickém agnosticismu. Ale to je slepá ulička.

Je-li Bůh svrchovaný, pak také stačí na to, komunikovat s námi tak, abychom se nepotáceli v přeludech. Tato komunikace je pak tím intenzivnější, čím víc do ní investujeme i ze své strany, čím jsme otevřenější a zároveň i soustředěnější, vnímavější a pozornější a zvláště také čím jsme pokornější. Je to stará známá věc, že naslouchající se dozví tím víc, čím méně se toho domnívá vědět sám ze sebe. A jeho poznání bude tím přesnější a hlubší, čím víc bude ochoten dát si je mluvícím (tj. Bohem) stále víc zpřesňovat. O tom ostatně mluví hermeneutický kruh. K tomu, co chci poznat, samozřejmě přistupuji ze svých předpokladů. Pokud však naslouchám opravdu pozorně a chci dojít dál a hloub, pak jsem hotov k tomu, dát si své otázky a v nich ukrytá svá východiska opravit. Pak se ptám znovu. Mé otázky už jsou o něco přesnější a přiměřenější. Ale potřebuji další korekturu z druhé strany. Tak vzniká rozhovor, jehož výsledkem je mé přibližování k Pravdě, která mne nepřestává přesahovat. Je to jako cesta po asymptotě (parabole nebo hyperbole). Taková křivka se blíží k ose stále víc,



čím dále po ní postupujeme, ale přece ji protíná až v nekonečnu či teologicky vyjádřeno až v eschatu, tedy na konci starého a počátku nového věku čili v Božím království. Z tohoto hlediska je to, co zde nazývám liberalismem, nedbáním na osu, domněnkou, že si cestu k Bohu mohu určovat sám. Prý stačí jen impuls, dál prý už musíme jít sami. Jenže to není cesta komunikace, nýbrž cesta soběstačné pýchy; tedy domněnka, že už jsem Boha nalezl, že z něho vlastním tolik, že už se na něho nemusím dál ohlížet, nýbrž že mohu jít Boží cestou (životem) ve vlastní síle. To je klam a konec živé komunikace s Bohem. Jeho důsledkem je výměna víry za etiku, tedy nahrazení živého vztahu k živému Bohu etickým nebo sociologickým (sociálním) programem, při němž je další aktuální zřetel na Boha zbytečný. Řada údajně křesťanských etických programů v sobě skrývá toto čertovo kopýtko – utajenou představu, že Bůh není živý a že nám proto stačí – nebo dokonce je nutno – se nadále orientovat už jen na Zákoně.

Druhé úskalí je nebezpečí fundamentalismu. Jeho podstatou je záměna asymptoty za osu; domněnka, že už jdeme či dokonce běžíme po ose, že už jsme vlastníky pravdy (ba Pravdy), že to co říkáme, formulujeme a vyřizujeme, je pravda sama. A tedy že každý, kdo pochybuje o tom, co říkáme, pochybuje o pravdě samé. Ba že je jinověrec, pohan, zajatec či zastánce heterodoxie ne-li xenodoxie.

Obě úchytky jsou povážlivé. Ale fundamentalismus je svým způsobem





nebezpečnější, protože se hůře rozpoznává. Kdo je duchovně krátkozraký a dívá se přitom na fenomén fundamentalismu zdálky, může se mu asymptota jakoby před očima slít s osou, že se obě jeví jako jedna čára. A už má pravdu jakoby v hrsti a může se vydávat za vlastníka pravověří.

A právě zde je třeba připomenout už zmíněné kritérium zralosti. Náboženský systém je nezralý, jestliže se nedovede kriticky podívat na sebe a zabývat kriticky vlastní zbožností a vlastní tradicí, to jest v pokoře a sebekriticky zvážit zmíněnou distanci mezi osou a asymptotou, ohraničenost a předběžnost vlastního svědectví o pravdě, ba víc, svou trvalou a principiální neschopnost poznat a vyjádřit poslední pravdu v celku a beze zbytku.

Jakási – byť ne zcela přesná obdoba „kritéria zralosti“ je Tillichův „protestantský princip“, tedy kritický důraz proroků, který je podle Tillicheho komplementární s důrazem kněžským. Kněží podle Tillicheho opatrují kontinuitu a tradici, kdežto proroci zdůrazňují diskontinuitu a spirituální novátorství.

Rozdíl mezi Tillichovým a mým pohledem je v tom, že „kritérium zralosti“ nesouvisí přímo s žádným novátorstvím a protestem, nýbrž je trvalou reflexí ohraničených lidských možností, tedy čehosi, co se filosoficky pokusil zpracovat Kant, když se pustil do ohledávání hranic našich možností, tedy toho, nač ještě stačíme a nač už trvale a zásadně nestačíme.

Kritérium zralosti otevírá také nový a podstatně hlubší pohled na otázku

tolerance. Víme-li, že „nyní poznáváme z částky“ (1K 13,9), musíme principiálně připustit, že i náš odpůrce může mít poznání té částky pravdy, která nám právě schází. Proto je třeba každému odpůrci nejdříve pozorně a vstřícně naslouchat, zdali jeho důrazy někde nedoplňují mé částečné poznání nebo zdali nekorigují mé částečné nepoznávání.

Stručně shrnuto: Kritérium zralosti umožňuje konstruktivní mezináboženský dialog, aniž je tento dialog vyprodáváním pravdy nebo její nemístnou relativizací, protože počítá s „místnou“ a nutnou relativizací pravdy v každých lidských ústech. O „absolutní pravdě“ lze jen mlčet. Jakmile o ní mluvíme, už ji lidsky interpretujeme a tedy relativizujeme. Vědět o tom znamená být zralý (tj. duchovně, spirituálně zralý).

5. Aplikace kritérií

Pokusme se nyní tato předběžně ohledaná kritéria aplikovat na konkrétní náboženské systémy. Abychom se neztratili v houšti nejrůznějších náboženských systémů a jejich nespočetných heterodoxních odchylek, vymezme si oblast, kde se budeme pohybovat.

a) Stranou ponecháme náboženství kmenová a národní, dále systémy transpersonální čili karmánové (tj. non-teistické) a proudy synkretistické, u nichž bychom musili fenomén heterodoxie znovu ohledávat a vymezovat od případu k případu. A přesto by zřejmě zůstalo nejisté, jaký to má pro nás konkrétní význam, když evropská tradice, v níž žijeme, je těmito systémy a proudy poznamenána jen málo. Proto se soustředíme na systémy teistické, tj. židovství, křesťanství a islám.

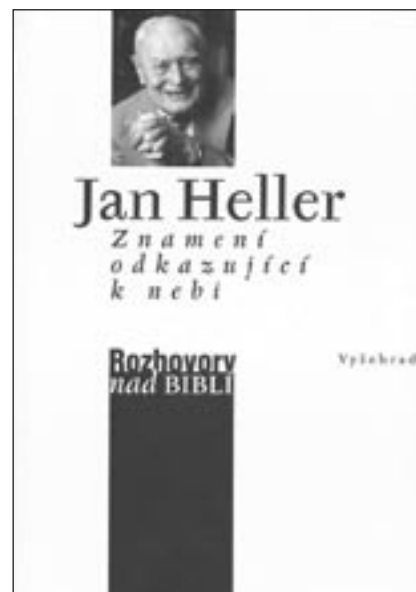
b) Problém orthodoxie a heterodoxie v islámu je problém sui generis. Nejsem islamista, který by sledoval novou literaturu k tomuto tématu, a tak bych vás rád odkázal především na spisy našeho předního islamisty prof. Kropáčka. Věnuje se náboženským problémům islámu řadu let s velkým porozuměním, ba vcítěním, je to věřící člověk (otevřený katolík) takže vidí islám jakoby zevnitř a přece kriticky.

c) Proto se pokusíme vybírat příklady z oblastí, které jsou nám nejdostup-

nější, a to je židovství a křesťanství. Obojí roste z biblického poselství, má tedy společné kořeny a jak jeho hlavní proud, tak i jeho okraje máme zde na fakultě více méně před očima.

d) Pokusme se nyní o aplikaci zmíněných kritérií, totiž že orthodoxii od heterodoxie dělí orientace na Boží svrchovanost a to, že vztah mezi Bohem a člověkem je přímý, tedy souhrnem že jde o to, zdali ten, kdo je uctíván jako Bůh, je někdo, k němuž je možno se modlit. Vztah k takovému Bohu poškozuje důsledná transcendentizace, tedy nepřekonatelná propast mezi Bohem a člověkem.

Pro důslednou (konsekventní) transcendentizaci (viz. Eipur!) je příznačné, že bůh je tak zásvětný a nadsvětný, že je od světa nejen zcela oddělen, ale nadto a hlavně s ním nekomunikuje, mohli bychom říci: nekomunikuje s ním přímo, nýbrž se dává zastupovat někým jiným, na koho se náboženská komunikace soustřeďuje. Nejde ani tolik o nahrazování Boha svěťci („svatými“), jak je tradičně vytýkali evangelíci katolíkům. Za touto výtkou bývalo mnoho nedorozumění, jakási „folklorizace“ křesťanství, která se mýjela se skutečnými kořeny tohoto jevu. Proto jej zde ponecháme stranou. Jde o vážnější věci. V židovství se mezi Boha a člověka vtiskl Zákon, v křesťanství někdy Ježíš. Znamená



to újmu těchto systémů a posun směrem k heterodoxii? Buďme opatrní a pokusme se rozlišit, za jakých okolností může jít o újmu.

- e) Židovství a zákon: S touto otázkou se velmi podnětně zabýval Daněk ve své práci: „Církev, revoluční útvar náboženské společnosti“. Byla uveřejněna ve sborníku „Kristus-revoluce“ (1932), str. 9–34, zvl. str. 23: „Židovství se vytýká transcendentalizace Boha. Ale v tomto subjektivním aspektu sotva lze spatřovati všecko zlo. To se dostává teprve tam, kde transcendenci přirůstá se Bohu objektivně ono desinteressement (= nezájem), jež lze dobře znázornit... Náboženství smí pochybovat o člověku do nejkrajnějších mezí radikálního zla nebo absolutní bezcennosti, ale nesmí... opustit nic na Božích neomezených zájmech a možnostech“. [Jinak řečeno: Bůh může být jakkoli nadsvětý a zásvětý, pokud se sklání k člověku.] V židovství novozákonní doby vidí Daněk „spoušť deisace“: Duch svatý (Boží aktivita) pryč, Mašich přijde až v ten den po smrti (s Božím zásahem se nepočítá – to je ovšem problém, zélóti s ním počítali, ale trvali na tom, aby to byl zásah podle jejich představ)

a zatím na zbožnost patent máme my... (farizeové). Takový odklon od starozákonního theismu nemohl zůstat bez ničivého účinku na poslání ani vyvoleného národa.”

Daněk je tvrdý. Možná zjednodušuje. V židovství novozákonní doby byly nepochybně proudy, které se do Daňkova vymezení nevejdou. Ale zůstaly na okraji. Zélóti i esejci byli vyvražďeni, saduceové se asimilovali a posléze rozplynuli, křesťané a k nim připojení apokalyptikové se oddělili a zbyli jen farizeové, kteří se (od Jamnie až po talmud, tedy datováním od pádu Jeruzaléma do ± 400 post) pokusili kodifikovat funkci zákona. Odmyslíme-li si Qumrán a pozdější Karaity, je celá rabínská literatura vlastně literaturou farizejskou. Vše krouží kolem Zákona, který stojí mezi Hospodinem a Izraelem. Nakolik židovské (talmudské) pojetí Zákona oslabuje přímý vztah k Bohu, je problém, který zde nevyřešíme snadno a rychle žádnou apodiktickou proklamací. Ale mám za důležité na tento problém zatím alespoň poukázat.

- f) Křesťanství a Ježíš. Pražský vrchní rabín Karol Sidon kdysi řekl, že Ježíš je z židovského hlediska či možná raději pro Židy kacíř, pro křesťany

modla. První půle věty nepochybně věčně konstatuje známý fakt: pro orthodoxního Žida je Ježíš kacíř, tedy zastánce heterodoxie (přinejmenším). To není nic nového. Ale druhá půle věty je vlastně palčivou otázkou: Je Ježíš modla? Přesněji: nestal se některým křesťanům postavou, která jim výhled k Bohu stíní, namísto aby jej otevírala? Židy i muslimy velmi pohoršuje, když se křesťané obrací k Ježíši v modlitbách. Je to doklad, že se jim stal modlou? Nebo ne? Křesťanská orthodoxie „rozřešila” tuto ožehavou otázku už ve starověku dogmatem christologickým („pravý Bůh a pravý člověk”) a trojičním („Bůh Otec, Bůh Syn a Bůh Duch svatý”). Zde se musím zcela osobně přiznat, že jako přiměřenější novozákonnímu poselství se mi jeví výpověď, že skrze Ježíše Krista (či Ježíšem Kristem) působil a působí Bůh, a to jedinečně. Tím se vyhneme statickým definicím a posuneme vše na rovinu dění a tedy komunikace. Obávám se, že každá statická výpověď může tuto komunikační složku oslabovat. Rozumím těm, kdo si žádají dogmata: Chtějí to mít černé na bílém. Ale právě tato touha může v sobě skrývat čertovo kopýtko: snahu sám vystoupit z dění mezi Bohem

Symbolika čísla 7

Sedmíčka je číslo velice významné. Matematicky je to nejvyšší prvočíslo prvé desítky a součet 3 + 4, kdežto násobek 3 x 4 je významná dvanáctka. Astronomicky je to počet dnů jedné měsíční fáze. Podobně jako trojku ji najdeme téměř ve všech náboženských systémech, a ovšem i její symbolika je rozmanitá a rozsáhlá. Jejích matematických i astronomických vlastností si byli vědomi už staří Sumerové, kteří nadto počítali sedm planet či přesněji sedm nebeských těles, totiž včetně Slunce a Měsíce. Tak se jim stala symbolem úplnosti a dokonalosti. Však ještě Augustin říká, že sedma znamená universitas, totum, perfectio, tedy česky všeobecnost, celost, dokonalost. Ve staré Mezopotámii měla sedma velký význam v kultu i kalendáři: sedmistupňové byly věžové chrámy, zvané zikkurat. Kněžka, která na ně při výroční slavnosti vystupovala, odkládala cestou sedmý závoj, protože i Ištar, když kdysi šla do podsvětí, musila odložit také sedmý závoj. Každý

sedmý den se podle Babyloňanů zvláště venku rojili a hemžili démoni, proto se co možno nic nedělalo a ani nevycházelo. Velký význam měla sedmíčka i v Indii, v brahmanismu i buddhismu, a ovšem i ve starém Íránu, v mazdaismu (čili zoroastrismu) i v mithraismu. Mateříálu je tu mnoho, ale nás by to zde vedlo příliš daleko. Podívejme se raději na sedmu v bibli. Je to zde samozřejmě především číslo dnů týdne a potom číslo dokonání Božího díla (Gn 2,1) a číslo dokonalosti. Vrací se velice často v různých příkazech bohoslužebných (sedmeré očišťování, sedmeré kropení krví, sedm stupňů Šalomounova chrámu) i v různých lhůtách od stvoření přes potopu, hubená a tučná léta v Egyptě či obcházení Jericha po sedm dní. Objevuje se i v souvislostech eschatologických: V mesiášském věku bude svit slunce sedmkrát silnější (Iz 30,26). Zvláště zajímavá je souvislost sedmy s přísaháním. V hebrejštině obě slova souzní. Proto se někteří vykladači domnívali, že přísahat je doslova „zasedmíčkovat se“. Tento obrat zřejmě pochází ze starobylé představy, že když se něco sedmkrát opakovalo, bylo prý to účinné. Také v Novém zákoně vládne sed-

míčka: Z posedlé vyhnal Ježíš sedm ďáblů (L 8,2), o sedmé hodině opadla horečka uzdraveného (J 4,52). Sedm proseb má modlitba Páně, je sedm diákonů Čili jáhnů, a zvláště poslední kniha bible, Zjevení, je plná sedmiček. Křesťanská tradice pak zná sedm darů Ducha, sedm skutků milosrdenství, sedm svátostí (dodnes v církvích katolického typu), sedm ctností a sedm smrtelných hříchů. Sedmíčka se dostala i do legend, nejzřetelněji je to v příběhu o Sedmi spácích.

Z židovsko-křesťanské tradice přejal sedmu i islám. Prvá súra Koránu má sedm veršů, mnohé modlitby se opakují sedmkrát, sedmkrát také obchází poutník v Mekce svatyni Kaabu, sedm kaménků hází na posvátnou hromadu a sedmkrát běží mezi pahrbky Sáfá a Marvá. Celkem vzato shrnuje biblickou symboliku sedmičky nejlépe Gen 2,1-3: Požehnal Bůh dni sedmému a posvětil ho.

(ze stati „Symbolika čísel a její původ“)



a člověkem a zpředmětnit živou Pravdu do definice. To je problém, s nímž jsme se setkali už v židovství nad otázkou po funkci Zákona.

Ale vraťme se k Ježíšovi ve funkci modly. Myslím, že je nebiblická, ale musím přiznat, že už jsem se setkal s Ježíšo-centricou zbožností, která silně připomínala modlářství. Ježíš v ní Boha nezjevoval, nýbrž zastínil. Bůh se ztratil a z Ježíše se stal mocný divotvorce, který svému ctiteli dodává zážitky, zdraví i šťastné záhroby. Emotivní, osobní a intenzivní vztah k tomuto divotvorci pak je podmínkou spasení. Takový postoj asi nemá daleko k Ariovi, který – proti Athanasiovi – chtěl chápat Ježíše jako heroa a divotvorce. To si ovšem zastánci tohoto pojetí sotva uvědomují. Když některé z nich slyším, nemohu se ubránit dojmům, že Sidon měl kus pravdy.

Skončeme však raději i tento odstavec otázkou: Jak smí a má vypadat křesťanův vztah k Ježíšovi, aby člověku Boha přibližoval a nikoli vzdaloval? Dovedu si ovšem představit, že zastánci striktního dogmatického exkluzivismu řeknou: „Je to přesně naopak: Boha lze poznat jen v Ježíšovi; vše jiné je modla.“ Myslím, že taková výpověď je zkrat. Pak by i Hospodin Izraele byl modla. Ale právě v něho Ježíš věřil. Něco jiného je, když se řekne: Pravého Boha poznáváme jen v Kristu; a Kristem pak rozumíme Boží sklonění a sklánění k člověku, a to před Ježíšem i po Ježíšovi. Pak

vlastně říkáme: pravé poznání Boha je vždy plodem Boží iniciativy; ale tuto iniciativu neomezujeme předem hranicemi našeho vlastního poznání, a to ani poznání Ježíše. Jinak řečeno: Ten, kdo v díle a životě Ježíšově poznal, jak Bůh jedná, snáze najde stopy Božího jednání i jinde. Ale to neznamená, že jinde než v Ježíšovi (v lidském individuu, zvaném Ježíš) Bůh nejedná. Jen ho tam obtížněji rozpoznáváme, jestliže nemáme novozákonním svědectvím o Ježíši zostřen zrak.

Shrňme si oba poslední odstavce: K problematické transcendenci a k oslabení přímé komunikace s Bohem může dojít kdykoli, kdy je Bůh nahrazen (nebo nahrazován) někým jiným, Zákonem, Ježíšem nebo jakýmkoli prostředníkem, který odkládá služební rysy a stává se substitutem, náhražkou Boží. Jestliže se v Novém Zákoně říká o Ježíši, že je Prostředník (Jb 9,33; Iz 59, 16; Gal 3,19.20; 1Tm 2,5; Žd 7,22 8,6 9,15 12,24) pak jde vždy o služebníka smlouvy čili toho, kdo slouží k lepší komunikaci mezi Bohem a člověkem. Ale nejde tu ani o náhražku Boha pro člověka ani o náhražku člověka před Bohem.

Shrnutí: Jedním z velkých úkolů křesťanské teologie bude demonstrovat nejen starozákonní, ale i dogmatické a obecné „ježíšologie“, jak jsem to napsal už ve své knize „Bůh sestupující“. Zde bych chtěl jen zkratkou zopakovat a připomenout: demonstrovat „ježíšologie“ je předpokladem pro autentickou christologii.

6. Problém imanentizace:

V předchozích odstavcích jsme se zabývali v podstatě stále transcendentizací a deizací jako fenoménem, otevírajícím dveře heterodoxii. Jeho opakem či možná přesněji korelát, který činí totéž, ale z druhé strany, je imanentizace, snížení boha do horizontály, jeho rozpuštění v imanentnu. Je-li první případ útokem na jeho komunikaci ve jménu jeho zabsolutizované svrchovanosti, je druhý případ útokem na jeho svrchovanost ve jménu jeho zabsolutizované komunikativnosti. Bůh vlastně není ani svrchovaný, nýbrž je všude kolem, komunikuje se s ním zcela snadno, je v nás, a tím nakonec ustává

komunikace vůbec a mizí ovšem i jakákoli svrchovanost. Bůh je atributem světa a člověka. To je pantheismus.

Do pantheismu vede do jisté míry – vyjádřeno předběžně a asi příliš všeobecně – mystika a to židovská jako křesťanská, islámská jako indická, tibetská jako čínská. Karmánovým čili non-teistickým systémům tuto tendenci ovšem nemůžeme zazlívát. Naopak je jejich základním záměrem; od začátku usilují o to, aby byl zrušen rozdíl mezi subjektem a objektem, ba i rozdíl mezi Já a Ty (v buberovském smyslu).

To ovšem ještě zdaleka neznamená, že to, co kdokoli prohlásil za mystické, budeme ihned stíhat kletbou kacírství či snadno a rychle kategorizovat jako heterodoxii. Mystika je termín mnohovýznamový a jev mnohotvarý. Je asi nejzávažnějším jevem na pomezí orthodxie a heterodxie ve všech teistických systémech. Je stále živá a trvale přitažlivá. Proto si zaslouží, abychom jí věnovali soustředěnou pozornost.

Mystika

1. Jméno

řec. *myó* = zavírat (oči, rty, rány)
= uzavírat se do sebe, do nitra
= ustávat, spočívat, odpočívat
[sr. latinské *mutus* = němý]

odvozeniny:

- *myeó* = zasvětit (do tajného učení, do mystérií atp.)
- *mystés* = zasvěcenec (do Eleusin. mystérií atp.)
- *mystikos* = zasvěcenecký, mystický
- *mystérion* = tajemství, mysterion

vazba:

hé mystiké epistémé = niterné poznání, zasvěcený vhled

2. Podstata

RGG 3 vyd. IV, 1238

Jde o náboženský prastarý jev (Urphänomen) bezprostředního, intenzivního prožitku Boha (setkání s Bohem, Boží blízkosti). Tomáš Akvinský definuje mystiku „*cognitio Dei experimentalis*“. Paradox mystické zkušenosti se táhne napříč mnohým náboženským systémům a bývá v nich pochopitelně různě vyjadřován. Religio-nisté říkají, že každé vyjádření je přibližné, nepřesné, částečné, protože jde o zcela nezemský transcendentální „prazázitek“.

„Vše pozemské je tu podobenstvím.“ (Goethe, Faust). Proto je nelze přesně vymezit, definovat. Lze říci jen, že (obecně vzato) směřuje k tomu, co se v evropské tradici nazývá „unio mystica“ – sjednocení duše s Bohem – „svatý sňatek“ (erotická symbolika – Píseň písní!). Proto se hovoří o „silentium mysticum“ (vlastní ztišení jako příprava na Boží promluvení) nebo o theologia (aut via) negativa = Boha a setkání s ním lze popsat jen tím, čím není (neviditelný, nesmrtelný atd.). Sám mystický zážitek je paradoxem. Často se objevuje fenomén nicoty (Štampach: „A nahoře nic!“) → lépe fenomén prázdnoty – sebevyprázdňení: via purgativa ac illuminativa, cesta očistění a osvětlení.

Paradoxní ráz mystického zážitku nese s sebou to, že vše, co lze o něm říci, lze vyjádřit i popřít opačným výrokem (Bůh je vše – a nic). Někdy se říká, že mystika zpochybňuje osobního Boha – i zde je asi třeba odpovědět: Je osobní i neosobní.

3. Rozšíření:

Mystiku nelze vystihnout přesnou definicí, lze jen popsat její historické projevy. Nacházíme ji v Indii i Číně, Japonsku i Tibetu, v Persii a Turecku, v Řecku (hellenismus) i v křesťanství. Může se také pohybovat od výrazného iracionalismu („via negativa“) až po pantheistický racionalismus Spinozův (který navazuje na kabbalu) nebo Leibnitzův (novoplatonismus).

Ale je otázka (říká L. Richter v RGG IV/18:37) zdali je mystický zážitek totožný s náb. zážitkem vůbec. Myst. zážitek se vyskytuje jen za určitých podmínek. Hlavní je překonání rozdílu mezi subjektem a objektem, rozpuštění „já“ v zážitku sebez-totožnění (samadhi, satori ~ nirvána).

4. Hranice mystiky

Sjednocení s Bohem, nebo alespoň intenzivní niterné setkání a jeho příprava seznámit se s cestou, která k němu vede. Všechny možné náb. formy jsou použitelné, askeze (půst) i modlitba, koncentrace i tanec, ale to vše jsou jen pomůcky, nikoli podstata. Cíl je osvobození od sebe sama, překročení „já“ směrem k čirému bytí čili k Bohu, většinou chápanému transpersonálně.

Mystika (religionisticky) – RGG³ IV, 1239–41

1. Kořeny m. je třeba hledat v individu-



álním zážitku extáze, kterou znají už stará kmenová náboženství. V ní jde o sjednocení s božstvem. To se navozuje i uměle řadou praktik: samota, půst, sex, zdrženlivost; ale i některými aktivními prostředky jako: tanec, opojení či drogy. Také zvláštní dýchání, recitace autosugestivních formulí (modlitby, zvl. litanie, mantry atd.)

Ve vyšší formě se (dočasná) askeze proměňuje v etiku, vnitřní očistňování [velmi důležité, aby při nekontrolovaných stavech vytržení nebylo nitro mystika zaplaveno důsledky negativních zážitků a postojů]. Vzniká „řád“ – tři stupně: meditace – kontemplace – ekstáze, přinášející „vykoupení“ [svého druhu – vlastně zážitek vysvobození z pout tělesnosti]. Řecky: καθαρσις = očistění, ἐλλαμψις = osvětlení, nebo ἐπιπτεια = nazření. Latinsky via purgativa, illuminativa, unitiva.

2. Rozšíření: Zvláštní pozornosti si zaslouží tři oblasti: Čína, Indie a Řecko.

- a. Čína: Zde zastupuje mystiku především taoismus s principem spontánního plynutí a nezasahování. Mystické rysy taoismu rozvinul Čuang – c'.
- b. Indie: Výrazné mystické prvky jsou v Upanišádách (věstec Džajnavalkja hlásá vykoupení z koloběhu převtělování). Mystika je zde teoreticky propracována: Jde o sjednocení individ. duše (atman) s božským bytím (brahman). Formule: *tat tvam asi* = to jsi ty, tj. ty sám jsi totožný s bohem, *jas tvam asi so 'ham asmi* = co ty, to jsem já. Mystická identita duše se všebožstvem řeší otázku

nesmrtelnosti a věčnosti [vzdej se své individuality (tj. vyvanutí – nirvána), získáš (božskou) věčnost]. Obraz soli ve vodě – duše se rozpustí v božství. Toto učení (teorie) bylo spojeno s praxí jogy (ingum = jho, sprázení) tj. s psychickými technikami [viz. dále typy jogy!]. Proti non-personálním typům jogy (karma-joga, džánajoga atd.) se však rozvíjí „osobní“ typ: bhakti-joga = vykoupení skrze oddanost (kterémukoli) božstvu. Nejčastěji jde o Krišnu, srov. Bhagavadgítu. V jižní Indii jsou to vazby na Šivu – sebeumrtvování tvrdou askezí, sexuální praktiky atd. Vše má sloužit k navození zážitku sjednocení.

Spojením Upanišad (védanta) a bhakti vznikají další systémy; jako autor je důležitý zvl. Šankara (neosobní) a Ramadžuna (s personálně teistickými rysy).

Buddha učil cosi, co je mystice velmi blízké, ale systém je racionálně promyšlen i prakticky propracován. Jde o cestu vykoupení z koloběhu životů (to je „indické“), ale nikoli magickými praktikami a emocemi, ale prostým rozpoznáním totožnosti vnímajícího se všejouscnem.

- c. Řecko: K mystickému zážitku směřovala mysteria: Orfikové (podle pěvce Orfea) chtějí mysterii zprostředkovat vysvobození z koloběhu životů (indické vlivy?). Dionýsovská mysteria: ztotožnění s bohem Dionýsiem! Filosofové: Platon nemá za cíl zbožštění člověka, ale jeho podobnost s bohem. Pokračuje hermetická-filosofie gnose i novoplatonici (Plotinos).

3. Průniky: Do hlavních (mono-)teistických systémů (židovství, křesťanství, islám) mystika pronikala druhotně. Jejím vlivem (či poptávkou po ní) čelili proroci důrazem na distanci mezi Bohem a člověkem.

- a) Do židovství (tvrdí Heiler) prý začala mystika pronikat přes hellenistické proudy (platonismus – Filon Alexandrijský – atd.) [ale (miní Heller) některé mystické důrazy byly už v kultech vegetace v okolí Izraele]. V rabínské době začíná kabbala.
- b) O křesť. mystice je bohatá literatura (viz bibliografie).
- c) Islámská mystika je zvláště – súfismus, bude na těchto stránkách probrána samostatně.

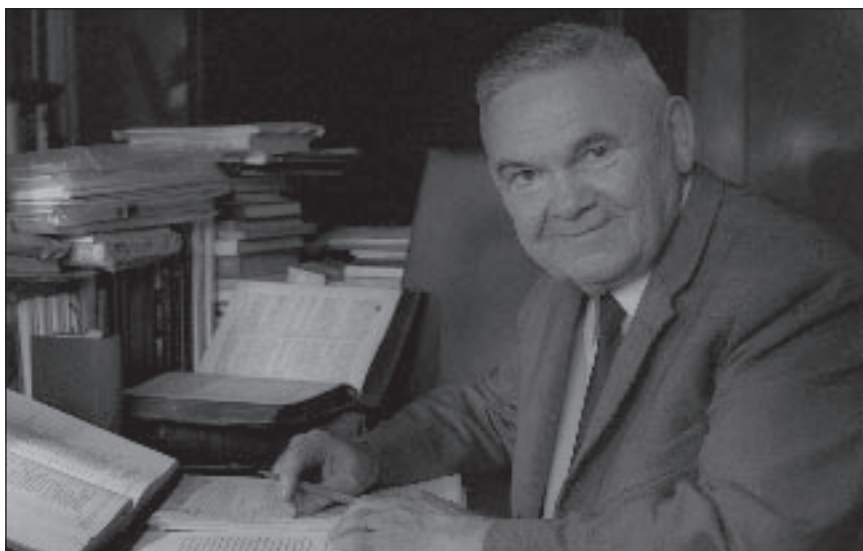
ČEP – ROZHOVOR S JANEM HELLEREM

O PROBLÉMECH S PŘEKLÁDÁNÍM BIBLE

Ladislav Puršl

Profesor Bič inicioval překlad s výkladem, vy jste, jako jediný, byl zastoupen v obou předkladatelských komisích...

Když jsem byl mladý asistent, asi jsem dost nemoudře Biče kritizoval. Jeho se to dotklo, takže byl vůči mě kritický možná víc, než by si byla bývala objektivní situace žádala. Bylo mezi námi určité napětí – které ovšem nemělo důvody osobní, respektive ty byly druhotné. Bylo věcné. Mně se zdálo, že Bič určitým způsobem nepronikl k jádru toho, co Daňek chtěl. On zas na mnoha místech zdůrazňoval, že jsem k tomu nepronikl já. Vrcholilo to kolem mé habilitace... Potom se vše určitým způsobem zklidnilo. Osobními přáteli jsme se sice nestali, ale já jsem teprve po letech pochopil, jaký to má hluboký důvod – Bič byl pět let v koncentračním táboře a jeho svět tím byl hluboce poznamenaný. Dřív jsem to nechápal. Teprve po letech mi došlo, že vlastně přežil proto, že si rozdělil svět na bílý a černý. Kdežto svět je, v tomto pohledu, v různých odstínech, spíše šedivý. Šedivý svět zastával Souček. Pamatuji si, jak byl Součkovi zatěžko Bičův černobílý svět a Bičovi zas šedivý svět Součkův. Když člověk



Miloš Bič. Foto archiv.

dělí lidi na kamarády a protivníky, žije se mu podstatně snáz, než když je musí pořád třídit podle toho, co právě dělají nebo říkají. V tom okamžiku, když jsem Biče nějakým způsobem začal kritizovat, patrně jsem v jeho podvědomí vstoupil do oblasti jeho protivníků, i když jsem to vůbec neměl v úmyslu a potom jsem se

sám divil, když jsem zjistil, že on mne do té oblasti svých protivníků tehdy zařadil. Dalo mi dost práce, než jsem pochopil, že vlastně svým nepochopením těchto věcí jsem si ony problémy, do značné míry, způsobil sám.

Rozcházel jste se tedy v chápání Daňkova dědictví... Jaký se Vám jevil profesor Bič jako starozákonník?

Bič měl veliký přehled o archeologickém výzkumu a literatuře. Na rozdíl od Daňkovy dalekosáhlé koncepce se však omezoval spíše na polohu reproduktivní, zprostředkovatelskou. Jeho koncepce byla v určitém smyslu spíše popularizační a v tomto směru udělal obrovský kus práce. Inicioval zpracování velké Biblické koncordance, tedy a nejen že inicioval, nýbrž také sám s obrovským nasazením udělal překlad s výkladem. Teologicky je ovšem překlad s výkladem dílo opravdu kolektivní a Bič u něj působil spíše jako iniciátor a někdy jako regulátor. Takže se nedá říct, že by překlad s výkladem byl poznamenaný teologií Bičovou. Je do určité míry poznamenaný Daňkovými východisky, ale za celým dílem je obrovská práce, neboť se redakční rada vždy snažila syntetizovat



J. B. Souček. Foto Jan Šplíchal. Převzato z knihy *Teologické a exegetické studie*.

vše, co bylo přineseno. V tomto směru to není dílo jednotlivce.

Časově to muselo být neuvěřitelně náročné...

Ano, seděli jsme nad tím přes dvacet let, celkově dva dny v měsíci od rána do večera, nepočítaje dlouhé hodiny osobních příprav. Bylo to uvnitř týdnů, v době, kdy jsme neměli přednášky. Prostě jsme seděli a pracovali. Začali jsme v roce 1961, s první edicí jsme končili v roce 1979, ale redakční komise ještě pracovala dál a dělala některé úpravy ve Starém i v Novém zákoně, ale já už jsem v redakční komisi nebyl.

Práce se vždy zadala domů?

Ano.

A každý, kdo se podílel na přípravách, potom přišel se zpracovaným tématem?

Ano.

Jste spokojen s tím, jak se ujaly Vaše návrhy na výklad některých...

Ne.

Z jakého důvodu?

To bylo případ od případu, nedá se to shrnout do jednoho schématu. Já vám dám dva příklady. Jeden ze Starého a jeden z Nového zákona. V novozákonním překladu jsme měli problém rozlišit mezi duchy nečistými (*ta pneumata ta akatharta*) a mezi démony (*daimonia*). Navrhoval jsem, abychom toto rozlišení zachovali a byl jsem pro, abychom *daimonia* překládali slůvkem „běs“. Tomu každý rozumí. Souček byl nasáklý civilní atmosférou Karla Čapka, ten byl pro něj normou češtiny. Proto říkal: Ne. Když tam dáme běsy, posuneme překlad do mytické roviny. Já jsem říkal: No a? On říkal: No to nemůžeme, do mytické roviny! Jemu záleželo na civilnosti Ježíše i apoštolů. Měl za to, že tato civilnost je funkční, že pro tu civilnost je budou lidí, řekněme, brát. Já jsem si tohle nikdy nemyslel. Ve skupině jsem byl, za vydatného vlivu Součkovy, přehlasován a běsi se tam nedostali. A *pneumata ta akatharta* i *daimonia* jsou překládání jako duchové nečistí.

Tam ale je rozdíl, to nejsou totožné entity...

Samozřejmě.

A příklad ze Starého zákona?

Pronárody. Dá se samozřejmě přeložit *ám* (lid) a *gój* (národ). A je to. Jenomže



Oslava 80. narozenin Jana Hellera.

Foto Jan Moravec.

nezapomeňte, profesor Bič byl v za války v koncentráku především pro své vlastněnecké cítění. On byl členem odbojové skupiny, všechno ve velice statečné poloze... Jemu nebylo po chuti překládat *gój* jako národ. Záleželo mu na tom, aby termín, který budeme užívat pro slovo *gój* byl lehce deklasovaný. Použil slova *pronárod* a trval na něm. Nás ostatní ve skupině v podstatě přesvědčil. Sam jsem asi dost špatný vlastenec a nemůžu se s tím vytahovat, nejsem úplně proti slovu *pronárod*, ale mám to trochu v jiných polohách. Když se řekne „*pronárod*“, okamžitě si vzpomenu na Poláčka a na to, jak katecheta říkal o Habrovácích, že jsou *pronárod*. Čili pro mě osobně to slůvko má asociace, které nemělo pro Biče. Když řeknu, že pro každého z nás má to slůvko jiné asociace, vytrhávám to z jakéhokoliv objektivizovatelného kontextu. Výsledek je ten, že v bibli máme „*pronárody*“ a já jsem na rozpacích, když z ní čtu, jestli mám číst „*pronárody*“, nebo jestli si mám „pro“ dát do závorky.

Komise, která pracovala na překladu byla shodná s komisí pracující na výkladu?

Byla shodná, dokonce u Starého zákona se výklad dělal zároveň s překladem. V Novém zákoně jsem měl Epištolu k Židům a některé další epištoly. Jiní měli evangelium, nebo jeho část. A pak se v novozákonní komisi probíralo slovo od slova. A předělávalo. Takže ekumenický překlad Epištoly k Židům je pronikavě odchylný od toho, co jsem předložil jako pracovní text. Starozákonní souzvučky mi rozbourali ve jménu srozumitelnosti.

Které starozákonní části jste připravoval Vy?

Ve Starém zákoně jsem dělal Písňe stupňů a podstatně části obou knih Královských, příběhy Eliáše a Eliezera a ješ-

tě nějakou drobnost. Když jsme se sešli, všichni jsme měli před sebou tentýž text, ale každý k tomu četl svůj komentář. Tak se to měnilo nejen od slova ke slovu, nýbrž se to ve většině případů podstatně krátilo. Z mých příprav zůstala, vydatně přeoraná, asi třetina. Co zůstalo ve Starém zákoně je ovšem text, ke kterému se podstatně více znám, než k tomu, co zůstalo v textu novozákonním.

Proč to tak bylo?

Mezi starozákonní a novozákonní komisí bylo určité napětí v metodice. Profesor Souček, který byl přece jen určujícím činitelem v novozákonní komisi, měl ideu civilní interpretace, civilního překladu. Šlo mu o to, že Nový zákon je už relativně značně probádán. Problémem překladatele není tedy co překládat, nýbrž jak to vyjádřit. A tady je několik možností: Je možno překladem chtít přimět čtenáře k přemýšlení, a to bylo to, co mi leželo na srdci. Je ale druhá možnost: čtenáři to co nejvíc ulehčit a dát mu to, řeknu to lidově, „přežvekaný“ tak, aby polykal lehce a snadno. Problém ovšem má hlubší kořeny. Novodobá biblická překladatelská práce, o které existuje velká literatura, ukazuje, že v nynější době je asi opovázlivým, ba nemoudrým počínáním chtít udělat překlad, který by vyhovoval všem účelům. Ty jsou v základě tři: Je to překlad studijní, který by měl být podnětem k přemýšlení, je to překlad liturgický, který by měl rozeznávat jakousi ozvučnost celé tradice, a je to překlad misijní, který by měl zaujmout živostí rozhovoru. Profesor Souček a s ním značná část, možná bych skoro mohl říci většina, překladatelské komise se snažila o překlad misijní.

Co je k tomu vedlo, jaké byly ty důvody?

V tehdejší době si vládnoucí komunistická strana a její ideologie libovala v tom, že bible je jaksi „omšelá“. Jmenovitě tedy Kralická, jiná po ruce nebyla, katolické překlady nebyly tak rozšířené. Křesťanství samo o sobě bylo pro ně věc starobylá a, v podstatě, vyřízená. Zájemem překladatelů, u Součka ještě mnohem zřetelněji než u Biče, bylo čelit tomuto stanovisku, zastávanému oficiální komunistickou ideologií, že bible i křesťanství jsou neaktuální přežitek. Když jsme začali překládat, určitým způsobem jsme chtěli, aby bible a její postavy mluvily jazykem současnosti. Takže to Součkovy

stanovisko mělo vážný a hluboký důvod, nechci ho ani trochu problematizovat. Jenomže... překlad se stal překladem zároveň liturgickým a písmáckým. V tom byl ten problém. Takže v novozákonní překladatelské komisi převládl názor, že je potřeba překlad misijní. A tento názor určil metodu.

Znamená to potom, že je text tolik parafrázován?

Ano. S tím souvisí, že se překladatelé snažili, já tomu leckdy odporoval, posunout biblický text do české frazeologie. Novozákonní překlad je velice dobrý, jestliže je užíván k účelu, ke kterému vznikl. To znamená, když ho dáte do rukou někomu, kdo se zatím s biblí neseťkal a kdo pochopí, že to je věc živá, aktuální. Ale v okamžiku, kdy se tento text začne číst liturgicky, častokrát se do něho promítá to, co jsem vždy nesl s určitými rozpaky. Totiž že jsme až chtěně hledali jiný výraz, než má Kralická bible. To znamená, že se do toho překladu jakoby mimovolně podsuňovala diskontinuita, nebo program jakési diskontinuity. To je ovšem při liturgickém překladu povážlivé, liturgický překlad by měl rozeznít všechny vzpomínky. Nejzávažnější problém ovšem je, jestliže to dostane do rukou písmák. Ten si řekne dobře, tady mám moderní překlad, ten je jistě přesný. A on přesný není! Novozákonní překlad je parafráze! Parafráze, která možná z několika překladatelských možností vybere tu, která se překladatelům zdála aktuální, oslovující, nejzávažnější, ale která samozřejmě znamená odseknutí dalších možností.

Je rozdíl mezi interpretací a parafrází v překladu Nového zákona veliký?

Je podstatně větší, než u překladu Starého zákona a je nesrovnatelně větší, než u bible Kralické. Je dokonce o něco větší než u Žilky, který je doslovnější, nebo řekněme u některých klasických překladů katolických jako je Škrabálův překlad. Není větší než u Petřů. To je ovšem věc, která mi ležela na srdci. Kdysi jsem byl na konferenci, kde jeden německý profesor vykládal, jaký překlad potřebuje kazatel jako východisko pro svůj text. Říkal: Pro kazatele není dobré, když je překlad příliš srozumitelný, poněvadž posluchači si řeknou: Co tam ještě bude vykládat?! Také není dobré, když je překlad úplně nesrozumitelný,

aby si posluchač neřekl: Co s takovým nesmyslem! Podle mne má být překlad mírně nesrozumitelný, aby posluchač zůstal v napětí. V tomto směru mi byla metoda starozákonní skupiny bližší. V novozákonní skupině převládl zřetel misijní, ve starozákonní převládl zřetel studijní. Překládalo se relativně doslova a frazeologie, pokud byla česká, byla užívána s rozvahou, ne automaticky. Nicméně ten překlad chtěl být alespoň trochu také překladem misijním, to znamená srozumitelným, a překladem liturgickým, ne v jazykové, ale v jakési obsahové kontinuitě. Tyto tři typy překladu, protože byly v Novém zákoně v jiném poměru a ve Starém zákoně také v jiném poměru, vytvořily určité napětí mezi starozákonním a novozákonním překladem. Předtím už mezi starozákonní a novozákonní překladatelskou komisí. Byl jsem jediný, kdo seděl v obou dvou komisích. V novozákonní jsem se snažil o jakousi doslovnost, která by zachovala některé dvojznačnosti, které jsem považoval a které považuji za záměrné. Ve starozákonní jsem byl relativně metodicky konformní, ale nebýval jsem konformní terminologicky. Mně se zdá, že když se někdo pustí do čtení bible, že už to dělá s úmyslem také nad ní trochu přemýšlet. Nebo bych dokonce rád, aby ho ten biblický text k tomu měl, aby začal přemýšlet. Když tam párkrát zakopne, to nepovažuji za tak velkou chybu. Takže jsem se určitým způsobem cítil metodicky víc doma ve starozákonní komisi a určitým způsobem trochu vytlačen na okraj v té novozákonní.

Jak spolu vycházeli Bič a Souček?

Dodnes to cítím jako svoji vlastní chybu, ale nedokázal jsem své dva učitele, Součka a Biče, přimět k tomu, aby se o některých věcech navzájem dohodli. Mezi nimi bylo určité napětí, jak tedy v životním stylu, Souček humanista se sklonem k relativizaci mnoha věcí, filosoficky velice jemný a vzdělaný, Bič zas coby představitel upřímné, v dobrém slova smyslu až dětinné víry, které rozhodně víc záleželo na přímočarosti, bezprostřednosti. Každý si trval na svém. Výsledek byl, že například novozákonní citáty Starého zákona nejsou na Starý zákon napasované. Jména v Novém zákoně a jména ve Starém zákoně jsou leckde jinak. Jak má chudák čtenář poznat, že jde o tutéž postavu! Nakonec,

na naléhání nejen mé, se to u několika nejvýznamnějších jmen přece jen udělalo. Je jich menšina. Tím vznikl jakýsi rozestup mezi Starým a Novým zákonem. Zatímco normální čtenář tenhle rozestup nevnímá, já ho vnímám bolestně, a to proto, že vlastně, jako starozákonník, celý život bojuji proti Markionovi. A to, jak to dopadlo, onen rozdíl, který vznikl při překladu, je jakoby laciná voda na markionovské mlýny.

Co tedy dál s ekumenickým překladem?

To je těžké. Je příliš nedokonalý, abychom si mohli dovolit ho nekorigovat a je příliš důkladně udělaný, abychom ho mohli úplně odsunout. Jenomže generace nás odcházejících staříků je více nebo méně hrdá na své dílo. To je zlé. A proto, dokud budeme naživu, nedá se s tím dělat nic. Ale až naživu nebudeme, bylo by velice užitečné podrobit celý ekumenický překlad nové důkladné revizi z pozic, které se opovažují jen naznačit jako úkol pro „zítřek“. V Novém zákoně je situace velice zralá. Když si položíte vedle sebe Sýkoru, Hejčla, Škrabala, Petřů, Žilku, atp., Kralické a ekumenický překlad, mám za to, když nikdo nebude toužit příliš po originalitě a všechny toto překlady se kriticky srovnají s předlohou, že by šlo vytrdit to, co je třeba. Ve Starém zákoně je to podstatně horší. Zde je třeba nového, velice hlubokého, niterného vstupu do jeho zvláštního světa.

Nikoli tedy Boží vzhled či výčet a popis jeho niterných a trvalých vlastností, nýbrž jeho dílo a to, jak se v tomto díle zrcadlí Boží vůle, to je jádro vyznání starozákonního Izraele. A tato Boží vůle je svobodná a dobrá. Svobodná proto, že Hospodin se sklání k svému lidu vždy jen z vlastní iniciativy, z vlastního rozhodnutí, z vlastního smilování, nepřinucen ani kultem ani zásluhami. A jeho vůle je dobrá, protože jeho sklonění, jeho přítomnost zachraňuje a vysvobozuje. Samozřejmě také očisťuje, když dává procházet soudem, ale cíl všech soudů a postižení je obnova jeho dobrého řádu, ba – řečeno obrazným způsobem proroků – obnova ráje. Jak blízko je odsud k dílu Ježíše Krista a ke zvěsti Nového zákona, je jasné každému, kdo vnímavě čte.

(ze stati „Cesta do Starého zákona“)

MŮJ UČITEL JAN HELLER

Jiří Beneš

S prof. Janem Hellerem jsem se setkal, jako celé generace evangelických studentů, v počátcích svého studia na KEBF a bylo to setkání pro mě velmi silné. Uváděl nás každý pátek do Starého zákona. Věděl, že přicházíme s všelijak zkreslenými představami a právě proto, jak se později přiznal, si bral prváky, aby je provedl úskalím, které je spojeno s destrukcí náboženských představ. Jeho svébytný vykladačský přístup byl pro mě věrohodný a orientující souladem vnitřního prožitku s vnějším svědectvím. A navíc vykládal látku Starého zákona s velkým vnitřním zaujetím tak, že nás starozákonní zvěsti postupně a intenzivně infikoval. Až při hebrejštině jsme pochopili, že nemohl jinak: kdo je totiž sám stržen, nemůže než strhávat druhé (což je v hebrejštině vyjadřováno slovesným aktivním kauzativem, neboli *hifilem*). Uměl zapálit pro věc a uchvacoval svým vnitřním žarem, neboť sám byl starozákonní věcí uchvácen a stále uchvacován.

Prof. Heller mě časem nabídl možnost pracovat jako pomvěd (pomocný vědecký pracovník) na katedře, kterou vedl. To nás sblížilo i lidsky. Setkávali jsme se častěji a naše setkání přerostlo do zvláštního přátelství. Starý vzdělaný profesor se ke mě, nevzdělanému mladičkému studentu, choval jako otec, který starostlivě pečuje o to, co probudil k životu. Velmi mu totiž leželo na srdci to, co nazýval duchovní synovství, tj. jakési předání štafety, nesení odkazu a pokračování ve stejném duchu. Napsal mi jednou: „uvědomil jsem si, jak jsme si vnitřně opravdu neobyčejně blízko, jdete mou cestou, leckdy dál a hloub“. Vnímá jsem jej jako kantora, který nepředává jen své vědomosti, ale orientuje v životě. Nepoučoval však. Spíše naslouchal a sdílel se. Velmi citlivě a se stálou omluvou se ujišťoval,

zda je mu rozuměno tak, jak to myslí, aby se snad ničím citlivě duše nedotknul. Byl ochoten sdílet se mnou moje úzkosti a otcovsky mi radíval. A často sdílel i úzkosti svoje, ale útěchu nacházel sám např. ve vážné hudbě, kterou navečer rád poslouchával z rádia.

Velmi mě však zaskočil, když se mnou začal během studia hovořit o mém doktorátu. Byla to součást jeho promyšlené strategie zápasu se státní správou: nedopustit, aby po jeho odchodu zůstalo jeho místo prázdné a tak připravené k obsazení člověkem loajálním státní správě (bylo to v osmdesátých letech a tak jeho obava byla odůvodněná). Rozuměl jsem mu, ale úkol mě děsil. Nechtěl jsem setrvat v akademickém prostředí. Přípravoval jsem se na fakultě pro praktickou práci faráře na sboru a nebyl jsem ochoten to měnit. Naštěstí se z Holandska vrátil Martin Prudký a tak jsem bez výčitek svědomí mohl do kýžené praxe odejít. Leč prof. Heller se nevzdal. Navštívil mě po několika letech na sboru a přesvědčil, abych se do doktorátu přeci jen pustil. Byl trpělivým školitelem. Povzbuzoval, radil a vléval nový elán do práce i přesto, že slábnul a chřádnul. Ale práce se Starým zákonem jej posilovala.

Při nejednom setkání mluvil o tom, že se připravuje na odchod a uklízí po sobě. Bylo to znamením jeho celoživotní ohleduplnosti k lidem i celému stvoření. Jako výraz své přízně, resp. vzájemné spřízněnosti, mě postupně předával materiály, o nichž usoudil, že by pro mě

mohly být užitečné. Byly to komentáře, jeho přípravy k vydání různých slovníků a zejména jeho exegetické přípravy Ž 120-134 pro komentované vydání ČEPu, které používal jako podklady pro přednášky na fakultě. Byly důkladně zpracované a tak jsem mu po jejich pročtení navrhl, že je připravím k vydání. Zprvu s tím nesouhlasil. Měl za to, že materiálu je v češtině dostatek. Jak překlad ČEPu s výkladem, tak právě vyšlý překlad s výkladovými poznámkami od M. Balabána a K. Dejmálové. Navrhoval nechat věc uležet. Přesto jsem text nechal studentem Pavlánem přepsat do počítače a po několika letech znovu téma vydání otevřel. Prof. Heller trval na tom, že to vydáme spolu a že bych měl text upravit tak, aby nedubloval již uveřejněný výklad. Pracoval jsem již delší dobu na vlastním výkladu a s jeho svolením





ním jsem pak obě práce propojil. Vyšly tak roku 2001 Poutní písně a jejich odezva ukázala, že to nebyla práce zbytečná. Oběma nám byla společná práce radost. Napsal mi „ale blaží mne kolem srdce, že budeme mít společnou publikaci“. Pro mě představovala spolupráce s prof. Hellerem jak vzpruhu, tak cennou zkušenost s pokorným a citlivým člověkem, zvyklým sice brousit každé vyjádření do takové podoby, aby co nejpřiměřeněji neslo svou významovou funkci, ale současně nepřilíhlo zasahovat (nezasahování a nelpění byly Hellerovy důrazy ovlivněné Tao-tingem, jímž se zabýval) do toho, co vzniká. Škoda jen, že rok po vydání přišly katastrofální povodně a velká část nákladu knihy byla zničena.

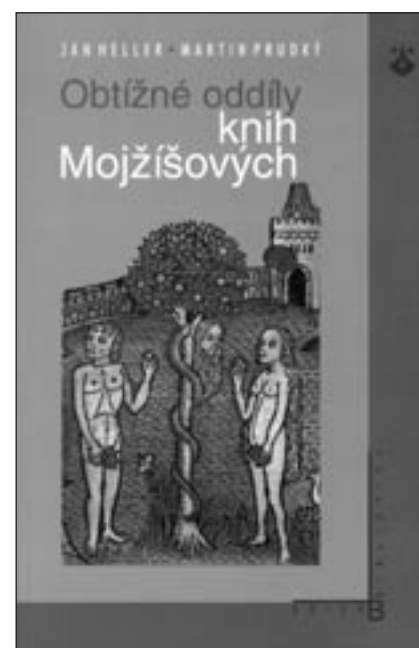
Po Poutních písních jsem pak jen zpovzdálí a s modlitbou sledoval jeho stále namáhavější zápas, při kterém ovšem stále pilně pracoval. Naposled jsme se setkali, když mě předával některé ze svých milovaných knih. Nemohl se k tomu dlouho odhodlat. Stále je potřeboval a nechtěl přestat pracovat. Když pak nakonec došlo k jejich předání, bral každou z nich do rukou, seznamoval mě s jejím obsahem i původem. Mnohé obsahovaly jeho recenze a poznámky. Máme malý byt a tak jsem je s jeho vědomím odvezl do Teologického semináře na Sázavě a tam v knihovně nechal zakatalogizovat v samostatném oddělení nazvaném Knihovna Jana Hellera (inspirovala mě k tomu knihovna F.M.Bartoše v pracovně prof. Molnára). Pak mě

nakonec předal i svého milovaného Mandelkerna, tj. Hebrejskou konkordanci ke Starému zákonu (přesně: Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae) se slovy, že jde o štafetu. Vyprávěl nám o ní již během mých studií – byl to poklad a v době, kdy se nepracovalo s počítačem neocenitelná pomůcka. Vážím si toho, mám ji doma a pracuji s ní.

Dvěma skutečnostmi mě prof. Heller oslovil tak, že to na dlouhou dobu určilo můj život. Nejprve soustředěnou vážností, s jakou přistupoval a s jakou se zabýval Starým zákonem. Učil nás, že Starý zákon není jen doplňková látka k lepšímu pochopení Nového zákona, nýbrž že Nový zákon patří do myšlenkového a náboženského světa zákona Starého. Protagonisté Nového zákona jsou nositelé židovského dědictví. Tento přístup nám nově otevíral, resp. aktualizoval židovský svět. Jakkoli prof. Heller četl Nový zákon ze Starého a ve Starém zákoně upozorňoval na christologické momenty, nemenší pozornost věnoval židovské interpretaci Starého zákona. Tak nás konfrontoval se skutečností, že zvěst Starého zákona je mnohem naléhavější (a spirituálně dosažitelnější), než se to v křesťanství běžně vnímá (viz např. Hellerův výklad oběti t-núfa v „Obtížné oddíly knih Mojžíšových“). Hellerovo svědectví o židovské praxi poutalo mou pozornost na starozákonní nařízení, což pro mě znamenalo nasměrování ke zcela novým východiskům křesťanského života.

Druhou skutečností, kterou mě prof. Heller vnitřně zaujal, bylo jeho dynamické pojetí náboženského života jako vyznavačského zápasu. Příkladem tohoto života pro něj byli starozákonní proroci. Myslím, že to souviselo jak s jeho důrazem na zvěst, tak s jeho existenciální interpretací hebrejského textu, zajisté ovlivněnou jeho zdravotním stavem, tak i s jeho citlivostí pro mystické výpovědi. Proroci v Hellerově pojetí otvírali skutečnost jakoby z perspektivy Hospodiny. Zaslechnuté slovo museli nejprve sami prozápasit a proto žili náročný a nepohodlný život. Své zápasy ovšem vedli pro Hospodina, nikoli ve prospěch svůj. Coby opozice etablovaného kněžstva tak představovali dynamický prvek izraelského náboženství. „Být s prorokem totiž znamenalo vystavit se obrovskému nároku na vlastní ryzost“, říkal prof. Heller při Praktické znalosti Starého zákona. Prorok, podmaněn Božím oslovením, je totiž zpřítomněním tohoto oslovení – v něm se „stalo slovo“. To znamená, že uvádí věci do pohybu. Tak prorocké knihy dodnes představují výheň, která posluchače prorockých slov protavuje a proměňuje. Myslím, že prof. Heller touto výhní sám procházel a nás do ní uváděl. Něco z prorockého zápasu, který citlivě reflektoval, jsme mohli v Hellerově blízkosti okoušet a to nejen při jeho výkladech, ale zejména v jeho statečných vyznavačských postojích.

Díky za to.



JÁ NEJSEM CÍRKEVNÍ VĚC, JSEM DIVNÉ JÁ (TROCHA MÉ SAMOMLUVY)

Milan Balabán

Pokusil jsem se „vžít se“ do oslavence. Co si tak on sám myslí. Opírám se o četná setkání s ním, často jsem s ním hovořil. Chtěl jsem se vyhnout obligátním nekrologům dbajících římského mínění „o mrtvých jen dobré“. Velcí učitelé a vykladači nepotřebují žádnou pozitivní diskriminaci. I pochybnosti a pomýlení patří k velikosti – a k pravdivosti. Heller to neměl snadné. Musil čelit válčujícím situacím bolševické tyranie. A zápasil i sám se sebou. Vnitřní ataky mohou být horší než útoky z vnějšku. Heller patří k „obětované generaci“, spolu s kolegy v úřadu, zvláště těmi staršími.

Tak ty mé osmdesátiny. Příběhly, uběhly. Slušný věk. Až na ty somatické obtížnosti, mrzuté. Byl jsem oceněn. Kritika nějaká? Nebyla na místě. To má na starosti až sám Pán Bůh, prý. Ostatně: snažil jsem se, seč jsem byl. **Kázal**, kázal, kázal. Učil a učil, lidi ve sborech mé laskavé znavené církve a především studenty, milé, někdy přídrzlé. Později jsem mohl promlouvat i skrze media. To se oceňovalo vysoko, bylo to zvěstování s báječným osobním šarmem, prý. Hebrejská **gramatika** – tu jsem prožíval skoro eroticky. Jednou slyšel můj přítel M., který se skoro náhodou objevil na

chodbě, bylo to ještě v Jungmannce, jak jsem zplna plic volal, chtěje vyložit jeden hebrejský vid: „To není *hapal*, ba ani *hafal*, nýbrž *hofal*, vezměte to v úvahu, dámy i pánové, jinak budete v životě ochuzeni.“ Prý Bible nezná **pojmy**, tak velký Ladislav, totéž až vynález Řeků. Jenže v Bibli (hebrejské i řecké) pojmy jsou. Ku příkladu *bára* – (s)tvořit, to má všude tentýž, i když aktualizovaný, obsah. *Šófar* je *šófar*, prohlásil už před desetiletími jeden z biblických překladatelů – Blahoslav Pípal. Jako někdo vášnivě hraje tenis nebo túruje auto, tak já, philologus, jsem byl zamilován do hry se slovíčky, jejich

kontexty a kontextíky. Ó té slasti, když se mně vyjeví nomen jako omen, slovíčko jako políčko Slova, jež porazí tělo, smrt i ďábla. Kostnické jiskry (zvané vulgárně Kostry) přinesly víc než desítky mých výživných studií a črtů i náčrtů, vzdělanější evangelický lid je miloval a učence „Hélu“, pro blízké Honzu, ctil. Ale běželo mně i o **vědu**. Podal jsem pro učenou společnost výklad jména Eva. A později, vlastně zcela nedávno, jsem pro Společnost křesťanů a Židů vykládal „Jména synů Izraele“, co nám říká (nebo alespoň pípá) jméno Dan a naznačil jsem, že a jak Bůh Izraele soudí (*djn*); srovnal jsem to jméno, *šém*, s biblickým Danielem i s ugaritským Danelem. Poněvadž si trochu fandím, považuju (ale korektní je: považuji; jen abych nezhrubnul, to je jako bych padl ve fraku do kaluže) za parádní. K Danovi jsem se vrátil ve svém Výkladovém slovníku biblických jmen, zde se tulí a zeje Dan pod číslem 749. A svým učeným a někdy trochu ješitným kolegům jsem motal hlavu svými trochu až jakoby gnostickými studiemi o **meta-thesi** („přemístění“ až „změna mínění“). Přemístěním souhlásek se stane z Lámecha či Lemeka *melek* – král. Ostatně o tomto „královském“ Lámechovi jsem psal pro široké kruhy čtoucí Jiskry už v r. 1974. Šel jsem po biblických záhadách jako tchoř po slepici. A stále víc jsem si uvědomoval, že „za vším jsou Židi“, vždyť sám Pavel rozvíjí tu metaforu o kořenech a větvích v dopise římským křesťanům. A tak nezbyvá než „Žida za nadry chovati“, jak je to v té Vřesovcově protižidovské písni a „radit se s Židem“ při studiu nejsvětějších Písem. Tady ostatně mohu („můžu“ by zavánělo gramatickým liberalismem) navázat na Slavomila Daňka. To byl Don Quijote de la Mancha české biblistiky, jsem rád že mu mohu sloužit jako jeho sluha Sancho Panza. Jeho vlivem jsem se stal i já, rentgenován trochu Segertem a Bičem a akomodován Martinem Prudkým, **geologem exegete**



Přání k Hellerovým 75. narozeninám.

a prokopával (či prohrabával) jsem se k pokud možno nejhlubší vrstvě na poli biblických textů. Někteří však mé geologování neschvalují, míníce, že „výsledná vrstva“ je orientující. Budiž jim exegeze lehká. A ti Holanďané, och, och, tleskám jim a oni přitleskávají mně. S Deurloo chci krásně putovati světa údolím. Byli pro mě jakýmsi kolektivním Daňkem, možná i s tou skepsí vůči dějinám. Spolu s nimi a před nimi jsem se reformovaně orientoval na „polyteologického“ Karla Bartha. Jeden teologický šibal mě proto označuje za „syna dvou otců“. Toto dvojí synovství jsem se pokusil sklenout v té mé fatální knížce Bůh sestupující. **Nese-stupující Bůh není Bůh Izraele**, je to fantom, před jehož hanebností (podle kralických „ohavností“) varuje druhé přikázání. Pro nás je Bůh dole. Kým je Bůh nahoře, to zazřívají jen někteří, jako Mojžíš, a ovšem, na tvrdo, Ježíš. Tu studii bych ještě rád dopracoval, ale už asi nebude čas a nebeští andělé mě v té „jiné zóně“ na mé skluzu a okluzu upozorní. A disí-muži a disí-ženy? Těch jsem si vážil a také leccos drobného, ale ne úplně zanedbatelného podnikl. Ale někdy jsem ustal, u sta hromů, a zabál jsem se a řekl jsem to otevřeně svému kolegovi-příteli: ne každou polívčičku mohu papat, už proto, že já jsem si ji nenadrobil. Bondy by řekl, že patřím do kategorie lidí, kteří nejsou stavěni na zlé časy. Ale já smím říct: I ve zlých časech jsem se sháněl po pokladech skrytých v poli a dbal o to, abych politicky nevynikl. Ostatně: politika není má paleta. Vždyť i já jsem disí, jinak, interně. Nikdo z mých kolegů a přátel mě plně nechápal. V očích většiny zručných akademiků jsem měl vytetováno jakési stigma: je to náš muž v Praze, ale je divnej. Ostatně začal si i s Dao (Tao) a Epos o Gilgamešovi se stal jeho privátní intimní četbou, jako je pro některé „malý princ“ nebo Karafiátovi Broučci. To putování k věčnu, ten přerýv smrti (kauza Enkidu), ta bylina života, kterou zhryzl had, ta šenkýřka bohů a její rady vinné i jiné. Nemohl jsem zapomenout na „bioty“ (tak Bondy Fischer a Balabán), mimolidská stvoření, jež prozpěvují své laudatio v chorálu první kapitoly Bible, jsou představena v Žalmu devátém (slunce jako Boží rek) a stočtvrtém korespondujícím s Achnatonovým chvalo zpěvem na sluneční kotouč; v tom biblickém Žalmu i vichry jsou božími posly. Biblické poselství zahrnuje svými vysokými nároky a velmi strmými nadě-

jemi i **životní prostředí**. Damany a lvy drží při životu Hospodinova péče. A hospodinovsky má pečovat člověk o veškerou živou havěť a strašně krásná monstra. Údolí stínů. Údolí úzkostí. Fanfáry Žalmu dvacátého třetího. Jinak byl ten můj život „nic moc“. Bolševik se tužil a svým supím zobenem se snažil rozklovat i náš fakultní ansámbl. My jsme chtěli být chytřejší než čerti, ale čerti byli profesionálové a nedali se koupit naší vstřícností. Chtěli jsme se leckterými černými dírami dostat ven, k svobodě, ale ne přes loch. A pořád jsme si breptali: TY se mnou jsi – *Kí-attá 'immádi*. „Ty má utíkání v počtu máš, schovej slzy mé do lahvice své, a což bys jich v počtu neměl?“

POSTSCRIPTUM

Právě vyšla velmi pozoruhodná *Malá maďarská pornografie* od proslulého maďarského spisovatele Pétera Esterházyho (Mladá fronta 2008, originál 1984). Odtud cituji: „Co znamená žít?“ „Žít znamená váhat mezi jistými možnostmi, žít znamená cítit se osudově silnými pro vykonávání svobody, znamená to zvolit si, čím budeme ve světě, ani na okamžik nemůžeme z této pohotovosti slevit a uspokojit se, a i kdybychom sklesle přihlíželi, ať se děje cokoli, i tehdy jsme se rozhodli, a to pro nerozhodnutí; ale možná že by právě teď začal život, neboť žít znamená cítit se ztracenými, a protože je to čistá pravda, vědět, že žít znamená cítit se ztracenými, a ten, kdo tohle přijme, už začal nalézat sám sebe, už zahájil objevování své opravdové skutečnosti, už stojí na pevném základě; instinktivně jako ztroskotanec se bude po něčem pít, aby to uchopil, a tento tragický, rozhodný, absolutně pravdivý pohled, jímž hledá vysvobození, vyzná se ve zmatku života; jen to jsou opravdové myšlenky, myšlenky ztroskotanců, to ostatní je rétorika, póza, sebeklam; kdo se necítí doopravdy ztraceným, ten se nezadržitelně ztratí čili se nikdy nesetká se sebou samým, nikdy neobjeví pravou skutečnost? ... Po vystoupení dlouze přeshlapujeme,...a stojíme v neonovém jitru jako stařec? Na obloze větrem zamečené... se trpytí vybroušené hvězdy a blízké vzdálené světlo do ní míchá popel co vteřinu mizící, vánek přináší vůni koření...Z temna domova nám vytrysknou slzy...? Ze srdce spícího domu se zvolna vznáší pláč jako květina vyklíživší z ticha?...“

Zahřej mé omrzlé ruce

gotickým plamenem

rozžatých milostných rukou

ohřej mé zimavé ruce, lampo

zahřej mé omrzlé srdce, lampo

a srdce, které tak dlouho na větru stálo

a srdce, které tak dlouho na hanbě stálo

ožehni vlídně, lampo

vezmi je do dlaní, lampo

a ozdob je, lampo

gotickým plamenem

vznícených laskavých rukou

do ran mých kanoucí

lampo

Milan Balabán
HUDBA
PRO POZŮSTALÉ



TORST EDICE POEZIE
SV. 60

EFRAJIM

Jan Heller

Efrajim je poslední jméno našeho cyklu o kmenech Izraele. Vykládá se v Gn 41, 52. Když se Josefovi narodil druhý syn z Asenat, dcery Potifery, říká se tu, že „jméno druhého nazval Efrajim, protože Bůh mi dal vzrůst v zemi mého trápení“. Ekumenický překlad je trochu volnější a hladší: „Druhému dal jméno Efrajim (to je /Bůh/ dal plodnost), neboť řekl: Bůh mne učinil plodným v zemi mého utrpení.“ V hebrejštině je souzvuk mezi Efrajimem a vzrůstem či plodností: *efrajim ki hifraní elohim berec aniji*. Tvar *hifrani* je *hifil*, kausativ, který lze přeložit doslova „způsobil vzrůst“, „dal plodnost“ nebo podobně. S takovými tvary jsou při překladu potíže.

Septuaginta však přeložila dobře: *to de onoma tu deuterú ekalesen Efraim, hoti eúxésen* (varianta *hypsósen*) *me ho theos en gé tapeinóseós mú*. Sporná slova zní: „rozмноžil mne Bůh“ a některé rukopisy (rukopis A) mají odchylku „vyvýšil“.

Vulgáta je ještě přesnější: *crescere me fecit Deus in terra paupertatis meae* – „růst mne učinil Bůh v zemi mé chudoby“. Také oba aramejské targumy i syrská Pešitta se shodují se základním hebrejským zněním. Kniha Jubilej zase výklad jména vynechává.

Z židovské tradice stojí za zmínku svérázné pojetí Josefa Flavia (II 6,1): *ho de neóteros efradés* (takto neobvykle upravil jméno Efrajim!) *apodidús de túto sémainei, dia to apodothenta auton té eleuthéria tón progonón* – „mladší (byl nazván) Efradés (tj.), vydaný, to znamená, kvůli tomu, že byl vydán svévoli svých nevlastních bratrů“.

Tvar *efradés* je zřejmě přepisem hebrejského *Efrati* – česky Efratejec či Efratejský, původně tedy pocházející z Efraty. Vztah mezi Efratou a Efrajimem byl předmětem odborných diskusí, které sice potvrdily základní souvislost obou jmen, ale zcela ji nevyjasnily.

Křesťanská tradice, zachycená v onomastikách, je nejpestřejší ze všech dosud zkoumaných jmen, je tu dvanáct různých výkladů jména. Nejčastěji to však jsou odvozeniny sloves

karpoforein – „nést ovoce“ nebo *auxanein* – „růst“, tedy ekvivalenty hebrejského slovesa *parah* – „být plodný“, „nést ovoce“. Podstatně střízlivější je ve svém onomastiku Hieronymus, který tu užívá jen latinských výrazů, za nimiž je zřetelně hebrejské *parah*. Jsou to *frugifer* – „plodonosný“ a *crescens* – „rostoucí“ (5,26; 17,25; 8,12), *ubertas* – „hojnost“ (81,12), *fertilis* – „úrodný“ a *auctus* – „rozhojněný“ (66,15).

Z novodobých vykladačů, byť starší generace, věnoval jménu Efrajim pozornost Friedrich Schulthess (*Zwei etymologische Versuche, Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 30, 1910, S. 61-63). Upozorňuje na Oz 13,15, kde je jméno Efrajim spojeno se slovesem *para*. Ekumenický překlad čte: „I když Efrajim mezi bratry poneše ovoce, přizene se východní vítr, vítr Hospodinův“. Hebrejský text tu zní: *ki hú ben achim jafri* – „protože on syn (ale punktace naznačuje dlouhým *céré* předložku „mezi“, tedy vazbu „mezi bratry“) bude působit plodnost.“ Sloveso *para* je jen zde a je považováno za vedlejší tvar slovesa *parah* stejného významu. Schulthess však upozorňuje i na možné souvislosti se slovesem *pa'ar* – „zdobit“, „oslavovat“, i se jménem řeky Eufrates, které zní v akadštině *Purattu* a v hebrejštině *perat*.

Schulthess dochází k závěru, že Efrata je femininum ke jménu Efrajim a že tedy gentile *efrati* znamená Efrajimec. Uvažuje i o vztahu mezi jménem Efrajim a aramejským výrazem *afra* či *afar* – „pastvina“.

Celkem tedy Schulthess zaznamenává čtyři možnosti:

1. od *parah* (Gn 51,52) čili *para'* (Oz 13,15) – plodit
2. od *pa'ar* – zdobit
3. od *p'rat* – Eufrat
4. od aramejského *afra* – pastvina.

Schulthess však nevěnoval dosti pozornosti koncovce jména Efrajim, která vyhlíží jako duálová. K té poznamenal Eduard Meyer (*Die Israeliten*, 514), že je označením lokativu. Meyerovo tvrzení, přejaté řadou dalších badatelů, lze jednoznačně potvrdit statisticky z hebrejského retrogradního slovníku (Kuhl) i další literatury, (sr. J. Heller: *Noch zu Ophra, Ephron und Ephraim*, VT 12, 1962, 3, S. 9-341, kde je další literatura). Lze říci, že jméno Efrajim bylo původně jméno místní a označovalo krajinu ve středním Kenaanu.

O další odvození jména však byl dlouho spor. Procksch se přidružuje (*Genesis* 395) etymologie z Gn 41,52 a opírá se i o Gn 49,22. H. Gunkel (*Genesis* 439) doporučuje odvozovat jméno od kořene *pa'ar* – i za cenu metathese. Wellhausen (*Composition* 322) vychází ze jména řeky Eufratu, hebrejsky *p'rat*, a vykládá Efrajim jako úrodnou zemi. S ním souhlasí i Holtzinger (*Genesis* 238). *Encyclopaedia Judaica* (6, 190) vychází z výrazu *afar*, doloženého v Mišně ve významu „pus-té místo“, ale přeznačuje je jako „úrodnou zemi“.

Do zmatku jsem se pokusil vnést světlo v r. 1962 zmíněným článkem. Nejstarší dobře doloženou semitskou vrstvou je akadština. V ní je běžný výraz *efer*, ale nikoli jako popel (tak v hebrejštině), nýbrž jako území či teritorium. Je proto pravděpodobné, že v pozadí jména Efrajim je tento akadský výraz, označující původně



oblast či území zcela obecně, ale později proměněný ve vlastní jméno, asi jako se z latinské *provincia* stalo Provence v jižní Francii.

Zbývá však vysvětlit vztah tří hebrejských slov: slovesa *parah*, a apelativ *afar* – prach a *efer* – popel. Vztah slovesného kořene k oběma jménům leží za naším obzorem. Přijmeme-li hypotézu původního prasemitského biliterismu, teprve během času obměněného na nynější trilaterismus, není obtížné v náslovném *alef* rozpoznat jakousi obměnu elativu (sr. *kazab* – lhát, *akzab* – lhář apod.). Ale to jsou otázky pro budoucí průzkum semitských jazyků na počítačích. Tuším, kudy by tu mohla vést cesta: Nejdrívě prozkoumat zákony kompatibility a s nimi související obměny kořenů a potom se pokusit o novou systematiku funkce morfémů, které nyní fungují ve tvarosloví a kdysi už mohly fungovat při krystalizaci trilaterismu. Ale to je vše hudba budoucnosti.

Podstatně průhlednější je vztah mezi „popelem“ a „prachem“. Hebrejštiny i ugaritštiny mají dobře doložený výraz *afar* – prach. Akadština však oslabuje hrdelnice, jmenovitě *ajin*, z kterého v ní zbylo pouhé *alef*. Tak se z *afar* stal *efer*. Obsah obou slov se v hebrejštině částečně překrývá, což potvrzuje popsaný průběh. V akadštině jsou doloženy podoby *eperu*, *epru*, *ipru* i *ipiru*.

Výtěžek je zřetelný: Ze starosemitského výrazu *afar* – prach, se v akadštině stalo slovo *efer*, které posléze označovalo obecně území či provincii. Pak se stalo specifickým označením území středo-palestinského a v souvislosti s tím přijalo i lokativní koncovku *-ajim*, která u apelativ označuje duál maskulina, ale u proprií je lokativem. To lze doložit statisticky.

Druhá alternativa je odvozovat jméno Efrajim od sumersko-akadského *appar* – bažina (Soden, *Akad. Handwoerterbuch*). Poněvadž však je území kmene pahorkatina bez bažin, je nutno dát přednost prvému odvození, jak ostatně naznačuje i Köhler-Baumgartner (*Lexikon*, 3. vyd. 1. svazek, S. 78), kde je Hellerův článek citován.

Z toho všeho vyplývá, že Efrajim je původně jméno místní a výklad v Gn 41,52 je druhotnou reetymologizací, která zasazuje nositele jména do jáko-bovsko-josefovských příběhů.



Foto: Theodora Heller.

Se d n d e s t n í k
Kakřáglý je pěkně, žel!
Všichni na něj v ústě ovi,
při tom se mu tajně ovi,
že tak dlouho vydržel.

Jak to jenom udělal?
Slušný člověk už se věděl,
jeho taťka poneslali!
že by jím byl něco dal?

Těžko vědět, co to bylo,
co ho tolik vystuřilo,
že tu straší do dneška!

Ale nakonec to vyjde:
I pro něj si jednou přijde
ta, jež nikdy nezmešká!

9.4.1991



Nakladatelství P3K

edice judaika



Starozákonní příběhy
s rabínskými komentáři.
144 str., cena v P3K 199 Kč.



Pokračování Příběhů Tóry (knihy
Jehošua, Soudců, Šmuelova).
144 str., cena v P3K 199 Kč.



První kniha z edice *Sifrej
Maharal* – dílo rabi Löwa.
136 str., cena v P3K 185 Kč.



Druhá kniha z edice *Sifrej
Maharal* – dílo rabi Löwa.
144 str., cena v P3K 185 Kč.

NOVINKA!

Publikace si lze objednat prostřednictvím e-shopu (www.p3k.cz) nebo na adrese objednavky@p3k.cz.

www.p3k.cz