Obsah

1 ÚVOD 1

2 BIOGRAFIE 4

2.1 Raná fáze života rabiho Abrahama Jehošuy Heschela 4

2.1.1 Rodinné zázemí rabiho Heschela 4

2.1.2 Tradiční židovské náboženské vzdělání rabiho Heschela . 11

2.1.3 První velká životní ztráta – úmrtí otce 16

2.1.4 Patronát rabiho Altera Isra'ela Šimona Perlowa 18

2.1.5 Vliv enigmatického Kotského rebeho 19

2.1.6 Dospívání na pozadí neklidného poválečného období 27

2.2 Za hranice „virtuálního ghetta" 32

2.2.1 Z Varšavy do Vilna 32

2.2.2 Studia v meziválečném Berlíně 33

2.2.2.1 Vzdělávací instituce a pedagogové 33

2.2.2.2 David Koigen a jeho vliv na rabiho Heschela 35

2.2.2.3 Myšlenkové zrání v kosmopolitním prostředí Berlína 37

2.2.2.4 Jidiš poezie rabiho Heschela 40

2.2.2.5 Nespokojenost a kritická reakce 42

2.2.2.6 Martin Buber a potíže s vydáním disertační práce 44

2.3 Ve Spojených státech amerických 50

2.3.1 První roky v Americe 50

2.3.1.1 Hebrew Union College a Jewish Theological Seminary 50

2.3.1.2 V období 2. světové války 51

2.3.2 V poválečném období – společenský aktivismus 57

2.3.2.1 Druhý vatikánský koncil (1962 – 1965) 62

3 ROZBOR LITERÁRNÍHO DÍLA RABIHO HESCHELA 68

3.1 Kniha „*Šabat*“ (1951) 68
3.1.1 Úvod 68
3.1.2 Technická civilizace a otevřenost posvátnému 71
3.1.3 Šest dní a den sedmý 76
3.1.4 Výjimečnost dne sedmého 79
3.1.5 Život na prvním místě – norma a duch Zákona 80
3.1.6 Typologie náboženské antropologie 81
3.1.7 Příběh usmíření – rabi Šimon bar Jochaj 87
3.1.8 Vznešená pojmenování a „*nešama jetera*“ 89
3.1.9 Otázka času 92

3.2 Kniha „*Proroci*“ (1962) 94
3.2.1 Úvod 94
3.2.2 Boží patos a prorocká sympatetická reakce 96
3.2.3 Bůh filosofů a Bůh Izraele 100
3.2.4 Vystižení podstaty Božího patosu a prorocké sympatie v uvažování rabiho Heschela 103
3.2.5 Boží nárok na spravedlnost 108
3.2.6 „*Religion of Sympathy*“ 113
3.2.7 Proroci a extáze – kritika psychologických teorií 116
3.2.8 Prorok a básník – Proroctví a otázka duševního zdraví 127
3.2.9 „*Event and Experience*“ 130

3.3 Kniha „*Man Is Not Alone*“ (1951) 132
3.3.1 Úvod 132
3.3.2 Transcendence a imanence 133
3.3.3 Otázka lidské zbožnosti 134
3.3.4 Abraham a otázka spravedlnosti 136
3.3.5 Co znamená „nadindividuální“? 137
3.3.6 Potenciál nerezignujícího lidství 138
3.3.7 Morální zápas 141

4 ZÁVĚR 144

5 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ 147

5.1 Knihy – primární a sekundární zdroje 147

5.2 Odborné časopisy 149

5.3 Internetové zdroje 150

6 RESUMÉ 151

7 PŘÍLOHY 153

1 ÚVOD

V samotném úvodu bychom měli ve stručnosti nastínit a vysvětlit, co bude představovat vytčený cíl celého našeho pojednání a snažení. Naše práce by se měla pokusit vystihnout, zachytit a pojednat o životních osudech, osobnosti a některých vybraných aspektech originálního myšlení jedné z nejvýznamnějších a nejinspirativnějších postav neortodoxního judaismu 20. století, rabína Abrahama Jehošuy Heschela (1907 – 1972). Zarážející skutečností pro mne stále zůstává, jak málo bylo dosud z díla rabiho Heschela přeloženo do českého jazyka, a to zejména v porovnání s jinými neméně významnými moderními židovskými autory, jako jsou např. Martin Buber, Emmanuel Lévinas či Gershom Scholem aj. Osobně se domnívám, že dnešní pesimisticky naladěná česká společnost potřebuje více takových vskutku prorockých hlasů, jakým promlouval i rabi Abraham Jehošua Heschel. Jeho dech-beroucí snaha popasovat se s některými negativními aspekty života moderní sekularizované společnosti, za časté vyvěrajících a čerpajících svou hybnou sílu z atrofovaného individualismu, proklamovaného atheismu, lhostejnosti či z prohloubeného pocitu odcizení, zůstává dodnes velice inspirativní a v mnohém zcela unikátní. První část našeho pojednání bude věnována biografii rabiho Heschela, kdežto v té druhé se zaměříme na rozbor třech děl jeho literárního odkazu. Životní pouť rabiho Heschela lze případně rozdělit do jakýchsi dvou fází, na „evropské období“ a „americké období“ (počínaje jeho příchodem do Spojených států, roku 1940). Každá z těchto Heschelových životních etap nám pak současně jasně vymezuje a ohraničuje pole jeho působnosti. V rámci první, tedy biografické části naší práce, budeme se hlouběji zabývat určitými prvky či fenomény, důsažně ovlivňujícími či formujícími život a osobnost rabiho Heschela. Ať již půjde o rabiho sepětí s východoevropským chasidismem, jeho studia v meziválečném Berlíně, vztah k Martinu Buberovi či Davidu Koigenovi, působení ve Spojených státech, spojené s mnoha-dimenzionálním společenským aktivismem,

nebo o rabiho zapojení do mezi-náboženského dialogu během Druhého vatikánského koncilu (1962 - 1965), vždy se budeme snažit postupovat nejen cestou důkladné analýzy a introspekce, ale budeme se také přidržovat jisté linky návaznosti, kontinuity vývoje a neoddělitelnosti jednotlivých fází rabiho života. Ve druhé části našeho pojednání se budeme snažit věnovat pozornost jednotlivým stěžejním tématům díla rabiho Heschela. Páteř či osu naší práce by měl tvořit rozbor třech knih z literárního odkazu rabiho Abrahama Jehošuy Heschela, jež postihují autorovo originální náboženské myšlení, teologii, filosofii, úvahy o židovské náboženské tradici a jejích jednotlivých oblastech, jako jsou například šabat, otázka profécie, lidská víra či zbožnost. Při snaze o rozpracování a pojednání literárního odkazu rabiho Heschela bychom měli mít na paměti elementární rozlišení, navrhovaného Markem Čejkou a Romanem Kořanem v jejich knize „*Rabíni naší doby*“, kdy od sebe oddělují Heschelovo studium a interpretaci židovských pramenů a jeho snahu o autentickou teologii. Bude nás zajímat Heschelovo chápání poměru mezi lidskou bytostí a Všemohoucím, problematika náboženské zkušenosti či Heschelova reflexe zjevení, proroctví a možností exegeze. Nesmírně zajímavé je přitom rozpracovat Heschelovo objevné pojímání a interpretaci fenoménu proroctví. Na základě tohoto primárního rozboru vybraných Heschelových knih, můžeme posléze přistoupit k hledání bodů dotyku mezi ním a dalšími mysliteli. Zmíněná komparace nám mj. usnadní zodpovězení otázky po Heschelově postavení v rámci judaismu 20. století, a tehdejšího náboženského myšlení obecně. Mezi autory, jenž by nám mohli pomoci při podchycení a propracovanější kontextualizaci díla rabína Heschela, bychom měli zmínit např. rabína Josefa Bera Solovějčika, Emmanuela Lévinase, Ericha Fromma, Davida Koigena, Martina Bubera či enigmatického Kotského rebeho.

Jak už bylo řečeno, k rozpracování a analyzování myšlenkového světa rabiho Heschela, budeme využívat metody deskripce a komparace. Často budeme přistupovat k vhodnému citování z děl vybraných autorů, zabývajících se stejnými tématy jako rabi Heschel. Citace z anglického

originálu pak ponecháme bez překladu, abychom jejich nevhodným převedením do českého jazyka nedestruovali jejich původní obsah a význam. V případě komparativní metody výzkumu bude užito děl primárně z oblasti náboženského myšlení, filosofie a teologie. Dílo rabiho Heschela bude také nahlíženo prostřednictvím diachronní perspektivy. Mezi použité primární zdroje literatury patří tyto knihy rabiho Heschela: „*The Prophets*“, „*Man Is Not Alone*“, „*Šabat*“ a „*God in Search of Man*“. V případě sekundárních literárních zdrojů, jmenujme na tomto místě zejména dvě knihy rabiho Josefa Bera Solovějčika, nesoucí název „*Halakhic Man*“ a „*The Lonely Man of Faith*“, knihu „*Budete jako bohové*“ od Ericha Fromma, nebo spis „*Etika a nekonečno*“ filosofa Emmanuela Lévinase. Při práci na biografické části našeho pojednání o rabínu Heschelovi jsem si velmi cenil možnosti čerpat ze dvou vynikajících a strhujícím způsobem napsaných knih, pojmenovaných „*Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*“ a „*Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*“. Na první z nich se podíleli Edward K. Kaplan spolu se Samuelem H. Dresnerem, zatímco druhá zmiňovaná kniha je dílem samotného Edwarda K. Kaplana. Důležité bude též užití knihy „*Judaismus od A do Z*“ při transkripci hebrejských slov do češtiny (viz. způsob navrhovaný doc. PhDr. Bedřichem Noskem, CSc.). Při přepisu biblických jmen bude využito českého ekumenického překladu. Jidiš výrazy, uváděné v dílech psaných anglicky, budou foneticky přepsány do češtiny (to bude platit i o hebrejských slovech). U některých v textu uvedených osobností bude též doplněno datum jejich narození či případně úmrtí. Slovo „*Žid*“ jsem se pak rozhodl psát s velkým počátečním písmenem coby výraz úcty k příslušníkům náboženské, kulturní a etnické entity, o níž jsem se vždy velmi zajímal, a jejíž víru v jediného B-ha sdílím.

2 BIOGRAFIE

2.1 Raná fáze života rabiho Abrahama Jehošuy Heschela

2.1.1 Rodinné zázemí rabiho Heschela

Abraham Jehošua Heschel se narodil roku 1907 ve Varšavě, jež v té době byla nedílnou součástí carského Ruska.[1,2] Pocházel z tradiční chasidské rodiny, která se mohla pyšnit dlouhou genealogickou řadou významných rabínských postav, učenců a chasidských *cadiků* (*spravedlivých*).[3,4] V otcově rodinné větvi bychom mohli nalézt např. rabiho Abrahama Jehošuju Heschela z Apty (1748 – 1825), jemuž se dostalo čestného přízviska „*Ohev Jisrael*“, nebo-li „*Přítel Jisraele*“.[5] O tomto Heschelově slavném předkovi se zmiňuje také spisovatel Jiří Langer ve své poutavé knize sebraných chasidských vyprávění a příběhů, pojmenované „*Devět bran*“. Zde Langer píše: „*Písmo svaté mluví často o ruce Boží, pravici Boží, o uchu Božím, oku Božím, o ústech Božích a nohách Božích. Bůh však je nekonečno samo. Bez míry a bez času a bez podoby jakékoliv. Jak může být tedy řeč o oku Božím, o uchu Božím a podobně?*“.[6] Ve svém vysvětlení nám rabi Abraham Jehošua Heschel z Apty poskytuje, na poměrně malém prostoru, příhodnou možnost seznámení se s několika fundamentálními chasidskými koncepty. V příběhu se praví, že Hospodin je „*nekonečno*“[7], což se vztahuje k tradičnímu kabalistickému označení „*Ejn Sof*“, tedy „*Bez Konce*“, nebo doslovně „*Ne Konec*“, což implikuje Boží nezměrnost,

[1] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 93
[2] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 2
[3] Tamtéž, s. 4-8
[4] SADEK, Vladimír: *Židovská mystika*. Agite/Fra, Praha 2003; s. 175 a 178-180
[5] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 93
[6] LANGER, Jiří: *Devět bran*. Odeon, Praha 1990; s. 270
[7] Tamtéž, s. 270

v rámci absolutní transcedence.[8] Zároveň však v pojetí chasidismu dochází k jistému intimnímu prolnutí Boží imanence a transcendence, když se Hospodin dostává do kontaktu s člověkem, zejména prostřednictvím lidských modliteb a naplňování Božích přikázání, tedy *micvot*.[9] Toto sepětí či kontakt pak označujeme termínem *dvekut* (*přilnutí*).[10,11] Rabi Heschel z Apty se domnívá, že právě díky svému správnému chování a spravedlivým činům člověk vlastně vytváří jednotlivé části symbolického Božího těla. Pokud se tedy člověk plně oddá vykonávání dobrého, stane se tak v podstatě „*pravicí Boha-Člověka*“[12], což odpovídá momentu participace, účasti a *dvekutu*. Z daného příběhu se tak dozvídáme hned o několika důležitých chasidských ideách, sice převzatých ze starších kabalistických zdrojů, přesto však odlišně pochopených a tvůrčím způsobem zapracovaných do nového teologického a duchovního kontextu. Vzpomeňme v této souvislosti jen na luriánskou kosmogonickou představu „*Adama kadmona*“, „*Prvotního člověka*“, jenž se v příběhu rabiho Heschela z Apty do určité míry reaktualizuje, ač výhradně skrze lidské jednání, a v dosti alegorické podobě, vzdálené původnímu mystickému pozadí.[13]

Jméno malého „*Avrumeleho*“[14] také odkazovalo k jeho dědovi, rabimu Abrahamu Jehošuovi Heschelovi z Mezibože (1832 – 1881), jemuž se přezdívalo „*aptský Rav*“, neboť byl pokračovatelem „*aptské dynastie*“ chasidů.[15] Byl znám zejména díky své neobvyklé sensibilitě, kdy soucítil jak s Boží *Šechinou*, nucenou pobývat v exilu, tak i s lidem Izraele, resp. všemi jeho jednotlivými příslušníky.[16] Dospělý Abraham Jehošua Heschel, již ve Spojených státech, ve své druhé vlasti, vyprávěl jeden z příběhů, tradovaných o jeho dědovi z otcovy strany. „*He was*

[8] SADEK, Vladimír: *Židovská mystika*. Agite/Fra, Praha 2003; s. 68
[9] SADEK, Vladimír: *Židovská mystika*. Agite/Fra, Praha 2003; s. 174-175 a 187-188
[10] Tamtéž, s. 195-196
[11] KRIWACZEK, Paul: *Jidiš civilizace*. Slovart, Bratislava 2010; s. 252
[12] LANGER, Jiří: *Devět bran*. Odeon, Praha 1990; s. 270
[13] SADEK, Vladimír: *Židovská mystika*. Agite/Fra, Praha 2003; s. 77 a 87
[14] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 13
[15] Tamtéž, s. 4 a 6
[16] Tamtéž, s. 17

asked by many other rebbes, 'Why are your prayers always accepted and not ours?' He gave them the following answer : 'You see, whenever a Jew comes to me and pours out his heart and tells me of his misery and suffering, I have such compassion that a little hole is created in my heart. Since I have heard and listened to a great many Jews with their problems and anguish, there are a great many holes in my heart. I'm an old Jew and when I start to pray I take my heart and place it before God. He sees this broken heart, so many holes, so many splits, so He has compassion for my heart and that is why He listens to me."[17] Schopnost vcítit se do situace trpících, trpělivost při komunikaci s osudem zkoušenými židovskými věřícími, snaha otevřít se existenciální naléhavosti jejich proseb, a přitom nikoho neodmítnout, to všechno mělo představovat část poslání chasidského cadika, jímž rabi Abraham Jehošua Heschel z Mezibože skutečně byl.

Příběhy, které Heschel vyprávěl o svém dědovi, kdysi vyslechl od svého otce, rabiho Mošeho Mordechaje Heschela z Pelzovizny (1873 – 1916), který pro svého syna ztělesňoval vzor zbožného muže, učence a pokračovatele dlouhé tradice bohabojných židovských mužů, držících se Božího zákona.[18] Rabi Moše Mordechaj Heschel se roku 1890 oženil s Rivkou Reizel Perlow (1874 – 1942), jež byla potomkem neméně váženého rodu litevských chasidů, který se mohl pochlubit Levim Jicchakem z Berdičeva (1740 – 1810), coby slovutným předkem, tedy žákem samotného rabiho Dov Bera z Meziřiče (1704 – 1772).[19,20] Po svatbě setrvali Heschelovi rodiče plných deset let na chasidském dvoře nevěstina otce, rabiho Jakoba Perlowa.[21] Chasidská obec v Novominsku, městě nepříliš vzdáleném od Varšavy, procházela v té době fází rozkvětu a utěšeného růstu, k čemuž přispělo i zřízení velké ješivy, jedné z prvních svého druhu v rámci polské chasidské komunity, kam přicházeli studenti i

[17] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 17
[18] Tamtéž, s. 4 a 15
[19] Tamtéž, s. 10
[20] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 93
[21] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 10

z poměrně vzdálených míst, aby zde studovali, a současně si podrželi zděděný způsob života.[22] U chasidů přitom bylo celkem běžné, že preferovali umisťování svých synů do lokálních vzdělávacích institucí, ačkoliv třeba nedosahovaly kýžené úrovně, aby se tak mladí muži udrželi doma, pod patronátem své rodiny, dokud nedostudují a neožení se.[23] Novominský rebe tedy byl oddán rigorózním studiu Tóry, Talmudu a jiných židovských normativních textů, přičemž předchozí vhodně doplňoval rozvíjením a posilňováním osobní zbožnosti a duchovní dimenze chasidské existence, neboť coby cadik plnil nezadatelnou úlohu jakési spirituální spojnice mezi Bohem a společenstvím věřících.[24,25] Uvádí se, že oficiální úřady dokonce musely do Novominska vypravovat speciální vlakové soupravy, aby např. v době svátků, bylo vyhověno nárokům všech chasidů, snažících se dopravit na dvůr Novominského rebeho.[26]

Když však Abraham Jehošua Heschel přišel roku 1907 na svět, rodina již nějakou dobu žila ve Varšavě, kam se od počátku 20. století odebíraly ve stále větší míře početnější zástupy Židů, sídlících do té doby ve venkovských oblastech či maloměstských centrech imperiálního Ruska.[27] Abraham Jehošua Heschel byl nejmladším ze šesti dětí, přičemž jeho bratr Jákob byl o čtyři roky starší.[28] Varšavský byt v němž vyrůstal, byl zároveň jakousi úřadovnou či centrem chasidů jeho otce.[29] Rebe Moše Mordechaj Heschel přijímal věřící ve své studovně (oddělené od soukromé části bytu), kde byl k zastižení pro všechny ty, kteří se rozhodli k jeho navštěvě z různých důvodů a pohnutek.[30] V zájmu zajištění praktického výkonu širokého spektra náboženských a společenských funkcí hlavy chasidské komunity, ať už jakkoliv početné či

[22] Tamtéž, s. 10
[23] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 10
[24] Tamtéž, s. 10
[25] SADEK, Vladimír: *Židovská mystika*. Agite/Fra, Praha 2003; s. 178
[26] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 10
[27] Tamtéž, s. 13
[28] Tamtéž, s. 58
[29] Tamtéž, s. 13

materiálně zaštítěné, tak i pro rabiho Mošeho Mordechaje Heschela, pracovali hned dva správcové (*gabajové*).[31] Jeden z nich obstarával chod rabiho úřádu s tím, že např. dohlížel na příjem nových žadatelů o navštěvu respektovaného duchovního vůdce.[32] Druhý ze správců pak na sebe bral roli jakéhosi osobního rabínova sekretáře, jenž mj. dbal na dodržování jistého itineráře či časového harmonogramu.[33] Oba rabimu pomáhali ulehčovat a učinit flexibilnějším kontakt s veřejností, a tak mu vlastně poskytovali více každodenního času na plnění jeho duchovních povinností, kdy se rabi modlil ve prospěch věřících, kontemploval, psal homilie nebo se věnoval studiu a rozboru náboženských textů (např. týdennímu čtení pasáží Tóry).

Nejen díky těmto vnějším organizačním znakům mohl si mladý Abraham Jehošua Heschel začít uvědomovat význam a důležitost postavení či společenské role svého otce, jenž se pojily s uznáním a respektem. Ten mu ostatně museli náležitým chováním prokazovat i členové vlastní domácnosti. Když např. rabi Moše Mordechaj vstoupil do místnosti, všichni byli povinni se postavit.[34] Ani rabínovy děti nemohly přistupovat k otci jaksi samovolně, a klást mu dotazy dle libovůle.[35] Vždy pro ně mělo platit jisté pravidlo využití cesty zprostředkování dotazu, nebo minimálně konzultování vhodnosti jeho obsahu. Samozřejmě že ne všechny situace dovolovaly dodržení těchto vysokých standardů, ovšem jejich samotná existence byla nezpochybnitelná. Ačkoliv bychom mohli dlouze rozvažovat nad striktně nastavenými limity komfortního společenského chování v rodině a komunitě chasidského rebeho, musíme závěrem podotknout, že samotný rabi Moše Mordechaj, byl podle svědectví láskyplným člověkem.[36] Věřící za ním chodili s nejrůznějšími dotazy, týkajícími se osobních problémů, náboženského

[30] Tamtéž, s. 13
[31] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 13
[32] Tamtéž, s. 13
[33] Tamtéž, s. 13
[34] Tamtéž, s. 13
[35] Tamtéž, s. 13
[36] Tamtéž, s. 15

práva, zaměstnání atd. Vznášeli k němu prosby, hledali radu a povzbuzení. Čekali na rebeho požehnání a věřili, že Hospodin jejich modlitby spíše vyslechne, budou-li proneseny svatým cadikem. Toto přepjaté spoléhání na pomoc chasidského rebeho, tolik popouzelo kritiky chasidského hnutí (*mitnagdim*), již od jeho počátků.[37] Rabi Moše Mordechaj Heschel nicméně nebyl z několika prozaických důvodů bohatým mužem.[38] Jeho komunitu netvořili nijak majetní lidé, často naopak žijící ve velmi skromných podmínkách, takže si nemohli dovolit platit vysoké poplatky za rabiho audience a poskytnutou pomoc.[39] Rabi se navíc staral o utužování sociální solidarity v rámci svého společenství, když vybíral zvláštní charitativní dary, které pak společně s poplatky za svou duchovní službu spravedlivě a včasně rozděloval mezi ty nejpotřebnější.[40] Ačkoliv sám trpěl nouzí, nepřestával myslet na trpící, nuzné a všeljak utlačované Židy, již po staletí nucené setrvávat v exilu. Přítel rebeho syna Abrahama Jehošuy, Jechiel Hofer, vzpomínal: „*A descendant of the rabbi of Apt, known as the Lover of Jews, the rebbe Reb Moyshele loved a poor person to the bottom of his soul, and he was ready to sacrifice for each and every pauper*.“[41] Třebaže hmotný nedostatek donutil rabiho Mošeho Mordechaje uskromnit nároky na vnější dekorum svého úřadu, pokládal za nezbytné, udržet svým charismatem zvuk jména svého rodu.[42] Rozhodně se z hlediska materiálního prospěchu, nemohl rovnat svému nevlastnímu otci, rabimu Davidu Moše Friedmanovi z Čortkova (1828 – 1904), potomku „*Velkého Ružinera*“ (rabiho Isra‘ela Friedmana), jenž po jistou dobu pobýval v bývalém sídle polských aristokratů, které odkoupil.[43] Pobyt v rušné Varšavě rabi Moše Mordechaj teologicky interpretoval coby svůj duchovní exil z rodné Mezibože, kde posledních zhruba dvacet let svého života, strávil zakladatel novodobého východoevropského chasidismu, Isra‘el

[37] SADEK, Vladimír: *Židovská mystika*. Agite/Fra, Praha 2003; s. 183-184
[38] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 15-16
[39] Tamtéž, s. 15
[40] Tamtéž, s. 15 a 17
[41] Tamtéž, s. 15
[42] Tamtéž, s. 15
[43] Tamtéž, s. 8

ben Eliezer, známý coby Ba'al Šem Tov („*Pán dobrého jména*").[44,45] Pro malého Abrahama Jehošuju bylo otcovo jednání inspirací a bezprostředním důkazem či modelem správně vedeného života.[46] Tvrdí se, že např. výběr darů dokázal rabi Moše Mordechaj provést se stejnou úctou a ohleduplností, projevenou vůči věřícím, ať už byli bohatší či chudší.[47] Rabiho zbožnost se zejména promítala do jeho soucitu a porozumění lidské slabosti a zranitelnosti, reflektovaných např. soustředěným, až exaltovaným pronášením modliteb za duše prosebníků.[48] Měl v sobě doslova aktualizovat význam slov modliteb, zpřítomňovat ducha textů modlitebního sborníku.[49]

Při vítání šabatu měl doslova splynout v jednotě s *nešama jetera*, „*přídavnou duší*", o níž se soudilo, že je poskytnuta každému modlícímu se Židovi s příchodem slavnostního sedmého dne odpočinku a pokoje.[50] Na tomto místě bychom měli připomenout, že se chasidské úvahy o lidské duši, neomezovaly jen na zmíněnou *nešama jetera*, ale hrály významnou roli, jak v genezi chasidského konceptu *cadika*, tak v teologických a eschatologických pojednáních chasidských autorů. Ať už šlo o shromažďování blízkých duší kolem určitého cadika (stejná „*duševní rodina*")[51], z kabaly převzaté koncepty *gilgulu*[52] a *iburu*[53] (pomoc duše spravedlivého slabším duším, kdy v jednom těle mohou sídlit dvě duše), či promýšlení nezastupitelné úlohy každé lidské duše v zápase za dosažení konečného cíle *tikun ha–olam*[54], chasidské představy prokazují a prezentují v tomto ohledu opravdu velký tématický záběr. Během čtení pesachové *hagady*[55], se měl rabi Moše Mordechaj Heschel proměňovat v *ben chorin*, tedy nově zachráněného či vykoupeného syna Izraele

[44] Tamtéž, s. 16-17
[45] SADEK, Vladimír: *Židovská mystika*. Agite/Fra, Praha 2003; s. 183
[46] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 17-18
[47] Tamtéž, s. 17
[48] Tamtéž, s. 17-18
[49] Tamtéž, s. 18
[50] Tamtéž, s. 18
[51] SADEK, Vladimír: *Židovská mystika*. Agite/Fra, Praha 2003; s. 172
[52] Tamtéž, s. 93
[53] Tamtéž, s. 96
[54] Tamtéž, s. 87-88

z egyptského otroctví.[56] Tak mocné a opravdové mělo být jeho prožívání ústředního momentu Pesachu. O svátku Šavu'ot, jako by zase sám rabi Moše Mordechaj obdržel od Všemohoucího Tóru ze Sinaje.[5758] Náboženský rituál byl pro malého Abrahama Jehošuu od dětství nedílnou součástí jeho duchovního a citového života.[59] Chasidé hledali posvátné ve všech věcech tohoto světa, snažili se nahlédnout, pochopit a v radosti prožít Boží přítomnost a blízkost člověku.[60] Boží transcendence není tíživou až depresivní pro svou nepřekonatelnost a nedotknutelnost nýbrž dá se díky pochopení ideje Boží participace na lidském bytí pozitivně akcentovat a upřímně přijmout, neboť poskytuje člověku naději.[61]

2.1.2 Tradiční židovské náboženské vzdělání rabiho Heschela

Abraham Jehošua Heschel se projevoval coby zázračné či přímo geniální dítě (*illui*).[62] Vzhledem ke skutečnosti, že byl pokládán za budoucího pokračovatele chasidské dynastie svého otce, rabiho Moše Mordechaje Heschela, dostalo se jeho výchově a vzdělávání náležité péče a pozornosti. Údajně již ve třetím či čtvrtém roce života, započala pro Abrahama Jehošuju formální studia, vedená soukromými vychovateli či doučujícími, zatímco ostatní židovští chlapci zhruba v témže věku, poprvé vstupovali na půdu *chederu*, tedy elementárního stupně institucionalizovaného tradičního židovského vzdělávání.[63,64] Nejprve se bylo nutné seznámit s obsahem Tóry, resp. celého Tanachu, částečně Mišny, a též některých kodexů náboženského práva, než-li se měl mladý

[55] DI SANTE, Carmine: *Židovská modlitba*. OIKÚMENÉ, Praha 1995; s. 156
[56] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 18
[57] Tamtéž, s. 18
[58] DI SANTE, Carmine: *Židovská modlitba*. OIKÚMENÉ, Praha 1995; s. 195
[59] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 18
[60] SADEK, Vladimír: *Židovská mystika*. Agite/Fra, Praha 2003; s. 174
[61] Tamtéž, s. 174-175 a 196
[62] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 18
[63] Tamtéž, s. 22 a 24
[64] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 13

Abraham Jehošua doslova ponořit do „*moře Talmudu*“.[65] Vynikal zejména výjimečnými a ojedinělými paměťovými schopnostmi, kdy prý postačovalo, aby se jedenkrát přečtením či vyslechnutím, obeznámil s novými informacemi, jež pak dokázal trvale udržet a uchovat.[66] Vychovatelé také dbali na náležité formování vystupování rebeho syna, které mělo odrážet bohatství jeho vnitřního světa.[67] Často mu např. byly kladeny poměrně těžké otázky, týkající se biblických příběhů či *halachických* nařízení, přičemž se mnozí dle odpovědí Abrahama Jehošuy shodovali na tom, že disponuje zdravým uvažováním a nezvykle vyzrálým rozumem.[68] Poté, co zakončil přípravu s domácími učiteli, otevřel se mu pestrý svět varšavské chasidské komunity. Ve vzdělávání pokračoval v jednom ze *štiblů* či *štieblů*, spojených s *gerskou* chasidskou dynastií.[69] Počet jejích stoupenců a následovníků byl již v té době velmi vysoký, přičemž třeba v meziválečném Polsku, dosahoval až dvou set tisíc (o úzkém sepětí Heschelovy, resp. Perlowovy rodiny s hnutím gerského chasidismu se zmíníme ještě později).[70] Jidiš slovo *štibl* v překladu znamená „*malá síň*“, či „*malá hala*“.[71] Pro chasidy šlo o místo konání modliteb, studia a společenských setkání, při nichž se diskutovalo o náboženských otázkách i osobních problémech.[72]

Štibly nebyly tak dobře organizované jako jejich protějšky, tedy klasické *ješivot*.[73,74] Neřídily se nějakou předem přijatou, závaznou listinou stanov a předpisů.[75] Ty menší a chudší se často nemohly opřít a spolehnout na řízení ze strany ustanovených správců. Výuka

[65] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 22
[66] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 22
[67] Tamtéž, s. 22
[68] Tamtéž, s. 18 a 22; s. 27
[69] Tamtéž, s. 23-24
[70] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 25
[71] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 23
[72] Tamtéž, s. 23-24
[73] Tamtéž, s. 23
[74] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 85
[75] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 23

v chasidských *štiblech* se také ne vždy přidržovala určitých pevně daných osnov či tzv. curricula, jako tomu bylo u nechasidských ješiv v Polsku či Litvě.[76] Někdy *štibly* jen vzdáleně připomínaly klasické talmudské akademie, a jak už bylo řečeno, nesloužily svým uživatelům výhradně k potřebám studia. Kolem osmého či devátého roku života počal Abraham Jehošua Heschel svá talmudická studia.[77] Musíme si uvědomit, že Talmud pro ortodoxní židovský svět, ať už chasidský či nechasidský, představoval základ a platformu veškerého společenského, náboženského, duchovního, a také čistě osobního života, když autenticky podchycoval samotnou podstatu židovské identity a tradičních forem židovské existence.[78,79] Jednotliví žáci se sami nemohli věnovat rozboru talmudických textů, ale vždy byli odkázáni na několik partnerů ve studiu, což také odpovídá tradičnímu dialektickému vedení, písemně fixovaných rabínských disputací, kdy dva protikladné výroky či názory jsou komplementární.[80,81] Jeden starší student pomáhal nejprve dvěma mladším, aby později studoval se stejně starým kolegou.[82] Důležitou metodou studia bylo stále memorování, učení se poměrně dlouhých celků textu nazpaměť, a to především u začínajících žáků.[83] V chasidských *štiblech* se studenti mezi jednotlivými sezeními nad porcemi talmudické látky, věnovali četbě a rozboru netalmudických textů, jako např. týdenním částem Tóry s vhodnými komentáři, jiným *midrašům* (což je v podstatě nejstarší forma výkladu zjeveného Písma)[84], nebo chasidským zdrojům, doporučeným uznávanými chasidskými autoritami.[85] Samotné studium pak bylo doplněno a rozšířeno o

[76] Tamtéž, s. 23-24
[77] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 23
[78] Tamtéž, s. 23
[79] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 85 a 94-95
[80] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 25 a 27
[81] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 86
[82] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 25-27
[83] Tamtéž, s. 27
[84] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 86
[85] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 25

pravidelné denní modlitby, takže v ortodoxním světě i dnes dochází ke specifické syntéze literárního, skripturálního či textového bádání s bohoslužbou (viz. hodnota *siduru*).[86]

Na rozdíl od klasických ješiv nebyl záběr probírané látky v chasidských *štiblech* striktně zúžen a regulován na samotný Talmud, přičemž halachické texty tak mohly obohacovat mystické představy chasidských cadiků.[87] „*V 19. století se v některých „vysokých" talmudických školách (ješivot) ve východní Evropě odpor proti mystickým formám judaismu vystupňoval do té míry, že se jejich záběr zužoval výhradně na legalistické (halachické) prvky židovské tradice při potlačování jejich historického a existenciálního kontextu*."[88] Když se např. rabi Moše Solovějčik (1879 – 1941) dozvěděl, že jeho syn zanedbává studium talmudické látky, zatímco zná zpaměti téměř celé dílo *Tanja* („*Učili jsme se*"; původním názvem *Likutej amarim*)[89], sepsané žákem Dov Bera z Meziřiče, rabi Šneurem Zalmanem z Ljady (1745 – 1812), byl pobouřen a rozhněván, neboť jeho potomek měl být pokračovatelem vyhlášeného rabínského rodu Solovějčiků, tedy významných litevských talmudických učenců, a proto bylo nemyslitelné, aby ztrácel čas s chasidským pojednáním.[90,91] Nic na tom neměnila ani skutečnost, že právě Šneurem Zalmanem z Ljady založené hnutí *Chabad* (akronym složený z prvních písmen slov *chochma – bina – da'at*), usilovalo o syntetické spojení chasidismu a tradičního rabínského judaismu.[92] Díky úsilí svého otce, tak nakonec rabi Josef Ber Solovějčik (1903 – 1993), kráčel ve stopách svých předků.[93]

---

[86] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 25
[87] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 25
[88] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 85
[89] SADEK, Vladimír: *Židovská mystika*. Agite/Fra, Praha 2003; s. 186
[90] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 13
[91] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 218 a 222
[92] SADEK, Vladimír: *Židovská mystika*. Agite/Fra, Praha 2003; s. 188
[93] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 218

Pokud jsme již prve ve stručnosti naznačili, že prostřednictvím svého dalšího tradičního židovského náboženského vzdělávání, počal se mladý Abraham Jehošua Heschel blíže seznamovat a důkladněji odhalovat taje i horizonty pestrého světa varšavské chasidské komunity, měli bychom současně brát na vědomí, že právě doba vypuknutí 1. světové války, přináší sebou zcela nevyhnutelně některé zlověstné přísliby pozdějších změn, jež se důsažně dotknou nejen vnějšího nežidovského prostředí, ale i do té doby poměrně koherentního chasidského milieu, a to jistě nejen v samotné Varšavě.[94] Nejde přitom pouze o dlouhodobější perspektivu hlubších společenských proměn a posunů, neboť již rukování židovských branců do carské armády, a následný vývoj událostí na východní, rusko – německé frontě, citelně a nevybíravě zasahují do života židovských rodin a celých komunit.[95] Válečné zkáze a běsnění podléhá velké množství tradičních sídel chasidských dynastií, jejichž památku pak uchovávají a naznačují již jen místopisné přídomky za jmény významných rabínských postav, případně barvité chasidské příběhy a vyprávění. Pracovna zbožného a nesmírně citlivého Pelzovizského rebeho Moše Mordechaje Heschela se v té době plní židovskými odvedenci a jejich příbuznými, kteří se s Abrahamovým otcem přišli poradit o nastalé nelehké životní situaci.[96] Často také tito zkoušení lidé žádali rebeho o duchovní pomoc, či alespoň o pozorné vyslechnutí jejich trápení a stesků. Každodenní přijímání zástupů zcela bezmocných a nešťastných lidí muselo být pro Mošeho Mordechaje Heschela opravdu velmi náročnou a psychicky vysilující činností, jestliže se rozpomeneme, jak vážně a svědomitě chápal a vykonával všechny úkoly a funkce, duchovní a společenské, přináležející k úřadu chasidského rebeho.[97] Snaha vyslechnout, poradit a pomoci, se pojila s neustálou vnitřní kontemplací předkládaných lidských problémů a utrpení, přičemž rebe se také pokoušel svými horoucími modlitbami

[94] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 30 a 57
[95] Tamtéž, s. 29-30
[96] Tamtéž, s. 29
[97] Tamtéž, s. 29-30

dosáhnout určitého zvratu či ovlivnění stavu a průběhu událostí.[98] Můžeme se také domnívat, že veškeré toto praktické i duchovní usilování, pojilo se v rebeho mysli s úvahami o neschopnosti čehokoliv reálně docílit, s pochybnostmi, strádáním a bolestným zakoušením jakési absolutní vzdálenosti či odvrácenosti Hospodina od dějů tohoto světa.[99] Navíc, rebe Moše Mordechaj Heschel se sám musel potýkat s vlastní chudobou.[100] Odmítal jídlo, postil se a chřadnul. Nakonec vážně onemocněl. Příbuzní Abrahama Jehošuy Heschela, z otcovy i matčiny strany, byly mezitím postupem válečných událostí vyháněni ze svých bydlišť, a přibývali do Vídně a Varšavy.[101] Katastrofální destrukce odvěkých sídel východoevropské židovské populace si povšiml např. oděský rodák, spisovatel Isaak Babel, když ve svých deníkových zápiscích z dob polsko – sovětské války, otevřeně zachycuje obraz zkázy celé tehdejší Haliče, mrtvé lidské krajiny, fatálně vypleněné dlouholetým konfliktem.[102] Z Heschelových příbuzných tak doputoval do Varšavy i jeho strýc, dvojče jeho matky, rabi Alter Israel Šimon Perlow (1874 – 1933), slavný Novominský rebe.[103]

2.1.3 První velká životní ztráta – úmrtí otce

Uprostřed válečného běsnění a strádání, roku 1916, dostihuje mladého Abrahama Jehošuu Heschela první velká životní rána, to když předčasně umírá jeho otec, Pelzovizský rebe, Moše Mordechaj Heschel.[104][105] Mnohem později Heschel napíše, že se sice narodil do rušné, kosmopolitní Varšavy, jeho kolébka však prý stála v malém podolském městečku Mezibož, kde byl pohřben jeho stejnojmenný

[98] Tamtéž, s. 30
[99] Tamtéž, s. 30
[100] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 15-16
[101] Tamtéž, s. 31-32
[102] BABEL, Isaak: *Deník 1920*. TORST, Praha 1993
[103] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 34
[104] DRESNER, Samuel H.: *Heschel, Hasidism and Halakha*. Fordham University Press, USA 2002; s. 6-7
[105] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 36

dědeček rabi Abraham Jehošua Heschel, vedle legendárního Ba'al Šem Tova.[106] K tomuto městu také odkazoval Abrahamův zesnulý otec, když dešifroval a teologicky interpretoval svůj pobyt ve Varšavě coby nucený exil, jakési vyvržení z mnohem spřízněnějšího a bližšího chasidského prostředí, bezprostředně spojeného s odkazem a živoucím duchem předků.[107] Rabi Heschel při vzpomínce na svého otce a město Mezibož napsal : „*That is where my father came from, and he continued to regard it as his home (…). I felt truly at home in Mezbizh. That little town so distant from Warsaw and yet so near was the place to which my childish imagination went on many journeys*."[108] Zde je na místě poznamenat, že příslušníci jednotlivých chasidských směrů, respektive stoupenci určitých chasidských *cadiků*, vždy chovali na paměti, odkud jimi následovaný výhonek širokého chasidského hnutí pochází. Tak činili, ačkoliv třeba sami žili zcela mimo dosah působení svého rebeho, a ten již také dávno nesídlil v místě, odkud původně jeho dynastie vzešla. Tuto skutečnost dobře dokumentuje např. Jiří Langer, když ve své knize sebraných chasidských příběhů „*Devět bran*", s velkým smyslem pro humor, a naprosto signifikantně pro daný literární žánr, líčil vyhrocený spor mezi belzskými, lubavičskými a kotskými chasidy[109], přičemž posledně jmenovaní mají nést charakterové rysy poměrně drsných a podivínských „venkovanů".[110] Rozdíly mezi jednotlivými chasidskými směry a dynastiemi byly samozřejmě dané zejména osobnostmi *cadiků* a jejich učením, Langer však v literární nadsázce poukazuje také na možné lokální, místopisné vlivy – přírodní podmínky, hospodářská rozvinutost kraje, skladba tamější populace, tedy poměr židovského a nežidovského společenského zastoupení atd.[111] Naznačuje tak např. že pověstná

[106] DRESNER, Samuel H.: *Heschel, Hasidism and Halakha*. Fordham University Press, USA 2002; s.7
[107] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 16
[108] DRESNER, Samuel H.: *Heschel, Hasidism and Halakha*. Fordham University Press, USA 2002; s.7
[109] LANGER, Jiří: *Devět bran*. Odeon, Praha 1990; s. 366-370
[110] Tamtéž, s. 330-333
[111] Tamtéž, s. 329-333

„divokost“ kotských chasidů byla ovlivněna špatnými životními podmínkami v dané lokalitě, chudobou a nedostatkem.[112]

2.1.4 Patronát rabiho Altera Isra'ela Šimona Perlowa

Vraťme se však k těžké ráně, jež poznamenala Abrahama Jehošuu Heschela roku 1916. Téma smrti později reflektoval ve svém prvním anglicky psaném eseji, nazvaném „*An Analysis of Piety*“, takto : „*This is the meaning of death : the ultimate dedication to the divine. Death so understood will not be distorted by the craving for immortality, for this act of giving away is reciprocity on man's part for God's gift of life. For the pious man it is a privilege to die*.“[113] Tato reakce jistě nebyla součástí tehdejšího duchovního světa a citového rozpoložení mladého Abrahama Jehošuy Heschela, přesto však slouží jako poučná připomínka jeho pozdějšího hlubokého vhledu do této nesnadné enigmatické problematiky, a současně léty studia v Berlíně nevyvrácené zakořeněnosti v chasidském duchovním učení a odkazu předků.[114] V tomto pozdějším citlivém rozboru, vyjevuje se nám pregnantně trvalá spřízněnost Abrahama Jehošuy Heschela se spirituálními ideami, exaltovanou vírou a těžkým životem pečetěným porozuměním jeho otce. O výchovu, vzdělání a zabezpečení dětí rabiho Mošeho Mordechaje Heschela se měl postarat jeho švagr, rabi Alter Isra'el Šimon Perlow, jenž byl svými současníky pokládán za ztělesnění *jere šamajim*[115], tedy zbožného židovského muže, obávajícího se výnosů Hospodina (doslova „*nebes*“).[116] Po svém přestěhování do Varšavy, musel zde Novominský rebe také postupně etablovat svůj chasidský dvůr, či okruh oddaných následovníků, což se mu nakonec podařilo. Pokud jde o specifické prvky rebeho jednání či jeho neobvyklé schopnosti, jež byly ctěny a vychvalovány jeho stoupenci, pak musíme uvést mimořádně náročné

[112] Tamtéž, s. 329-330
[113] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 36
[114] Tamtéž, s. 36
[115] Tamtéž, s. 34
[116] Tamtéž, s. 36 a 38

memorování obsáhlých částí Mišny, kdy měl následně rabi Perlow každého dne odcitovat dvacet tři jejích kapitol (měsíčně tak prý dokončil citování šesti mišnaických traktátů).[117] Toto jeho namáhavé paměťové cvičení je čímsi příznačné, neboť sám název Mišna „*je odvozen od kořene šana, „opakovat“, a označuje orální učení memorované opakováním. Je opakem pojmu Mikra, tj. „text (Písma) určený ke čtení“. Označuje tedy kodifikaci ústní Tóry v protikladu k psané Tóře Pentateuchu.*“ Tím, že zevrubně a systematicky ovládal talmudickou látku, podával rabi Perlow nejen zřejmý důkaz o své učenosti, ale zároveň také svědčil o tom, že tradiční konflikt mezi chasidy a *mitnagdim* v mnoha ohledech ztrácí svou živnou půdu a základ. Na druhou stranu však toto memorování mělo rabi Perlowovi sloužit k navozování a udržování mystického stavu *dvekutu* se Všemohoucím, což by jistě mnozí rigorózně uvažující *mitnagdim* striktně odmítli jako nepřijatelné a pomýlené.[118]

2.1.5 Vliv enigmatického Kotského rebeho

Rabi Perlow nejenže převzal patronát nad dalším vzděláním Abrahama Jehošuy Heschela, ale také přinesl a uvedl do života svého synovce nesmírně originální duchovní a myšlenkové koncepty kotského chasidismu, jež přes svou kontroverznost podněcovaly mnoho zbožných židovských věřících.[119] Učinil tak nepřímo, neboť ještě více provázal Abrahama Jehošuu se vzkvétající komunitou gerských chasidů, jejíhož vlivného představitele, rabiho Avrahama Mordechaje Altera (1866 – 1948), přezdívaného *Imrej Emet* („*Pravdivé výroky*“)[120], osobně znal a přátelil se s ním.[121] Gerský rebe byl přitom významnou veličinou nejen v tradičním chasidském prostředí, potažmo v rámci početné polské židovské populace, ale svou společenskou a politickou aktivitou

[117] Tamtéž, s. 34
[118] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 43
[119] Tamtéž, s. 36 a 38-39
[120] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 25

mnohonásobně překročil hranice východoevropského Židovstva.[122] Rabi Avraham Mordechaj Alter byl totiž ústředním představitelem hnutí *Agudat Jisra'el* („Jednota Izraele")[123], jež zpočátku sehrálo úlohu hlavního odpůrce sionistických snah.[124,125] Jednalo se v podstatě o pestrý konglomerát konzervativních ortodoxních sil (či chceme-li spíše ultraortodoxních), pokoušejících se čelit nepříznivému tlaku společenských a kulturních změn, zasahujících do tradiční konstituce a fungování židovských komunit, přičemž právě aktivity sekulárních sionistů pokládali stoupenci *Agudy* za ty nanejvýše nebezpečné a destruktivní.[126,127] „*Hlavními stoupenci Agudat Jisrael byly hlavně různé chasidské skupiny a jejich rabíni, studenti některých nechasidských aškenázských ješiv, a dokonce i malá část stoupenců židovské levice*."[128] Novominský rebe všemožně podporoval anti-sionistické hnutí *Agudat Jisra'el*, oficiálně vzniklé roku 1912, ačkoliv se třeba jeho dětem dostalo jak tradičního náboženského, tak moderního sekulárního vzdělání.[129,130] Dobovým požadavkům a směřování prostě nešlo úplně pasivně přihlížet, vždyť samotnou *Agudu* lze chápat v intencích dodatečné či zpožděné reakce na agilní činnost sionistů.

Mnozí gerští chasidé byli současně zapálenými a oddanými ctiteli učení rabiho Menachema Mendela Morgensterna z Kotsku (1757 – 1859), za jehož žáka bývá považován první gerský rebe Jicchak Me'ir Alter (1789 – 1866).[131] Ten po smrti svého učitele vedl komunitu kotských

---

[121] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 38 a 57
[122] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 25-27
[123] Tamtéž, s. 26
[124] Tamtéž, s. 27-28
[125] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 57
[126] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 26-28
[127] ČEJKA, Marek: *Izrael a Palestina*. Barrister & Principal, Brno 2007; s. 43 a 51-52
[128] Tamtéž, s. 26
[129] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 57
[130] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 26
[131] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 39

chasidů, než-li přesídlil do města Góra Kalwaria, v jidiš známého coby Ger.[132,133] Zatímco však cesta zakladatele moderního chasidismu, Ba'al Šem Tova, měla směřovat k upřímné radosti a lásce k životu, prostoupenému odkazy či náznaky Boží přítomnosti a blízkosti, kdy je étos znovuzrozené židovské spirituality prostoupen soucitem, pokorou, prostotou, ač exaltovaností víry, a vědomím křehkosti lidské duše, pak Kotský rebe odhodlaně volí cestu absolutních morálních nároků a nekompromisnosti vůči mravnímu úpadku a pokrytectví.[134,135] Zvolil náročnou cestu neustávajícího boje za duchovní pozvednutí, za opravdovost víry, za přiblížení Boží svatosti.[136] Jiří Langer o kotských chasidech napsal, že „*mají podivnou životní filosofii. Velmi originální. Říkají, že zdvořilostmi a laskavým zacházením se stávají lidé domýšlivými, a že tedy laskavost a přívětivost jsou ctnostmi toliko domnělými a jejich cena prý je velmi problematická. Vždyť jimi přivádíme vlastně člověka k morálnímu úrazu, k hrdosti a pýše, neřestem to ze všech nejhorším*."[137] Tolik k jednomu z mnoha kontroverzních aspektů exaltovaného kotského chasidismu. Ten může podpořit i následující příběh. Jednou prý poprosil jakýsi chasid rebeho Menachema Mendela, aby se za něj pomodlil. „*To this Reb Mendele responded : "And you? Why don't you pray for yourself?" "I don't know how," the Hasid replied. The rabbi pierced him with his melancholy gaze and told him categorically : "Then go learn!"*."[138] Tato zvláštní příhoda není pouze důkazem pověstné kotské strohosti a ráznosti, ale dokumentuje též ojedinělé postavení Kotského rebeho coby chasidské duchovní autority. Nabízí se otázka, který z cadiků by si takovýmto způsobem dovolil „poradit" svému stoupenci? Rebe Menachem Mendel měl prohlásit, že nechce více než

---

[132] Tamtéž, s. 39
[133] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 25
[134] SADEK, Vladimír: *Židovská mystika*. Agite/Fra, Praha 2003; s. 173-174
[135] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 39
[136] KLEPFISZ, Heszel: *Culture of Compassion: The Spirit of Polish Jewry from Hasidism to the Holocaust*. KTAV Publish. House, USA 1993; s. 97-103
[137] LANGER, Jiří: *Devět bran*. Odeon, Praha 1990; s. 332
[138] KLEPFISZ, Heszel: *Culture of Compassion: The Spirit of Polish Jewry from Hasidism to the Holocaust*. KTAV Publish. House, USA 1993; s. 98

dvě či tři stovky chasidů.[139] Nestál o pocty a obřadní zacházení. „*I want them to be amazed and overwhelmed by the secrets of heaven and earth, and to cry out with ecstasy of the psalmist who sang (chap. 24): 'The earth is the Lord's, and the fullness thereof.'*."[140] Chtěl probudit a rozdmýchat jakýsi „*nový entusiasmus*" v rámci chasidského hnutí.[141] Odmítal psát pojednání či traktáty, neb se svými slovy chtěl dotknout spíše lidských srdcí, než-li listů papíru (jak mu například napovídala Kniha Přísloví 3:3).[142] Jiří Langer v knize „*Devět bran*" poznamenal: „*Buďme raději tím „dobrým hostem", jenž dovede být spokojen s málem a s laskavým úsměvem na rtech zdvořile děkuje nebeskému Hostiteli za vše, co mu předkládá, i kdyby to byl jen suchý krajíc a doušek vody.*"[143] Odkazuje tím k ideálu opravdové skromnosti. Kotská cesta však jako kdyby neaplikovala tuto skromnost v duchovní rovině, což by případně mohlo nezasvěceného pozorovatele dovést až k nesprávné a iluzorní představě o chasidském fatalismu. Naopak, skromnost se musí pojit s neustálým duchovním snažením.[144] Důležitou roli zde sehrává princip nespokojenosti, naprosté nesmířenosti se stavem vlastní duše.[145] V prostředí kotských chasidů měl panovat duchovní neklid a nepokoj.[146] Např. pokání mělo být jedním z výrazných prvků zmiňovaného trvalého duchovního úsilí.[147] Chasidský ideál skromnosti by pak též neměl zdegenerovat v ubíjející anihilaci lidské osobnosti, v pošlapání a odstranění hodnoty lidského jedince.[148,149] Vždyť bude-li se nevhodně marginalizovat duchovní úsilí člověka, kdo pak zaujme jeho místo v partnerství a dialogu s Hospodinem? Na druhou stranu: „*Serving*

---

[139] Tamtéž, s. 91-92
[140] Tamtéž, s. 91-92
[141] Tamtéž, s. 92
[142] Tamtéž, s. 93
[143] LANGER, Jiří: *Devět bran*. Odeon, Praha 1990; s. 330
[144] KLEPFISZ, Heszel: *Culture of Compassion: The Spirit of Polish Jewry from Hasidism to the Holocaust*. KTAV Publish. House, USA 1993; s. 95 a 98-99
[145] Tamtéž, s. 95
[146] Tamtéž, s. 95
[147] Tamtéž, s. 96
[148] Tamtéž, s. 99-100
[149] SHAPIRO, Rabi Rami: *Chasidské povídky*. VOLVOX GLOBATOR, Praha 2006; s. 91

oneself is also idolatry.“[150] Kotský rebe toužil po absolutní pravdě, neboť jedině ta nemůže být napodobována a falšována.[151] „*Tvrdil, že ego je nepřítelem duchovnosti a musí být odstraněno ze středu lidského života*.“[152] (Ovšem zde se dostáváme do kontaktu s možnou kabalistickou záměnou dvou hebrejských slov, *ani* a *ejn*, složených ze stejných souhlásek, ač v jiném pořadí. Označují slova „já“ (ego) a „nic“, což nabízí prostor pro filosofické spekulace, kdy existuje vztah mezi námi a *Ejn* či *Ejn Sof*, jenž je vším).[153] Velmi známá je v souvislosti s problematikou duálního vztahu já – ty, a s otázkou osobitosti či integrity každého člověka, tato parabola rebeho Menachema Mendela: „*If I am I because I am I, and you are you, because you are you – then I am I, and you are you. But if I am I because you are you, and you are you because I am I, then I am not I, and you are not you*.“[154] U Kotského rebeho již jeho současníky zarážela propastná bída a neutěšenost poměrů, v nichž byl tento entusiastický učenec nucen žít.[155] Nutno však podotknout, že tak činil dobrovolně a dary za časté odmítal. V dopise z roku 1828, přiznával svému žákovi Jicchaku Me’irovu Alterovi, že „*there are times when we don‘t have enough money to pay the postage costs*.“[156] Nikdy se netajil tím, že nerozumí tomu, proč se kolem něj shromažďují věrní následovníci, případně co od něho čekají.[157] Prohlásil: „*Unfortunately, it is much easier to take Jews out of Exile than to take the Exile out of the Jews*.“[158] Posledních dvacet let měl Kotský rebe strávit ve svém domě, v izolaci od vnějšího světa.[159,160] Dodnes se přesně neví, zda tato separace byla absolutní. Spíše se zdá, že byla přerušovaná.[161] Přesto

[150] KLEPFISZ, Heszel: *Culture of Compassion: The Spirit of Polish Jewry from Hasidism to the Holocaust*. KTAV Publish. House, USA 1993; s. 101
[151] Tamtéž, s. 100
[152] SHAPIRO, Rabi Rami: *Chasidské povídky*. VOLVOX GLOBATOR, Praha 2006; s. 23
[153] Tamtéž, s. 83 a 91
[154] KLEPFISZ, Heszel: *Culture of Compassion: The Spirit of Polish Jewry from Hasidism to the Holocaust*. KTAV Publish. House, USA 1993; s. 105-106
[155] Tamtéž, s. 94-95
[156] Tamtéž, s. 94
[157] Tamtéž, s. 105
[158] Tamtéž, s. 109
[159] Tamtéž, s. 104
[160] LANGER, Jiří: *Devět bran*. Odeon, Praha 1990; s. 370
[161] KLEPFISZ, Heszel: *Culture of Compassion: The Spirit of Polish Jewry from Hasidism to the Holocaust*. KTAV Publish. House, USA 1993; s. 106

však toto rebeho počínání vrhalo stín na hnutí kotského chasidismu. Někteří se domnívali, že rebe upadl do těžkých depresí.[162] Každopádně, vydat se kotskou cestou, bylo označováno za krajně nebezpečné, a pro někoho zcela nevhodné.

Abraham Jehošua Heschel v pozdějších letech poukáže na své skryté vnitřní rozštěpení či pnutí mezi chasidismem, představovaným Ba'al Šem Tovem, a rebem Menachemem Mendelem z Kotsku.[163] Zatímco tradice prvně jmenovaného měla být prostoupena radostí a novou nadějí[164,165], kotská cesta by snad šla připodobnit k jakémusi úzkému provazovému mostu nad temnými hlubinami depresí, deziluze a temných vizí. „*More than any other Hasidic system Kotzk held that man stands with one foot in the nethermost pit and with the other in the seventh heaven*."[166] Pokud jsme také dokumentovali jakýsi latentní rozpor mezi kotskou snahou odstranit ego[167,168], a současně na něm paradoxně zakládat neustálé lidské snažení po dosažení Pravdy, či „*nebes*"[169], měli bychom dále odkázat na konstatování rebeho Menachema Mendela, jež nás opět obrací do lidského nitra, kde by se mělo odehrát ono setkání *ani* a *Ejn*. „*Jednou dal reb Mendele žákům otázku: „Kde je Bůh?" „(…) – To ví přece každé malé dítě! Bůh je všude." Reb Mendele zavrtěl svou moudrou hlavou. Nepochopili ho. Povídá: „Je tam, kam se ho pustí." V našich srdcích, když Mu jich neuzavíráme*."[170,171] Podle terminologického či ideového rozlišení, navrženého samotným Abrahamem Jehošuou Heschelem v knize „*Heavenly Torah As Refracted*

[162] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 39
[163] Tamtéž, s. 36 a 38
[164] SADEK, Vladimír: *Židovská mystika*. Agite/Fra, Praha 2003; s. 174
[165] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 84
[166] KLEPFISZ, Heszel: *Culture of Compassion: The Spirit of Polish Jewry from Hasidism to the Holocaust*. KTAV Publish. House, USA 1993; s. 104
[167] Tamtéž, s. 101-102
[168] SHAPIRO, Rabi Rami: *Chasidské povídky*. VOLVOX GLOBATOR, Praha 2006; s. 23 a 91
[169] KLEPFISZ, Heszel: *Culture of Compassion: The Spirit of Polish Jewry from Hasidism to the Holocaust*. KTAV Publish. House, USA 1993; s. 98 a 104
[170] LANGER, Jiří: *Devět bran*. Odeon, Praha 1990; s. 363
[171] KLEPFISZ, Heszel: *Culture of Compassion: The Spirit of Polish Jewry from Hasidism to the Holocaust*. KTAV Publish. House, USA 1993; s. 103

Through the Generations“[172] (v originále byla napsána hebrejsky), náležel by rebe Menachem Mendel z Kotsku ke škole rabiho Akivy, spíše než-li k duchovnímu proudu rabiho Išma’ela, a to právě pro svou nevyčerpatelnou touhu dosáhnout nebes, či lépe řečeno přiblížení a naplnění jejich absolutních standardů.[173] „(…) *how important it was to lift oneself up, how important it was to lift up the earth, and how important it was to “lift up the heavens”*.”[174]

Mladý Abraham Jehošua Heschel má příležitost detailně se obeznámit s poněkud zvláštními koncepty a atributy učení Kotského rebeho prostřednictvím svého soukromého učitele a vychovatele Becalela Levyho, gerského chasida a propagátora kotské cesty.[175] Ten uvádí svého mladého posluchače do oblasti spletitých otázek a problémů různých mystických učení.[176] Vycházky s Becalelem Levym tak mohou pro Abrahama Jehošuu v jistém ohledu představovat jakési mnohem náročnější pokračování studia ve štiblu gerských chasidů, kdy přeci mezi důkladným probíráním jednotlivých talmudických pasáží, také začasté přichází řada na texty a následné debaty, nesouvisející přímo s probíranou talmudickou látkou (zde máme na mysli zejména knihy chasidských autorů s mystickou tématikou či zřejmými konotacemi).[177] Nejde však jen o to, že by Becalel Levy provázel svého pozorného posluchače po skrytých stezkách esoterických učení a poznání, neboť součástí jeho výchovného plánu bylo i podrobování Abrahama Jehošuy velmi intenzivní psychologické introspekci.[178] Již víme, že následovníci Kotského rebeho pokládali laskavost a přívětivost v jednání s druhými lidmi za určitou nevhodnou metodu morálního korumpování a podvádění bližních, tedy bereme-li v potaz konečný důsledek účinku těchto kotskými

[172] BRILL, Alan: *Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel*. In: *Meorot 6:1*, Yeshivat Chovevei Torah Rabbinical School; 2006; s. 2
[173] Tamtéž, s. 7-9
[174] KLEPFISZ, Heszel: *Culture of Compassion: The Spirit of Polish Jewry from Hasidism to the Holocaust*. KTAV Publish. House, USA 1993; s. 100
[175] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 39
[176] Tamtéž, s. 39 a 41
[177] Tamtéž, s. 25 a 39
[178] Tamtéž, s. 39 a 41

chasidy zpochybněných ctností.[179] Navíc rebe Menachem Mendel inspiroval své stoupence svým duchovním nepokojem a neklidem, neustálým hledáním, dotazováním, vyžadováním.[180] Toužil po absolutní Pravdě, a tomu cele oddal svůj pozemský čas.[181,182] Nároky Becalela Levyho na mladého Abrahama Jehošuu Heschela byly proto enormní, extrémně zatěžující teprve dozrávající osobnost chasidského chlapce.[183] Trápení těžkými otázkami nemělo být odrazující a vzdalující od hlubokých ponorů k pramenům náboženské víry. Zůstával však problém lidského ega, jenž se z chasidského úhlu pohledu dal uchopit různě. „*The 'self' stands there like a wall between God and man*."[184] Tedy ego blokuje cestu k nejvyšší Pravdě. Pokud akcentujeme jiný aspekt, pak: „*Když si uvědomíme, že Bůh je všechno ve všem, pak se zjeví pravá podstata „já" a egoismus, který povstává z přesvědčení, že jsme od Boha odlišní, zmizí. Bůh a já nejsou navzájem neslučitelné. Já je pouze jeden ze způsobů, jímž je Bůh přítomen ve světě*."[185] Na druhou stranu, Hospodina podle samotného rebeho Menachema Mendela nenalezneme všude, ale „*Wherever He is admitted*.".[186] V lidském nitru. Ego tedy paradoxně nelze zcela potlačit, jedině snad nově reflektovat a pochopit. „*Úkolem je vidět Nic v jiném, když jsi „ani", a já v Ničem, když jsi „Ejn"*."[187] Musíme rozlišovat a oddělovat dva pojmy, tedy „neutrální" ego od egoismu, jenž negativně ovlivňuje a nabourává lidskou osobnost.[188] Možná, že Becalel Levy někdy nedokázal podržet tento zdánlivě subtilní rozdíl. V „*očišťování rouch duše*"[189] Abrahama Jehošuy Heschela pak mohl jednat třeba i

[179] LANGER, Jiří: *Devět bran*. Odeon, Praha 1990; s. 332
[180] KLEPFISZ, Heszel: *Culture of Compassion: The Spirit of Polish Jewry from Hasidism to the Holocaust*. KTAV Publish. House, USA 1993; s. 95 a 98
[181] Tamtéž, s. 100
[182] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 38-39
[183] Tamtéž, s. 39
[184] KLEPFISZ, Heszel: *Culture of Compassion: The Spirit of Polish Jewry from Hasidism to the Holocaust*. KTAV Publish. House, USA 1993; s. 101
[185] SHAPIRO, Rabi Rami: *Chasidské povídky*. VOLVOX GLOBATOR, Praha 2006; s. 91
[186] KLEPFISZ, Heszel: *Culture of Compassion: The Spirit of Polish Jewry from Hasidism to the Holocaust*. KTAV Publish. House, USA 1993; s. 103
[187] SHAPIRO, Rabi Rami: *Chasidské povídky*. VOLVOX GLOBATOR, Praha 2006; s. 83
[188] Tamtéž, s. 91
[189] Tamtéž, s. 93

velmi drsně a nevybíravě.[190] V podstatě se mohlo jednat o jakési duchovní „soupeření“ učitele s žákem.[191] Becalelem Levym interpretované a vykládané penzum učení kotského chasidismu, spojené s vysokými morálními standardy rebeho Menachema Mendela, musely být pro Abrahama Jehošuu Heschela opravdu nesnadnou zatěžkávací zkouškou dospělosti a duchovní vyzrálosti.

2.1.6 Dospívání na pozadí neklidného poválečného období

Roku 1922 vydává varšavský měsíčník „*Ša'arej Tora*“ první komentáře Talmudu od Abrahama Jehošuy Heschela (dané odborné periodikum vychází v hebrejštině), což naznačuje, že již před dovršením šestnáctého roku života, byl přijímán coby schopný talmudický učenec, a též získal rabínskou ordinaci, zvanou *smicha*.[192] V tomto období se výrazně zintenzivňuje duchovní hledání mladého Abrahama Jehošuy Heschela, přičemž tento osobní myšlenkový kvas jakoby do značné míry kopíroval a paralelně odpovídal neklidné atmosféře poválečného společenského vývoje nejen v Polsku, ale vlastně i v celé tehdejší Evropě, vzpamatovávající se z válečné katastrofy, a současně bažící po nových nadějných perspektivách.[193] V jaké situaci se tehdy nacházela východoevropská židovská populace? Po tragických událostech 1. světové války se postupně konsolidovala, velmi zvolna a obtížně. Ono „*virtuální ghetto*“, na nějž poukazoval Milan Lyčka, bylo na mnoha místech otřeseno.[194] „*Důraz na tradiční formy vzdělání, založené na studiu hebrejské Bible, Mišny a Talmudu, vedl nejen k neupotřebitelnosti takovéhoto vzdělání v praktické sféře, ale i k podivuhodnému sloučení historické a literárně fixované skutečnosti se specifickou každodenní zkušeností života ve štetlu v jakousi kvazi-skutečnost, v níž se však východoevropští Židé vcelku samozřejmě a bez problémů orientovali a*

[190] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 39 a 41
[191] SADEK, Vladimír: *Židovská mystika*. Agite/Fra, Praha 2003; s. 172
[192] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s.48
[193] Tamtéž, s. 57-59 a 64

pohybovali.“[195] Tento donedávna pevně ukotvený řád života „*štetlu*“ však začínal být ve zvětšené míře synchronizován a slaďován s během událostí v okolním nežidovském prostředí. Ghetto již dávno neexistovalo, a též samotné „*virtuální ghetto*“, nemohlo v mnoha případech rezistentně obstát před tlaky zvenčí. To, co platilo již pro 19. století, násobilo se pak ve století následujícím, a proto s drobnou rezervou akceptujeme, že: „*Jewish civilization dominated, but there was no wall between the shtetl and the outside world. Movements from near and far unmistakably penetrated the shtetl*.“[196] Představitelé židovské ortodoxie byly znepokojeni aktivitami sionistů a sekulárních židovských socialistů (v Polsku mělo silnou pozici hnutí *Bund*)[197][198], a reagovali rozvíjením různých obranných mechanismů a taktik, např. v podobě činnosti konzervativního hnutí *Agudat Jisra'el*.[199] Jenže soupeření s vnějšími vlivy ve výsledku znamenalo jistou akomodaci jejich způsobům jednání (viz. vydávání tiskovin a publikací, pořádání výročních setkání a kongresů, aktivismus členů).[200,201] Přes stále přítomný latentní antisemitismus polské společnosti, sociální integraci židovských obyvatel nešlo úplně zastavit. Navíc, mnozí polští Židé procházeli procesem asimilace, takže strach rabínů a chasidských cadiků z odcizení mladé generace nebyl vůbec nepřiměřený či lichý.[202] Kromě náboženského světa tradiční ortodoxie existovala i dobře etablovaná, více méně sekularizovaná *jidiš* kultura či civilizace (jak o ní hovořil Paul Kriwaczek)[203], neodvislá však úplně od judaismu a židovské historie.

V tomto neklidném, řekli bychom sebe-hledajícím životním období, seznamuje se Abraham Jehošua Heschel s Dr. Fišlem Schneersohnem

---

[194] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 94
[195] Tamtéž, s. 94
[196] KLEPFISZ, Heszel: *Culture of Compassion: The Spirit of Polish Jewry from Hasidism to the Holocaust*. KTAV Publish. House, USA 1993; s. 108
[197] KRIWACZEK, Paul: *Jidiš civilizace*. Slovart, Bratislava 2010; s. 284-285
[198] AVINERI, Šlomo: *Zrození moderního sionismu*. Sefer, Praha 2001; s. 142
[199] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 26
[200] Tamtéž, s. 26-28
[201] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 57-59
[202] Tamtéž, s. 57
[203] KRIWACZEK, Paul: *Jidiš civilizace*. Slovart, Bratislava 2010; s. 5-6

(stalo se tak údajně v roce 1923).[204] Lze hovořit o osudově důležitém setkání, neboť pomůže nasměrovat mladého a znejistělého Abrahama Jehošuu Heschela za hranice ortodoxního židovského prostředí, když mimo jiné svým osobním příkladem Dr. Schneersohn poslouží k přesvědčení Heschelovy rodiny o tom, že vykročení za obzor onoho „*virtuálního ghetta*“[205], se ještě definitivně nemusí rovnat ztrátě víry, přerušení náboženské tradice, předávané z generace na generaci.[206] O svém rodinném zázemí Abraham Jehošua Heschel později uvede: „*The amtmosphere in which I grew up was full of theology. Day and night, I heard them speak only about 'prayer' and kavanah (undivided attention, especially in prayer), and about 'Ha-Kadosh Borukh Hu' and about 'mesiras nefesh' (extreme devotion, literally giving over of one's soul)*.“[207] Mladý Heschel však touží poznat jiný svět a konfrontovat se s jeho hodnotami. Fišl Schneersohn toto Heschelovo myšlenkové spění vytuší.[208] Byl lékařem a psychiatrem, který nepřestal dodržovat *micvot*.[209] Občas navštěvoval šabatová kázání a následná setkání v bytě Novominského rebeho.[210] Vzhledem ke skutečnosti, že ačkoliv získal univerzitní diplom, nezřekl se své víry, měl jeho názor v ortodoxních židovských kruzích stále svou váhu a respekt.[211] Fišl Schneersohn vyrostl v tradičním chasidském prostředí, v šestnácti letech byl ordinován rabínem, načež odešel studovat medicínu do Berlína.[212] Byl příbuzným pozdějšího sedmého Lubavičského rebeho Menachema Mendela Schneersohna (1902 – 1994).[213] Povšiml si, že k plnohodnotnému vývoji osobnosti Abrahama Jehošuy Heschela nepostačuje tradiční židovské náboženské vzdělání, doplněné velmi náročným a přísným praktickým

[204] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 52
[205] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 94
[206] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 53 a 55
[207] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 25
[208] Tamtéž, s. 53
[209] Tamtéž, s. 53
[210] Tamtéž, s. 53-54
[211] Tamtéž, s. 53
[212] Tamtéž, s. 54

vedením ze strany Heschelova soukromého učitele Becalela Levyho.[214] Duševní a emocionální život Abrahama Jehošuy byl dle jeho soudu přes míru zatížen extenzivním studiem a striktní výchovou.[215] Stručně řečeno, talentovaný mladík potřeboval vyjít z těsného ortodoxního milieu. Sám Schneersohn byl respektován nejen ortodoxním židovským okruhem, ale i sionisty a bundisty (pro svou publikační a osvětovou činnost).[216] Nešlo jen o další směřování Abrahama Jehošuy, ale také o jeho sourozence. Jeho starší bratr Jákob např. toužil odejít do Svaté země coby náboženský *chaluc*, „*průkopník*" (nakonec se po rabínské ordinaci odebral do Vídně).[217] „*Schneersohn persuaded Rivka Reizel Heschel to let her son more deliberately add secular studies to religious learnings*."[218] Než však Abraham Jehošua Heschel opustil roku 1925 Varšavu, aby mohl studovat nejprve ve Vilnu, a později v Berlíně, projevoval svůj tvůrčí talent prvními literárními pokusy.[219] „*A need for self-expression drew Heschel to the secular Yiddish-speaking community embraced by emancipated but still observant Jews like Fishl Schneersohn and Hillel Zeitlin*."[220] Posledně jmenovaný byl významným varšavským židovským spisovatelem a zejména básníkem.[221]

V květnovém čísle varšavského týdeníku „*Illustrirte Voch*", vychází roku 1925 povídka „*Der cadik fun frejd*" (nejspíše „*Cadik radosti*"), od Avruhuma Heschela, jak si nechal Abraham Jehošua říkat.[222] Jde o vůbec první Heschelův publikovaný text.[223] Vypráví o úmrtí chasidského rebeho, jehož truchlící následovníci svým tancem a zpěvem, paradoxně vyzdvihují posvátný dar života, zvýrazněný rebeho skonem, a nutnost

[213] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 207 a 211
[214] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 53
[215] Tamtéž, s. 52
[216] Tamtéž, s. 53
[217] Tamtéž, s. 58-60
[218] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 53
[219] Tamtéž, s. 64 a 66
[220] Tamtéž, s. 64
[221] Tamtéž, s. 62-63
[222] Tamtéž, s. 66
[223] Tamtéž, s. 66

přijímat vše vděčně a s entusiasmem.[224] Máme možnost nahlédnout fenomén smutku a truchlení ve specifické chasidské podobě. „*Heschel confronts the death of a beloved sage with holy fear and horror, celebrating life in the face of sadness and loss. These contradictions are in fact intrinsic to Hasidic spirituality*.“[225] Lze se domnívat, že při psaní této krátké prózy, oživoval v sobě Heschel vzpomínky na úmrtí svého otce. Chasidská životní filosofie se pokouší všechny těžké existenciální okamžiky prolnout pochopením a důvěrou ve Všemohoucího[226], přesto však žal nelze zcela vytěsnit. Tanec chasidů na pohřbu rebeho také není žalu zcela zbaven. Dále psal Abraham Jehošua Heschel básně.[227] Některé z nich přinesl ukázat varšavskému básníku a literárnímu nakladateli Melechu Ravitchovi (1893 – 1976).[228] Ten patřil k neformální skupině jidiš spisovatelů, jež nesla název „*Di khaljastre*“ (nebo-li „*Tlupa*“), a do níž řadíme např. Uriho Zvi Greenberga, Perece Markiše nebo Jošuju Singera, bratra známějšího Izáka Baševiše Singera (držitel Nobelovy ceny za literaturu z roku 1978).[229,230] Ravitch byl zaujat vzhledem a vystupováním mladého Heschela, oděného do tradičního chasidského oblečení, a proto si také dal práci s přečtením jeho básní, načež byl udiven kontrastem mezi Heschelovou tvorbou a zázemím, z něhož očividně pocházel.[231] V roce 1926 pak Ravitch zařadil jednu z Heschelových básní do antologie jidiš poezie „*Varšaver Šriftn*“ („*Varšavská psaní*“).[232]

[224] Tamtéž, s. 66
[225] Tamtéž, s. 66
[226] SHAPIRO, Rabi Rami: *Chasidské povídky*. VOLVOX GLOBATOR, Praha 2006; s. 6-8
[227] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 64-66
[228] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 64-65
[229] GILBERT, Martin: *Židé ve 20. století*. Baset, Praha 2003; s. 109
[230] KRIWACZEK, Paul: *Jidiš civilizace*. Slovart, Bratislava 2010; s. 287
[231] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 64-65
[232] Tamtéž, s. 66

2.2 Za hranice „virtuálního ghetta“

2.2.1 Z Varšavy do Vilna

Roku 1925 Abraham Jehošua Heschel opouští rodnou Varšavu.[233] „*Departing from Warsaw at 18, he traveled first to Vilna, where he pursued his secular education at the Yiddish Real-Gymnasium and joined a promising group of young Yiddish poets*.”[234] Samuel H. Dresner uvádí, že Heschel pokračoval v sekulárním studiu, což může naznačovat, že již před nástupem na vilenské Reálné gymnázium, absolvoval Abraham Jehošua Heschel jistou neformální přípravu, aby jeho adaptace na nový typ a formu edukace, nebyla příliš zbrzděna.[235,236] V květnu roku 1922 bylo Vilno připojeno k Polsku, a tak i curiculum Reálného gymnázia bylo kompletně polské, ačkoliv hlavní vyučovací jazyk představovala jidiš, jež byla Heschelovou *mamalošen* („*mateřskou řečí*“).[237] Heschel se na vilenském gymnázium soustředil spíše na studium literatury a historie, než-li exaktních věd, jako jsou matematika, fyzika či chemie.[238] V budoucnu se hodlal dostat na univerzitu, a tak šel cestou specializace. Měl štěstí na učitele literatury, neboť v rámci pedagogického sboru Reálného gymnázia, narazil na jidiš básníky a skutečné kapacity s akademickým vzděláním.[239] Spřátelil se také se skupinou mladých umělců, tvořících v jidiš, nazvanou „*Jung Vilna*“.[240,241] Většina jejích členů byla levicově orientovaná, někteří tíhli k sionismu.[242] Abraham Jehošua

[233] Tamtéž, s. 77
[234] DRESNER, Samuel H.: *Heschel, Hasidism and Halakha*. Fordham University Press, USA 2002; s.8
[235] Tamtéž, s. 8
[236] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 69 a 71-72
[237] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 68 a 74-75; s. 80
[238] Tamtéž, s. 80
[239] Tamtéž, s. 80 a 85-86
[240] Tamtéž, s. 87
[241] DRESNER, Samuel H.: *Heschel, Hasidism and Halakha*. Fordham University Press, USA 2002; s.8
[242] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 87

Heschel byl pro ně *ben-tojre*.[243] „*It was difficult for politically militant Jews – most of them socialist or communist - to fathom Heschel's essential identity*."[244] Abraham Jehošua Heschel však dokázal zůstat zbožným chasidským Židem. Stál také proto jaksi na okraji společenského dění.[245]

2.2.2 Studia v meziválečném Berlíně

2.2.2.1 Vzdělávací instituce a pedagogové

Z Vilna se teprve dvacetiletý Abraham Jehošua Heschel přemisťuje do Berlína, aby zde studoval na tamější *Friedrich-Wilhelms Universität*.[246] Nejprve se zapsal na *Deutsches Institut für Ausländer*, aby zvládl splnit všechny vědomostní předpoklady a parametry, vytyčené pro zahraniční uchazeče o univerzitní studium, což se mu s konečnou platností poštěstilo roku 1929.[247] Mezitím byl již roku 1928 přijat na filosofickou fakultu berlínské univerzity na základě provizorní imatrikulace (tzv. *kleine Matrikel*).[248] Kromě studia na univerzitě nastoupil Abraham Jehošua Heschel na liberální rabínský seminář *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*[249], založený roku 1872, a zaměřený na vědecké zkoumání židovského náboženství (např. prostřednictvím aplikace teorií historika Leopolda Zunze)[250], jež bylo chápáno coby mnohovrstevnatý kulturní fenomén, vzniklý a procházející dlouhým procesem historické evoluce.[251] Liberální židovští myslitelé, působící na *Hochschule*, např. používali při analyzování starověkých biblických textů metodu textové kritiky, neboť se domnívali, že se korpus Bible skládá z určitých historických vrstev, jež lze odhalit, datovat a podle toho i v rozšířeném

[243] Tamtéž, s. 87
[244] Tamtéž, s. 87
[245] Tamtéž, s. 87
[246] Tamtéž, s. 101
[247] Tamtéž, s. 101 a 116
[248] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 98
[249] Tamtéž, s. 101
[250] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solověječika*. Academia, Praha 2010; s. 85
[251] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 104

kontextu interpretovat.[252] Velmi důležitou úlohu v jejich bádání tedy hrála filologie, historie a lingvistika. Připomeňme zde jen starší teorii Julia Wellhausena o čtyřech biblických pramenech (*Jahvista*, *Elohista*, *Deuteronomista* a *Kněžský kodex*)[253], k níž mnozí pedagogové z *Hochschule* zaujímali rezervovaný, někdy až nepokrytě kritický postoj (nikdy však zcela odmítavý, jako třeba David Hoffmann z konkurenčního *Rabbiner-Seminar für das Orthodoxe Judentum*).[254] Vytčeným cílem této liberální židovské instituce přitom bylo obnovení a uchování tradic judaismu.[255] Mezi Heschelovy profesory na *Hochschule* patřil kromě Leo Baecka (1873 – 1956)[256], snad nejvýznamnější rabínské persóny meziválečného Německa[257], také Julius Guttmann (1880 – 1950), jenž pozoruhodně syntetizoval tradiční přístup ke konceptu *micvot* s racionálním chápáním náboženské pravdy.[258] Guttmann „*placed doing the mitzvot – which he called "this worldly miracle" – at the center of Judaism while developing a critical approach to systems*."[259] Svá judaistická studia Heschel doplňoval a prohluboval i na teologické fakultě berlínské univerzity, neb jeho vedlejším oborem byla např. semitská filologie, které se věnoval spolu s Eugenem Mittwochem, vedoucím *Institutu semitských a islámských studií*.[260] Mittwoch pravděpodobně pomáhal Heschelovi rozšířit odborné znalosti biblické hebrejštiny.[261] Byl uznávaným arabistou, v mládí navštívil mnohé blízkovýchodní země, a také zůstal praktikujícím Židem.[262] Heschel se dokonce účastnil některých kurzů v rámci oddělení Nového zákona a na tzv. *Institutum Judaicum*, dříve zaměřeném misijně do řad Židů.[263] „*Hechel now subordinates his "love" for the Bible to his professors "objective*

[252] Tamtéž, s. 104
[253] Tamtéž, s. 104
[254] Tamtéž, s. 104
[255] Tamtéž, s. 104
[256] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 94
[257] Tamtéž, s. 39-40
[258] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 109
[259] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 109
[260] Tamtéž, s. 103 a 111
[261] Tamtéž, s. 112
[262] Tamtéž, s. 111-112

methods”.“[264] Na teologické fakultě i *Hochschule* se Heschel zaměřuje na výzkum Bible, spojený s moderní textovou kritikou a novými teologickými koncepty.[265] Později si za téma své disertační práce vybere proroky, zřejmě v návaznosti na návštěvy kurzů Alfreda Bertholeta (1868 – 1951), odborníka na Starý zákon a starověké civilizace Předního východu.[266] Na filosofické fakultě asi nejvíce pomáhal přiživovat Heschelovy eklektické snahy profesor filosofie a estetiky Max Dessoir (1867 – 1947), patřící svým výzkumem nevědomí mezi předchůdce Sigmunda Freuda.[267] Věnoval se lidskému vědomí a vnímání, přičemž nemohl vynechat analýzu některých okultních fenoménů (oblast parapsychologie).[268]

2.2.2.2 David Koigen a jeho vliv na rabiho Heschela

Roli spojovacího článku mezi jednotlivými kulturními identitami Abrahama Jehošuy Heschela však plnil sociální filosof David Koigen (1879 – 1933), přítel Dr. Fišla Schneersohna, s nímž se Heschel seznámil roku 1928, nedlouho poté, co Koigen pronesl přednášku na *Hochschule*.[269] Koigenovou profesní ambicí bylo analyzovat fenomén kulturní činnosti člověka, ať již zasahovala do jakýchkoliv oblastí.[270] Jeho vnitřním impulsem pak bylo pomáhat Židům, procházejícím procesem společenské integrace, vyvarovat se definitivní rezignaci na své židovské kořeny a fatálnímu odcizení.[271] Koigenův životní osud se přitom tomu Heschelovu značně podobal. Pocházel z ukrajinské Volyně, kde vyrůstal v rodině lubavičských chasidů.[272] Otec, jenž se živil coby zemědělec, zemřel Davidu Koigenovi v útlém dětském věku.[273] O malého Davida se pak jal starat jeho starší bratr, později podporující bolševickou revoluci.[274]

---

[263] Tamtéž, s. 103
[264] Tamtéž, s. 104
[265] Tamtéž, s. 103 a 109
[266] Tamtéž, s. 103 a 111
[267] Tamtéž, s. 109
[268] Tamtéž, s. 109
[269] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 122
[270] Tamtéž, s. 123
[271] Tamtéž, s. 123
[272] Tamtéž, s. 123
[273] Tamtéž, s. 123
[274] Tamtéž, s. 123

V letech 1896 – 1901 studoval David Koigen postupně na univerzitách v Paříži, Berlíně, Mnichově, Curychu a Bernu, kde se mu podařilo získat doktorát.[275] Ačkoliv opustil prostředí tradiční židovské ortodoxie, nikdy na své kořeny nezanevřel a neustále ve svém díle aktualizoval „*a harmonious vision of creativity, ethics, and religion*“.[276] Ve dvacátých letech se pod vlivem Edmunda Husserla mnoho filosofů věnovalo bádání v oblasti lidské mysli či vědomí a jeho struktury. David Koigen nebyl výjimkou.[277] Spojoval lidské myšlení s činností, což zakládalo jeho specifickou teorii poznání. „*Koigen called it “the cultural act”, a coordination of data from disparate realms within one cognitive insight*.“[278] Roku 1920 se setkal s Fišlem Schneersohnem v Kyjevě, kde oba vyučovali na tamější univerzitě.[279] Ve své autobiografické knize „*Apokalyptický jezdec*“, Koigen později vylíčil svou zkušenost s východoevropským Židovstvem, přičemž přiřkl chasidismu potenciál obnovit židovský život a spiritualitu, v západní Evropě poznamenanou osvícenstvím, asimilací a odcizením.[280,281] V poválečném Berlíně Koigen zorganizoval studijní skupinu, nazvanou *Philosophische Arbeitsgemeinschaft*, na jejíchž setkáních Heschel aktivně participoval.[282] Koigen vehementně odmítal nihilismus a revoluční utopismus, bující ve vzdělaneckých kruzích v poválečném období.[283] Tématem debat a rozhovorů zde byl frekventovaně hlavně vztah mezi etikou a duchovními vhledy.[284] Heschelovi vadil symbolismus, redukcionismus a jistý druh nevybíravé psychologizace ve sféře náboženství, kdy tvrdil, že jakékoliv lidské konstrukty přece nemohou nahradit a zastínit Hospodina.[285] „*The early Cohen derived Judaism from Kant’s ethical principles, allowing*

[275] Tamtéž, s. 123
[276] Tamtéž, s. 124
[277] Tamtéž, s. 125
[278] Tamtéž, s. 125
[279] Tamtéž, s. 126
[280] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 125-126
[281] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 85-86
[282] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 129
[283] Tamtéž, s. 129
[284] Tamtéž, s. 130
[285] Tamtéž, s. 131

some of his followers to translate the supernatural religion into a logical system.“[286] Heschel se spíše než k filosofii neo-kantismu obracel a přimykal k chasidským zdrojům, které tak dobře poznal v mládí.[287] Byl pro něj stěžejní živoucí Hospodin a vzájemný, obapolní vztah člověka a Stvořitele.[288] Vedle chasidských zdrojů a vlastní kontinuální básnické tvorby bylo Heschelovo uvažování ovlivněno analýzami náboženského cítění a prožitku Rudolfa Otty[289] či Maxe Schelera.[290,291]

2.2.2.3 Myšlenkové zrání v kosmopolitním prostředí Berlína

„*Hans Kippenberg explained that in the first decades of the twentieth century, the study of religion was motivated by quest to overcome the materialistic bourgeois exclusion of God from modern life and seek a return to religious genius*.“[292] Mělo se tak dít prostřednictvím probádání různých náboženských systémů a následného využití specifických pojmů či konceptů, jako byly např. *numinózní*[293], *mana*, *posvátné* či *prorocké zjevení*.[294] Víme také, že Abraham Jehošua Heschel byl obeznámen s dílem Williama Jamese, E.B. Tylora, Sonderbluma, Van der Leeuweho ad.[295] Zatímco se však Heschel zabýval různými variantami náboženských pocitů, spojených s momentem autentického duchovního nahlédnutí či poznání, a byl tedy pro zvětšení osobní žité zbožnosti, David Koigen podržoval své kulturní a sociologické teorie ve vztahu k duchovní dimenzi lidské existence.[296] Mezi ony Heschelem reflektované pocity patřily např.: úžas, strach či

[286] Tamtéž, s. 132
[287] Tamtéž, s. 130 a 136; s. 138
[288] Tamtéž, s. 133
[289] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 147-148
[290] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 133
[291] BRILL, Alan: *Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel*. In: *Meorot 6:1*, Yeshivat Chovevei Torah Rabbinical School; 2006; s. 12
[292] BRILL, Alan: *Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel*. In: *Meorot 6:1*, Yeshivat Chovevei Torah Rabbinical School; 2006; s. 17-18
[293] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 147
[294] BRILL, Alan: *Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel*. In: *Meorot 6:1*, Yeshivat Chovevei Torah Rabbinical School; 2006; s. 17
[295] Tamtéž, s. 16
[296] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 133 a 136-137

bázeň, rozpaky, stud, zbožná úcta atd.[297] Podle Heschelova názoru se judaismus nemohl omezovat na rituál a halachickou legislativu.[298,299] Od Davida Koigena převzal myšlenku, že perspektivní novodobá židovská teologie by měla vycházet z „*osvíceného a moderního chasidismu*“.[300] V době vzniku své disertační práce, tedy v letech 1930 – 1932, dopracoval se Heschel postupně ke dvěma centrálním konceptuálním prvkům prorocké teologie, jež označil slovy „*pathos*“ a „*sympathy*“ (viz. dvě kapitoly disertace „*Theology of Pathos*“ a „*Religion of Sympathy*“).[301] Heschelova prorocká teologie byla příznačně teocentrická.[302] „*God is the Subject, while human beings are objects of divine awareness*.“[303] Hospodin měl reagovat na pozemské lidské dění prostřednictvím „*Božího patosu*“, tedy „*Božích emocí*“. Důležitá tudíž byla primární iniciativa Boha[304], jenž vlastně zavdával impuls a příležitost ke spojení s lidmi, s realitou tohoto světa.[305] Prorok vstupoval do kontaktu s Nejvyšším až skrze svou „*sympatetickou*“ reakci na „*Boží patos*“.[306,307] Proto Heschel v jiné souvislosti tvrdil: „*An ethical action on our part causes a metaphysical result. Not only is God necessary for us, but we are for God. God acts thorough us*.“[308] (viz. problematika plnění *micvot* a modlitby). Hospodin tedy nepředstavoval odvrácenou indiferentní entitu absolutní transcedence, případně jen logicky možný lidský konstrukt, ale živoucí a dostupnou, ač v lidském jazyce dokonale nevyjádřitelnou Skutečnost. Hospodin tak hledal proroka, pátral po člověku.[309] Heschel zároveň odmítal náboženský symbolismus a konstruktivismus, na jehož

[297] Tamtéž, s. 133
[298] Tamtéž, s. 132 a 136
[299] HESCHEL, Abraham J.: *God in Search of Man*. Souvenir Press, London 2009; s. 320-328
[300] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 138
[301] Tamtéž, s. 164
[302] Tamtéž, s. 164
[303] Tamtéž, s. 158
[304] Tamtéž, s. 158 a 167
[305] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 167-168
[306] Tamtéž, s. 165-168
[307] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 393-394
[308] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 132
[309] Tamtéž, s. 136 a 167

základě se mohlo pracovat s náboženstvím jako s lidskou společností uměle vytvořenou potřebou, bez níž by byl těžko udržitelný a hájitelný esenciální ideový postulát o společenské smlouvě, morálním řádu, *tabu*, vynucené sociální konformitě a psychologické aktivaci, bez dostačujícího akcentování posvátné a etické dimenze.[310] Svým přístupem Heschel překonával nejen Koigenovu, ale též Buberovu „*sociologickou metafyziku*“[311] oddělených entit, lidské a posvátné. „*Heschel studied the Hebrew prophets in order to analyze their awareness of God as the source of revelation*.“[312] Nebránil se však používání filosofických termínů. „*The prophet's sympathy was an emotional and cognitive imitation of divine concern*.“[313] Záměrně při svém studiu prorocké inspirace a prorockého vědomí pracoval s některými fenomenologickými metodami a postuláty.[314] Prorok sice měl být pochopen v intencích teofanie, avšak v rámci epistemologie ponechal Heschel prostor lidské odpovědnosti.[315] „*God was active while prophet remained autonomous*.“[316] To vedlo některé až k závěru, že: „*For Heschel, prophecy describes a fundamental phenomenological orientation to the divine as a form of sympathy with God. In his view, the prophetic sensibility equals revelation*.“[317] Abraham Jehošua Heschel byl tedy některými moderními neo-ortodoxními autory odmítán pro přeceňování momentu „zakoušení“ posvátného.[318] Byl pokládán za esenciálního pokračovatele a udržovatele chasidského učení, za mystika. On však vždy odlišoval lidskou „*zkušenost*“ proroka od momentu „*zjevení*“ či divinace, jež přeci byla božského původu (vztah Subjekt – objekt).[319]

---

[310] Tamtéž, s. 132 a 153
[311] Tamtéž, s. 165
[312] Tamtéž, s. 158
[313] Tamtéž, s. 167
[314] Tamtéž, s. 164
[315] Tamtéž, s. 166-167
[316] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 167
[317] BRILL, Alan: *Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel*. In: *Meorot 6:1*, Yeshivat Chovevei Torah Rabbinical School; 2006; s. 9
[318] Tamtéž, s. 9-10 a 14; s. 17
[319] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 158

2.2.2.4 Jidiš poezie rabiho Heschela

V jidiš poezii Abrahama Jehošuy Heschela však můžeme zachytit jeho stěžejní myšlenky a ideje ještě předtím, než byly do jisté míry deformovány či spíše překryty jejich akademickou recepcí.[320] „*Heschel seeks to capture an expressionistic mood of the moment in itself – in this case an expressionistic sense of the divine as an identity with God and an empathy with divine pain*.“[321] Abraham Jehošua Heschel již před vydáním sbírky „*Der Šem Hamefojroš: Mentš*“[322] („*Nevyslovitelné Jméno Boží: Člověk*“) roku 1933 v rodné Varšavě, zaslal některé své básně Chaimu Nachmanu Bialikovi do Palestiny.[323] Tento klasik moderní hebrejské poezie Heschelovu tvorbu přijal a velmi kladně ohodnotil, přičemž v odpovědi autora básní povzbuzoval, aby dál tříbil svůj talent („*Sharpen your pen*“).[324] Ve verších básně „*Já a Ty*“ (což nás odkazuje ke stejnojmennému názvu knihy Martina Bubera), odhaluje Heschel svůj přímý či bezprostřední vztah ke Všemohoucímu.[325] „*Am I not – you? Are you not – I? When a need pains You, alarm me! When You miss a human being – Tear open my door! You live in Yourself! You live in me*.“[326] Zde se blížíme momentu mystického přiblížení, evokaci *dvekutu*, ačkoliv nesmíme přehlížet formu otázky prvních dvou veršů.[327,328] Udivující je síla Heschelovy citlivosti a imaginace, resp. přesvědčení o Boží přítomnosti v lidském světě.[329,330] „*Heschel remains in oscillation between neo-*

[320] BRILL, Alan: *Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel*. In: *Meorot 6:1*, Yeshivat Chovevei Torah Rabbinical School; 2006; s. 2-3
[321] Tamtéž, s. 2
[322] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 99
[323] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 146
[324] Tamtéž, s. 146
[325] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 144
[326] BRILL, Alan: *Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel*. In: *Meorot 6:1*, Yeshivat Chovevei Torah Rabbinical School; 2006; s. 2
[327] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 146
[328] BRILL, Alan: *Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel*. In: *Meorot 6:1*, Yeshivat Chovevei Torah Rabbinical School; 2006; s. 2
[329] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 144
[330] BRILL, Alan: *Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel*. In: *Meorot 6:1*, Yeshivat Chovevei Torah Rabbinical School; 2006; s. 3

orthodoxy and comparative religion, *between the other-worldly elements of the Torah and the human poetic and experiential elements, between heaven and earth*.“[331] Tím je naznačeno provázání dvou pro Heschela recipročních konstituentů vztahu Subjektu a objektu. „*As a twentieth-century prophet whose actions bespeak God's presence and message on earth, Hechel felt God`s direct word since "God follows me everywhere"*.”[332] Abraham Jehošua Heschel byl stejně jako jeho otec, Pelzovizský rebe Moše Mordechaj Heschel, citlivý vůči enormnímu lidskému utrpení a strádání, jež jakoby zůstávalo bez zjevné Boží reakce.[333] Zde se nám vrací připomínka chmurných či depresivních stavů některých chasidských cadiků, jako např. Kotského rebeho Menachema Mendela či rabiho Nachmana z Braslavi (1772 – 1810).[334] Heschel sám napsal: “*I cannot curse as justly as did Jeremiah...You are meant to help here, Oh God...I will fulfill your duty, pay your debts*.”[335] Básník je pohnut utrpením bližních, jejich nevyřčenými slovy bolesti a zármutku, jenž má být překlenut. V básni “*Intimate Hymn*” Heschel proklamuje: “*I have come to sow vision in the world – To unmask the God who disguises Himself as world*.”[336] Poezie přitom má být “*an act of bearing witness*”[337], vyslyšením Božího volání. Paradoxně však přiblížení se Všemohoucímu může také znamenat odcizení se světu, což Heschel reflektoval v básni “*Between Me and the World*” slovy: “*I can only wander on to find silent bridges/ From my heart to God*.”[338] Později Heschel v knize “*Symbolism and Jewish Faith*” (1954), uvede: “*The symbol of God is man, every man. God created man in His image (tselem), in His likeness (demut).*”[339] Tento náhled prostupuje již jeho básně z 30. let, kdy člověk má představovat “*tselem – elokim*”, což je podstata i dar.

---

[331] Tamtéž, s. 3
[332] Tamtéž, s. 3
[333] Tamtéž, s. 2-3
[334] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 58
[335] BRILL, Alan: *Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel*. In: *Meorot 6:1*, Yeshivat Chovevei Torah Rabbinical School; 2006; s. 3
[336] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 158
[337] Tamtéž, s. 185
[338] Tamtéž, s. 188
[339] Tamtéž, s. 182

2.2.2.5 Nespokojenost a kritická reakce

Abraham Jehošua Heschel však v Berlíně prožívá také těžké období vnitřní rozpolcenosti.[340] Ani na berlínské univerzitě, ani v *Hochschule*, ba ani v Koigenově kruhu, necítí se být Heschel spokojen.[341] Později o této krizové době napíše: "*Yet, in spite of the intellectual power and honesty which I was privileged to witness, I became increasingly aware of the gulf that separate my views from those held at the university*."[342] Pro mnohé profesory byl Bůh pouhým lidským konstruktem, přičemž filosofie symbolických forem vůbec nepřipouštěla adekvátnost dimenze posvátného pro nějaké podorobnější zkoumání.[343] Německý filosof Ernst Cassier (1874 – 1945), ve své populární knize "*Philosophy of Symbolic Forms*", např. uváděl: "*Human culture as a whole may be described as the process of man's progressive self-liberation. Language, art, religion, science, are various phases in this process*."[344] Nadpřirozené či posvátné tak mohlo být zahrnuto do rámce iracionálních symbolických forem náboženství, jež samo o sobě podléhalo procesu, ubírajícímu se k ideálnímu světu, stvořitelnému člověkem.[345] „*The scholars examined seriously only what could be derived from sense data as processed by structures of the mind*."[346] Heschel byl panujícím myšlenkovým či filosofickým paradigmatem ve vztahu k náboženství silně roztrpčen: „*To them, religion was a feeling. To me, religion included the insights of the Torah which is a vision of man from the point of view of God.*"[347] Zde se Heschel střetával s teologickým pohledem Karla Bartha. „*One can find variants in Heschel's writings of Barth's early neo-orthodox statement that*

[340] Tamtéž, s. 154 a 160
[341] Tamtéž, s. 154
[342] DRESNER, Samuel H.: *Heschel, Hasidism and Halakha*. Fordham University Press, USA 2002; s.9
[343] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 157
[344] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 157
[345] Tamtéž, s. 157
[346] Tamtéž, s. 154
[347] DRESNER, Samuel H.: *Heschel, Hasidism and Halakha*. Fordham University Press, USA 2002; s.9

the Bible is God's anthropology, and not man's theology."[348] Stejně jako Barth, i Heschel se domníval, že zjevené náboženství neslouží lidským zájmům.[349] Když Heschel popisoval svůj těžký okamžik vnitřní rozpolcenosti, zakoušený během procházení ulicemi Berlína, kdy si uvědomil, že nastal čas pátečních modliteb a on by neměl déle meškat, zakončoval svou vzpomínku takto: „*But how would I dare not to pray? How would I dare to miss an evening prayer?*"[350] Na jiném místě pak poznamenal: „*How grateful I am to God that there is a duty to worship, a law to remind my distraught mind that it is time to think of God, time to disregard my ego for at least a moment*."[351] Heschel totiž tvrdil, že věřící člověk, který ne vždy dokáže přisoudit správný význam rituálnímu konání, v modlitbě nalézá spojnici k Bohu.[352] Záleží tedy opět na správné intenci, na *kavaně*[353], neb: „*If one is in love, fulfilling even a whim may constitute a meaningful act*."[354] Heschel se stále projevoval jako chasidský učenec.[355] „*The problem to my professors was how to be good. In my ears the question rang: how to be holy*."[356] Bylo mu zřejmé, že se svými učiteli nemůže nalézt společnou řeč v otázce náboženství, neboť: „*As you cannot study philosophy through praying, so you cannot study prayer through philosophizing*."[357] A modlitba stála pro Heschela v jádru odkazu judaismu.[358]

---

[348] BRILL, Alan: *Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel*. In: *Meorot 6:1*, Yeshivat Chovevei Torah Rabbinical School; 2006; s. 3
[349] Tamtéž, s. 3
[350] DRESNER, Samuel H.: *Heschel, Hasidism and Halakha*. Fordham University Press, USA 2002; s.9
[351] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 159
[352] Tamtéž, s. 132
[353] HORWITZ, Rivka: *Abraham Joshua Heschel on Prayer and His Hasidic Sources*. In: *Modern Judaism*, *Vol. 19*, Oxford University Press; 1999; s. 301-303
[354] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 132
[355] Tamtéž, s. 158
[356] Tamtéž, s. 158
[357] Tamtéž, s. 160
[358] HORWITZ, Rivka: *Abraham Joshua Heschel on Prayer and His Hasidic Sources*. In: *Modern Judaism*, *Vol. 19*, Oxford University Press; 1999; s. 293-295

2.2.2.6 Martin Buber a potíže s vydáním disertační práce

Pro další pochopení Heschelových tehdejších pozic, budeme se zabývat jeho vztahem s Martinem Buberem, jehož poznal někdy na přelomu let 1929 a 1930.[359] Předtím se však musíme posunout a zastavit v roce 1933. Na počátku ledna 1933 ve Varšavě umírá Heschelův strýc, Novominský rebe Alter Isra'el Šimon Perlow, jenž byl mladému Heschelovi opatrovníkem a duchovním průvodcem.[360] Na konci ledna se stahují mraky nad Německem, když se nacisté chápou moci ve státě.[361] Počátkem března pak skonal Heschelův berlínský učitel a přítel David Koigen.[362] Navíc, ve smutných březnových dnech skládá Heschel úspěšně závěrečné zkoušky na univerzitě, a začíná pátrat po možnostech vydání své disertace, neboť k absolvování studia ještě musí dodat jejích dvě stě kusů univerzitě.[363] „*For several years he endured extraordinary stress, losses, and dislocations: his father's sudden death in 1916; his tutor Reb Bezalel's attacks against his self-esteem; leaving for Vilna in 1925; settling in Berlin in 1927; the deaths in 1933 of his uncle and David Koigen – and now, the strides of Nazism, his poverty, political helplessness, and academic uncertainties*."[364] Heschel se obrací na berlínského nakladatele Salmana Schockena, zda-li by nevydal jeho disertaci, nazvanou „*Das prophetische Bewusstsein*" (posléze změněno na „*Die Prophetie*").[365] Jak Heschel později zjistil, Schocken tehdy Heschelův manuskript nepřijal na základě doporučení svého dobrého přítele, Martina Bubera.[366,367] Tímto Buber velmi ztížil Heschelovu životní

[359] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 213
[360] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 173
[361] Tamtéž, s. 173
[362] Tamtéž, s. 175
[363] Tamtéž, s. 175
[364] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 204
[365] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 213 a 226
[366] Tamtéž, s. 214
[367] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 178

situaci, neboť ten musel hledat nakladatele až v Polsku.[368] Heschelovi zatím docházeli finanční prostředky. Jedině dobrá vůle děkana filosofické fakulty zachránila Heschelův akademický titul a roky studia na univerzitě.[369] Hrozilo totiž, že Heschel nestihne včas dodat potřebné výtisky své disertační práce, a tak by přišel o možnost promovat. Děkan však několikrát prodloužil Heschelovi datum odevzdání práce.[370] Považme, že Heschel byl polským státním příslušníkem, navíc židovského původu, a tak nemůžeme než obdivovat děkanovu čestnost a mravní sílu, že nepodlehl štvavé antisemitské propagandě německých nacistů.

Bez potřebné finanční subvence od německého nakladatele Ericha Reisse, pro jehož *Erich Reiss Verlag* začal Heschel od roku 1935 pracovat, nedošlo by k vydání Heschelovy disertační práce o biblických prorocích Polskou akademií umění a věd.[371,372] V prosinci 1935 tedy Heschel konečně promoval.[373] O rok dříve dosáhl rabínské ordinace na *Hochschule* (ortodoxní *smichu* následovala liberální).[374] V *Erich Reiss Verlag* mezitím začaly vycházet Heschelovy práce o středověkých židovských filosofech a významných metafyzicích (kromě jeho disertační práce).[375] Např. pojednání o Rambamovi, „*Maimonides. A Biography*“.[376] Rokem 1935 je také zahájena výměna korespondence mezi etablujícím se autorem Abrahamem Jehošuou Heschelem a uznávaným myslitelem Martinem Buberem.[377] Heschel nejprve zaslal staršímu a zkušenějšímu kolegovi svou disertaci a práci o Maimonidovi, aby se tak doslova připomněl (oba tvůrci se seznámili již na přelomu 20. a 30. let).[378] Buber

[368] Tamtéž, s. 179
[369] Tamtéž, s. 180
[370] Tamtéž, s. 180 a 198
[371] Tamtéž, s. 200
[372] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 226
[373] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 210
[374] Tamtéž, s. 198
[375] Tamtéž, s. 200
[376] Tamtéž, s. 204
[377] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 214
[378] Tamtéž, s. 213-214

reagoval v obdobném gardu, neb na Heschelovu adresu odeslal svou práci „*Symbolic and Sacramental Existence in Judaism*“ („*a comparative analysis of prophetic experience and Hasidic spirituality*“).[379] Již víme, že Heschel odmítal tehdejší paradigmatický přístup k náboženství, tzv. „*filosofickou antropologii*“[380], která: „*honored human vehicles (or “symbols”) rather than the living God*.“[381] Buberova filosofie dialogu mezi dvěma separovanými entitami (člověkem a Bohem), zachycená v jeho knize „*Já a Ty*“ (1923), taktéž nemohla u Heschela vyvolat pozitivní odezvu, neb Bůh se u Bubera aktualizuje a projevuje až v rámci setkání a dialogu, zahájeného člověkem („*a realistic human initiative*“).[382] Heschelova koncepce vztahu mezi Subjektem a objektem byla teocentrická, impuls vycházel od Všemohoucího.[383] „*Heschel acutely sensed the secularizing potentials of Buber’s insistence that God can be spoken about only in the betweenness of human and divine*.“[384] Heschel vždy akcentoval Boží zájem o člověka, a též etickou reciprocitu.[385] Nelze se tedy divit, že se Heschel v odpovědi Buberovi, věnuje kritice jeho symbolického přístupu k fenoménu proroctví, a následně také vzpomene Buberovo vyjádření ohledně své disertační práce, učiněné Salmanu Schockenovi (málem fatální následky tohoto ohodnocení jsme již rozváděli).[386]

V dopise ze 24. července 1935 Heschel píše: „*Yet, not only methodologically, but also in principle, I would like to object to a conception according to which the prophet’s existence in toto, as well as the particulars of his activity, should have no intrinsic value, but only value as sign.*“[387] Nesouhlasil s Buberovým pohledem na prorokovu

[379] Tamtéž, s. 214
[380] Tamtéž, s. 213
[381] Tamtéž, s. 213
[382] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 164
[383] Tamtéž, s. 158 a 164
[384] Tamtéž, s. 164
[385] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 165 a 167
[386] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 215-216
[387] Tamtéž, s. 215

existenci a činnost optikou symbolu, jenž teprve odkazuje na význam a hodnotu („*Sinnbild*“).[388] „*You presuppose need for signs and symbols. Then why should we not incarnate God himself and symbolize him?*“[389] Heschel následně zmínil Buberův dřívější postoj ke své práci o prorocích: „*Your attitude toward my prophetological work is still my everlasting grief. I still fail to understand the reason*.“[390] Buber svým vyzdvihováním symbolu či znaku, vlastně odvracel od toho, k čemu měly poukazovat, tedy k realitě živoucího Hospodina.[391] „*For Heschel, Buber's acquiescence to "symbolism" imperils the acknowledgement of God as an objective reality – let alone as the primary source of prophetic authority.*“[392] Buber navíc nebyl praktikujícím Židem, jenž by chápal náboženská přikázání coby výraz Boží vůle.[393] „*Both Rosenzweig and Heschel recognized that Buber, despite his acute sensitivity to the inner life, was essentially secular thinker*.“[394] Heschelův kritický přístup k některým aspektům Buberova myšlení se taktéž mohl opírat o jejich rozdílné rodinné a společenské zázemí, jež pomáhalo formovat názory a postoje obou filosofů od raných etap života.[395] Zatímco Heschel pocházel z autenticky chasidského prostředí, a ve své rodinné genealogii mohl vyhledat mnoho význačných rabínských učenců a chasidských duchovních autorit[396], Martin Buber vyrůstal ve světě *haskaly*[397] a s tradičním chasidským kulturním kontextem přicházel do kontaktu postupně a zprostředkovaně.[398] Vyrůstal v opatrovnické péči svého dědečka Salomona Bubera ve Lvově, ovšem s fenoménem chasidismu přišel do styku až při návštěvě malého města Sadagora, to když trávil

[388] Tamtéž, s. 215
[389] Tamtéž, s. 215
[390] Tamtéž, s. 215-216
[391] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 164
[392] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 216-217
[393] Tamtéž, s. 217
[394] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 216
[395] Tamtéž, s. 217
[396] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 93
[397] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 85
[398] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 217

letní prázdniny u svého otce na statku v Bukovině.[399] Víme, že Heschelova babička z otcovy strany, Ráchel Lea Friedman, byla dcerou tehdejšího Sadagorského rebeho Šaloma Josefa, a také druhou ženou Čortkovského rebeho Davida Moše Friedmana.[400] Buber, zvyklý na městské výhody Lvova, viděl v Sadagoře pouze zanedbaný *štetl*[401]. V črtě „*My Way to Hasidism*" (1918), uvedl: „*The legendary greatness of the grandfathers has certainly disappeared in the grandsons and many are at pains to preserve their power through all kinds of petty magic; but all their carryings on cannot darken the inborn shining of their foreheads*."[402] V době, kdy vyšla tato Buberova esej, byly mnohé tradiční chasidské dvory v Haliči a Bukovině, nenávratně zničeny a zdevastovány válečným běsněním (jak o tom psal např. oděský rodák Isa'ak Babel)[403]. Buber studoval na různých vysokých školách, až nakonec obdržel doktorát v Berlíně.[404] Zcela organicky splynul s tehdejším vědeckým a akademickým světem. Jeho pozdější návrat k chasidismu a jeho reflexe, nese se v duchu preferování etiky před náboženstvím.[405] Buber nebyl praktikujícím Židem, a tak z chasidismu spíše preparoval obecně lidské duchovní hodnoty. „*It was the sociological and ethical – not the halakhic or ritually earnest – aspects of Hasidism that impressed the Western thinker*."[406] Heschel však coby věřící Žid, dodržující *micvot*, hodlal ze své konfrontace s moderním západním světem vytěžit novou židovskou teologii a revitalizaci chasidismu.[407] Heschel na rozdíl od Bubera uvažoval teocentricky, nikoliv antropocentricky.[408] „*Hasidism was Buber's Hebrew humanism*."[409] Přesně, jak to později vystihl americký židovský

[399] Tamtéž, s. 217
[400] Tamtéž, s. 217-218
[401] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 83
[402] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 217
[403] BABEL, Isaak: *Deník 1920*. TORST, Praha 1993
[404] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 217-218
[405] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 218
[406] Tamtéž, s. 218
[407] Tamtéž, s. 218
[408] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 164
[409] Tamtéž, s. 227

autor Leslie Fiedler: „*Buber's stories made Hasidism palatable to assimilated Jews since he presented it as the secular idea that "all things are the potentialites of joy", without requiring fidelity to Jewish law*."[410]

Buber a Heschel však oba usilovali o židovskou duchovní obnovu, a proto jejich ideové rozpory ustoupily plodné spolupráci. V roce 1937 se pak Heschel stěhuje do Frankfurtu nad Mohanem, protože přijal Buberovo pozvání, aby zde působil v rámci *Jüdische Lehrhaus*, což byl institut, jenž měl poskytnout Židům, postrádajícím tradiční židovské náboženské vzdělaní, potřebné znalosti a vědomosti.[411] Byl založen Franzem Rosenzweigem a Martinem Buberem.[412] V době stupňující se nacistické perzekuce se mnoho zcela či částečně asimilovaných německých Židů ocitlo ve velmi choulostivé existenciální krizi, kdy se cítili být jaksi vyvrženi majoritní německou společností, jejíž kulturu považovali za svou, a zároveň se již nemohli lehce vrátit ke svým zpřetrhaným či narušeným židovským kořenům.[413] Právě *Jüdische Lehrhaus* se měl stát platformou pro kulturní a náboženskou obnovu německého Židovstva, a tak vlastně opevnit židovskou identitu vůči nacistickému antisemitskému štvaní.[414] Heschel začal připravovat praktické učební materiály pro potřeby frankfurtského *Lehrhausu*, cestoval do jiných německých měst, aby zde vedl kurzy o různých tématech židovského náboženství, a doučoval Martina Bubera moderní hebrejštinu, neb ten chystal svůj odchod do Palestiny.[415] Heschel si však přes své horečné úsilí velmi dobře uvědomoval, že pronásledovaní Židé nakonec musí opustit nacistické Německo.[416] „*Perhaps we are all now going into exile. It is our fate to live in exile, but HE has said to those suffering: "I am with him in his oppression." The Jewish teachers tell us: Wherever Israel had to go*

[410] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 102
[411] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 216 a 219
[412] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 209
[413] Tamtéž, s. 209-210
[414] Tamtéž, s. 210
[415] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 219

into exile, the Eternal went with them.“[417] V březnu 1938 Martin Buber opouští Německo a emigruje do Palestiny.[418] Abraham Jehošua Heschel je vyhoštěn do Polska o pár měsíců později, v říjnu 1938.[419] Před nacistickou invazí do rodné země, pak v červenci 1939 odjíždí na tranzitní vízum do Londýna, kde se setká se starším bratrem Jákobem a jeho rodinou.[420] V Evropě už Heschel dlouho nepobude. V roce 1940 získává i s Buberovým přispěním vstupní víza do Spojených států amerických.[421]

2.3 Ve Spojených státech amerických

2.3.1 První roky v Americe

2.3.1.1 Hebrew Union College a Jewish Theological Seminary

Abraham Jehošua Heschel byl do Ameriky pozván ředitelem *Hebrew Union College* (nacházela se v Cincinnati), Julianem Morgensternem, aby se přidal k učitelskému sboru této vzdělávací instituce amerického reformního judaismu.[422] Morgenstern sám označoval skupinu evropských vysokoškolských pedagogů a vědeckých kapacit, jíž se mu podařilo shromáždit z nacisty ohroženého starého kontinentu, za „*college in exile*“.[423] Na *Hebrew Union College* se ovšem Heschel nemohl smířit s tamnějším chápáním role židovských náboženských přikázání a rituálů.[424] Vadilo mu velmi vlažné dodržování šabatu a přestupování dalších *micvot*.[425] Jako bystrý pozorovatel

[416] Tamtéž, s. 220-221
[417] Tamtéž, s. 221
[418] Tamtéž, s. 221
[419] Tamtéž, s. 223
[420] Tamtéž, s. 223
[421] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 94
[422] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 2
[423] Tamtéž, s. 2
[424] Tamtéž, s. 2 -11
[425] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 95

společenského života a lidských charakterů si také nemohl nepovšimnout jistých náznaků rasismu, ve vztahu k afroamerickému personálu této vysokoškolské instituce, což se jemu, zbožnému Židovi s chasidskými kořeny, jenž právě uprchl z Evropy, kde si již nacistická rasová a antisemitská politika dlouhou dobu vybírala své oběti, nemohlo v žádném případě zamlouvat.[426] Reformní *Hebrew Union College* se např. přidržovala zásad, zakotvených již v „*Pittsburghské platformě*“ z roku 1885, jež „*dismissed the possibility of direct divine revelation, rejected the authority of the mitzvot, and abrogated the laws governing kosher food*.“[427] Heschel si jistě dobře pamatoval na přísné výchovné metody, uplatňované jeho osobním vychovatelem Bezalelem Levym („*the blessings of humiliation*“)[428], a ne že by je snad chtěl sám zavádět v Americe, ale na druhou stranu asi také nemohl pochopit příliš liberální přístup k žákům na *Hebrew Union College*. Nakonec však byl okolnostmi nucen setrvat v tomto jeho požadavkům nevyhovujícím vzdělávacím zařízení až do roku 1945, než mohl přesídlit do New Yorku, na *Jewish Theological Seminary of America*.[429]

2.3.1.2 V období 2. světové války

Ve 40. letech Heschel kriticky reagoval na opozici Alberta Einsteina vůči lidské víře v osobního Boha.[430] Podle Heschela právě tato víra pomáhá budovat a hájit etickou receptivitu člověka.[431] Einstein vystupoval z pozic moderního vědce, snažícího se zdůraznit primární hodnotu racionálního lidského uvažování a rozumu, přičemž mj. prohlásil, že „*Science without religion is lame, religion without science is blind*.“[432]

---

[426] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 2 -11
[427] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 11
[428] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 21
[429] Tamtéž, s. 68
[430] Tamtéž, s. 16
[431] Tamtéž, s. 17
[432] Tamtéž, s. 16

Heschel již během svého studia na berlínské univerzitě a následného působení v *Jüdische Lehrhaus*, vehementně zápasil s tehdejšími kulturními a sociologickými přístupy k náboženství coby lidskému konstruktu, a i v případě Einsteina se rozhodl postavit tomu, co nejspíše pokládal za snahu o další profanaci náboženství. „*Were Nature the source of all knowledge, we would have to accept bestiality and fatalism. But then there would be no freedom, no truth, no science*.“[433] Heschel věděl čeho jsou schopni nacističtí fanatici, prostoupení duchem zvráceného sociálního darwinismu. Domníval se, že v nastalých těžkých časech, člověk musí podržet svou víru v živoucího a spravedlivého Hospodina etické smlouvy s lidstvem. V Evropě se mezitím rozhořela 2. světová válka. Evropská židovská populace se ocitla v extrémně nebezpečné situaci. Abraham Jehošua Heschel byl osobně zasažen tragickým osudem evropského Židovstva. Již za svého pobytu v Londýně se dozvěděl o smrti své sestry.[434] „*On 13 December, he confided to Buber the anguish of his private war-related loss, stated in a telegram from his mother. Heschel's brief letter distilled his speechless sorrow at the death of his sister, who lived in Warsaw with their mother*.“[435] Heschelova sestra byla zabita bombou, zřejmě během nacistického bombardování Varšavy (po rychlém zahájení zářijové německé invaze do Polska roku 1939).[436]

Heschel se snažil nepropadat depresím a všemožně upozorňovat na situaci evropských Židů.[437] V roce 1941 se měl setkat s jedním významným představitelem americké židovské komunity.[438] „*I told him that the Jews in the Warsaw ghetto live with the belief that American Jewry is not resting. If they knew about our indiference in Warsaw, the*

[433] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 17
[434] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 223
[435] Tamtéž, s. 223
[436] Tamtéž, s. 224
[437] FAIERSTEIN, Morris M., HESCHEL, Abraham J., JACOBSON, Gershon: *Abraham Joshua Heschel and the Holocaust*. In: *Modern Judaism, Vol. 19*, Oxford University Press; 1999; s. 257
[438] Tamtéž, s. 272

Jews there would die from despair.“[439] V roce 1943, kdy už mnohé zprávy ozřejmovaly, co obnáší nacistická politika konečného řešení židovské otázky, a eufemistický pojem transporty na východ dával částečně tušit svou hrůznou podstatu, účastnil se Heschel *Americké židovské konference* v New Yorku.[440] „*The Conference had a long list of problems on its agenda: Israel, fascism, financial questions. Jews under German occupation was the last item on the agenda. By the time they got around to talking about this, all the representatives at the conference had left*.“[441] Heschel apeloval, agitoval, bil na poplach ve prospěch evropských Židů, vražděných v masovém měřítku nacistickými katany. Přesto se coby uprchlík v nové zemi cítil být ztracený, bezmocný a nevyslyšený.[442] Konference amerických židovských organizací se utopila ve vnitřních půtkách a malicherných svárech.[443] Heschel byl konsternován neochotou a neschopností amerických židovských reprezentantů dohodnout se neprodleně na adekvátní pomoci evropským Židům, zabíjeným ve vyhlazovacích a koncentračních táborech, strádajícím a umírajícím v ghettech nacisty okupovaných zemí.[444]

Když se Heschela novinář Gershon Jacobson tázal roku 1963 při interview, co dělal po oné konferenci amerických židovských předáků, jenž nedokázali porozumět tragické situaci jejich evropských souvěrců a konat potřebné kroky k jejich záchraně, zpovídaný v pohnutí odpověděl: „*I went to Rabbi Eliezer Silver’s synagogue in Cincinnati. I recited psalms, fasted and cried myself out. (…) I spoke to my students in Cincinnati, but I had no influence on the Jewish leaders*.“[445] Právě aktivity zmíněného rabína Eli‘ezera Silvera (1882 – 1968), pocházejícího z litevského Kovna, předsedy *Union of Orthodox Rabbis of the U.S. and Canada*, pomáhaly

[439] Tamtéž, s. 272
[440] Tamtéž, s. 272
[441] Tamtéž, s. 273
[442] FAIERSTEIN, Morris M., HESCHEL, Abraham J., JACOBSON, Gershon: *Abraham Joshua Heschel and the Holocaust*. In: *Modern Judaism, Vol. 19*, Oxford University Press; 1999; s. 272
[443] FAIERSTEIN, Morris M., HESCHEL, Abraham J., JACOBSON, Gershon: *Abraham Joshua Heschel and the Holocaust*. In: *Modern Judaism, Vol. 19*, Oxford University Press; 1999; s. 272
[444] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 52

Heschelovi věřit, že se přeci jen podaří zachránit nějaké Židy z osidel nacistické vražedné mašinérie.[446] Rabi Silver byl prezidentem organizace *Va'ad ha-Hatzalah* (*Rescue Committee*), jejíž základy byly položeny již roku 1939.[447] Původně bylo jejím hlavním cílem zachraňovat zejména evropské rabínské učence a studenty ješiv, později ale ustoupila od tohoto imperativu, neb si její představitelé uvědomovali, že pomoci potřebují všichni evropští Židé, nehledě na to, zda jsou praktikující či sekulární, ortodoxní či asimilovaní.[448] Důležité bylo držet se talmudické zásady *pikuach nefeš*.[449] „*The Va'ad supported controversial policies such as ransoming Jews and cooperating with Revisionist Zionists, the terrorist Irgun organization, and other groups antagonic to their religious conceptions*."[450] Práce tohoto záchranného výboru se však některým moderním historikům nezdá být jednoznačnou. V říjnu 1943 se Abraham Jehošua Heschel účastnil protestního pochodu Washingtonem na podporu evropských Židů.[451] Cílem shromážděných bylo dosáhnout audience u prezidenta Roosevelta, aby mu mohli referovat o vážnosti a naléhavosti situace Židů v Evropě.[452] K pochodu se tehdy mělo přidat na čtyři sta ortodoxních rabínů, včetně Eli'ezera Silvera a Mordechaje Šlomo Friedmana, Heschelova bratrance, Bojanerského rebeho (měl své sídlo na Lower East Side na Manhattanu)[453], a také američtí židovští váleční veteráni.[454] K plánovanému setkání s prezidentem Rooseveltem bohužel nedošlo, neb mu jeho poradci tvrdili, že demonstranti jsou většinou noví

[445] FAIERSTEIN, Morris M., HESCHEL, Abraham J., JACOBSON, Gershon: *Abraham Joshua Heschel and the Holocaust*. In: *Modern Judaism, Vol. 19*, Oxford University Press; 1999; s. 272
[446] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 52
[447] Tamtéž, s. 52
[448] Tamtéž, s. 52
[449] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 52 a 98
[450] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 52
[451] Tamtéž, s. 52
[452] Tamtéž, s. 52-53
[453] Tamtéž, s. 80-81
[454] Tamtéž, s. 52-53

přistěhovalci (uprchlíci), kteří přece nemohou mluvit jménem oficiálně uznaných reprezentantů americké židovské komunity.[455]

Ve své poslední knize, „*A Passion for Truth*“ Heschel napíše: „*To live both in awe and consternation, in fervor and horror, with my conscience on mercy and my eyes on Auschwitz, wavering between exaltation and dismay*.“[456] Tragédie židovského národa, katastrofa *šoa*, byla pro Heschela „*doživotním traumatem*.“[457,458] Odmítal však profanovat památku obětí šoa, k nimž též patřili jeho blízcí, členové jeho rozvětvené rodiny.[459,460] Jak o jeho postoji napsal profesor klasické rabínské literatury, jeho žák z *Jewish Theological Seminary*, Reuven Kimelman: „*Still…Heschel unlike younger spokesmen, refused to use the language of the Holocaust even to discuss Vietnam, for he understood the horrible singularity of Auschwitz*.“[461] Abraham Jehošua Heschel pak v souvislosti se svým vlastním údělem uprchlíka, jehož volání na pomoc evropskému Židovstvu nikdo v Americe 40. let nevěnoval pozornost, prohlásil: „*However, this does not mean that I consider myself innocent. I am very guilty. I have no rest*.“[462] Šoa pro něj skutečně muselo být traumatem, též jistou zkouškou jeho náboženské víry a přesvědčení. „*Since I came to America I keep talking about East European Jewry. Knowing and not forgetting the source, the crown of Jewry, is the primary task for American Jewry. With certain exceptions, American Jews have made great efforts to forget their roots*.“[463] Heschel se však snažil uchovat a předat duchovní dědictví východoevropského Židovstva, z jehož středu vzešel, ve svém novém americkém zázemí, a tak vlastně svým způsobem uctít památku

[455] Tamtéž, s. 52-53
[456] Tamtéž, s. 68
[457] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 94
[458] FAIERSTEIN, Morris M., HESCHEL, Abraham J., JACOBSON, Gershon: *Abraham Joshua Heschel and the Holocaust*. In: *Modern Judaism, Vol. 19*, Oxford University Press; 1999; s. 255-260
[459] Tamtéž, s. 256
[460] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 99
[461] KIMELMAN, Reuven: *Abraham Joshua Heschel: Our generations teacher*. Online: http://www.crosscurrents.org/heschel.htm (21.4.2012)
[462] FAIERSTEIN, Morris M., HESCHEL, Abraham J., JACOBSON, Gershon: *Abraham Joshua Heschel and the Holocaust*. In: *Modern Judaism, Vol. 19*, Oxford University Press; 1999; s. 273
[463] Tamtéž, s. 257

obětí šoa.[464] Ve své knize „*Israel: An Echo of Eternity*“ napsal: „*At this moment in history Isaac was indeed sacrificed, his blood shed. We all died in Auschwitz, yet our faith survived. We knew that to repudiate God would be to continue the holocaust.*“[465] Podobně jako rabín Josef Ber Solovějčik či profesor Alexander Altmann, jenž oba studovali na filosofické fakultě v Berlíně, odmítal i Abraham Jehošua Heschel podávat teologická vysvětlení či zdůvodnění holocaustu.[466] Spíše se pozastavoval nad tím, jak byl ve 30. letech společně s dalšími židovskými intelektuály, nekriticky unášen evropskou civilizací.[467] „*When we were blinded by the light of European civilization, we could not appreciate the value of the small fire of our eternal light*.“[468] Hovořil o „*blinding lamps of civilization and evil*“.[469] Toto napsal v roce 1948, když recenzoval jidiš poezii Árona Zeitlina, jenž sám v jedné básni napsal: „*What would privy councillor Goethe have done in Hitler's time?/ He would have sat in Weimar and looked from distance/ how his Germans gassed my milions*.“[470] Heschel nebyl ve svém prozření o podstatě moderní evropské civilizace sám. Rabi Josef Ber Solovějčik ve své knize „*Halakhic Man*“ mj. uvádí: „*Both of these ideas, which were pure and holy at their inception, were profaned and corrupted in modern culture. The will was transformed by Schopenhauer into a blind will, while for Nietzsche it was embodied in the superman.*“[471] Solovějčik zmiňuje další příklady fatálního dezinterpretování pojmů a hodnot, což vedlo k rozložení evropské kultury, a k jejímu ztroskotání uprostřed nemilosrdné válečné destrukce. Knihu o pověstném Kotském rebem, napsanou v jidiš, pak prý máme chápat jako Heschelovu osobní „*Yizkor book*“.[472] Na závěr této smutné kapitoly se hodí nechat ještě jednou promluvit Abrahama Jehošuu

[464] Tamtéž, s. 259-260
[465] Tamtéž, s. 255
[466] Tamtéž, s. 256 a 261
[467] Tamtéž, s. 256-257 a 261
[468] Tamtéž, s. 256
[469] Tamtéž, s. 256
[470] FAIERSTEIN, Morris M., HESCHEL, Abraham J., JACOBSON, Gershon: *Abraham Joshua Heschel and the Holocaust*. In: *Modern Judaism, Vol. 19*, Oxford University Press; 1999; s. 264 a 267
[471] Tamtéž, s. 261
[472] Tamtéž, s. 260

Heschela: „*A world has vanished. All that remains is a sanctuary hidden in the realm of spirit. (…) We are either the last Jews or those who will hand over the entire past to generations to come*.“[473]

2.3.2 V poválečném období – společenský aktivismus

Dvakrát byl Heschel ve svém životě vytržen ze svého kulturního prostředí. V Americe si těžce zvykal. V roce 1945 odchází vyučovat na *Jewish Theological Seminary*, kde se věnuje židovské etice a mystice.[474,475] O rok později se oženil s pianistkou Sylvií Straussovou, s níž se seznámil již v Cincinnati.[476] Z jejich manželství se narodila dcera Susannah, dnes profesorka na Dartmouthské univerzitě.[477] Ještě ve 40. letech se Heschel podílel na založení *YIVO Hasidic Archives*, aby se spolu s ostatními členy této instituce pokusil vyhledat a shromáždit chasidské materiály a dokumenty, jež by nebyly válkou zničeny.[478] Ačkoliv poválečná Amerika zažívala strmý ekonomický vývoj, a americká židovská komunita kopírovala zvyšující se životní úroveň majoritní společnosti, Heschel cítil a domníval se, že duše amerického Židovstva prochází krizí.[479] Tvrdil, že se musí změnit vzdělávací systém většiny židovských institucí, přičemž náboženství by mělo být očištěno od nevybíravé sekularizace.[480,481] Ve své publikaci „*The Mystical Element in Judaism*“ (1945), předkládá svou vizi náboženské etiky, vhodné pro americké Židovstvo, jež by se nemělo zbavovat dodržování *micvot*.[482] Heschel zde reaktualizuje svou starší neo-chasidskou koncepci vztahu

[473] DRESNER, Samuel H.: *Heschel, Hasidism and Halakha*. Fordham University Press, USA 2002; s. 13
[474] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 95
[475] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 68
[476] Tamtéž, s. 21
[477] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 95-96
[478] FAIERSTEIN, Morris M., HESCHEL, Abraham J., JACOBSON, Gershon: *Abraham Joshua Heschel and the Holocaust*. In: *Modern Judaism, Vol. 19*, Oxford University Press; 1999; s. 259
[479] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 69 a 100-101
[480] Tamtéž, s. 17
[481] Tamtéž, s. 76 a 98
[482] Tamtéž, s. 98

Subjektu a objektu, teocentrickou ideu živoucího Boha.[483] Vítá založení Státu Izrael, ale v tradici představitelů kulturního sionismu poukazuje na nutnost duchovního přesahu celého „projektu".[484,485] Ze svého celoživotního studia židovské tradice čerpá inspiraci pro svou originální teologii. V článku „*The Two Great Traditions: The Sephardim and the Ashkenazim*" (1948), kritizuje náchylnost amerického Židovstva k povrchnosti a neopravdovosti.[486] „*Judaism teachs us that to remain a people we must be more than a people. Israel is destined to be a holy people*."[487] Zvolená etika však musí být univerzální, nepartikularistická, což se zrcadlí v Heschelově společenském aktivismu 60. let, kdy bojuje proti rasismu[488], proti válce ve Vietnamu[489] i útlaku sovětských Židů.[490,491,492] Stěžejní pro pochopení Heschelových veřejných snah pak bude jeho účast na křesťansko – židovském dialogu.

Roku 1963 se Heschel účastnil první *National Conference on Religion and Race*, kde se setkal s Martinem Lutherem Kingem (1929 – 1968).[493] O dva roky později pochoduje po boku Kinga ze Selmy do Montgomery, aby tak vyjádřil svůj odpor proti rasismu a podpořil boj za občanská práva Afroameričanů.[494] Později tento čin glosuje slovy o tom, že se „*modlil nohami*".[495] Heschel chápal vztah mezi člověkem a Bohem ze své podstaty coby partnerství. Pokud však lidské bytosti samy mezi sebou nedokáží vytvářet a rozvíjet plnohodnotné vztahy, založené na

---

[483] Tamtéž, s. 98 a 100; s. 102
[484] Tamtéž, s. 92
[485] AVINERI, Šlomo: *Zrození moderního sionismu*. Sefer, Praha 2001
[486] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 100
[487] Tamtéž, s. 99
[488] Tamtéž, s. 176-177
[489] KIMELMAN, Reuven: *Abraham Joshua Heschel: Our generations teacher*. Online: http://www.crosscurrents.org/heschel.htm (21. 4.2012)
[490] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 99
[491] FAIERSTEIN, Morris M., HESCHEL, Abraham J., JACOBSON, Gershon: *Abraham Joshua Heschel and the Holocaust*. In: *Modern Judaism, Vol. 19*, Oxford University Press; 1999; s. 273-274
[492] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 97
[493] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 176
[494] Tamtéž, s. 177
[495] http://www.youtube.com/watch?v=I6q1puhkUNg

vzájemné důvěře, respektu, rovnosti a porozumění, jestliže nesvedou spatřovat ve svých bližních obrazy Boží, pak mezi nimi zákonitě absentuje dimenze partnerství, a tudíž nelze očekávat, že by lidé dokázali obstát před zraky Nejvyššího. Vždyť podle Heschela: „*the humiliation of man is a disgrace of God*“.[496] Jak Heschel napsal ve své knize „*Symbolism and Jewish Faith*“ (1954): „*The symbol of God is man, every man. God created man in His image (tselem), in His likeness (demut). (…) Human life is holy, holier even than the Scrolls of the Torah*.“[497] Heschel ve 30. letech poznal metody nacistické perzekuce a pronásledování Židů. Po první vlně plošných protižidovských zásahů či kampaní, jejichž prostřednictvím chtěli nacisté docílit podkopání ekonomické stability německých Židů, bojkotem židovských obchodů a živností, složil Heschel velmi emotivní a výbušnou jidiš báseň, pojmenovanou „*In tog fun has*“ („*On the day of hate*“), jež vyšla v květnu 1933 (anonymně v Polsku).[498] Heschel byl vždy silně pohnut lidským utrpením a vystupoval proti jakýmkoliv formám útlaku či nespravedlnosti.[499,500] Proto se také nelze divit jeho zapálenému boji proti rasismu ve Spojených státech 60. let.[501] Ke stavu většinové americké společnosti Heschel případně poznamenal: „*One hundred years ago the emancipation was proclaimed. It is time for the white man to strife for self-emancipation, to set himself free of bigotry.*“[502] Dále měl k tématu rovnosti všech lidí říci: „*Equality is a good thing, (…) what is lacking is a sense of the monstrosity of inequality*.“[503] S projevy popírání rovnosti mezi občany se Heschel setkal v nacistickém Německu, takže mu daný smysl rozhodně nechyběl. Navíc byl Heschel příslušníkem po staletí

[496] KIMELMAN, Reuven: *Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations*. In: *The Eda Journal 4:2*, Edah Inc.; 2004; s. 5
[497] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 182
[498] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 178-179
[499] Tamtéž, s. 152
[500] KIMELMAN, Reuven: *Abraham Joshua Heschel: Our generations teacher*. Online: http://www.crosscurrents.org/heschel.htm (21. 4.2012)
[501] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 97
[502] KIMELMAN, Reuven: *Abraham Joshua Heschel: Our generations teacher*. Online: http://www.crosscurrents.org/heschel.htm (21. 4.2012)
[503] Tamtéž

pronásledovaného židovského lidu. Heschelovo porozumění diskriminovaným a potlačovaným afroamerickým občanům se jistě odráží i v těchto jeho slovech: „*Different are the languages of prayer, but the tears are the same*.“[504] Během společných setkání se také formovalo velmi vřelé přátelství mezi Abrahamem Jehošuou Heschelem a Martinem Lutherem Kingem.[505] Ten o Heschelovi pronesl: „*He has been with us in many struggles. I remember marching from Selma to Montgomery, how he stood at my side*.“[506] Těsně před zavražděním Martina Luthera Kinga roku 1968, zamyslel se Heschel nad významem jeho osobnosti pro americkou společnost: „*Martin Luther King is a sign that God has not forsaken the United States of America. God has sent him to us. His mission is sacred. I call upon every Jew to hearken to his voice, to share his vision, to follow in his way.*“[507] Heschelova úvaha obsahovala i tento nadmíru silný moment: „*The whole future of America will depend upon the influence of Dr.King*.“[508] Podle Heschelova názoru, předestřel King nezadatelný morální nárok na rovnost a spravedlnost, a pokud by Amerika oslyšela jeho hlas, byla by její duše a podstata dočista ztracena.

Nesmiřitelný postoj zaujal rabi Heschel i proti válce ve Vietnamu, neb podle něj podkopávala základní principy americké demokracie stejným způsobem jako faktická konzervace občanské nerovnosti a otevřené i podvědomé podržování rasistických předsudků.[509] Rabi Reuven Kimelman ve vzpomínkovém eseji o svém učiteli uváděl, že podporoval náboženskou opozici proti americkému válečnému angažmá ve Vietnamu, reprezentovanou např. organizací *Clergy and Laity Concerned about Vietnam*.[510] „*To speak about God and remain silent on*

---

[504] DRESNER, Samuel H.: *Heschel, Hasidism and Halakha*. Fordham University Press, USA 2002; s. 14
[505] Tamtéž, s. 19
[506] Tamtéž, s. 19
[507] DRESNER, Samuel H.: *Heschel, Hasidism and Halakha*. Fordham University Press, USA 2002; s. 19
[508] DRESNER, Samuel H.: *Heschel, Hasidism and Halakha*. Fordham University Press, USA 2002; s. 19
[509] KIMELMAN, Reuven: *Abraham Joshua Heschel: Our generations teacher*. Online: http://www.crosscurrents.org/heschel.htm (21. 4.2012)
[510] Tamtéž

Vietnam, is blasphemous.“[511] Netečností k tragické situaci obyvatel Vietnamu, rostla den ode dne morální a duchovní degradace americké společnosti.[512] Uvažování autorů amerických strategických plánů v situaci studené války, byl rabi Heschel daleko vzdálen. Mír by sice mohl přinést ztrátu určitého území ve prospěch komunistického mocenského bloku, v dlouhodobém horizontu by však pomohl zacelit rány, které vietnamská válka napáchala na obou koncích planety. Heschel se také nemohl ubránit dojmu, že mnoho amerických Židů neadekvátně reaguje na probíhající válečný konflikt. „*What grieved Heschel was that for twenty years we had been condemning the good, but silent Germans. And now within only one generation there were Jews who were satisfied being good, silent Americans.*“[513] Přitom právě lhostejnost, netečnost a smířenost se stavem věcí, zadělává na těžká morální dilemata do budoucnosti. Podle Heschela měli američtí Židé pozvednout hlas nejen proti válce ve Vietnamu, ale taktéž na obranu utiskovaných sovětských souvěrců.[514] V interview s Gershonem Jacobsonem z roku 1963 se Heschel vracel ke své osobní zkušenosti ze 40. let, kdy při mnoha příležitostech apeloval na oficiální představitele amerického Židovstva, aby se pokusili učinit co je v jejich silách pro záchranu masově vražděných evropských Židů.[515] Tehdy bylo jeho volání oslyšeno, narazilo na bariéru nezájmu. V roce 1963 Heschel uvažoval: „*One of the causes that made the extermination of East European Jews so easy was the contempt in which they were held. Everybody reckoned with German Jewry. They produced a Heine, an Einstein, but Polish Jews – they are ne'er do wells.*“[516] Heschel považoval lhostejnost vůči osudu sovětských Židů za jakési pokračování té předchozí ze 40. let vůči evropskému Židovstvu, čelícímu katastrofě šoa.[517,518] Američtí Židé měli splnit svou

[511] Tamtéž
[512] Tamtéž
[513] Tamtéž
[514] FAIERSTEIN, Morris M., HESCHEL, Abraham J., JACOBSON, Gershon: *Abraham Joshua Heschel and the Holocaust*. In: *Modern Judaism, Vol. 19*, Oxford University Press; 1999; s. 273-274
[515] Tamtéž, s. 272
[516] Tamtéž, s. 257
[517] Tamtéž, s. 272-274

morální povinnost a zasadit se o zlepšení neutěšené situace svých sovětských bratří.[519][520] Sovětský svaz měl zastavit masovou a systematickou likvidaci náboženského a kulturního dědictví své židovské komunity, a také poskytnout a zabezpečit rovnoprávné postavení Židů vůči ostatním menšinovým skupinám.[521] „*Minsk, Medzhibozh, Berdichev, Moscow, Leningrad are strange words for American Jews. Russian Jewry is the head of our people – If I forget the Jews of Russia, may my right hand wither*.“[522] Osud sovětských Židů se odráží i v některých knihách významného amerického židovského spisovatele, Chaima Potoka (1929 – 2002), mj. absolventa *Jewish Theological Seminary*, kde vyučoval rabi Heschel. Zde uveďme jen knihy „*Staří muži o půlnoci*“ a hlavně „*Brány listopadu*“, o životních peripetiích Salomona Slepaka.

2.3.2.1 Druhý vatikánský koncil (1962 – 1965)

V roce 1959 papež Jan XXIII. svolal Druhý vatikánský koncil.[523] Až do roku 1962 však probíhala důkladná přípravná fáze koncilu, jehož hlavní náplní mělo být bezprecedentní otevření otázky přístupu katolické církve k jiným náboženským proudům a systémům.[524] Jak napsal o Druhém vatikánském koncilu profesor Tomáš Halík: „*Právě on si vytkl za úkol překlenout propast mezi církví a „těmi ostatními“, zahájit dialog s moderní sekulární kulturou a sekulárním humanismem, s ostatními křesťanskými církvemi, s věřícími nekřesťanských náboženství i s agnostiky a ateisty*.“[525] Papež Jan XXIII. coby stoupenec ekumeny a mezináboženského dialogu, pověřil německého kardinála Augustina

[518] KIMELMAN, Reuven: *Abraham Joshua Heschel: Our generations teacher*. Online: http://www.crosscurrents.org/heschel.htm (21. 4.2012)
[519] FAIERSTEIN, Morris M., HESCHEL, Abraham J., JACOBSON, Gershon: *Abraham Joshua Heschel and the Holocaust*. In: *Modern Judaism, Vol. 19*, Oxford University Press; 1999; s. 273
[520] KIMELMAN, Reuven: *Abraham Joshua Heschel: Our generations teacher*. Online: http://www.crosscurrents.org/heschel.htm (21. 4.2012)
[521] FAIERSTEIN, Morris M., HESCHEL, Abraham J., JACOBSON, Gershon: *Abraham Joshua Heschel and the Holocaust*. In: *Modern Judaism, Vol. 19*, Oxford University Press; 1999; s. 274
[522] Tamtéž, s. 274
[523] KIMELMAN, Reuven: *Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations*. In: *The Eda Journal 4:2*, Edah Inc.; 2004; s. 4
[524] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 97
[525] HALÍK, Tomáš: *Vzdáleným nablízku*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2007; s. 82

Beu[526] (1881 – 1969), hlavního představitele papežského úřadu *Secretariat for Christian Unity of the Holy See*, aby pro Druhý vatikánský koncil vypracoval dokument či koncept, na jehož podkladě by katolická církev mohla řešit a případně přehodnotit svůj postoj a přístup k Židům či k judaismu.[527,528] Jednou z organizací, jež měla eminentní zájem na tom, zasáhnout aktivně do utváření nové podoby křesťansko – židovských vztahů, byla i *American Jewish Committee* (AJC)[529], snažící se bojovat nejen proti explicitním projevům antisemitismu, ale taktéž proti jeho zdrojům a pramenům, z nichž čerpá hybnou sílu skrze dějiny.[530] „*American Jewish Committee (AJC), established in 1906 by a small group of American Jews deeply concerned about pogroms aimed at Russian Jews, determined that the best way to protect Jewish populations in danger would be to work towards a world in which all peoples were accorded respect and dignity.*“[531] Ke spolupráci s AJC přivedl Abrahama Jehošuu Heschela jeho student z *Jewish Theological Seminary*, rabi Marc Herman Tanenbaum (1925 – 1992)[532], který ve strukturách zmíněné organizace působil coby ředitel odboru pro mezináboženské vztahy.[533] „*Catholic-Jewish relations became Rabbi Tanenbaum's primary concern, but he also worked to open avenues to Evangelicals, Orthodox Christians and Muslims in the years that followed*.“[534] AJC potřebovala sestavit určitý reprezentativní poradní orgán z předních židovských náboženských autorit, jenž by organizaci pomáhal při práci na materiálech pro představitele katolické církve.[535] Již v roce 1961 tak AJC

[526] SPRUCH, Gary: *Wide Horizont: Abraham Joshua Heschel, AJC, and the Spirit of Nostra Astate*. American Jewish Committee; 2008; s. 4
[527] KIMELMAN, Reuven: *Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations*. In: *The Eda Journal 4:2*, Edah Inc.; 2004; s. 4
[528] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 97
[529] SPRUCH, Gary: *Wide Horizont: Abraham Joshua Heschel, AJC, and the Spirit of Nostra Astate*. American Jewish Committee; 2008; úvodní strana
[530] http://www.ajc.org/site/c.ijITI2PHKoG/b.789093/k.124/Who_We_Are.htm (online 21.4.2012)
[531] http://www.ajc.org/site/c.ijITI2PHKoG/b.789093/k.124/Who_We_Are.htm (online 21.4.2012)
[532] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 92-93
[533] SPRUCH, Gary: *Wide Horizont: Abraham Joshua Heschel, AJC, and the Spirit of Nostra Astate*. American Jewish Committee; 2008; s. 4
[534] http://www.nytimes.com/1992/07/04/nyregion/rabbi-marc-tanenbaum-66-is-dead.html?pagewanted=all&src=pm
[535] KIMELMAN, Reuven: *Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations*. In: *The Eda Journal 4:2*, Edah Inc.; 2004; s. 4

vypracovala dvě faktografická memoranda, zabývající se negativními protižidovskými stereotypy či náhledy, obsaženými v katolickém učení a liturgii.[536] Jednalo se o vysoce kritické texty „*The Image of the Jew in Catholic Teaching*“ a „*Anti-Jewish Elements in Catholic Liturgy*“.[537] V poradním orgánu AJC se měli sejít evropští rabíni Elio Toaff a Jakob Kaplan, společně s americkými představiteli Louisem Finkelsteinem, Salo Baronem, Josefem Berem Solovějčikem a Abrahamem Jehošuou Heschelem.[538] Zatímco rabi Solovějčik odmítl jakkoliv zasahovat do průběhu Druhého vatikánského koncilu, role rabiho Heschela bude pro další vývoj událostí naprosto stěžejní.[539]

Na konci roku 1961 se rabi Heschel setkal s kardinálem Beou, čímž byla zahájena plodná spolupráce mezi oběma muži.[540] V květnu 1962 Heschel zaslal kardinálu Beovi třetí memorandum AJC, nesoucí název „*On Improving Catholic-Jewish Relations*“, jenž bylo oproti dvěma předcházejícím dokumentům, zpracovávajícím negativní aspekty katolického učení o Židech, mnohem pozitivnější, a díky Heschelovu rukopisu také stylisticky vybroušené či v určitých momentech nepopiratelně poetické.[541,542] V jeho úvodu Heschel napsal: „*Both Judaism and Christianity live in the certainty that mankind is in need of ultimate redemption, that God is involved in human history, that in relations between man and man God is at stake*.“[543] Samotné memorandum pak přinášelo čtyři Heschelova doporučení církvi, resp. církevnímu koncilu.[544] Ten měl odsoudit antisemitismus jako hřích, a též

[536] SPRUCH, Gary: *Wide Horizont: Abraham Joshua Heschel, AJC, and the Spirit of Nostra Astate*. American Jewish Committee; 2008; s. 9
[537] Tamtéž, s. 9
[538] KIMELMAN, Reuven: *Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations*. In: *The Eda Journal 4:2*, Edah Inc.; 2004; s. 4
[539] Tamtéž, s. 4-5
[540]KIMELMAN, Reuven: *Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations*. In: *The Eda Journal 4:2*, Edah Inc.; 2004; s. 4
[541] Tamtéž, s. 5
[542] SPRUCH, Gary: *Wide Horizont: Abraham Joshua Heschel, AJC, and the Spirit of Nostra Astate*. American Jewish Committee; 2008; s. 10
[543] KIMELMAN, Reuven: *Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations*. In: *The Eda Journal 4:2*, Edah Inc.; 2004; s. 5
[544] SPRUCH, Gary: *Wide Horizont: Abraham Joshua Heschel, AJC, and the Spirit of Nostra Astate*. American Jewish Committee; 2008; s. 10-11

odmítnout a zavrhnout učení o Židech jako „bohovrazích“[545,546] Dále měl koncil uznat „*Židy jako Židy*“, včetně akceptování integrity a hodnoty Židů a judaismu.[547] Církev tedy měla konečně přestat usilovat o obrácení a konverzi Židů.[548] Dva poslední body byly více praktické, neboť obracely pozornost ke způsobům či metodám napravení často negativních postojů katolických věřících k Židům. Třetí bod navrhoval: „*That Christians be made familiar with Judaism and Jews*.“[549] Víme, že rabi Heschel již od 30. let působil v různých židovských vzdělávacích institucích[550,551], a proto se můžeme domnívat, že ono větší přiblížení se a poznání židovského náboženství ze strany křesťanů, mělo se dít mj. skrze školní osnovy a různé vzdělávací projekty.[552] Navíc, již v Německu Heschel pronesl projev ke shromáždění kvakerů a jistě si uvědomoval, že i židovská otevřenost křesťanskému světu, otevírá prostor pro zlepšení vzájemných poměrů a přístupů.[553] Ve čtvrtém bodě memoranda Heschel navrhoval, aby katolická církev ustavila komisi, jež by se starala o dobrý stav křesťansko – židovských vztahů.[554] Heschelova doporučení jsou kompaktní a komplexní, neb vystihují podstatu a příčinu církevního anti-judaismu, načež směřují k praktickému odstranění či zamezení jeho destruktivního dopadu. Heschel zde uplatnil svůj náboženský humanismus, nesený vírou v lidskou schopnost přispět k *tikun ha-olam*.[555,556] Důležitý moment podle jeho názoru představuje ovládnutí a

---

[545] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 97
[546] KIMELMAN, Reuven: *Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations*. In: *The Eda Journal 4:2*, Edah Inc.; 2004; s. 5
[547] SPRUCH, Gary: *Wide Horizont: Abraham Joshua Heschel, AJC, and the Spirit of Nostra Astate*. American Jewish Committee; 2008; s. 11
[548] Tamtéž, s. 11
[549] KIMELMAN, Reuven: *Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations*. In: *The Eda Journal 4:2*, Edah Inc.; 2004; s. 5
[550] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 209
[551] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 219-220
[552] SPRUCH, Gary: *Wide Horizont: Abraham Joshua Heschel, AJC, and the Spirit of Nostra Astate*. American Jewish Committee; 2008; s. 11
[553] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 220-221
[554] KIMELMAN, Reuven: *Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations*. In: *The Eda Journal 4:2*, Edah Inc.; 2004; s. 5
[555] SPRUCH, Gary: *Wide Horizont: Abraham Joshua Heschel, AJC, and the Spirit of Nostra Astate*. American Jewish Committee; 2008; s. 10

potlačení *lašon ha-ra*, který přispívá k rozdmýchávání meziskupinových konfliktů.[557] Náboženský humanismus rabiho Heschela se odráží i v těchto slovech: „*In living we are directly doing the will of God, in a way which is beyond choice and decision. This is why our very existence is contact with His will; why life is holy and a responsibility of God as well as man*.“[558] Tímto svým uvažováním se rabi Heschel blížil např. teologu Karlu Rahnerovi, jenž působil coby poradce jedné ze stěžejních postav Druhého vatikánského koncilu, kardinála Königa.[559] Jak uvádí profesor Halík: „*Podle Rahnerovy teologické antropologie každý člověk, který poctivě přijímá a uskutečňuje své lidství jako dar a úkol, má už tím účast na tajemství Vtělení – svým lidstvím, nikoliv až svou reflektovanou vírou a explicitním vyznáním Ježíše Krista jako Spasitele*.“[560] Snahy rabiho Heschela však málem zmařil návrh deklarace *Nostra Aetate* („*Za našich časů*“)[561], jenž byl předložen na druhém zasedání církevního koncilu roku 1964.[562] Jednalo se o to, že ačkoliv v návrhu absentovala zmínka o „bohovrazích“[563], negativně ji z pohledu mnohých Židů nahrazovalo prohlášení o naději na budoucí sjednocení lidu Izraele a církve.[564]

Rabi Heschel označil návrh deklarace za „*spiritual fratricide*“[565], a dále prohlásil: „*Kdybych musel čelit volbě mezi konverzí a smrtí v plynových komorách v Osvětimi, vybral bych si Osvětim*.“[566] Při audienci u papeže Pavla VI. (usedl na papežský stolec po skonu Jana XXIII.

---

[556] SCHUBERT, Kurt: *Židovské náboženství v proměnách věků*. Vyšehrad, Praha 2010; s. 220-221
[557] SPRUCH, Gary: *Wide Horizont: Abraham Joshua Heschel, AJC, and the Spirit of Nostra Astate*. American Jewish Committee; 2008; s. 10
[558] HESCHEL, Abraham J.: *Man Is Not Alone*. Farrar, Straus and Giroux, New York 1976; s. 267
[559] HALÍK, Tomáš: *Vzýván i nevzýván*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2004; s. 220
[560] Tamtéž, s. 220
[561] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 98
[562] KIMELMAN, Reuven: *Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations*. In: *The Eda Journal 4:2*, Edah Inc.; 2004; s. 6
[563] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 98
[564] KIMELMAN, Reuven: *Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations*. In: *The Eda Journal 4:2*, Edah Inc.; 2004; s. 6
[565] Tamtéž, s. 6
[566] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 98

v červnu 1963)[567], však rabi Heschel dosáhl vypuštění oné sporné zmínky o eschatologickém spojení Židů a katolické církve.[568] O audienci Heschel napsal: „*And I succeeded in persuading even the Pope…[H]e personally crossed out a paragraph in which there was reference to conversion or mission to the Jews*."[569] Na rozdíl od rabiho Solovějčika tedy zaujal rabi Heschel mnohem otevřenější postoj k jednání s představiteli katolické církve, a náleží mu velká zásluha na konečné podobě koncilní deklarace *Nostra Aetate*, jež znamená historický zlom v křesťansko – židovských vztazích.[570] V eseji „*Konfrontace*" rabi Solovějčik uvedl, že podnět ke změnám církevního učení musí vycházet z nitra církve samotné, jinak: „*Jews should refrain from recommending changes to Christian doctrine, for such recommendations would lead to reciprocal Christian recommendations for changes to Jewish belief*."[571] Rabi Heschel naopak neváhal přednést své návrhy na změnu církevního učení o Židech. V článku „*From Mission to Dialogue*" (1967), Heschel uvedl: „*Nowadays…involvement has replaced isolationism*."[572] O vzájemném vztahu křesťanů a Židů rabi Heschel mínil: „*We are all involved with one another. Spiritual betrayal on the part of one of us affects the faith of all of us*."[573] Velmi citlivým vyjádřením nutného zájmu Židů o osud a vývoj křesťanství bylo toto: „*Judaism is the mother of Christianity, it has a stake in the destiny of Christianity. Should a mother ignore her child [see Isaiah 49:15] even a wayward…one?*"[574] Osobnosti a díla rabiho Heschela si váží mnozí křesťanští autoři. Za všechny zde na závěr zmiňme katolickou teoložku Evu Fleischner, jež prohlásila: „*We have here the extraordinary phenomenon of a religious Jewish thinker, utterly, profoundly Jewish, from a long Hasidic line, who not only reached out to and touched the*

[567] SPRUCH, Gary: *Wide Horizont: Abraham Joshua Heschel, AJC, and the Spirit of Nostra Astate*. American Jewish Committee; 2008; s. 5 a 8
[568] KIMELMAN, Reuven: *Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations*. In: *The Eda Journal 4:2*, Edah Inc.; 2004; s. 6
[569] Tamtéž, s. 6
[570] SPRUCH, Gary: *Wide Horizont: Abraham Joshua Heschel, AJC, and the Spirit of Nostra Astate*. American Jewish Committee; 2008; s. 3
[571] KIMELMAN, Reuven: *Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations*. In: *The Eda Journal 4:2*, Edah Inc.; 2004; s. 7
[572] Tamtéž, s. 9-10
[573] Tamtéž, s. 11

lives of Christian theologians and two popes, but who influenced the outcome of the Roman Church's relationship to the Jews through Vatican II's declaration Nostra Aetate."[575] A také příhodnou poznámku z biografie rabiho Heschela: „*The man who had sought to be a prophet to the Jews was becoming an "apostle to the Gentiles", an authoritative voice for all people*."[576]

3 ROZBOR LITERÁRNÍHO DÍLA RABIHO HESCHELA

3.1 Kniha „*Šabat*" (1951)

3.1.1 Úvod

Prvním dílem rabiho Abrahama Jehošuy Heschela, jež se pokusíme podrobit analýze a následné reflexi, bude jeho kniha z roku 1951, nesoucí název „*Šabat. Jeho význam pro současného člověka*".[577] Překladatelka této Heschelovy obsahem nevelké, avšak myšlenkovou hloubkou fascinující a úctyhodné knihy, Tereza Krekulová, ji výstižně charakterizovala coby „*nábožensko – filozofickou reflexi s aktuálním poselstvím*".[578] V našem rozboru se nebudeme svazovat vytknutím a dodržováním jisté trajektorie chronologického postupu skrze jednotlivé kapitoly Heschelovy knihy, neboť nám primárně jde o postižení stěžejních a určujících myšlenek či idejí, autorem předestřených na stránkách daného díla, jehož brilantní styl se často dostává do těsné blízkosti s vyjádřeními básníka. Samozřejmě budeme chovat neustále na paměti, že kompletní deformování a nerespektování celkového vnitřního uspořádání či řádu daného díla, znamenalo by ve výsledku fatální destrukci naší snahy o citlivé vydedukování a další reflektování nosného myšlenkového substrátu, předloženého rabínem Abrahamem Jehošuou

[574] Tamtéž, s. 12
[575] SPRUCH, Gary: *Wide Horizont: Abraham Joshua Heschel, AJC, and the Spirit of Nostra Astate*. American Jewish Committee; 2008; s. 3-4
[576] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 177
[577] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 100

Heschelem v knize „*Šabat*“, jedné z prvních vydaných již anglicky v Americe.

V úvodu svého pojednání poukazuje rabi Abraham Jehošua Heschel na primární prvek dichotomie prostoru a času, jenž hraje důležitou a nezastupitelnou roli v židovském náboženském myšlení.[579] Tuto dichotomii v podstatě nelze zcela vykořenit, drasticky potlačit či radikálním způsobem umenšit, neboť jakýkoliv pokus o anihilaci daného prvku, nejenže by znamenal podání důkazu o neadekvátním čtení Bible, resp. Pentateuchu, ale zároveň by s vysokou mírou pravděpodobnosti vedl k neobvyklému hypertrofování buď veskrze pozitivního náhledu na pozemský svět, nebo naopak nenormativního přehlížení všech pozemských reálií, v zájmu nehmotných esoterických konstrukcí. Každopádně by taková snaha o vyřešení dané dichotomie či odvěkého dialektického vztahu, nevedla k výsledku, prospěšnému pro utvoření vitální religiózní existence. Jediný způsob, jak se k dané polarizované projekci prostoru a času vhodně postavit, spočívá v uznání obou, s případným nastíněním vyšší hodnoty či přednostního postavení jednoho z obou elementů. Tak právě činí rabi Abraham Jehošua Heschel, a samozřejmě nejen on, když podtrhuje a vyzdvihuje čas či dimenzi času, coby pro židovské náboženské myšlení nezpochybnitelně významnější díl zmíněného prvku dichotomie. Rabi Heschel k tomu poznamenává: „*Svět prostoru nesmíme zatracovat. Znevažovat prostor a požehnanost věcí v něm by znamenalo znevažovat samo dílo stvoření, to, nač Bůh pohlédl a „viděl, že je to dobré“*.“[580] Zároveň však nelze lehkomyslně přehlížet podřízenost světa prostoru smyslu, jejž dokáže jedině člověk v pravý okamžik (a skrze něj), vnést a přiblížit do mrtvé sféry věcí.[581] A to jedině člověk zbožný, uvědomující si svou subordinaci Nejvyššímu. „*Nesmíme zapomínat, že věc nepropůjčuje význam okamžiku; to okamžik propůjčuje význam věcem. (…) Bible dbá o čas více než o prostor. Vidí*

[578] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 79
[579] Tamtéž; s. 10-11
[580] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 79, s. 10
[581] Tamtéž, s. 10

svět optikou času. (…) Abychom učení Bible porozuměli, musíme přijmout její premisu, že čas je pro život přinejmenším stejně důležitý jako prostor.“[582] Filosof by se asi zeptal, „Co je dobré?“, ovšem zbožný Žid se mnohem spíše bude tázat, „Co je svaté?“. „*Sedmého dne dokončil Bůh své dílo, které konal; sedmého dne přestal konat veškeré své dílo. A Bůh požehnal a posvětil sedmý den, neboť v něm přestal konat veškeré své stvořitelské dílo*.“ (Genesis 2, 2–3).[583] Co je tedy pokládáno za svaté? Jedná se o sedmý den, jejž musí člověk dodržovat, tedy posvěcovat, resp. se tak podílet na jeho svatosti.[584] Ve dvou verzích Desatera přikázání je ustanovení týkající se šabatu, kodifikováno s ohledem na jiné zdůvodňující pozadí.[585] Ve verzi z biblické knihy Exodus (20, 2-17), se praví: „*Pamatuj na den odpočinku, že ti má být svatý. Šest dní budeš pracovat a dělat všechnu svou práci. Ale sedmý den je den odpočinutí Hospodina, tvého Boha.* (…) *V šesti dnech učinil Hospodin nebe i zemi, moře a všechno, co je v nich, a sedmého dne odpočinul. Proto požehnal Hospodin den odpočinku a oddělil jej jako svatý*.“[586] V Exodu se tedy zdůvodnění opírá o Boží akt stvoření, resp. jeho úspěšné dovršení, kdežto ve verzi z knihy Deuteronomium (5, 6-21), nalézá čtenář odkaz na vysvobození Židů z egyptského otroctví.[587] První zdůvodnění jakoby vycházelo přímo z dimenze nedotknutelné Boží svrchovanosti, neboť On dal vzniknout světu. Zde se připomíná akt Božího posvěcení času, tedy sedmého dne, šabatu.[588] V druhém zdůvodnění se nám aktualizuje „posvěcení Izraele“, jeho vyvedením z Egypta.[589] Ve výsledku pak lze nazřít jisté propojení dvou aspektů svatosti, šabatu a Izraele. „*Dávní rabíni rozlišovali tři aspekty svatosti: svatost Božího jména, svatost šabatu a svatost Izraele. Svatost šabatu předcházela svatosti Izraele a svatost země izraelské je odvozena od svatosti jejího lidu*.“[590] Obě verze

[582] Tamtéž, s. 10
[583] DI SANTE, Carmine: *Židovská modlitba*. OIKÚMENÉ, Praha 1995; s. 149
[584] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 18
[585] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 140
[586] Tamtéž, s. 140
[587] Tamtéž, s. 140
[588] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 18-21
[589] Tamtéž, s. 67
[590] Tamtéž, s. 61

Desatera také počínají pasáže o šabatu jinými slovy: *zachor* a *šamor*, tedy „*pamatuj*“ a „*dbej*“ (což odkazuje k momentu nestálosti lidské mysli a nutnosti pokaždé znovu mobilizovat síly k obraně posvátného).[591] „*To fulfill the will of God in deeds means to act in the name of God, not only for the sake of God; to carry out in acts what is potential to His will. He is in need of the work of man for the fulfillment of His ends in the world*.“[592] Konání ve jménu Hospodina nás pak také může odkazovat k onomu třetímu aspektu svatosti, tedy ke svatosti Božího jména. Dodržení přikázání o šabatu představuje naplnění Boží vůle a aktualizování Božího stvoření.[593] Po zažehnutí šabatových svící tak paní domu pronáší toto požehnání: „*Požehnaný jsi, Hospodine, Bože náš, Králi světa, jenž nás posvětil svými příkazy a nařídil nám zažehnout tato světla šabatu*.“[594] Zde se nám opět jasně vyjevují ony tři aspekty svatosti. „*Posvěcení (…) znamená oddělení či odlišení. (…) Ale toto oddělení není míněno ve vztahu k ostatním národům, nýbrž ve vztahu k času*.“[595] Způsob jakým Izrael dokáže přijímat a chápat čas dokládá, že si zasluhuje náležet do dimenze odlišného, odděleného, svatého. A právě na vystižení a charakterizování židovského pojetí času se ve své knize soustředí i rabi Abraham Jehošua Heschel.

3.1.2 Technická civilizace a otevřenost posvátnému

O naší moderní společnosti či civilizaci, jejíž základy pevně spočívají právě ve světě prostoru, napsal rabi Heschel následující: „*Technická civilizace je dobýváním prostoru člověkem. Tohoto triumfu však často dosahujeme obětováním základní složky bytí, totiž času. V technické civilizaci vynakládáme čas, abychom získali prostor*.“[596] Ve světě prostoru jde člověku v první řadě o přežití, o podmanění

[591] Tamtéž, s. 94
[592] HESCHEL, Abraham J.: *God in Search of Man*. Souvenir Press, London 2009; s. 291
[593] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 21
[594] DI SANTE, Carmine: *Židovská modlitba*. OIKÚMENÉ, Praha 1995; s. 150
[595] Tamtéž, s. 150
[596] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 7

nebezpečných sil přírody a zajištění zachování lidského rodu.[597] Pracné vyzískání či vydobytí moci nad nevyzpytatelnými přírodními silami, považuje moderní lidská společnost za dosažení svého meritu, za potvrzení úspěšnosti své evoluční strategie, ačkoliv daný stav věcí musí nepřetržitě potvrzovat a evaluovat, nadstavbou čehož může někomu být idea kontinuálního pokroku. „*Nebezpečí začíná tehdy, když se zříkáme všech aspirací v říši času, podmaňujíce si říši prostoru*.“[598] Pozastavme se na tomto místě u několika výstižných postřehů českého filosofa Milana Machovce, které předložil na stránkách své knihy „*Filosofie tváří v tvář zániku*“. Při porovnávání dějinné dynamiky života starověkých Židů a antických Řeků, uvádí profesor Machovec toto: „*Za druhé: i jinde existoval boj o přežití a jím dané problémy (zračící se v mýtech všech národů), ale u Židů se poprvé rozjasnilo, že nejde o přežití jakékoliv (např. o čistě fyzickou existenci a její uchování), nýbrž že jde o přežití smysluplné (…), o život nesený nějakým posláním, ideou, programem*.“[599] A právě tento smysluplný obsah lze postihnout „*ideou smlouvy*“, mezi celým národem a jeho Bohem, v jejímž rámci mělo docházet k vytrvalému a neustávajícímu boji s elementy zla, negace či destrukce, což mělo být jaksi podchyceno či korunováno vizí budoucnosti.[600] „*Budoucnosti ne „prázdné“, nahodilé, pro lidi přítomnosti nezajímavé, jak tomu bylo u Řeků, ale právě naopak budoucnosti jako toho nejdůležitějšího pro člověka v jeho přítomném okamžiku, budoucnosti existenciálně „plné“*.“[601] Tato budoucnost pak neexistuje v jakémsi duchovním vakuu, ale nachází se zde pro člověka, žádá si jeho participaci v přítomnosti, nese v sobě otisk mravních a etických imperativů, na něž se člověk musí aktivně vázat svou odpovědnou činností.[602] U Řeků by však taková nadindividuální idea smlouvy od jisté chvíle budila jen úsměšek a pohrdání, neb oni se přeci spoléhali na tzv. „*helénské principy*“, mezi něž profesor Machovec např. řadil „*techné,*

[597] Tamtéž, s. 7 a 26
[598] Tamtéž, s. 7
[599] MACHOVEC, Milan: *Filosofie tváří v tvář zániku*. „Zvláštní vydání…“, Brno 1998, s. 189
[600] Tamtéž, s. 191-192
[601] Tamtéž, s. 192
[602] Tamtéž, s. 192

specializaci, racionalizaci, vědeckou analýzu, individualizaci“.[603] V řeckém přístupu k životu docházelo k jistému korodování „*dimenze nadindividuálního cítění*“.[604] Lze se pak ptát, k čemu vlastně ve skutečnosti vede všecka snaha oné „*technické civilizace*“, o níž se zmiňoval rabi Heschel. Jakým cílům slouží ona lidská „*touha zkrotit a opanovat síly přírody*“?[605] Cožpak se dnes lidé nejvíce nepodobají hédonistům a epikurejcům, bažícím po štěstí, ztrácejíc tak z horizontu své existence pojem či ideu nadindividuální, posvátné dimenze času?[606] Profesor Machovec k tomu podotýká: „*Odlišujme však dobře: tragickým není to, že si člověk přeje své osobní „štěstí“ a že o ně usiluje. Tragickým se to stává až skrze jisté pojetí tohoto štěstí*.“[607] Tedy, pokud člověk pokládá své osobní, partikulární „štěstí“, za „*nejvyšší hodnotu*“[608], cíl veškerého snažení, úběžník všech svých sil a nadějí. V takovém případě musí člověk nutně zabřednout do světa prostoru, do sféry věcí, kde i samotný Hospodin podoben je spíše modle, mrtvé matérii, pouhému předmětu.[609] „*Myšlenka přítomnosti Boha ve světě je přijímána s nadšením, bývá však chápána ve smyslu Jeho přítomnosti spíše v prostoru než v čase, v přírodě spíše než v historii; jako by Bůh byl věcí, nikoli duchem*.“[610] Problém podle rabiho Heschela spočívá v „*předmětnosti myšlení*“, kdy lidé neschopni pochopit nepředmětnou podstatu času, snáze rezignují před všemocností prostoru, jenž přeci dokáže kompenzovat lidské materiální potřeby a tužby.[611] Judaismus však zůstává nakloněn dimenzi času, díky níž do světa profánního prostoru mohou pronikat okamžiky, obdařené nadpřirozeným významem, jenž se pozemskému bytí vymyká.[612] „*Smyslem duchovního života není získávání informací, nýbrž otevřenost svatým okamžikům*.“[613] Jak

[603] Tamtéž, s. 190
[604] Tamtéž, s. 190
[605] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 7
[606] MACHOVEC, Milan: *Filosofie tváří v tvář zániku*. „Zvláštní vydání…“, Brno 1998, s. 164-165
[607] MACHOVEC, Milan: *Filosofie tváří v tvář zániku*. „Zvláštní vydání…“, Brno 1998, s. 12
[608] Tamtéž, s. 12
[609] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 8
[610] Tamtéž, s. 8
[611] Tamtéž, s. 9
[612] Tamtéž, s. 11-12
[613] Tamtéž, s. 10

poznamenal rabi Josef Ber Solovějčik ve své knize „*Halakhic Man*“, když podával vysvětlení svého konceptu dvou typologicky odlišných osobností: „*Homo religiosus, dissatisfied, disappointed, and unhappy, craves to rise up from the vale of tears, from concrete reality, and aspires to climb the mountain of the Lord. (…) Halakhic man, on the contrary, longs to bring transcendence down into this valley of the shadow of death – (…) and transform it into a land of the living*.“[614] Zatímco náboženský člověk marně touží po vzdáleném transcendentním světě, halachický člověk touží stát se partnerem Nejvyššího zde na zemi, a to prostřednictvím plnění Boží vůle.[615] Právě systém halachických přikázání představuje jakousi matrici, jež bude-li otiskována a přenášena do předmětného světa, stane se naplněním Božího záměru.[616] Milan Lyčka to pregnantně vyjádřil následovně: „*Halachický člověk se v prvé řadě zaobírá ideálním halachickým světem pravidel a přikázání (…). Od samého počátku ho nezajímají otázky transcendence, ale soustřeďuje se výhradně na to, jak přenést ideální halachický systém do reálného světa a života*.“[617] Cestou dodržování *micvot* tak vlastně člověk pomáhá dokončovat Boží stvoření.[618] A zde se opět navracíme k závěrům rabiho Heschela, neb samotná hodnota a funkce lidské tvůrčí potence a aktivity nespočívá jen v plnění halachických norem a ustanovení reálným obsahem, ale odvíjí se též od elementu lidské schopnosti otevřít se „*svatým okamžikům*“[619], které se nabízejí v čase pozemském.[620] Daný element pak nacházíme implicitně zahrnut v lidské potenci a aktivitě. Zatímco se tedy Solovějčikův náboženský člověk vypravuje cestou duchovní sublimace, kdy ze svého obzoru odstraňuje veškeré zmínky o pozemském bytí, a jeho halachický protějšek pozvedá prostor stvoření k posvátnému smyslu svým tvůrčím snažením, akcentuje rabi Heschel dimenzi transcendentního přesahu, avšak možnou opět jedině zde na zemi, díky

[614] SOLOVEITCHIK, Rabbi Joseph B.: *Halakhic Man*. Sefer Ve Sefel Publishing, Jerusalem 2005; s.40
[615] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 124-125
[616] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 124
[617] Tamtéž, s. 124
[618] Tamtéž, s. 125
[619] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 10
[620] Tamtéž, s. 10-13

pochopení a přijetí momentů, kdy do světa prostoru proniká věčnost, odlesk svatosti Nejvyššího.[621,622] A právě takovým momentem se stává šabat. Hospodina nelze hledat ve světě prostoru jako určité předmětné bytí. „*Bůh, jenž může být zpodoben a pevně ohraničen, je však pouhým stínem člověka*.“[623] Jak poznamenal rabi Solovějčik: „*Dvě základní dimenze keduša jsou makom u-zman*.“[624] Jménem „*Makom*“ byl někdy označován samotný Hospodin, ale cožpak si lze na tomto paradoxním pojmenování vydobýt cestu pro předmětnou imaginaci? Proto se zde nabízí konstatování rabiho Heschela: „*Judaismus je náboženství času; jeho cílem je posvěcovat čas*.“[625] Neboť momentem v čase, sedmým dnem, přibližuje se světu „*Makom*“. „*Sféra posvátného se tak vytváří v interakci Boha a člověka: když je člověk poslušen vůle Boha, který je o sobě svatý, a plní jeho přikázání, podílí se na božské svatosti a takto se stává svatým*.“[626] Svatost člověka je odvozená, „*druhotná svatost*“[627], svatost dosažitelná v čase, jeho posvěcováním, nejvýrazněji pak sedmého dne. „*Judaismus nás učí lnout ke svatosti v čase, ke svatým událostem, učí nás posvěcovat svatyně, jež se vynořují z velebného toku času*.“[628] Toto je nesmírně pozitivní vyhodnocení onoho „*vědomí času*“, Solovějčikova „*time-consciousness*“.[629] Di Sante k tomu dodává: „*Na rozdíl od pochmurného pesimismu různých směrů moderního existencialismu, stísněných hrozbou prázdna, jež vše pohlcuje a vymazává, judaismus prožívá čas v jeho pozitivním obsahu, jako místo významu a pramen naplnění*.“[630] Ve světě prostoru se sice můžeme stát schopnými a produktivními manažery v zacházení s předmětným bytím,

[621] Tamtéž, s. 55 a 57
[622] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 122-125
[623] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 8
[624] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 150
[625] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 11
[626] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 144
[627] Tamtéž, s. 143
[628] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 12
[629] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 150
[630] DI SANTE, Carmine: *Židovská modlitba*. OIKÚMENÉ, Praha 1995; s. 148

avšak na hranici času naše veškerá „moc“ jeví známky efemérnosti, naše „schopnosti“ čelí tlaku přesahujícího nároku.[631]

3.1.3 Šest dní a den sedmý

„*Now Judaism affirms the principle of creation out of absolute nothingness. Therefore, the chaos and the void, the deep, the darkness, and relative nothingness must all have been fashioned by the Almighty before the creation of the orderly, majestic, beautiful world*.“[632] Jedině síla Zákona dokáže tyto negativní síly či potence přemáhat a odolávat jim.[633] Člověk má být Hospodinu nápomocen ve stvoření, což naznačuje, že podle rabiho Solovějčika stvořitelské dílo není zakončeno, uzavřeno a zapečetěno ve vzdálené prehistorii počátku.[634] Rozvinutím Zákona se svět řádu vymezuje vůči oné „*relativní nicotě*“ či „*relativní prázdnotě*“.[635] „*When God created the world, He provided an opportunity for the work of His hands – man - to participate in His creation*.“[636] Stvoření bylo korunováno Božím požehnáním, posvěcením sedmého dne.[637] To také představuje jakýsi návod pro člověka, věrného Zákonu, resp. smlouvě. Jak uvádí rabi Heschel: „*Člověk myslící myticky by očekával, že po stvoření nebe a země stvoří Bůh nějaké svaté místo (…). Bible však jako by na počátek kladla svatost v čase, tj. šabat.*“[638] Lidé měli být Bohu svatými, neb On sám je Svatý. „*Nejprve byla ustavena svatost času, poté svatost člověka a nakonec svatost prostoru. Čas posvětil Bůh, prostor, čili svatostánek, posvětil Mojžíš*.“[639] Nutno podotknout, že k „*svatosti prostoru*“ bylo přikročeno až po prokázání lidské inklinace k modloslužebnictví, kdy bylo v době Mojžíšovy nepřítomnosti v táboře

[631] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 7-10
[632] SOLOVEITCHIK, Rabbi Joseph B.: *Halakhic Man*. Sefer Ve Sefel Publishing, Jerusalem 2005; s. 102
[633] Tamtéž, s. 102-103
[634] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 124
[635] SOLOVEITCHIK, Rabbi Joseph B.: *Halakhic Man*. Sefer Ve Sefel Publishing, Jerusalem 2005; s. 102
[636] Tamtéž, s. 101
[637] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 18
[638] Tamtéž, s. 13
[639] Tamtéž, s. 13

Izraelitů uctíváno zlaté tele. Jednalo se tedy o kompromis či snahu preventivně eliminovat negativní vliv a dopad dalších podobných modloslužebných excesů, jakoby slabá lidská vůle musela být zpevněna Boží shovívavostí. Šest dní pracujeme a zhodnocujeme své úsilí ve světě prostoru, jenž byl stvořen pro nás, pro kompenzování naší touhy po moci nad stvořeným.[640] Dodržováním *micvot* se zároveň podílíme na pokračování, naplňování a zdokonalování stvoření.[641] Jedná se o neuzavřený proces. Sedmý den však před námi otevírá dimenzi, kde svrchovaně vládne *keduša*[642] (a jejím prostřednictvím *Kadoš*).[643] „*V tento den jsme voláni k účasti na tom, co je v čase věčné, jsme vybízeni, abychom se od výsledků stvoření obrátili k jeho tajemství; od světa stvoření ke stvoření světa*.“[644] Emmanuel Lévinas se v knize „*Etika a nekonečno*“ svěřuje: „*Vždycky jsem si kladl otázku, zda svatost, to znamená oddělenost či čistota, s ničím nesmíšená podstata, kterou lze nazvat Duchem a kterou je judaismus prodchnut nebo k níž aspiruje, může přebývat ve světě, jenž by nebyl desakralizován*. *Kladl jsem si otázku (…) zda je svět dostatečně desakralizován na to, aby takovou čistotu snesl*.“[645] A jakým způsobem si tento velký filosof odpovídá? Důležitá je dle jeho názoru neustále si uvědomovat rozdíl mezi Absolutnem a „*zdánlivým absolutnem*“, jež ovládá sféru sakrálního.[646] „*Jas a vláda Shromáždění shůry pronikají svět jen tehdy, jsou-li přijímány lidmi, kteří toto světlo a tuto sílu vyhledávají*.“[647] Stejně tak musí člověk oddělovat šest dní světa prostotu od sedmého dne posvěcení času, či posvátnosti v čase. V tomto bodě by se jistě rabi Heschel shodl s filosofem Emmanuelem Lévinasem, jenž zůstal po celý život věrný židovské tradici. Člověk má odnepaměti ve zvyku přeceňovat své možnosti, svou moc a své schopnosti. Občas ho dokonce přemáhá tendence učinit si ze své práce ve světě prostoru jakýsi posvátný objekt.

[640] Tamtéž, s. 18
[641] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solověječika*. Academia, Praha 2010; s. 124-125
[642] Tamtéž, s. 149-150
[643] Tamtéž, s. 143
[644] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 13
[645] LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 2009; s. 148
[646] Tamtéž, s. 156
[647] Tamtéž, s. 156

Rabi Heschel však píše: „*Kdo chce vejít do svatosti dne (…) musí se rozžehnat s manuální prací a naučit se chápat, že svět byl stvořen a přetrvá bez lidské pomoci*.“[648] K tomu musíme dodat, že dodržování *micvot* patří k nárokům smlouvy, a předcházejícím výrokem tudíž není rozrušena představa lidské participace na stvoření, jak ji formuloval rabi Josef Ber Solovějčik. Zakázána je manuální práce. „*Nebudeš dělat žádnou práci ani ty, ani tvůj syn a tvá dcera, ani tvůj otrok a tvá otrokyně, ani tvé dobytče, ani cizinec, který žije v tvých branách*.“ (Exodus 20, 10).[649] Rabi Heschel odmítá přijmout vysvětlení významu šabatu, podané židovským filosofem Filónem Alexandrijským, jenž vlastně podlehl zabsolutizovanému nároku racionality antické civilizace na funkčnost a užitkovost i ve sféře sakrální tím, že útok proti šabatu coby důkazu židovské lenosti, odrážel zbraněmi oné civilizace.[650] Filón tvrdil: „*Spíše jde o to dopřát člověku odpočinek od věčné, nekončící námahy, obnovit pomocí přesně rozplánovaného systému úlev jeho tělesné síly a takto občerstveného jej odeslat k dřívějšímu zaměstnání*.“[651] Jak výstižně poznamenal Erich Fromm, Filón Alexandrijský uvažuje v intencích „*sociálně-hygienického opatření*“[652], pomáhajícího udržet jedince coby jednotku společenského organismu v optimálním rozpoložení pro další plnění jeho úkolů. To nás však opět odkazuje k pojetí práce coby posvátného objektu. Filón setrvává v hájemství prostoru, v zajetí civilizace své doby. Rabi Heschel však Filónovo nazírání překračuje: „*Naproti tomu Bible chápe práci jako prostředek k dosažení cíle a šabat, den odpočinku od veškeré námahy, tu není proto, aby člověk obnovil ztracenou sílu a byl schopen v práci pokračovat. Šabat je den sloužící životu*.“[653] Šabat si podřizuje šest dní týdne, není jejich nevolníkem, ale dává vyvstat jejich smyslu.[654]

---

[648] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 15
[649] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 140
[650] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 15-16
[651] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 15
[652] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 144
[653] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 16
[654] Tamtéž, s. 16

3.1.4 Výjimečnost dne sedmého

„*Čím je ten den tak výjimečný? (…) je to dimenze, v níž lidské sdílí domov s božským, v níž se člověk snaží připodobnit Bohu*.“[655] A stejně jako sedmého dne Hospodin ustal v díle stvoření, zanechává i člověk veškeré práce, resp. veškeré činnosti, jež by jakkoliv narušovala harmonický soulad mezi ním a přírodou či okolní společností.[656] Jak uvádí Erich Fromm: „*Člověk nesmí zasahovat do přirozené rovnováhy nebo ji měnit a nesmí měnit ani společenskou rovnováhu*.“[657] Lidé, jenž sedmého dne odpočinou jako odpočinul Hospodin, mají se radovat z možnosti posvěcovat tento den, a přijmout za to požehnání. „*Bůh posvětil sedmý den a člověk jej musí posvěcovat stále znovu, projasňovat jej světlem své duše. Šabat je svatý z Boží milosti, a přece potřebuje všechnu svatost, jíž ho může obdařit člověk*.“[658] Posvěcením šabatu mohou lidé dokázat, že nenalézají jiný způsob, jak by mohli vyjádřit svůj nevyčerpatelný a nevyvratitelný údiv nad tajemstvím aktu Božího stvoření. Současně se jim otevírá cesta k participaci na něm. Dostává se jim odpočinku a posvěcení.[659] Šabat chápeme jako dar Boží milosti, a zároveň zákonné ustanovení, vyžadující službu člověka.[660] Kde Erich Fromm hovoří o lidském „*osvobození z pout času*“[661], bude rabi Heschel spíše zmiňovat naplnění času, dar ducha či požehnání.[662] Shodli by se však v tom, že šabat není jen „*pouhá symbolická anticipace mesiášského času – je to jeho reálný předchůdce*“.[663] Rabi Heschel v této souvislosti uvádí: „*Židovská tradice věčnost nijak nedefinuje, zato nám říká, jak chuť věčnosti, života věčného můžeme okoušet v čase. (…) Podstatou budoucího světa je věčný šabat a sedmý den v čase je příkladem věčnosti. Den sedmý má příchuť sedmého nebe (…)*.“[664]

---

[655] Tamtéž, s. 17
[656] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 145-147
[657] Tamtéž, s. 146
[658] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 43
[659] Tamtéž, s. 21 a 30
[660] Tamtéž, s. 18
[661] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 146
[662] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 57 a 63
[663] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 146
[664] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 56

Ačkoliv šabat odkazuje ke světu budoucímu (k horizontu), sám podle Di Santeho představuje „*bytí v srdci dění*“.[665]

3.1.5 Život na prvním místě – norma a duch Zákona

Striktní dodržování halachických přikázání, vztahujících se k sedmému dni, však v žádném případě nesmí ohrozit samotný život věřícího.[666] „*Nejvyšším principem je podle Tóry zachování lidského života…Při sebemenší možnosti jeho ohrožení je proto dovoleno kterékoli přikázání opomenout.*“[667] To se však nemá týkat tří případů: porušení „*zákazu modloslužby, cizoložství a vraždy*“.[668] U daných výjimek se doporučuje vydat se cestou mučednictví.[669] „*Krajním výrazem lidské svatosti posvěcující Boha je „posvěcení (Božího) Jména“ (kiduš ha-Šem). To se týká těch, kdo v dobách pronásledování raději zemřou, než by přestoupili božská přikázání*.“[670] Pokud je ovšem člověk vystaven ohrožení života v čase šabatu, smí zákon porušit buď on sám, nebo případně bližní ohroženého jedince k jeho záchraně. „*Šabat byl dán tobě, ne ty šabatu*.“ (Mechilta k Exodu 31, 11).[671] „“*The saving of a life overrides the commandments of the entire Torah; and he shall live by them and not die by them. Desecrate one Sabbath on his account so that he may keep many Sabbaths“ [Yoma 85b]. This law is the watchword of Judaism*.“[672] Maimonides k problému přestoupení přikázání ohledně šabatu podotýká: „*It is of heretics who assert that this is nevertheless a violation of the Sabbath and therefore prohibited that Scripture says, `Wherefore I gave them also statutes that were not good, and ordinances whereby they should not live´(Ezek. 20:25)*.“[673] Emmanuel Lévinas přidává tuto pozoruhodnou úvahu: „*Ještě pozoruhodnější je, že sobota je*

[665] DI SANTE, Carmine: *Židovská modlitba*. OIKÚMENÉ, Praha 1995; s. 149
[666] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 19
[667] Tamtéž, s. 19
[668] Tamtéž, s. 82
[669] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 144
[670] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 144
[671] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 19 a 82
[672] SOLOVEITCHIK, Rabbi Joseph B.: *Halakhic Man*. Sefer Ve Sefel Publishing, Jerusalem 2005; s.34
[673] Tamtéž, s. 34

vposledu pro člověka, že však pro něho může být jen tehdy, jestliže je chráněna vypracovaným zákonodárstvím před člověkem a lidským zneužitím, a před jeho interiorizačními kouzly, jak můžeme nazvat onu magii šepotu.“[674] Toto místo nás nutí k akceptování halachického systému, jenž nemůže být zrušen lidskou libovůlí. Ano, záchrana života představuje absolutní maximu a morální imperativ, jenž koriguje normativní zákonná ustanovení.[675] Věřící Žid však nikdy nepřikročí k destruktivnímu pavlovskému antinomismu.[676] Jak podotknul Erich Fromm: „*Duch zákona, jak jej v průběhu staletí vyvinuli rabíni, byl duchem spravedlnosti, bratrské lásky, úcty k jednotlivci a zasvěcení života vlastnímu lidskému rozvoji člověka*.“[677] Emmanuel Lévinas ovšem jakoby upozorňoval, že tento „*duch zákona*“, nikdy nemohl vystoupit proti zákonu, a tudíž ho zcela popřít.[678] S tím by jistě souhlasil i rabi Heschel. Lévinas k oné „*magii šepotu*“ doplňuje: „*Zrušení zákona ve jménu lásky; služba člověku bez služby člověka, zneplatnění zákona pod záminkou, že člověk není pro sobotu, ale sobota pro člověka. Není snad sobota – Šabat – nejvíce popíraným místem Zákona?*“.[679] Rabi Heschel odpovídá Lévinasovým brilantně zachyceným myšlenkám následujícím: „*Nesmlouvavá přísnost může ducha dne výrazně utlumit, lehkovážnost by jej nepochybně zničila. (…) Příznačně právě zákazy uchránily vznešenost dne před vulgarizací*.“[680] Rabi Heschel i Emmanuel Lévinas si moc dobře uvědomovali, kde se nachází hranice, z níž nelze ustupovat.

3.1.6 Typologie náboženské antropologie

V našem rozboru jsme se již setkali s poukazem na typologii člověka náboženského a člověka halachického, jak ji rozpracoval a předestřel rabi Josef Ber Solovějčik ve svém díle „*Halakhic Man*“, přičemž nyní se nám opět nabízí další možnost komparace myšlenek

[674] LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 2009; s. 158-159
[675] Tamtéž, s. 158
[676] Tamtéž, s. 157
[677] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 143
[678] LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 2009; s. 159
[679] Tamtéž, s. 157

rabínů Heschela a Solovějčika. Prvně jmenovaný položil otázku, zda-li moderní technická civilizace v sobě implicitně nese, přechovává a postupně neodvratně rozvíjí jakýsi zárodek potence sebezničení.[681] Tedy, zda-li jeden díl oné dichotomie čas – prostor, konkrétně „*sféra profánní*“[682], je svou podstatou zavrženíhodný. Rabi Heschel nakonec odpovídá a argumentuje následovně: „*Židovská víra nás z tohoto světa neodvádí; ukazuje nám, jak být ve světě a zároveň nad ním; civilizaci neodmítat, ale překračovat ji. A šabat je dnem, v němž se umění překračovat civilizaci učíme*.“[683] Právě na tomto místě se nám z mého pohledu naskýtá ona jedinečná příležitost pokusit se poukázat na vzájemné souznění a doplňování přístupů rabínů Heschela a Solovějčika, jejichž názory a myšlenkové postupy byly začasto dávány do nepřekonatelného protikladu, v otázce oné dichotomie čas – prostor, či sfér posvátného a profánního, pro celkové pochopení a vyznění úkolu či poslání judaismu, resp. jeho stoupenců, v krajně nepřehledné a znejišťující moderní době. V úvodní biografické části našeho pojednání jsme se již určitým způsobem dotknuli jistých patrných podobností, spojujících osudy obou velkých židovských myslitelů. Oba pocházeli ze světa tradiční židovské ortodoxie, ačkoliv každý z jiného jejího proudu. Oba dva po získání náboženského vzdělání odešli studovat do Berlína, kde obdrželi doktorát z filosofie.[684] Před druhou světovou válkou pak opustili Evropu, aby se do konce svých dní usadili ve Spojených státech.[685] Nikdy si však nepřestávali uvědomovat, že kořeny jejich duchovního života pevně spočívají v židovském milieu východní Evropy, ať už věhlasných litevských talmudických akademií, nebo chasidských cadiků a jejich komunit, a přestože se v určitý moment svého života rozhodli dobrovolně od daného prostředí odpoutat, nikdy na něj nezanevřeli a ony kořeny definitivně nezpřetrhali. Tragédie šoa proto pro ně byla doživotním traumatem. Ani jeden z nich se z hluboké úcty

[680] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 19
[681] Tamtéž, s. 26
[682] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 141
[683] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 26
[684] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 14
[685] Tamtéž, s. 15-16

k židovským obětem, nepokusil vydat jisté teologické zdůvodnění oné katastrofické události.[686] Psali však své osobní „*Yizkor books*“.[687] U rabiho Heschela šlo zejména o jeho pojednání o chasidismu či poezii, psaná v jidiš.[688] „*Solovetchik did write a eulogy for the East European world he came from. His Halakhic Man (…), is a eulogy for the world of the Lithuanian Yeshiva.*“[689] Oba rabíni, vystaveni tlaku moderní americké společnosti, cítili potřebu přenést nesmírně cenné duchovní dědictví východoevropské ortodoxie do rychle se měnícího prostředí amerických židovských komunit, aby se uchovalo a dále rozvíjelo. Uvědomovali si však, že bude třeba v mnoha ohledech změnit jazyk, styl a způsob, jakým ono bohaté dědictví předávat. Snad nebudeme daleko od pravdy, troufneme-li si říci, že se oba tvůrčím způsobem pokusili re-evaluovat a redefinovat stěžejní prvky židovské náboženské tradice, v hluboké víře, úctě k předkům a u vědomí dlouhých dějin vyvoleného lidu Izraele. Proto jsme se také rozhodli komparovat přístupy rabínů Heschela a Solovějčika právě v otázce dichotomie čas – prostor, neboť nám to umožní odhalit jejich bytostné smýšlení o podstatě a významu judaismu v moderní sekularizované době.

Ve své knize „*The Lonely Man of Faith*“[690] přichází rabi Josef Ber Solovějčik s další typologickou dvojicí, s jejíž pomocí se snaží postihnout podstatu lidské existence.[691] Na půdorysu různící se zprávy o stvoření (v biblické knize Genesis, kapitolách 1 a 2), rekonstruuje rabi Solovějčik dva odlišné lidské typy, jež pojmenovává prostě Adam I a Adam II.[692] „*Adam I byl stvořen, aby byl obrazem Božím. Je to tvůrčí bytost, obdařená praktickým a funkčním intelektem (…). Je agresivní, utilitářský, soustřeďuje se na svět a ovládá ho touha si ho podmanit*.“[693] Připomíná nám člověka, který na pozemský svět hledí optikou šesti dní týdne. Bez

[686] FAIERSTEIN, Morris M., HESCHEL, Abraham J., JACOBSON, Gershon: *Abraham Joshua Heschel and the Holocaust*. In: *Modern Judaism, Vol. 19*, Oxford University Press; 1999; s. 256
[687] Tamtéž, s. 260-261
[688] Tamtéž, s. 259-260
[689] Tamtéž, s. 261
[690] SOLOVEITCHIK, Josepha B.: *The Lonely Man of Faith*. DOUBLEDAY, USA 2006
[691] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 129
[692] Tamtéž, s. 129-131

zábran a předsudků přistupuje k předmětům a jevům skutečnosti, aby je objektivně poznal, přesně analyzoval, utřídil, obsáhl, a ve výsledku je byl schopen prakticky zužitkovat ke svým účelům. Naprosto cokoliv si tedy dokáže přivlastnit a svou mocí pozměnit. Podobá se vědci, architektu, inženýrovi či nápaditému konstruktérovi. Zde se taktéž pregnantně odráží a vyjevuje Solovějčikův kladný postoj k exaktním vědním disciplínám: „*The most characteristic representative of Adam the first is the mathematical scientist who whisks us away from the array of tangible things (…), into a formal relational world of thought constructs*.“[694] Nechce znát limity pro svou moc a její rozpínání. Pokud se objeví fenomén, jenž by mu snad dokázal vzdorovat a odolávat, je Adam I připraven vynaložit veškeré úsilí, aby nakonec pronikl jeho podstatu, a z domény problému tak dokázal daný jev posunout do oblasti užitku a funkčnosti. Vyzývá a konfrontuje, spíše než by pasivně čekal na impulsy či útoky zvnějšku. V rámci lidské společnosti se Adam I uplatňuje také následovně: „*He enjoys both his intellectual and his aesthetic creativity and takes pride in it. He also displays creativity in the world of the norm: he legislates for himself norms and laws because a dignified existence is an orderly one. Anarchy and dignity are mutually exclusive*.“[695] Eva nebyla stvořena z Adama I, ale současně s ním, pročež mu je spolupracovnicí.[696] Společně pak zakládají a postupně budují společnost kontraktu a užitku. „*Členové této společnosti jednají inteligentně a účelně. Jsou tvůrci civilizace založené na výrobě, rozdělování a spotřebě. Vytvářejí společenství zájmů, které se soustřeďuje na úspěšné přežití*.“[697] V daném sociálně – kulturním milieu požívá jedinec úctu pro své praktické a tvůrčí schopnosti, pro svůj reálný přínos kolektivnímu zápasu o přežití. Adam I však nepředstavuje „hříšného“ Prométhea, není rebelem vystupujícím proti svému Stvořiteli.[698] Stejně jako Abraham Jehošua Heschel nezavrhuje technickou civilizaci, tak ani Josef Ber Solovějčik nemíní

[693] Tamtéž, s. 130
[694] SOLOVEITCHIK, Josepha B.: *The Lonely Man of Faith*. DOUBLEDAY, USA 2006; s. 17
[695] SOLOVEITCHIK, Josepha B.: *The Lonely Man of Faith*. DOUBLEDAY, USA 2006; s. 18
[696] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 131
[697] Tamtéž, s. 131
[698] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 130-131

prostřednictvím Adama I vynést ortel zamítnutí nad moderní profánní společností. „*Man reaching for the distant stars is acting in harmony with his nature which was created, willed, and directed by his Maker. It is a manifestation of obedience to rather than rebellion against God. (…) we have obtained the following triple equation: humanity = dignity = responsibility = majesty*.“[699] Pokud by Adam I rebeloval proti své povaze a přirozenosti, teprve tím by paradoxně útočil proti stvořitelskému záměru Hospodina. Jeho komplexní provázanost se světem prostoru, vůle po moci a ambice ovládat, přesně to tvoří složky fundamentálního nároku, vloženého do něj na počátku.[700]

Solovějčikův Adam II by pak zřejmě byl tím, kdo by byl schopen vystavit se tajemství sedmého dne, a též přijmout dar i výzvu k posvěcení. Adam II se od svého protějšku liší svým založením, svými existenciálními otázkami.[701] „*Neustále je konfrontován s velkým tajemstvím (mysterium magnum) Bytí. (…) Na osobní úrovni Adam II pociťuje bezprostřední blízkost Boha, něžný dotek Boží ruky na svém rameni, ale hned v další chvíli je vystrašen Jeho vzdáleností, nepřítomností a cítí se opuštěný a osamělý*.“[702] Hospodin stvořil Evu ze žebra Adama II, čímž ji určil coby jeho „*existenciální družku*“.[703] Odtud se také odvíjí rozdílnost společností, které Adam I a Adam II zakládají. Pokud Adam I vytváří „*přirozenou komunitu*“[704] zájmů a užitku, resp. sám sebe v posledku chápe jako někoho, kdo má přijmout odpovědnost za formování světa prostoru, pak Adam II oproti němu jaksi ustupuje ke „*smluvní komunitě víry*“, kde vědomí přítomnosti Boha v dějinách utvrzuje její strukturu „*já-ty-On*“.[705] Právě Hospodin byl tím, kdo „*summoned Adam to join Eve in an existential community molded by sacrificial action and suffering, and who Himself became a partner in this community. (…)*

[699] SOLOVEITCHIK, Josepha B.: *The Lonely Man of Faith*. DOUBLEDAY, USA 2006; s. 19
[700] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 130-131
[701] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 131 a 133
[702] Tamtéž, s. 133
[703] Tamtéž, s. 132
[704] SOLOVEITCHIK, Josepha B.: *The Lonely Man of Faith*. DOUBLEDAY, USA 2006; s. 27
[705] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 132

Finitude and infinity, temporality and eternity, creature and creator become involved in the same community."[706] U Adama II hraje také čas mnohem podstatnější roli, než-li u Adama I. Rabi Solovějčik u Adama I uvádí: „*The time with which he works and which he knows is quantified, spatialized, and measured, belonging to a cosmic coordinate system. Past and future are not two experiental realities. (…) Majestic man lives in micro-units of clock time*."[707] Adam II toto zúžené pojetí času, podřízeného chodu a fungování lidské společnosti, překračuje hlubším pochopením smyslu času. „*Every covenantial time experience is both retrospective, reconstructing and reliving the bygone, as well as prospective, anticipating the "about to be"*."[708] Díky tomuto pochopení času, může Adam II znovu a znovu participovat na díle stvoření, resp. ho každého sedmého dne posvěcovat, stejně jako může stále znovu vycházet z egyptského otroctví či přijímat Tóru ze Sinaje. „*Čas je tvořivý – zjevení je vázáno na čas, zjevení je historická zkušenost. Judaismus je historické náboženství (…)*."[709] Oba Solovějčikovy typologické protějšky však lze nalézt v „*osamoceném člověku víry*", v trvalém zápase a tenzi.[710] „*Both strive to be themselves, to be what God commanded them to be, namely, man.*"[711] Halacha by pak dle rabiho Solovějčika měla tvořit most mezi oběma póly.[712] Společenství formovaná přístupy obou typologických entit však nenabízejí možnost spočinutí, a proto „*člověk víry*" zůstává bytostně sám.[713] Rabi Solovějčik hned v úvodu své knihy napsal: „*(…) I am mainly interested in contemporary man of faith who is, due to his peculiar position in our secular society, lonely in a special way*."[714] Odvážím se tvrdit, že rabi Heschel by spíše akcentoval Adama II, ačkoliv by současně podržel onu konstantní, nezvratitelnou a paradoxní dichotomii čas - prostor, dichotomii či „dialektiku" Adama I - Adama II.

---

[706] SOLOVEITCHIK, Josepha B.: *The Lonely Man of Faith*. DOUBLEDAY, USA 2006; s. 40-41
[707] Tamtéž, s. 67
[708] Tamtéž, s. 68
[709] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 133
[710] Tamtéž, s. 134
[711] SOLOVEITCHIK, Josepha B.: *The Lonely Man of Faith*. DOUBLEDAY, USA 2006; s. 23
[712] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 134
[713] Tamtéž, s. 134
[714] SOLOVEITCHIK, Josepha B.: *The Lonely Man of Faith*. DOUBLEDAY, USA 2006; s. 6

Milan Lyčka o rabim Solovějčikovi napsal: „*Solovějčik je opravdu osamělý*.“[715] Rabi Heschel se možná cítil podobně, avšak ve svém díle „*Šabat*“ poukazuje k tomu, že snad lze nalézt „domov“ v okamžicích času, vždyť: „*S Bohem se však člověk setkává jen v dimenzi času (…) Čas je přítomnost Boha ve světě prostoru; pouze v čase můžeme zakoušet jednotu všeho bytí*.“[716] Abychom uzavřeli náš komparativní exkurz, a vrátili se tak k otázce rabiho Heschela po podstatě technické civilizace, musíme nechat zaznít hlas zmíněného autora: „*Řešení nejtíživějšího problému lidstva nespočívá v odmítnutí technické civilizace, nýbrž v dosažení jistého stupně nezávislosti na ní*.“[717] Skrze čas, skrze šabat. Ani jeden z nich netoužil po jakémsi náboženském či existenciálním úniku z reality, ba naopak, šlo jim o konkrétní dějinný okamžik, o zachování odvěké dichotomie čas – prostor.

3.1.7 Příběh usmíření – rabi Šimon bar Jochaj

Další pokračování rozboru knihy „*Šabat*“ rabiho Heschela, můžeme otevřít krásnou větou Ericha Fromma: „*Nepřeháníme, řekneme-li, že duchovní a morální přežití Židů během dvou tisíc let perzekuce a ponižování by sotva bylo možné bez tohoto jednoho dne v týdnu, kdy i nejchudší a nejbídnější Žid se proměňoval v člověka důstojného a hrdého, kdy se žebrák měnil v krále*.“[718] Daný citát jsme vybrali z toho důvodu, že jednak zaujme svou důsažností, a zároveň poukazuje na jisté momenty z díla rabiho Heschela, jimž se budeme věnovat. Copak žebrák může být králem? O šabatu „*odsouváme plebejské starosti a zájmy a navracíme se do stavu prvotní blaženosti, kdy jsme plně sami sebou bez ohledu na to, jakého jsme dosáhli vzdělání a nakolik jsme v životě úspěšní; den nezávislosti na společenských podmínkách*.“[719] Kdo je žebrák a komu náleží královská koruna? Společenský status ve světle šabatových svící pobledl a ztratil váhu. Šabat představuje den míru,

[715] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 137
[716] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 72
[717] Tamtéž, s. 27
[718] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 144

pokoje, klidu, harmonických vztahů, radosti a nepoznaného štěstí (v posvátném duchovním rozměru).[720] Den naplnění smyslu pozemského bytí. Den naděje. „*Šabat nám byl dán Bohem k radosti, k potěše a k odpočinku, nesmíme jej tedy kazit starostmi či zármutkem. (…) O šabatu je smutek hříchem*.“[721] Svět prostoru musí být naplněn duchem radosti. V kapitolách, pojmenovaných „*Nádhera prostoru*“ a „*Jen nebe – a nic víc?*“, převyprávěl rabi Heschel talmudický příběh o rabim Šimonu bar Jochajovi a jeho synu Elazarovi, kteří se po dlouhá léta ukrývali v jeskyni před pronásledováním ze strany římské okupační moci, aby na něm demonstroval duchovní sílu či mohutnost šabatu.[722] V době svého pobývání v jeskyni otec se synem zcela odvrhli věci tohoto světa. „*Svlékli si oděv a seděli až po krk v písku a každý den studovali od rána do večera Tóru. Pouze v době modlitby se oblékli a modlili se. Pak se znovu svlékli, aby se šaty příliš neobnosily. Tak strávili rabi Šimon a jeho syn dvanáct let v jeskyni*.“[723] Když se po oněch dvanácti letech dostali ven z úkrytu, rozhněvali se na rolníky obdělávající své pole.[724] Z jakého důvodu? Neboť: „*Povinnosti studovat Tóru (…) měl být zasvěcen každý okamžik lidského života: „Kniha tohoto zákona ať se nevzdálí od tvých úst. Rozjímej nad ním ve dne i v noci“ (Joz 1,8). Polevit v úsilí byť jen na hodinu znamenalo připravit se o část věčného života (…). Proto rabi Šimon každou světskou činnost nutně považoval za hřích*.“[725] Rabi Šimon bar Jochaj byl neústupný a zarputilý, v jeho pojetí čas zvítězil nad prostorem, věčnost nad časností, posvátné nad profánním. Vůči *am ha-arec*, nebo-li lidu země, byl nekompromisní. Zákonná norma podle něj nedovolovala odvracet se od studia Tóry.[726] Všechna ostatní činnost byla nejen marná, ale i zavrženíhodná. Rolníci, zajišťující obživu sobě a svým rodinám, demonstrovali v očích rabiho Šimona neschopnost židovského lidu vyvarovat se modloslužby, neboť za co jiného lze považovat poddání

[719] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 28
[720] Tamtéž, s. 29-30
[721] Tamtéž, s. 29
[722] Tamtéž, s. 31-40
[723] PETUCHOWSKI, Jakob J.: *Kniha rabínské moudrosti*. Portál, Praha 2003; s. 77
[724] Tamtéž, s. 77
[725] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 37
[726] Tamtéž, s. 38

se věcem prostoru.[727] Nenávistný pohled obou mužů pak měl rolníky a jejich práci zničit.[728] „*V zaslechli hlas z nebe: „Vyšli jste ze své jeskyně, abyste zničili můj svět? Vraťte se do ní zpátky!“*.“[729] Pozoruhodné, *kol šamajim* nedovoluje oběma asketům jakkoliv negativně poznamenat pozemské dění. „*Co rabi Šimon zavrhl, Hlas schvaloval*.“[730] Až po dalších dvanácti měsících v jeskyni, usmiřuje nepokojné zbožné muže zdánlivě marginální událost, a sice setkání se starým mužem, odebírajícím se domů se dvěma „*svazečky myrty, líbezné byliny vonící rájem*.“[731] Rabi Heschel k tomu dodává: „„*Stařec“ symbolizující lid Izraele, který šel vstříc šabatu s myrtou v ruce, jako by byl šabat nevěstou*.“[732] Tento zdánlivě nepatrný a bezvýznamný moment přesvědčil svou silou rabiho Šimona o nutnosti přehodnotit svůj maximalistický nárok a touhu po věčnosti. Zarputilého protivníka moci Říma i všeho profánního, zviklal až nedocenitelný „detail“, pro leckoho skrytý a nečitelný. „*Jedinou opravdovou útěchou mu bylo, že vzdor všemu lpění na světské pomíjivosti existuje cosi, co předurčuje Izrael ke spáse – pouto hlubší než všechny světské jámy, pouto, které jej váže k šabatu*.“[733] Semínko věčnosti tak bylo zasazeno do okamžiku. Podle rabiho Heschela: „*velebil rabi Šimon to nejabstraktnější: čas, sedmý den*.“[734] V Heschelově teologii vzájemnosti Nejvyššího a člověka, kde nejen že lidé hledají Hospodina, ale kde zejména On pátrá po nich, se to má nakonec se šabatem takto: „*Na počátku času byla touha, touha šabatu po člověku*.“[735]

3.1.8 Vznešená pojmenování a „*nešama jetera*“

Ve spojitosti se šabatem se často používala pojmenovaní jako nevěsta či královna, přičemž partnerem ji mohl být Izrael či samotný

[727] Tamtéž, s. 38
[728] PETUCHOWSKI, Jakob J.: *Kniha rabínské moudrosti*. Portál, Praha 2003; s. 77
[729] Tamtéž, s. 77
[730] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 39
[731] Tamtéž, s. 33
[732] Tamtéž, s. 39
[733] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 40
[734] Tamtéž, s. 42
[735] Tamtéž, s. 42

Hospodin.[736] „*Idea šabatu coby královny či nevěsty nebyla metaforickým vyjádřením mentální podoby, ničeho, co si lze představit. (…) Nikdy se nevyvinula v jednoznačný koncept, z něhož by se daly vyvodit logické důsledky, nestala se dogmatem, předmětem víry*.“[737] V kapitole „*Věčnost se odívá v den*“, věnuje rabi Heschel prostor veršům z *„Písně písní*“.[738] K nim pak uvádí: „*Je už noc, když radost začíná; když nás nová duše činí krásnějšími, vstupujíc do našich smrtelných těl, aby v nich přebývala*.“[739] Tradičním židovským konceptem, zvláště akcentovaným v chasidských kruzích, byla existence šabatové „*přídavné duše*“.[740] Vzpomeňme na rabiho Mošeho Mordechaje Heschela z Pelzovizny, otce rabiho Heschela, do něhož měla tato *nešama jetera* vstupovat každého šabatu, pro jeho velkou zbožnost.[741] „*Duše je duchovní síla v člověku (…). Jelikož i šabat je takovou zduchovňující silou v lidském životě, rabíni učí: „V předvečer šabatu je člověku dána přídatná duše a na konci šabatu je mu odňata“ (Taan. 27b)*.“[742] Pokud člověk posvětí šabat, bude jeho duchovní potence náležitě posilněna a rozmnožena.[743] Erich Fromm doplňuje: „„*Rabín Šimon ben Lakiš pravil: `V předvečer šabatu Svatý, budiž požehnán, dává člověku přídatnou duši a ke konci šabatu mu ji odjímá`.“ (Bejca 16a)*.“[744] Ona *nešama jetera* může být chápána jako důkaz anticipace budoucího světa: „*Myšlenka, že sedmina našeho života může být zakoušením ráje, pohoršuje pohany, pro Židy je však zjevením*.“[745] Duchovní makrokosmos se o šabatu dokonale a plně odráží v duchovním mikrokosmu člověka, který ač vložen do časnosti světa prostoru, nepřestává svou duší jaksi lnout ke svatosti, ke svému domovu ve věčnosti.[746] Zde se dostáváme do těsného sepětí s kabalistickými koncepty a uvažováním. Profesor Sadek napsal: „*Lidská duše*

[736] Tamtéž, s. 39 a 43-44
[737] Tamtéž, s. 45
[738] Tamtéž, s. 49-54
[739] Tamtéž, s. 52
[740] Tamtéž, s. 63
[741] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 18
[742] COHEN, Abraham: *Talmud pro každého*. Sefer, Praha 2006; s. 118
[743] Tamtéž, s. 118
[744] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 146
[745] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 55-56

preexistuje, je součástí boží světelné říše (pléróma), odkud sestupuje jednou svou částí do nitra člověka. Její druhý konec a původní domov je však mimo tento náš svět (…).“[747] Různí židovští autoři však vykládali pojem *nešama jetera* po svém, někdo mysticky či esotericky, jiný byl ve vztahu k němu spíše racionalistou. Podle Rašiho mělo jít o „*zvýšenou vnímavost, která duši umožňuje intenzivnější prožívání poklidu a radosti*“[748], filosof Ovadja Sforno hovořil o „*umocnění schopnosti člověka naplňovat Boží vůli*“[749], a racionalistický myslitel Ibn Ezra ustoupil až ke konstatování, že jde zvýšení rozumové či kontemplativní kapacity jedince.[750] O výklad postoje Rambana, rabiho Mošeho ben Nachmanida, se pak vedou spory. Rabi Heschel tvrdí, že: „*Dokonce ani velký mystik Nachmanides nebyl nakloněn doslovnému chápání konceptu přídatné duše*.“[751] Elliot Kiba Ginsburg však ve své knize „*The Sabbath in the Classical Kabbalah*“ přichází s poněkud znejišťujícím konstatováním, co se týče Rambana: „*In his commentary to Genesis 2:3 he refuted the position of ibn Ezra, maintaining that each Shabbat a real Sabbath-soul issues from Yesod and is assimilated by the devotee. (…) “Understand that on Shabbat one [receives] nefesh yeterah be-`emet: an actual Sabbath-soul*.“.“[752] Ať už byl koncept *nešama jetera* pojímán jakkoliv, dle Elliota Kiby Ginsburga poskytovala člověku možnost dosáhnout celosti své existence, „*enabling the devotee to become his ideal (ultimate) self*.“[753] O šabatu nejen lidské duše, ale i celý pozemský svět prostoru dosahují bodu svého určení, svého opodstatnění, díky katarzi dojdou spočinutí. Rabi Heschel k tomu praví: „*Celý náš život by měl být putováním k sedmému dni. (…) Co jsme my, záleží na tom, čím je pro nás šabat.*“[754] Hospodina lze nalézt v čase, v dějinách, v lidském životě.

---

[746] Tamtéž, s. 57
[747] SADEK, Vladimír: *Židovská mystika*. Agite/Fra, Praha 2003; s. 91
[748] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 93
[749] Tamtéž, s. 93
[750] Tamtéž, s. 93
[751] Tamtéž, s. 93
[752] GINSBURG, Elliot Kiba: *The Sabbath in the Classical Kabbalah*. SUNY PRESS, 1989; s. 124
[753] Tamtéž, s. 134
[754] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 65

3.1.9 Otázka času

V závěrečné části našeho rozboru se ještě zaměříme na reflexi pojetí času rabiho Heschela. Jak rozumět tomu, že „*šabat a věčnost jedno jsou*“?[755] Do značné míry hodně záleží na našem vnímání Boha. Solovějčikův Adam I by asi nebyl schopen zakoušet dimenzi posvátného, nepokládal by za reálné, aby absolutně transcendentní Stvořitel veškerenstva, vstupoval v určitých okamžicích do pozemského světa prostoru, kde přece platí přírodní zákony a lidská legislativa, a podílel se stále znovu na jeho formování, skrze posvěcování času. Adam I se nepovznáší k Hospodinu, ani se jako „*halachický člověk*“ nesnaží přenášet transcendentní do sféry imanentního, neboť je ze své podstaty sebestředný, tvůrčí a agresivně expanzivní. „*Kdo si však uvědomí, že Bůh je přinejmenším tak veliký jako nám známý vesmír a že duch je nekončící proces, na němž máme svůj skromný podíl, ten pozná a sám zakusí, co znamená, když se duch v jistých okamžicích času projeví*.“[756] Třebaže však šabat představuje vzácný dar[757], člověk musí být připraven na jeho přijetí, musí „*pociťovat bázeň před zázrakem času*“[758], před tváří Hospodina, přesně jako Solovějčikův Adam II. Pro obdržení daru není člověk zbaven nutnosti něco vykonat. Záleží také na lidském odhodlání, úsilí, zaměření či usebrání. Rabi Heschel vždy zdůrazňoval význam vnitřní intence, tedy *kavany*.[759] Vzniká tak reciproční vztah mezi šabatem a zbožným věřícím.[760] Jak poznamenal rabi Heschel: „*Šabat je svatý z Boží milosti, a přece potřebuje všechnu svatost, jíž ho může člověk obdařit*.“[761] Šabat vyžaduje celého člověka, jeho mysl i radostné srdce. Dle Ericha Fromma je šabat protikladem babylónského *šapatu*, každého sedmého dne lunárního kalendáře, kdy člověk v trudné náladě poklekal před personifikovaným božským vládcem času, jenž pokořujícímu se jedinci dokazoval, že se nemůže vyvléknout z osidel pomíjivosti, a že

[755] Tamtéž, s. 55
[756] Tamtéž, s. 57
[757] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 19
[758] Tamtéž, s. 57
[759] HESCHEL, Abraham J.: *God in Search of Man*. Souvenir Press, London 2009; s. 343-345
[760] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 30 a 65

v běhu pozemského života neexistuje žádné vykoupení, naděje či spočinutí, jen zabsolutizovaná smrt a cyklická proměna skutečnosti.[762] „*V běžném myšlení je podstatou času dočasnost a pomíjivost. Ve skutečnosti nám však pomíjivost času přichází na mysl právě tehdy, uvažujeme-li o věcech prostoru. (…) Čas, který je mimo prostor a nezávisle na něm, je věčný; pouze svět prostoru zaniká*.“[763] Solovějčikův Adam I se řídí časem fyzickým, „časem hodin“, časem jako prostředkem synchronizace částí a funkcí společenského organismu. Takový čas skutečně nezadržitelně míjí, není v něm žádné svatosti, jež pochází z věčnosti. Rabimu Heschelovi ale jde o čas přítomnosti Boha, o čas posvěcení, a ten jakoby pronikal do světa prostoru, spíše než by v něm byl obsažen a deformován.[764] „*Každý okamžik je tvůrčím aktem a nic jím nekončí; každý je zábleskem, znamením Počátku. Čas je věčnou obnovou, nepřetržitým utvářením. Čas je dar, který Bůh dal světu prostoru. (…) Být účasten věčného zázraku stvoření znamená vnímat v darovaném přítomnost dárce, uvědomovat si, že zřídlem času je věčnost (…)*.“[765] Jak je přitom snadné nevnímat posvátnost šabatu, dimenzi posvátna v každém okamžiku.[766] Adam I často vítězí nad Adamem II, a tím pádem prostor nad časem, profánní nad posvátným. Hrdinský výstup rabiho Heschela k významu šabatu, bude nejvhodnější zakončit tímto jeho nádherným konstatováním: „*Svět bez času by byl světem bez Boha, světem existujícím pouze v sobě a skrze sebe, světem bez možnosti obnovy, bez Stvořitele. Byl by to svět odtržený od Boha, v sebe uzavřená věc, skutečnost bez uskutečnění. (…) O šabatu je nám dáno podílet se na svatosti, která sídlí v samém srdci času*.“[767]

---

[761] Tamtéž, s. 43
[762] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 147
[763] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 69
[764] Tamtéž, s. 70-73
[765] HESCHEL, Abraham J.: *Šabat*. Academia, Praha 2009; s. 72
[766] Tamtéž, s. 71
[767] Tamtéž, s. 72-73

3.2 Kniha „*Proroci*“ (1962)

3.2.1 Úvod

V roce 1962 vychází další strhující dílo z pera rabiho Abrahama Jehošuy Heschela, nesoucí název „*The Prophets*“ („*Proroci*“).[768] Touto knihou se její autor tématicky navracel ke své disertační práci z berlínské *Königliche Friedrich-Wilhelms Universität*, kde studoval v meziválečném období.[769] Ona závěrečná práce vznikala v letech 1930 až 1932, přičemž původně ji rabi Heschel zamýšlel pojmenovat „*Das prophetische Bewusstsein*“, tedy „*Prorocké vědomí*“, avšak následkem komplikací, doprovázejících snahu rabiho Heschela o nalezení patřičného vydavatele svého prvního akademické počinu, se nakonec dočkala zcela jiného názvu.[770,771] V úvodní biografické části našeho pojednání jsme již vyhradili patřičné místo analyzování skutečností a okolností, jež vedly až k ohrožení úspěšného zakončení studií rabiho Heschela na filosofické fakultě berlínské univerzity. Zmiňovali jsme se o tom, že ačkoliv rabi Heschel už v březnu 1933 absolvoval nesmírně obtížné závěrečné zkoušky, k obdržení doktorského titulu mu tehdy ještě scházelo doručit berlínské univerzitě dvě stě kopií disertační práce, jež by jednak byly archivovány v univerzitní knihovně, a také by nejspíš byly předány konkrétním vědeckým pracovníkům.[772] Víme, že rabi Heschel se v té době nacházel ve velmi těžké osobní situaci, silně na něj doléhaly události z německého politického a společenského života, postupně ovládaného nacisty, a navíc mu taktéž docházely finanční prostředky k zajištění holé existence.[773] Celkově tedy byl stav a podmínky jeho života silně narušen či znejistěn. Rabi Heschel obtížně hledal

[768] ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: *Rabíni naší doby*. Barrister & Principal, Brno 2010; s. 100
[769] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 101
[770] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 213
[771] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 164
[772] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 175
[773] Tamtéž, s. 204-205

nakladatele, přičemž možnost publikovat disertační práci u Salmana Schockena, paradoxně zablokoval Heschelův pozdější přítel Martin Buber.[774] Víme, že po velmi dlouhé době se nakonec podařilo docílit vydání Heschelovy práce v rodném Polsku. Neocenitelná pro něj byla finanční pomoc nakladatele Ericha Reisse, rady a záštita polského akademika Tadeusze Kowalského, a taktéž trpělivost děkana filosofické fakulty berlínské univerzity, který rabimu Heschelovi o své vůli několikrát prodloužil a posunul termín odevzdání závěrečné práce.[775] Tu nakonec publikovala Polská akademie věd v Krakově, pod změněným názvem „*Die Prophetie*“.[776] Díky tomu mohl v prosinci 1935 rabi Heschel konečně promovat a získat doktorský titul, po téměř dvou letech.[777] Samotná disertační práce rabiho Heschela pak byla dle tvrzení Edwarda K. Kaplana a Samuela H. Dresnera, rozdělena do dvou kapitol, nesoucích název „*Theology of Pathos*“ a „*Religion of Sympathy*“.[778] Již jsme uváděli, že rabi Heschel odmítal symbolismus a psychologický redukcionismus ve sféře duchovních či náboženských fenoménů, jevů a idejí.[779,780] Jako myslitel, vystupující z tradičně náboženského prostředí, snažil se tvůrčím způsobem na poli vědy, obhájit dimenzi posvátného před názory některých badatelů, postulujících její fiktivnost, objektivní neprokazatelnost existence a závislost na lidském myšlení.[781] Tehdejší filosofie byla zcela zaměřena na různé ontologické teorie, epistemologii, kognitivní teorie, symbolické formy lidské mysli a rozumu, na psychologické aspekty rozličných filosofických problémů či fenoménů, a na fenomenologii.[782] Prostřednictvím některých prvků myšlenkového aparátu tehdejší filosofie, snažil se rabi Heschel prozkoumat vědomí

[774] Tamtéž, s. 178
[775] Tamtéž, s. 198-201
[776] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 226
[777] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 210
[778] Tamtéž, s. 164
[779] KAPLAN, Edward K.: *Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber*. In: *Modern Judaism, Vol. 14*, Oxford University Press; 1994; s. 213
[780] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 131
[781] Tamtéž, s. 158-160
[782] Tamtéž, s. 157 a 109

izraelských proroků.[783] Zejména šlo o to, dekonstruovat a zanalyzovat jednotlivé složky prorokova vědomí a zkušenosti.[784] Víme, že přístup rabiho Heschela k vzájemnému vztahu člověka a Boha byl na rozdíl od Martina Bubera a jeho následovníků, teocentrický.[785] Rabi Heschel odmítal uvažovat o fenoménu profécie pouze v intencích sociologických či psychologických, jak činili právě Martin Buber či David Koigen, a rozhodl se evaluovat a vyzdvihnout prorokovu zkušenost povolání či inspirace, kdy prorokova sympatetická reakce pouze odpovídala na primární Boží patos, jako důkaz zakládajícího Božího zájmu o člověka, tedy coby moment vztáhnutí se transcendentního Stvořitele k imanentní skutečnosti.[786] Prorok měl být pochopen v intencích Božího zjevení. Prorokovo vědomí a poslání tak vlastně odráží Hospodina, transcendentní Subjekt.[787] V díle „*Proroci*" pak rabi Heschel své závěry dále rozpracovává.

3.2.2 Boží patos a prorocká sympatetická reakce

V našem rozboru se budeme věnovat druhé části knihy „*Proroci*", kde rabi Heschel zúročuje a dále rozvíjí stěžejní myšlenky své disertační práce, přičemž si musíme neustále uvědomovat, že mezi oběma díly leží vzdálenost tří desítek let, kdy tvůrčí činnost rabiho Heschela nesmírně pokročila, dozrála a prohloubila se. Rabi Heschel se zpočátku zabýval kruciální otázkou, co lze vyvodit o Hospodinu, jenž se zjevoval izraelským prorokům, tedy především oněm literárním prorokům, jako byl Izajáš, Jeremiáš či Ezechiel. Zásadní byl podle rabiho Heschela pro pochopení povahy zjevení a prorocké inspirace zejména pojem Božího patosu.[788] Vždyť v samotné Bibli není patrný žádný náznak filosofické spekulace o povaze Hospodina, neboť On se neprojevoval sebe-zjevením či lépe řečeno zjevením své podstaty, ale proroci byli schopni zaznamenat

[783] Tamtéž, s. 164-167
[784] Tamtéž, s. 164-165
[785] Tamtéž, s. 164
[786] Tamtéž, s. 164-167
[787] Tamtéž, s. 167
[788] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 391 a 393-395

Hospodina pouze ve vztahu k lidem, ke světu, tedy obracejícího skrze svou vůli, záměr a zájem k pozemské skutečnosti.[789,790] Na Boží patos odpovídala prorokova sympatetická reakce, tedy sympatie, ztotožnění se či emocionální přiblížení k božskému Subjektu.[791] „*The idea of pathos adds a new dimension to human existence. Whatever man does affects not only his own life, but also the life of God insofar as it is directed to man*.“[792] Na tomto místě jakoby se nám zpřítomňovaly některé kabalistické koncepce, propojující makrokosmos s mikrokosmem, vyšší a nižší světy, či vypovídající o nezastupitelné lidské roli v dramatu nápravy porušeného kosmického řádu.[793] Jak uvádí profesor Sadek: „*Neboť jak praví pražský kabalista Šabtaj Šeftl ben Akiva Horovic ve svém spise Šefa tal: „Neexistuje věc dole, která by neměla svůj základ nahoře.“ (…) Hluboké přesvědčení, že tento náš svět není beze smyslu, že člověk není izolovaný a ztracený, ale má svůj základ ve vyšším duchovním vesmíru, prostupuje tedy celou kabalu*.“[794] Ačkoliv kabalistické představy odkazují k určitému mezičlánku, spojujícímu náš pozemský svět s Hospodinem, tedy k onomu „*duchovnímu vesmíru*“, poskytují nám současně možnost vést jistou paralelu k uvažování rabiho Heschela o Božím patosu a lidské sympatii či porozumění. Hospodinův patos totiž zakládá důvěrné propojení, obeznámenost. Rabi Heschel dokonce hovoří o partnerství, přátelství, nebo o dialogu, který ovšem počíná sám Všemohoucí, nikoliv prorok, jak by to jistě vyložil Martin Buber.[795,796] Prvotní Boží impuls vytváří a aktualizuje vzájemnou interakci mezi Bohem a prorokem, jenž reaguje a odpovídá na Boží výzvu k dialogu.[797] Hospodin tak není naprosto transcendentním a nedosažitelným Bytím, nepředstavuje ono „*primum movens immobile*“.[798] „*The God of the prophets is not the Wholly*

[789] Tamtéž, s. 333 a 339-340
[790] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 52
[791] Tamtéž, s. 394 a 396
[792] Tamtéž, s. 292
[793] SADEK, Vladimír: *Židovská mystika*. Agite/Fra, Praha 2003; s. 67 a 79-87
[794] Tamtéž, s. 67
[795] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 465-467
[796] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 164
[797] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 467 a 497
[798] Tamtéž, s. 333

Other, (…) shrouded in unfathomable darkness, but the God of the covenant, Whose will they know and are called upon to convey."[799] Jedná se o Boha, jemuž jde o spravedlnost a svatost jeho lidu.[800] Není vzdálen od pozemského světa, neprojevujíc jakýkoliv zájem o něj, naopak, On se k lidem obrací a hledá je, i když se od Něj odvrací.[801] O tom právě vypovídají prorocká zjevení. Erich Fromm dodává: „*Jak na to poukázal již Hermann Cohen, kvality boží (middot), jež jsou vypočítávány v Exodu (34,6-7), se změnily v normy pro lidské jednání. „Jenom účinky své bytosti," říká Cohen, „chce bůh zjevit Mojžíšovi, nikoliv svou vlastní bytost."*."[802] Rabi Heschel by tak nejspíše s pohledem Hermanna Cohena souhlasil, neboť Boží patos vlastně můžeme identifikovat s Cohenem zmiňovaným „*účinkem*", tedy s projevem Boží vůle a Božího zájmu o svět. Rabi Josef Ber Solovějčik v knize „*Halakhic Man*" napsal: „*Just as the Almighty constantly refined and improved the realm of existence during the six days of creation, so must man complete that creation and transform the domain of chaos and void into a perfect and beautiful reality*."[803] Prorocká zjevení přicházela v jedinečných momentech dějin, avšak jejich výpověď přetrvává živá, stejně jako Boží participace na formování a udržování tohoto světa, jak naznačuje rabi Solovějčik. Boží zájem ve svých mocných projevech kontinuálně pokračuje.

Zatímco někteří badatelé (např. König či Davidson) konstatovali, že pro starověké semitské národy obecně bylo velmi složité překonat propast mezi božstvem a lidmi, rabi Heschel prohlásil: „*To the prophets, the gulf that separates man from God is transcended by His pathos. For all the impenetrability of His being, He is concerned with the world and relates Himself to it*."[804] Prorok dokázal odpovědět svým empatickým přiblížením se Božímu patosu, ačkoliv zároveň v něm Hospodin mohl budit bázeň, strach a chvění, jak poznamenal Edward D. Myers: „*He has*

[799] Tamtéž, s. 292
[800] Tamtéž, s. 349
[801] Tamtéž, s. 355-357
[802] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 52
[803] SOLOVEITCHIK, Rabbi Joseph B.: *Halakhic Man*. Sefer Ve Sefel Publishing, Jerusalem 2005; s. 106
[804] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 294

had a persistent and strong idea of the might and power of his God; he has been sure that he, a man, is as nothing in the presence of that God, who can catch him up and do with him what he will.“[805] Tento pocit bezvýznamnosti, nepatřičnosti či marginálnosti tváří v tvář Všemohoucímu, mohl prorok do určité míry překlenout a sublimovat díky svému pověření, prostřednictvím svého prorockého „stavu“, kdy jeho účelem bylo sdělit a předat poselství, být oním mediátorem mezi Hospodinem a lidmi.[806] Často se proroci pokoušeli vyhnout se svému povolání Všemohoucím, neboť pro ně jejich poslání znamenalo těžkosti a velké břímě. Vraťme se však k významu Božího patosu, na nějž proroci reagovali a odpovídali. „*Pathos means: God is never neutral, never beyond good and evil. He is always partial to justice. (…) The characteristic of the prophets is not fore-knowledge of the future, but insight into the present pathos of God*.“[807] Boží patos totiž do značné míry odhaluje a předznamenává další možné následky pro lidskou společnost. Prorok dobře rozumí svému sociálnímu prostředí a uvědomuje si, že lidské hříchy a zatvrzelost srdcí, přináší určitou Boží odezvu, neboť Hospodin je především spravedlivý, odpouštějící a milosrdný skrze dosažení spravedlnosti. „*Elohim v běžném rabínském pojetí vždycky znamená Boha jako princip přísné spravedlnosti, kdežto Tetragramem je označován Bůh jako princip milosrdenství*.“[808] Užitím jednoho z těchto Božích jmen se také odlišují dvě biblické zprávy o stvoření v knize Genesis (hebrejsky „*Berešit*“), přičemž historická škola vědecké kritiky Bible z této skutečnosti vyvozuje své odvážné teorie o rozdílném stáří a původu obou textových celků. Erich Fromm k pojetí Boha v biblických knihách podotýká: „*Bible ovšem oplývá výroky o božích skutcích. Stvořil přírodu a člověka, osvobodil Židy z Egypta; vedl je do zaslíbené země. Bůh jest – znamená: Bůh jedná: s láskou, soucitem, spravedlností odměňuje a trestá. Nejsou tu však žádné spekulace o vzniku a*

[805] MYERS, Edward D.: *The Psychology of Prophecy*. In: *Journal of Bible and Religion, Vol. 5*, Oxford University Press; 1937; s. 4
[806] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 461-463
[807] Tamtéž, s. 298
[808] LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 2009; s. 90

přirozenosti boží.“[809] Podle Fromma je jediným teologickým postulátem Bible, že Hospodin „*jest*“.[810] Bůh však také jedná, projevuje se, obrací se k člověku a promlouvá. Dává tedy vyvstat rozdílným aspektům svého přístupu ke stvořeným věcem světa. Jde o ony Cohenem uváděné „*účinky*“ Božího Bytí, jež tvoří platformu Zjevení. Emmanuel Lévinas dodává: „*Člověk tedy není jen „jsoucno“ mezi jinými „jsoucny“, jen prostý receptor vznešených sdělení. Je současně tím, k němuž je hovořeno, i tím, skrze něhož dochází k Zjevení. Člověk i přesto, že ho lze označit za „bytí-zde“ či Dasein, je dějištěm transcendence*.“[811] Zatímco v osobnosti ostatních lidí může krátkodobě či naopak dlouhodobě převažovat typ Adama I, jak ho popsal a charakterizoval rabi Solovějčik, prorocké osobnosti více odpovídá druhý Solovějčikův typ, tedy Adam II, vědomý si svého existenciálního vystavení a čelení Hospodinu, Božímu patosu. „*Zjevení je slovo, v němž se rýsuje přímý, nezprostředkovaný vztah mezi Bohem a člověkem*.“[812] Tento názor Emmanuela Lévinase nám připomíná Heschelovu ideu partnerství a otevřeného dialogu proroka a Boha.

3.2.3 Bůh filosofů a Bůh Izraele

Zatímco filosofové všech věků, počínaje antikou, uvažovali a spekulovali o Bohu jako o „*První příčině*“ či „*nehybném Hybateli*“, v biblických knihách není Bůh odvrácen od světa, setrvávajíc v nezrušitelné nevztažnosti k pozemské skutečnosti, ale projevuje se přímo v lidských dějinách.[813] Nejde o netečnou transcendentní Entitu či pasivní Bytí. „*Aristotle’s Deity has no pathos, no needs. Ever resting in itself, its only activity is thinking, and its thinking is thinking of thinking*.“[814] Rabi Heschel k představě Boha filosofů vztahuje tři termíny: „*apatheia*“,

[809] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 30
[810] Tamtéž, s. 30
[811] LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 2009; s. 79
[812] Tamtéž, s. 78
[813] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 337
[814] Tamtéž, s. 323

„*ataraxia*“, „*antarkeia*“.[815] Tyto pojmy pak značně kolidují s Heschelovou ideou Božího patosu. Oddělování rozumu od emocí, postulované Platónem a rozvíjené stoiky, přeneslo se později i do západního křesťanského světa, takže pohrdání emocemi jako nepřirozenými a destruktivními elementy lidské duše, bylo po dlouhá staletí součástí jeho myšlenkového zázemí, konsensu a vývoje.[816] Především mohlo být takové nazírání kvitováno a rozvíjeno některými představiteli katolické církve a scholastickými učenci vrcholného středověku. Vždyť i samotná středověká feudální společnost, v jejímž rámci se ostře vymezovaly dvě mocenské složky, světská a duchovní, mohla být církevními činiteli interpretována jako kolbiště zápasu dvou odlišných principů, rozumu (potažmo víry) a vášně, kdy církev samozřejmě ztělesňovala onen první z obou principů. Rozum symbolizuje pevný řád, tradici, stálost a jistotu. Byl chápán jako zdroj legitimity. Scholastičtí učenci pak víceméně mířili k Bohu Aristotela a jiných antických filosofů. Rabi Heschel k myšlenkovým postulátům a stereotypům křesťanského Západu podotknul: „*Passion and vice, emotion and weakness, have frequently been called synonymous. And there seems to be a tacit assumption that reason and ruthlessness, knowledge and evil, are mutually exclusive*.“[817] Tedy to, co bylo předmětem opovržení, předsudků a odsuzování v případě člověka, konkrétně jeho duševního života, nemohlo být podle ustáleného názoru přípustné vztahovat k Bohu, jenž všechno pozemské převažuje. Nešlo však jen o křesťanský Západ. V islámském prostředí se také rozvíjely různé systémy, ať už v rámci *falsafy* či scholastické teologie, tedy *kalámu*, jejichž zastánci se ve svých úvahách a spekulacích o Bohu často velmi vzdalovali tradičnímu koránskému pojetí. Jak napsal profesor Kropáček ve své knize „*Duchovní cesty islámu*“ o přístupu islámských filosofů ke konceptu Boha: „*V jediném pojmu jim splývá koránský Alláh, aristotelské „čisté myšlení, jež myslí samo sebe“ (řecky noésis noéseós), a Plótínovo „Jedno“ (to hén). Tento filosofický bůh nese deistické znaky a svým odtažitým pojetím se zřetelně vzdaluje*

[815] Tamtéž, s. 327
[816] Tamtéž, s. 320-322

od koránské představy osobního Boha.“[818] Rabi Heschel také nespatřuje v tradičním koránském chápání Alláha paralelu k prorockému Bohu patosu. Důležitá je podle jeho názoru Alláhova moc a vůle, jež vše na světě řídí a určuje.[819] „*The God of pathos may be contrasted with the God of Islam. (…) Since everything is determined by Him, it is a monologue that obtains between Allah and man, rather than a dialogue or a mutuality as in the biblical view.*“[820] Podle Heschelova přesvědčení jde v islámu v prvé řadě o Boha, nikoliv o vzájemný vztah mezi Bohem a člověkem. Lidé musí nazřít a přijmout Boží vůli, neb to vyžaduje jejich úděl a přirozenost.[821] Podstatný je moment uvědomění si nutné subordinace. Jestliže si muslimský věřící tento aspekt své víry dokáže interpretovat v pozitivním smyslu, pak jeho duchovní život může být plný a nesmírně bohatý. Dokonce i islámští mystikové, *súfijové*, musí sami vynaložit potřebné duchovní úsilí, aby dospěli k přiblížení se Bohu. Vést „*dialog*“ s Bohem, podobně jako bibličtí proroci, být tedy vystaven Bohu patosu, však podle rabiho Heschela není v islámu (tedy minimálně v islámu ortodoxního proudu), primární.[822] „*Heschel’s God is alive, concrete, available*.“[823] Prohlášení rabiho Heschela, týkající se islámského pojetí Boha, však nelze pokládat za jakési účelové dezinterpretace islámského učení či důkaz rabiho neuctivého přístupu k tomuto významnému monotheistickému náboženství. Uvědomme si, že rabi Heschel byl po celý svůj život člověkem otevřeným dialogu a porozumění. Zde bude vhodné dodat, že byl mj. dobrým přítelem francouzského badatele Henryho Corbina (1903 - 1978), jenž se zabýval islámskou mystikou, a který velmi oceňoval rabiho hluboké porozumění problematice profécie.[824] Oba myslitelé se setkali v květnu 1936, za Corbinova pobytu

[817] Tamtéž, s. 328
[818] KROPÁČEK, Luboš: *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad, Praha 2003; s. 68
[819] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 311
[820] Tamtéž, s. 311
[821] Tamtéž, s. 311
[822] Tamtéž, s. 311
[823] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 143
[824] KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*. Yale University Press, 1998; s. 234

v Berlíně. Víme, že Henry Corbin měl dokonce velký zájem o překlad disertační práce rabiho Heschela do francouzštiny, a též o její vydání ve své rodné zemi. Navíc rabi Marc Tanenbaum, Heschelův student z JTC a pozdější blízký spolupracovník z doby II. vatikánského koncilu, jistě ovlivněn myšlením svého učitele, byl velmi činným v rámci židovsko – muslimského dialogu.[825]

3.2.4 Vystižení podstaty Božího patosu a prorocké sympatie v uvažování rabiho Heschela

Rabi Heschel tvrdil, že v Bibli nejsou emoce chápány zcela negativně, v naprostém rozporu s rozumem a zdravým uvažováním.[826] V biblickém pojetí totiž samotné srdce představuje základnu a zdroj všeho vnitřního života člověka, kdežto antičtí a pozdější racionalističtí myslitelé rozpracovávali nejrůznější složité dualistické a trilogické koncepce či strukturální rozdělení, v nichž se rozum, poznání a emoce jednak lokalizovaly do oddělených tělesných částí, čímž se zdůraznil jejich nestejný hodnotový potenciál, nebo se také jen v rámci jednoho zdroje, konkrétně duše, hierarchicky rozřadily.[827] Pro biblického člověka byly duše i tělo stejně podstatnou součástí života. Boží patos, lidské porozumění, emocionální přiblížení či účast, zájem a nelhostejnost, to vše bylo podstatnými a srozumitelnými fenomény náboženství starověkého Izraele. Přitom, ačkoliv rabi Heschel označuje prorokovu sympatetickou reakci na Boží zjevení coby „*theomorfickou*“, v případě Božího patosu odmítá hovořit o „*anthropomorfismu*“, neboť by v lidském rozměru nebyly k dohledání takové imperativy a ideje, jež by vydržely zátěž nároku posvátna.[828] Co tedy konkrétně pro člověka znamená onen Boží patos? „*It is man's being relevant to God*.“[829] O abstraktním Bohu filosofů bychom asi těžko mohli prohlásit, že se zajímá o svět stvoření a

[825] KAPLAN, Edward K.: *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America*. Yale University Press, 2007; s. 92
[826] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 331
[827] Tamtéž, s. 331
[828] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 344-349; s. 334
[829] Tamtéž, s. 334

dění v něm. „*Only through arbitrary allegorizing was later religious philosophy able to find an apathetic God in the Bible*.“[830] Lze snad říci, že v antické filosofické tradici šlo zejména o to, vyložit a vysvětlit podstatu a principy bytí (tedy existence), nejen člověka, ale i celého kosmu. Pro biblické myšlení však byl konečným cílem Hospodin, a proto se nezaměřovalo na Jeho „bytí o sobě“, neboť o něm se nebylo možné nic dozvědět, ale na Hospodinovo Bytí, neoddělitelné od Jeho skutků, resp. teprve v nich se projevující. Bůh přece stvořil veškerenstvo, a také se kontinuálně projevuje v dějinách. „*The act of bringing being into being, creation, stands higher in the ladder of problems than being. (…) Creation is a mystery; being as being an abstraction*.“[831] Filosofická spekulace může ve výsledku paradoxně ztížit a znesnadnit věčné lidské tázání se po Bohu. Tak i pro filosofa Franze Rosenzweiga je Bůh spíše „*Bytí – zde*“, než-li abstraktní filosofické „*bytí*“.[832] Hospodin coby Stvořitel veškerenstva právě aktem stvoření překonal onu nepřeklenutelnou bariéru mezi Sebou a lidmi. Zjevení, jež se stále děje, znamená vzájemnost a participaci. Franz Rosenzweig uvažoval o osobním Bohu, nikoliv o Aristotelově „*noésis noéseós*“.[833][834] Heschelova Boha patosu je třeba také chápat jako veskrze osobního Boha, přiblíživšího se prorokům a skrze ně Izraeli (resp. lidstvu).

Nelze však v Bohu patosu ztratit Svatého, Stvořitele veškerenstva, Nejvyššího? Nepředstavuje Boží patos zátěž „*anthropopatie*“, tedy nepřípustného připisování lidských emocí transcendentnímu Bohu?[835] Nevzdaluje nás Boží patos, dokládající Boží zájem o člověka, a ustanovující vzájemný vztah, od „skutečného“ Boha smlouvy? Nevkročili proroci na půdu idolatrie? Velmi těžké a problematické otázky. Podle rabiho Heschela si proroci Izraele velmi dobře uvědomovali, jak zásadní a neodstranitelný je rozdíl mezi Bohem a člověkem. Svatost Boha byla

[830] Tamtéž, s. 334
[831] Tamtéž, s. 339
[832] BLAHA, Josef: *Tóra a moderní židovská filosofie*. Dobrá kniha, Trnava 2003; s. 100-101
[833] Tamtéž, s. 84
[834] KROPÁČEK, Luboš: *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad, Praha 2003; s. 68
[835] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 345-346

jimi pochopena coby apriorní a axiomatická, kdežto „svatost“ stvořeného člověka jako druhotná, nedokonalá, závislá, a teprve odvozená od Boží Svatosti. Ve skutečnosti ani nešlo o „svatost“ v absolutním slova smyslu, ale pouze o jakýsi odlesk posvěcení. Navíc samo toto posvěcení bylo relevantní pouze v případě lidské snahy o dodržování a naplňování příkazů Smlouvy. Boží patos, zachycený a vyjádřený proroky, proto nemohl představovat výsledek lidského záměru překonat vzdálenost rozdílu mezi Stvořitelem a stvořením. Nešlo o určitou formu antropomorfní idolatrie ve verbální a psané sféře. Jazyk používaný proroky je přitom zcela unikátní. Propojuje a komplexně využívá „*otherness and likeness, uniqueness and comparability, in speaking about God*.“[836] Rabi Heschel však upozorňuje: „*However, to picture Him as human does not mean to think of Him as human*.“[837] Proroci přeci měli na vědomí rozdíl mezi Bohem a člověkem. K uvědomění si, pochopení a přijetí důležitých morálních imperativů musel být člověk inspirován Bohem. Dokonce i vztah člověka k bližnímu tak měl být založen Božím Zjevením.[838] Jak napsal Emmanuel Lévinas o situaci člověka, jenž se otevřel Hospodinu, tehdy dochází k „*(…) zneklidnění člověka Nekonečností Boží, kterou není schopen pojmout, ale jež ho inspiruje. Inspirace jako originelní modus zneklidnění, inspirace člověka Bohem jako samo lidství člověka – „nesmírnost v konečném“, přičemž ono „v“ je možné jen skrze „zde jsem“, jímž člověk přijímá svého bližního*.“[839] Zde se nám přímo nabízí možnost vést velmi zajímavou paralelu mezi dvěma vztahovými relacemi. Jestliže transcendentní Subjekt vstupuje do vztahu se subjektem imanentním, čemuž odpovídá vzájemné propojení Božího patosu a prorocké sympatetické reakce, pak vztah dvou subjektů, tedy autonomních lidských bytostí, měl by být pronikán, ovlivňován a usměrňován vzorem první relace, jenž je vyšší a imperativní. Jak jsme dospěli k názoru, že vztah Boha a člověka by měl tvořit výchozí bod mezilidských vztahů? Vezměme si např. porovnání Boží spravedlnosti a

[836] Tamtéž, s. 347
[837] Tamtéž, s. 348
[838] LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 2009; s. 76
[839] LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 2009; s. 81

lidské morálky. Na rozdíl od Božího zájmu o spravedlnost, lidská morálka je sama o sobě nedostatečná, odvozená, vykazující tendenci k opakujícímu se upadání. Zatímco Boží nárok na dosažení spravedlnosti je absolutní, lidský nárok podléhá pokřivení partikulárními zájmy, fatálním oportunismem a subjektivismem. Boží zájem na spravedlnosti byl zakotven a reflektován v Tóře, jež vytváří apriorní či ideální systém halachických norem a ustanovení, prakticky převoditelný do reality světa prostoru až díky zbožnému člověku a jeho neustávajícímu úsilí, s rabim Solovějčikem řečeno, až díky přispění „*halachického člověka*“.[840] Erich Fromm k pojmu halacha dodává, že „*(…) totiž člověk musí jednat netoliko podle obecných principů spravedlnosti, pravdy a lásky, ale že každý životní akt má být „posvěcen“ tím, že je prostoupen náboženským duchem*.“[841] Boží spravedlnost se tak může do určité míry aktualizovat v lidském rozměru či dimenzi, a to právě díky cestě halachy. Ve chvíli, kdy utrpení bližního přijmeme jako jistou daň pozemskému světu šesti dní, v němž nám dominuje prostorové hledisko užitkovosti a funkce, a tím jaksi poskytneme prostor pro oportunistické odpočinutí našemu svědomí, sílí volání proroka, jenž přijímajíc absolutní nárok Boží spravedlnosti (skrze Boží patos), odmítá akceptovat naše fatální destruování vztahu k bližnímu, a tudíž k Bohu. Tehdy prorok hovoří o katastrofě, zatímco my sami pouze o nutnosti. Někdy argumentujeme poukazem na svou potřebu zachovat si „duševní zdraví“ či „nadhled nad situací“, abychom mohli dále pokračovat v participaci na světě prostoru. Obáváme se ztráty svého postavení, jehož se nám dostává skrze společenské potvrzování naší hodnoty a prospěšnosti celku. Vítězí v nás pragmatický a agresivní Adam I. Prorok, prožívající Boží patos, nemůže slevit z absolutního etického ideálu, kdežto my, neschopni pochopit důsledky svého přístupu, ohýbáme své morální zásady. Dejme opět prostor Emmanuelu Lévinasovi: „*Ale jít za Tím Nejvyšším znamená také vědět, že není nic vyššího nad přiblížení se k druhému, nad starost o osud „vdovy a sirotka, cizince a chudáka“, a že se nepřibližuje ten, kdo přichází s prázdnýma*

[840] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 123-124
[841] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 42

rukama. Dobrodružství Ducha se odehrává také na zemi mezi lidmi.“[842] Pokračovatelem proroka pak do jisté míry může být zbožný člověk. Hovořili jsme však o Božím nároku na spravedlnost, a proto se musíme ptát, zda-li něco podobného mohl vynajít člověk sám v sobě, zda-li absolutní etika Tóry, nalézá svůj podklad v lidském rozměru. Cožpak prorok, sympateticky naslouchající hlasu Božího patosu, připisoval Bohu lidské myšlenky a emoce? Vyjadřoval-li se lidem srozumitelným jazykem, to ještě neznamená, že by k Bohu vztahoval antropomorfní ideje a koncepce. Emmanuel Lévinas o podstatě jazyka a fenoménu lidské řeči prohlásil toto: „*Je-li však řeč schopná obsahovat víc, než obsahuje, pak je – byť i jako pouhý nástroj předávání myšlenek a informací (…), nebo ještě předtím – především přirozeným živlem inspirace. A nabízí se otázka, není-li člověk, tvor nadaný řečí, především tvorem schopným inspirovanosti, tvorem prorockým.*“[843] Prorok je inspirován Slovem, díky němuž byl stvořen celý svět, který je jím také nepřetržitě obnovován a udržován. Zjevení tak znamená zázrak doteku stvoření a Stvořitele. Boží patos a prorocká sympatie pak představují jedinečný moment setkání a vzájemného porozumění. Živý Bůh vstupuje do života člověka. Rabi Heschel o významu Božího patosu píše: „*As a theological category, it is a genuine insight into God’s relatedness to man, rather than a projection of human traits into divinity, as found for example in the god images of mythology. (…) The belief that ultimately there is a God of justice, a God whose concern is for justice, is anthropomorphic in the sense in which the idea of transcendence or eternity is anthropomorphic*.“[844] Ačkoliv člověk není schopen vstřebat a pochopit Boží transcedenci či onu Lévinasem uváděnou „*Nekonečnost*“ v čase (viz. kabalisty hojně užívané pojmenování „*Ejn Sof*“), přesto si je vědom toho, že je nesmí od Boha odtrhávat.[845] Prorok se otevírá Božímu patosu, dostává se mu inspirace, a ve svém poselství lidem používá antropomorfní jazyk, jenž však paradoxně popírá přítomnost antropomorfních koncepcí u Boha, tedy

[842] LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 2009; s. 76
[843] LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 2009; s. 58
[844] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 348-349
[845] LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 2009; s. 81

v dimenzi Slova.[846] Hospodin se podle Lévinase projevuje jen skrze „*dvar Elohim*“.[847] Rabi Heschel uzavírá: „*God's unconditional concern for justice is not an anthropomorphism. Rather, man's concern for justice is a theomorphism*.“[848] Prorok nemohl vyjít za hranice své inspirace Božím slovem, neboť mu zcela podléhal a náležel. Přesto, samotná skutečnost prorocké inspirace či inspirovanosti pomohla posléze vnést do lidského pozemského rozměru Boží nárok, posvátné hodnoty a smysl. Prorok byl jakýmsi radikálním prvkem uvnitř společnosti i lidské podstaty, jenž se příčil oportunistickému chování a mocenskému uvažování Adama I. Erich Fromm to vystihl následovně: „*Proroci jsou revolucionáři, kteří olupují násilí a moc o jejich mravní a náboženské přestrojení*.“[849] Zbožný muž pak, dalo by se říci, pokračuje tam, kde prorok ustal. V této souvislosti si neodpustím citovat rabiho Josefa Bera Solovějčika: „*My uncle, R. Meir Berlin [Bar-Ilan], told me that once R. Hayyim of Brisk was asked what the function of a rabbi is. R. Hayyim replied: "To redress the grievances of those who are abandoned and alone, to protect the dignity of the poor, and to save the oppressed from the hands of his oppressor."*.“[850]

3.2.5 Boží nárok na spravedlnost

V předcházející části jsme se věnovali významu Božího patosu, absolutnímu Božímu nároku na spravedlnost, a prorockému přijetí předchozího skrze sympatetickou reakci. Zmiňovali jsme, že dar prorocké inspirace pomáhal vyzdvihovat, zpřítomňovat a aktualizovat hodnoty či ideje, jež pro svůj původ v dimenzi posvátného, byly vzdáleny a vytěsněny ze světa prostoru. Prorok byl doslova naplněn Božími imperativy, Božím zájmem a obrácením se k člověku. Dále bychom se měli soustředit na osvětlení problematiky Boží spravedlnosti. Ve dvou kapitolách, nazvaných „*The Meaning and Mystery of Wrath*“ a „*Ira Dei*“,

[846] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 349
[847] LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 2009; s. 78
[848] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 349
[849] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 98
[850] SOLOVEITCHIK, Rabbi Joseph B.: *Halakhic Man*. Sefer Ve Sefel Publishing, Jerusalem 2005; s.91

věnoval se rabi Heschel tématu či fenoménu Boží zloby, jíž vnímal coby aspekt Božího patosu.[851] Otázkou bude, jakou roli sehrává Boží zloba v rámci Boží spravedlnosti, a kam je nasměrována její energie či mohutnost. Rabi Heschel v případě Božího hněvu hovoří o momentu „*spravedlivého rozhořčení*“, jež bylo vyvoláno lidskými činy, odporujícími Božímu nároku na spravedlnost.[852] Hospodin nemá slitování se zlem, není vůči němu trpělivý a lhostejný. Měli bychom si také uvědomit, že nad svým hněvem Všemohoucí panuje, ovládá ho svou Vůlí, kontroluje ho a usměrňuje. „*(…) the anger of God is not a blind, explosive force, operating without reference to the behavior of man, but rather voluntary and purposeful, motivated by concern for right and wrong*.“[853] Hospodin vždy hledá člověka, jemuž přeci dal svobodu volby mezi dobrým a zlým. Pokud Boží patos vyjevuje Boží hněv, zlobu a rozhořčení, nejde o nepodmíněnou reakci bez vztahu k lidskému jednání. Prorok není jakýmsi psychicky narušeným jedincem, či mužem neadekvátně sensitivním k nespravedlnostem světa, jak by jeho osobnost či celkové ustrojení rádi vnímali a interpretovali někteří zástupci komparativní religionistiky, nebo zastánci psychologických a antropologických přístupů k náboženským fenoménům. Boží patos nelze chápat pouze jako určitý element prorokova psychického a duchovního života. Rabi Heschel podotýká, že jde o teologický koncept.[854] Hospodin jasně deklaroval, že bude trestat lidské hříchy, zároveň však dodal, že Jeho schopnost odpouštět je mnohem větší, trvalejší a významnější. Boží hněv tedy není převládajícím aspektem Božího patosu. Erich Fromm o Božím trestání a odpouštění napsal: „*Zatímco Bůh hrozí trestem do třetího a čtvrtého pokolení, slibuje se láska a soucit tisícům pokolení a tak Boží soucit zdaleka převažuje nad jeho trestajícím zaujetím*.“[855] Navíc, dle Bible každý odpovídá primárně za své chování a jednání, tudíž trestání viny otců na dětech, bylo v Bibli překlenuto díky individuální odpovědnosti.[856]

---

[851] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 363
[852] Tamtéž, s. 360
[853] Tamtéž, s. 362
[854] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 362
[855] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 126-127
[856] Tamtéž, s. 127

Hospodin je milosrdný a slitovný, trpělivě hledá člověka a svého hněvu užívá pouze jako nástroje k nápravě, k nastolení či restaurování porušené rovnováhy. Nepleťme si však pojmy. O spravedlnosti prosazované lidmi poznamenal Emmanuel Lévinas toto: „*Spravedlnost nespočívá v nastolení či znovunastolení řádu nebo racionálního systému, který by platil bez rozdílu pro lidi i bohy a projevoval se v lidské legislativě podobně jako struktury prostoru v teorematech geometrů (…). Etika není jen jakousi zplodinou náboženství, nýbrž je sama o sobě prvkem, v němž náboženská transcendence nabývá svůj originální smysl*.“[857] Zde se nám opět dostává důkazu vzájemného propojení lidského a posvátného rozměru. Lidé nejprve musí zaměřit svou pozornost k absolutnímu Božímu nároku na spravedlnost, aby vůbec byli schopni pochopit a správně vyhodnotit určitou lidskou situaci. Hněv a milosrdenství byly proroky vnímány coby důkazy Božího zájmu o člověka.[858] Boží hněv navíc znamenal konec trpělivosti se zlem.[859] Proroci coby Frommovi „*revolucionáři*“, sympateticky reagující na Boží patos, přicházeli díky své inspirovanosti do kontaktu s ideou, že lhostejnost vůči zlu sama v sobě nese zárodky zla.[860,861] Hospodin však také představoval spravedlivého Soudce, jehož odpuštění nebylo nahodilé a nepodmíněné. „*Anger is a reminder that man is in need of forgiveness (…). The Lord is long-suffering, compassionate, loving, and faithful, but He is also demanding, insistent, terrible, and dangerous*.“[862] Boží hněv coby výraz spravedlnosti v sobě obsahuje a rozvíjí výzvu k obrácení.[863] Jde vlastně o to, nepřehlédnout v něm onen skrytý prvek naděje. Hospodin netouží po pomstě, ale naopak vybízí člověka k obrácení, k lítosti a pokání.[864] Víme, že lidem byla dána svoboda volby mezi dobrem a zlem. Stejně tak má člověk ve svých rukách možnost navrátit se pokáním na správnou

[857] LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 2009; s. 55
[858] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 356
[859] Tamtéž, s. 365
[860] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 98
[861] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 364
[862] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 366
[863] Tamtéž, s. 367
[864] Tamtéž, s. 366

cestu.[865] „*Není tu žádná potřeba zkroušenosti či sebeobviňování; v židovském pojmu hříchu a kajícnosti je málo ze sadistického nad-já a masochistického já*.“[866] V rabínském pojetí se hříšný člověk, jenž si sám svobodně vybere pokání a napravení, označuje coby *ba'al tšuva* (*„pána návratu*“), neboť díky svému volnímu rozhodnutí podstupuje cestu návratu („pokání“ v hebrejštině díky stejnému kořenu t-š-v znamená též „navrácení se“).[867] Pokud dojde ke změně lidského smýšlení a konání, pak je teprve připravena cesta pro Boží milosrdenství. „*The call of anger is a call to cancel anger. (…) There is no divine anger for anger's sake. Its meaning is (…) instrumental: to bring about repentance; its purpose and consummation is its own disappearance*.“[868] K čemu by Hospodinu byli tisíce a tisíce zlomených a v mukách uvězněných jedinců? Na kom by pak spočinulo Boží posvěcení? Cožpak Boží nárok na spravedlnost může totálně anihilovat ono „*mystérium milosrdenství*“?[869] A znovu, poskytněme prostor pro výstižné vyjádření propojenosti posvátné a profánní sféry: „*Z milosrdenství přísného tribunálu hovoří Bůh. Přehnané? Možná. Ale (…) ničím nezasloužené odpuštění jde vždycky na úkor někoho nevinného, kdo o tom ani neví*.“[870] Rabi Heschel také vnímal Boží hněv jako určité krátkodobé či přechodné skrytí Božího milosrdenství.[871] Podobně proroci popisují údobí, kdy Hospodin hledá člověka a je připraven mu naslouchat, a na druhou stranu dobu, kdy se Hospodin odvrací od lidí, pobouřen a znechucen jejich špatným jednáním. Boží skrytost však netrvá stále a záleží na lidech, jestli své cesty narovnají a odvrátí se od zlého. „*The normal and original pathos is love and mercy. Anger is preceded as well as followed by compassion*.“[872]

V kapitole „*Ira Dei*“ se rabi Heschel pozastavuje nad představami a myšlenkovými konstrukcemi křesťanského heretika Markióna, jenž zdědil

---

[865] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 125
[866] Tamtéž, s. 125
[867] Tamtéž, s. 126
[868] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 367
[869] Tamtéž, s. 368
[870] LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 2009; s. 51
[871] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 378
[872] Tamtéž, s. 381

a zradikalizoval onu ideu oddělenosti rozumu a emocí ve sféře metafyzické (potažmo teologické). Markión byl typickým představitelem dualistického myšlení, ovlivněného gnózí a složitými filosofickými úvahami. Rabi Heschel chtěl Markiónův případ využít pro poukázání na to, kam až může vést lidská touha po odstraňování určitých Božích projevů, jak byly zachyceny v Bibli. Tak Markión dospěl k zavržení starozákonního Boha, neboť v něm spatřoval pouze nedokonalého Demiurga, jenž vše měří svým nárokem na spravedlnost.[873] Chápal ho jako přísného trestajícího soudce, poháněného hněvem a zlostí. Tento Markiónův Demiurgos byl ve své podstatě symbolem zla. Naproti němu pak měl stát skrytý dobrý Bůh. „*The good God, who was unknown not only to men but also to the Creator, decides to undo the works of the Creator. Jesus is His emissary whose purpose is to redeem the race of man enslaved to the Demiurge*.“[874] S Markiónem jakoby se znovu vracela ona hydra mytického myšlení, kde se dobro a zlo personifikují do různých mytologických postav a božstev, které spolu svádějí boj o člověka. Tento pohled se naprosto vymyká Bibli a etickému monotheismu. Markión se prostřednictvím svého dualistického kosmického dramatu dostal blíže k manicheismu. Nutno také podotknout, že Markión propadl nejen silnému anti-judaistickému zápalu a zanícení, ale ve svých projevech byl silně antisemitský. Rabi Heschel poukazuje na skutečnost, že v dějinách křesťanství se úvahy podobné těm Markiónovým kontinuálně vracely. Vedla je nejspíše rezignace na možnost pochopení určitých aspektů Božího patosu (konkrétně hněvu), či jistých projevů Boží spravedlnosti. Dokonce i někteří představitelé historické školy vědecké kritiky Bible, sklouznuli ve svých evolučních teoriích o vzniku Písma k odvěkým dualistickým vizím a koncepcím.[875] „*In ancient times, it was alleged, Israel knew only the terrible, mysterious God. It was only in later times that they came to think of Him as a loving and good God*.“[876] Ztotožňování Božího hněvu s démony a zlem vedlo k naprostému zdiskreditování pokusů o

[873] Tamtéž, s. 384
[874] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 384
[875] Tamtéž, s. 391
[876] Tamtéž, s. 391

vysvětlení evolučního procesu vývoje pojmu Boha v židovském náboženství. Zdá se, že od Markióna není až zase tak daleko k racionálně uvažujícím vědcům moderní doby.

3.2.6 „*Religion of Sympathy*“

V kapitole „*Religion of Sympathy*“, počal se rabi Heschel mnohem důkladněji a zevrubněji věnovat prorocké reakci na Boží patos. V prorokově vědomí odlišoval dva prvky, objektivní a subjektivní.[877] Onen objektivní prvek byl prorokovi přiblížen jako realita, jež ho přesahuje, kdežto zmíněný subjektivní prvek, v podstatě představoval prorokovu osobní reakci na onu transcendující realitu. Můžeme říci, že uváděný objektivní aspekt prorokova vědomí, byl vlastně zaštítěním Boží reality či přítomnosti, projevující se patosem („*pathos*“).[878] Tomuto Božímu patosu pak odpovídala prorokova sympatie („*sympathy*“), nebo lépe řečeno porozumění.[879] Prorok se osobně zcela ztotožňoval s Božím patosem (prvořadou náplní jeho poslání bylo přesvědčit lid Izraele o nutnosti dodržovat přikázání smlouvy s Bohem).[880] „*The pathos of God is upon him. It moves him. It breaks out in him like a storm in the soul, overwhelming his inner life, his thoughts, feelings, wishes, and hopes*.“[881] Prorok vlastně nemohl vyjít za hranice své inspirace, nemohl překročit meze odpovědnosti jemu svěřeného úkolu. Ve chvíli inspirace odpovídal Božímu patosu svým niterným porozuměním, hlubokou sympatií. „*To be a prophet means to identify one's concern with the concern of God*.“[882] Pokud se Boží patos projevoval v prorokově duši jako „*bouře*“, pak zde můžeme vést určitou paralelu k vyjádření rabiho Solovějčika o kýžené náboženské osobnosti. „*(…) náboženská hloubka tryská z duchovního konfliktu. Židovský ideál náboženské osobnosti není harmonický jedinec řídící se principem rovnováhy, ale rozervaná duše a otřesený duch, které*

[877] Tamtéž, s. 393
[878] Tamtéž, s. 393
[879] Tamtéž, s. 393-394
[880] Tamtéž, s. 394
[881] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 395
[882] Tamtéž, s. 395

se zmítají mezi Bohem a světem.“[883] Prorokovi se dostává inspirace „*zneklidněním*“, jak poznamenal Emmanuel Lévinas.[884] Setkáním Božího patosu a prorocké sympatie vzniká vzájemný vztah, dialog, jenž se nezacyklí a nenaplní sám v sobě, bez přistoupení ke skutečnosti světa prostoru, ale naopak zakládá a přenáší absolutní Boží nárok na dosažení spravedlnosti do profánní dimenze.[885] Prorokova sympatetická reakce obrací pozornost k Hospodinu.[886] Boží hněv tudíž evokuje i toto: „*the presence of disturbance in God*.“[887] Rabi Heschel také upozorňoval na skutečnost, že nelze pokládat přiblížení Božího patosu prorokovi za formu *unio mystica*, neb k mystickému splynutí a sjednocení vychází počáteční impuls od jednajícího mystika, zatímco v případě proroka hraje ústřední roli hybatele sám Hospodin.[888] Ačkoliv je prorok doslova pohnut Božím patosem, úběžníkem jeho směřování se stává Boží Duch.[889] „*The prophet is called ish ha-ruach, a man filled with divine pathos (Hos. 9:7)*.“[890] Pokud jsme hovořili o subjektivním prvku či aspektu prorokova vědomí, pak si musíme uvědomit, že sám prorok není ve chvíli přiblížení inspirace zcela zbaven své osobnosti, upadajíc do jakéhosi zvláštního apatického stavu přijímajícího, nýbrž zůstává schopen odpovědi, porozumění a dialogu. Prorokovo sjednocení s Božím patosem, souznění s Božím Duchem, potažmo artikulování imperativního Božího zájmu skrze lidské emoce, to vše pro proroka nepředstavuje jednoduchý úkol, prostoupený lehkostí či blažeností duše. Naopak, prorok často vnímá své poslání jako zátěž, nenadálé břímě, jehož by se rád zřekl.[891] Není vůbec výjimečné a nezvyklé, když prorok pronáší velmi ostře kritické či pro míru svého hněvu zarážející proslovy. Paradoxně dokonce takové, kdy se ani on sám nedokáže s jejich obsahem vyrovnat a smířit, ačkoliv je přeci plně pohlcen Božím patosem. Tehdy zahajuje dialog s Hospodinem, díky

[883] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 148-149
[884] LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 2009; s. 81
[885] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 396
[886] Tamtéž, s. 401
[887] Tamtéž, s. 400
[888] Tamtéž, s. 408-409
[889] Tamtéž, s. 405
[890] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 406
[891] Tamtéž, s. 396

němuž někdy dosáhne jakéhosi přehodnocení či revidování Božího postoje, což nám může připadat zarážející, když zvážíme, že se prorok střetává s „*Pánem Všehomíru*“ (s „*Adon Olam*“). To nám jen dokazuje, že jednak prorokova osobnost zůstává celistvá či nedeformovaná, a za druhé, že jeho vztah s Hospodinem dává prostor vzájemnému srozumění. Rabi Heschel nazývá stav přiblížení Božího patosu a prorokovy sympatie coby „*unio sympathetica*“.[892] Někteří moderní badatelé v oblasti komparativní religionistiky, jejichž metody výzkumu se často opírají o antropologické nebo psychologické teorie, neváhají vykládat a přirovnávat prorokovo sympatetické přiblížení se Božímu patosu ke starověkým mysterijním kultům, během nichž docházelo k participaci zasvěcených účastníků na utrpení či smrti božstva, jež podléhalo určitým vyšším silám v zápase o moc.[893] V rámci rituálů mysterijních kultů sdíleli věřící osud jimi uctívaného boha. Většinou pak byl daný náboženský fenomén spojen s tradicemi rurální společnosti, závislé na přírodních cyklech a plodivé potenci naturálních sil. Střídání ročních dob, tedy především období sucha a dešťů, představovalo pozadí a podklad pro rozehrání mytologického dramatu. Jedno božstvo, symbolicky zpodobující plodivé přírodní síly, bylo svrhnuto a usmrceno jiným božstvem, archetypálním vládcem chaosu a destrukce. Věřící mohl být účasten skonu boha, emocionálně se s ním ztotožnil, zatímco se modlil za jeho vzkříšení, o nějž se měla postarat jiná božstva.[894] Člověk se vždy snažil o pochopení procesů a fungování světa prostoru, přičemž ono mytologické drama v podstatě reflektovalo toto odvěké lidské úsilí. Fakt, že pro příslušníky starověkých tradičních společností, znamenala smrt božstva opakující se nábožensko-kulturní událost, poskytuje jistý vhled do ustrojení mysli daných lidí. Rabi Heschel však poznamenává: „*(…) prophetic sympathy must not be equated with the worshiper's participation in divine passion*.“[895] Hospodin pro proroka v žádném případě nebyl srovnatelný s božstvem mysterijních kultů, neboť byl

[892] Tamtéž, s. 409
[893] Tamtéž, s. 409-410
[894] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 410-411
[895] Tamtéž, s. 410

Stvořitelem veškerenstva, Věčným a Nekonečným. Prorok si uvědomoval, že Hospodinovi jde o spravedlnost ve světě. Špatný stav mezilidských vztahů tak dokázal u Boha vyvolat bouři spravedlivého hněvu, jež se projevila určitým aspektem Božího patosu. Proroci navíc ve svém sympatetickém porozumění Hospodinu překračovali ideu „*imitatio dei*“, o níž přeci šlo v mysterijních kultech rurálních společností starověku, neboť se zabývali sociální otázkou, reagovali na neutěšený stav chudých či nemajetných, tepali zpupnost movitých příslušníků vyšších sociálních vrstev a neváhali kritizovat jakýkoliv projev nespravedlnosti, jíž se lidé mezi sebou dopouštěli.[896] Odpovědí na Boží patos prorok vlastně naplňoval jakýsi transcendentní plán či nárok Hospodina na urovnání poměrů v profánní sféře.[897] Erich Fromm podotýká: „*Proroci se stavěli proti zkaženému kněžstvu spojenému se zkaženými králi a knížaty; mluvili ve jménu boha spravedlnosti a lásky a předpovídali pád státu a kněžské moci. (…) Teprve po mnoha generacích byli tito lidé, kteří se odvážili mluvit, ospravedlněni chodem dějin*.“[898] Prorok se vzpíral světské moci, jež ohýbajíc své slabé morální zásady, neváhala činit příkoří těm nejnuznějším, bránil se jakýmkoliv kompromisním ujednáním se zkorumpovanými autoritami, a naslouchal jen Božímu nároku na spravedlnost, což ho často uvrhnulo do obtížných situací. Rabi Heschel k tomu dodává: „*The goal of sympathy is not to become like unto God, but to become effective as a prophet through approximation to the pathos of God*.“[899]

3.2.7 Proroci a extáze – kritika psychologických teorií

Nyní se dostáváme k rozboru třech velmi důležitých kapitol knihy rabiho Heschela, nesoucích název „*Prophecy and Ecstasy*“, „*The Theory of Ecstasy*“ a „*An Examination of the Theory of Ecstasy*“. Uvedené kapitoly jsou podstatné z toho důvodu, že se v nich rabi Heschel

[896] Tamtéž, s. 412
[897] Tamtéž, s. 409
[898] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 100
[899] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 413

vyrovnává s jedním velmi problematickým náboženským fenoménem, jenž byl často dáván do souvislosti s proroky Izraele, resp. s ustrojením a podstatou jejich vnitřního života, vědomí a inspirace. Jedná se o prvek náboženské či spirituální „*extáze*“. Řekové se např. domnívali, že ve stavu extáze opouští duše tělo, a dále se případně spojuje s určitými nadpřirozenými silami či entitami, jež mohly být božského původu.[900] Extatický stav bylo možné navodit různým způsobem. V transu, ve spánku či během nemoci, byla lidská duše připravena opustit svou tělesnou schránku, a člověk pak mohl být posednut cizí duchovní silou, pozitivní či negativní, v odlišném časovém horizontu.[901] Jedinec opanovaný či posedlý vnější nadpřirozenou, duchovní nebo božskou silou, vykazoval specifické známky svého stavu, vzdáleného normalitě. Tehdy už se ale nejednalo o extázi, nýbrž spíše o „*entusiasmus*“.[902] Ten se ve svém původním pojetí odvozoval od slova „*entheos*“, což zhruba znamená „*mít v sobě boha*“.[903] Rabi Heschel ke zmíněnému uváděl: „*Enthusiasm is the state of a man in whom a god dwells, while ecstasy denotes the separation of the soul from the body, and also the state in which the soul surges toward the god and strives to become one with him*.“[904] Podobně jako v pozdějších dobách křesťanský či islámský mystik, i starověký extatik toužil dosáhnout stavu spojení a splynutí s vyšší božskou entitou.[905] Pro dosažení onoho kýženého duchovního stavu tedy podstupoval náležité přípravné kroky, vykonával rituálně stanovené předpisy, nebo pouze hleděl na to, aby se vyvaroval určitých nedoporučovaných věcí či okolností. Takto se choval v případě, kdy dosažení extatického stavu vědomí u něj nebylo zcela spontánní záležitostí. Každopádně lze konstatovat, že extáze představovala jakýsi nutný předstupeň pro dospění do stavu posednutí, či „*entusiasmu*“, kdy se v člověku usídlila cizí božská síla, jež s ním zcela splynula, resp. on

[900] Tamtéž, s. 414-415
[901] Tamtéž, s. 416
[902] Tamtéž, s. 417
[903] Tamtéž, s. 417
[904] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 417
[905] Tamtéž, s. 415

s ní.[906] To ovšem nemuselo platit vždy, neboť někteří lidé věřili, že duch může ovládnout vybraného jedince nečekaně, bez nějakých předchozích varování. Extatik, či „*entheos*“, podobně jako zmiňovaní mystici, dosáhl spojení s objektem své touhy a utvořil s ním jakousi nadpřirozenou jednotu.[907] Ve stavu posednutí božskou silou, ztratil extatik definitivně svou vůli a své vědomí. Cílem bylo překročit meze lidské přirozenosti, překonat alespoň na krátkou dobu hranice lidského údělu, a obdržet skrze spojení s nadpřirozenou duchovní či božskou entitou určité vhledy, dovednosti, poznatky či zkušenosti. V antice totiž podléhali přesvědčení o užitečnosti extatického snažení po sjednocení či naplnění božskou silou, nejen stoupenci orgiastických mysterijních kultů, ale i filosofové typu Filóna Alexandrijského.[908] „*(…) Philo maintains that the highest degree of knowledge can be attained only in an act of ecstasy*.“[909] V případě Filóna, židovského filosofa z helenizovaného Egypta, však kýženým výsledkem mělo být posednutí Bohem či Božím Duchem, jenž by mu sdělil či dokonce skrze něj jaksi sepsal a vyjádřil určité myšlenky nebo ideje.[910] O neoplatónském filosofovi Plótínovi napsal rabi Heschel následující: „*The ultimate end of philosophy is, according to Plotinus, in the attainment of complete contact and union with the divine unity*.“[911] Plótínos i Filón představovali jakýsi vývojový mezičlánek, spojující extatické a mystické pojetí inspirace. Filón Alexandrijský coby výrazný představitel myšlenkového proudu, pokoušejícího se syntetizovat dědictví dvou odlišných kulturních a náboženských tradic přinášel sebou poměrně originální pohled na postavu proroka Izraele. Podle rabiho Heschela: „*Philo took over from Greek oracle-religion the idea of ecstasy and declared it to be the decisive mark of the prophet*.“[912] Podle Filóna byl prorok pouze pasivním nástrojem, jejž Hospodin používal k vyjádření a sdělení své vůle.[913] Septuaginta překládala v příběhu o Abrahamově

[906] Tamtéž, s. 418
[907] Tamtéž, s. 424 a 419
[908] Tamtéž, s. 424
[909] Tamtéž, s. 424
[910] Tamtéž, s. 425
[911] Tamtéž, s. 426
[912] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 428
[913] Tamtéž, s. 429

prorocké vizy hebrejské slovo „*tardema*“, tedy „*hluboký spánek*“, pomocí řeckého slova „*ekstasis*“, což velmi posloužilo Filónově originální interpretaci formy prorocké inspirace.[914] Rabíni se však s pohledem Filóna neztotožňovali. Nedomnívali se totiž, že by izraelští proroci obdrželi svou inspiraci ve stavu extáze (posednutí či ztráty vědomí).[915] Moše ben Maimon, slovutný Maimonides, zase vyzdvihoval rozumovou kapacitu proroka, čímž poukazoval na to, že podle něj prorok nemohl být zcela zbaven vědomí v momentě obdržení inspirace (ačkoliv mohlo jít o upadnutí do spánku).[916]

Od konce 19. století se začala objevovat četná řada vědeckých teorií, pokoušejících se vztáhnout a aplikovat koncepci extatických stavů na proroky starověkého Izraele.[917] Byly stanovovány a analyzovány různé evoluční fáze vývoje prorocké osobnosti v rámci dějin biblického lidu. Někteří badatelé také upozorňovali na skutečnost, že se prorocké vědomí mohlo radikálně měnit v čase. Komparativní religionisté se snažili poukazovat na nutnost porovnávat fenomén izraelského profétismu s náboženstvími jiných národů a historických období. Objevily se též různé psychologické pokusy o hlubší probádání vnitřního života, vědomí i podvědomí proroků Izraele. Rabi Heschel zaznamenává některá prohlášení, označující extázi za podstatu prorokova stavu inspirace. H. Gunkel napsal: „*The fundamental experience of all types of prophecy is ecstasy*.“[918] Známý německý sociolog Max Weber podotkl: „*Psychologically viewed, most pre-Exile prophets were ecstatic men*.“[919] Do třetice pak uveďme badatele H. H. Rowleyho, pro nějž extáze: „*(…) provided a criterion without which neither the prophet nor his audience would be satisfied*.“[920] Nejvíce prostoru však rabi Heschel věnoval rozboru názorů Gustava Hölschera, týkajících se osobnosti izraelských

[914] Tamtéž, s. 429-430
[915] Tamtéž, s. 433
[916] Tamtéž, s. 436
[917] Tamtéž, s. 440-441
[918] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 442
[919] Tamtéž, s. 442
[920] Tamtéž, s. 442

proroků.[921] Ve své práci „*Prophecy and Ecstasy: A Reexamination*“, uvádí Robert R. Wilson o přístupu Gustava Hölschera k problematice proroků starověkého Izraele následující: „*(…) Hölscher argued that ecstasy was characteristic of all Israelite prophecy, although he did try to distinguish between the ecstasy of the early nebi'im and the ecstasy of the writing prophets. According to Hölscher, the prophets actually delivered their oracles while in ecstasy and then later wrote them down. These original prophetic words were then edited and elaborated by later writers*.“[922] Oproti Hölscherovu přesvědčení se badatel Hermann Gunkel domníval, že proroci racionálně formulovali svá zjevení až po skončení stavu extatického vytržení.[923] Každopádně bychom neměli pouštět ze zřetele, že moderní vědci typu Hölschera nebo Gunkela, naprosto upozadili či přímo vytlačili z oblasti svých úvah a teoretických konstrukcí, ono uvědomění si posvátného, posvátné dimenze prorokova setkání s Hospodinem. Herbert Waldo Hines, označil ve svém pojednání „*The Development of the Psychology of Prophecy*“, podobně jako to později učinil rabi Heschel, právě Gustava Hölschera za prvního badatele, jenž se zcela vážně a propracovaně pokusil aplikovat přístupy moderní psychologie na prorocké zkušenosti, vědomí a stav inspirovanosti.[924,925] Učinil tak ve své knize „*Die Profeten*“ z roku 1914.[926] Hölscher se v ní zaměřil na prostudovaní prorokových emocí, neboť se domníval, že právě ony nabízejí klíč k lepšímu porozumění profetického stavu inspirace.[927] „*The prophet's psychical experience is accompanied by a strong excitement of mind; the peaks of these excitations are called ecstasy. The word "ecstasy" says nothing about the cause of the excitation (…)*.“[928] Hölscher se domníval, že emocionální rozrušení,

[921] Tamtéž, s. 442
[922] WILSON, Robert R.: *Prophecy and Ecstasy: A Reexamination*. In: *Journal of Biblical Literature, Vol. 98*, The Society of Biblical Literature; 1979; s. 321-322
[923] Tamtéž, s. 323
[924] HINES, Waldo H.: *The Development of the Psychology of Prophecy*. In: *The Journal of Religion, Vol. 8*, The University of Chicago Press; 1928; s. 212
[925] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 442-443
[926] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 441
[927] HINES, Waldo H.: *The Development of the Psychology of Prophecy*. In: *The Journal of Religion, Vol. 8*, The University of Chicago Press; 1928; s. 213
[928] Tamtéž, s. 213

podmíněné citlivostí nervového systému, může u některých jedinců vést až k halucinačním stavům a vnímání různých vizí, jejichž podklad či obsah však tvoří pouze data smyslových vjemů a zkušeností, která člověk získal během normálního stavu vědomí.[929] Ony emocionální vzruchy tedy dopomohou ke změně lidského vnímání. Výsledkem mohou být stavy sugesce či autosugesce.[930] Podle Hölschera ovšem extatický prorok toužil dosáhnout spojení s Bohem skrze navození stavu, v němž by upadal do transu (tedy došlo by k radikální změně jeho vědomí).[931] Zde se opět vrací představa halucinací, vizí a autosugesce. Neboť však Izraelité odmítali možnost jakéhokoliv spojení člověka s Bohem, kvůli jejich nepřekonatelné odlišnosti, Hölscher usuzoval, že místo Hospodina zaujímá ve stavu prorokovy extáze duch či démon.[932] Přesto Hölscher o prorocích mínil následující: „ *„(…) they speak as God Himself, and in their ecstatic speech, utterly identify themselves with Him.“*.“[933] Podle Hölschera totiž přesvědčení o možnosti dosažení extatického spojení s Bohem vycházelo z prorokova povědomí o jeho výjimečných osobních schopnostech. Prorok byl tudíž jakýmsi aktivním hybatelem, podobně jako středověcí křesťanští či islámští mystici. Jiní autoři se však nedomnívali, že by bylo možné považovat literární proroky Izraele za jakési typologické příbuzné extatických věštců starověku, či mystiků evropského středověku. Např. Moses Buttenweiser, publikující v roce 1914 knihu „*The Prophets of Israel*“, napsal, že srovnávat vize starověkých extatiků, jež byly často podmíněny a ovlivněny potřebami tehdejší společnosti (plně závisející na rozmarech přírody), a tudíž byly také srostlé s konkrétní historickou dobou či její realitou, s nadčasovým poselstvím vizí literárních proroků, bylo by nesmírně svévolné či zkreslující.[934] Proto také Moses Buttenweiser o vizích před-exilních proroků Izraele uvedl: „ *„They are spiritual experiences, the fruit of a mind*

[929] Tamtéž, s. 213
[930] Tamtéž, s. 213
[931] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 443
[932] Tamtéž, s. 443
[933] Tamtéž, s. 444
[934] HINES, Waldo H.: *The Development of the Psychology of Prophecy*. In: *The Journal of Religion, Vol. 8*, The University of Chicago Press; 1928; s. 214

consciously sounding the very depths of its being, a mind awakened to the fullest realization of its moral and spiritual constitution"."[935] Látku pro své vize či poselství tak podle Buttenweisera čerpal izraelský prorok ze svého vnitřního života, tedy tím, že jaksi pronikal hlouběji do svého vědomí, aby tak dosáhl samotných základů a podstaty svého bytí. V zásadě bychom mohli spolu s Buttenweiserem tvrdit, že prorok prováděl určitou duchovní introspekci či hlubinnou analýzu svých nejtajnějších myšlenek a zdrojů. Šlo tedy o správné pochopení prorokových extatických vizích. Další badatel, T. H. Robinson, byl toho přesvědčení, že musíme podržet vzájemnou vazbu mezi starověkými extatiky, např. stoupenci orgiastických mysterijních kultů, a proroky Izraele (nehledě na jejich rozdílné vývojové podoby).[936] „*According to him, the prophet would suddenly fall into an ecstatic fit (…). Those who saw him would say, "The Spirit of Yahweh is upon him"; and they would eagerly stand around to hear the divine message as soon as the prophet was able to tell what he had seen and heard in this ecstasy*."[937] Dle Edwarda D. Myerse byl *navi* někdo, kdo si uvědomoval, že nehovoří sám za sebe, ale je pouze jakýmsi prostředníkem mezi Hospodinem a lidmi.[938] *Naviho* měl ovládat a vést samotný Bůh Izraele. Myers se domníval, že pnutí mezi prorokovými myšlenkami a vnější realitou, u něj uspíšilo vyvolání extatických vizí, kdy se prorok ocital ve stavu abnormálního emocionálního záchvatu či posednutí.[939] Myerse a Hölschera spojoval názor, podle něhož se prorok ve stavu extáze plně identifikoval s Hospodinem.[940] Irving King ve svém pojednání „*The Psychology of the Prophet*" píše o tzv. „*reflektivním proroctví*" následující: „*The man who believes he is inspired may be stimulated to go on and think for*

[935] Tamtéž, s. 214
[936] Tamtéž, s. 214
[937] Tamtéž, s. 214
[938] MYERS, Edward D.: *The Psychology of Prophecy*. In: *Journal of Bible and Religion, Vol. 5*, Oxford University Press; 1937; s. 2
[939] MYERS, Edward D.: *The Psychology of Prophecy*. In: *Journal of Bible and Religion, Vol. 5*, Oxford University Press; 1937; s. 4-5
[940] Tamtéž, s. 7

himself.“[941] King tedy naznačuje, že prorok mohl směšovat myšlenky vzešlé ze stavů opravdové inspirovanosti se svými vlastními, resp. že ve výsledku u něj nelze zdroje jednotlivých idejí odlišit. Tím se přiblížil Prattovi, jenž tvrdil, že se prorok nejprve velmi dlouhou dobu zaobíral celkovým stavem společnosti a mezilidských vztahů, snažil se zjistit, co by asi v danou chvíli mohlo být Božím záměrem či Boží vůlí, analyzoval a rozebíral otázku své osobní odpovědnosti, nebo oné dějinné role celku, něž-li se jednoho dne rozhodl vydat svědectví, sdělit poselství a předat určitou vizi.[942] Víceméně tedy vše, co nakonec prorok vyjevoval, bylo jen výsledkem procesu jeho náročného uvažování, hlubinné introspekce a reflexe mnoha vnějších fenoménů. Kingův a Prattův prorok směřoval k etickému ideálu, kdežto ten Robinsonův či Myersův měl spíše blízko ke starověkým extatikům. Ať už stoupenci různých psychologických teorií o podstatě osobnosti izraelského proroka spatřovali v extázi podstatný prvek či nikoliv, jejich společného jmenovatele můžeme nalézt v tom, že ve svých úvahách naprosto negovali jakoukoliv hodnotu či význam, přisouditelný dimenzi posvátna. Tito moderní vědečtí badatelé zcela uvědoměle rezignovali na náboženské odpovědi.

Rabi Heschel ve své práci kritizoval zejména přístup Gustava Hölschera, když o něm napsal: „*He has in fact linked together reports about the oldest types of Hebrew prophecy, the speeches of the classical literary prophets, reports about medicine men, shamans, dervishes, (…) diviners of many different ages (…), and has constructed from the medley a (…) picture of all biblical prophecy*.“[943] Nejen Hölscher, ale i ostatní jemu podobní badatelé, srovnávali naprosto cizí náboženské fenomény. Neřídili se časovou chronologií ani zeměpisnou vzdáleností. Postavu literárního proroka Izraele vytrhli ze sféry teologie a připodobnili ho k sibiřskému šamanovi či africkému animistickému kouzelníkovi. Jednali svévolně a často zcela zkreslujícím způsobem. Prorocké postavy z I.

[941] KING, Irving: *The Psychology of the Prophet*. In: *The Bible World, Vol. 38*, The University Chicago Press; 1911; s. 9
[942] MYERS, Edward D.: *The Psychology of Prophecy*. In: *Journal of Bible and Religion, Vol. 5*, Oxford University Press; 1937; s. 8
[943] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 446-447

Knihy Samuelovy např. prohlašovaly za extatiky podobné stoupencům dionýských orgiastických mystérií.[944] Rabi Heschel se v tomto bodě shodoval s Eduardem Königem, jenž odmítal teorii o evolučním procesu vývoje od extatických k literárním prorokům, kde by onen starší typ proroků sloužil coby jakýsi podklad pro dosažení vyšší klasické formy biblické profécie.[945] Každopádně se rabi Heschel nedomníval, že by onen fenomén „*extáze*“, nějakým zvláštním způsobem přispěl ke zrození izraelského proroctví. Lpění na tom, že cokoliv už se objeví v oblasti náboženství, automaticky lze vysvětlit analyzováním lidského podvědomí či duševního stavu jedince, můžeme spolu s rabim Heschelem pokládat za nemístně přehnané, deformující skutečné významy a naprosto iluzorní.[946]

V kapitole „*An Examination of the Theory of Ecstasy*“ se rabi Heschel mj. věnoval srovnání rozdílů mezi extatikem a literárním prorokem Izraele. Pro biblické proroky bylo stěžejní vědomí nepřekonatelného rozdílu mezi člověkem a Bohem. Hospodin byl jimi vnímán coby Svatý.[947] Prorok pak nemohl splynout se Všemohoucím, pouze se jeho sympatetické porozumění mohlo dotknout Božího patosu. „*The root of ecstatic experiences in ancient religions lies in a thirst to become possessed with a god, or to become one with a god*.“[948] To by však biblický prorok vnímal coby rouhání.[949] Pro dosažení stavu „*entusiasmu*“ musel extatik ztratit vědomí, kdežto osobnost proroka zůstala celistvá, neporušená.[950] „*The prophetic act is an encounter of a concrete person and the living God. (…) The act is often a dialogue (…)*.“[951] Zatímco extatik usiluje o nabytí svých vizí, prorok se pokouší vyhnout svému poslání, neboť samotné obdržení zjevení nepřináší úlevu,

[944] Tamtéž, s. 443-446
[945] Tamtéž, s. 447
[946] Tamtéž, s. 450
[947] Tamtéž, s. 456
[948] Tamtéž, s. 454
[949] Tamtéž, s. 455
[950] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 457 a 567-571
[951] Tamtéž, s. 457

odpočinutí a stav blaženosti, ale představuje spíše zvětšení tíže.[952] Hospodin se snaží najít proroka, aby jeho prostřednictvím mohl vyjádřit svůj zájem o osud lidstva. Jde mu také o předání svého imperativního a absolutního nároku na spravedlnost. „*God's search of man, not man's quest for God, was conceived to have been the main event in Israel's history*."[953] Zatímco extatik nakonec ztrácí povědomí sám o sobě, prorok si podržuje svou identitu, zůstává ve spojení se svým prostředím, nerezignuje na roli aktivního společenského činitele, a soustředí se zejména na plnění svého poslání, totiž předávání Božího zjevení, specifického Božího poselství.[954] Prorok se s vervou věnoval nespravedlnostem tohoto světa. Bránil chudé a ponižované. Nebál se otevřeně kritizovat světské autority, neschopné podřídit se přikázáním Smlouvy s Hospodinem. Erich Fromm o významu postavy proroka napsal: „*Boží úlohou v dějinách je posílat své posly, proroky (…)*."[955] Prorok lidu Izraele vyjevuje a připomíná existenci Hospodina, s nímž přece kdysi uzavřel Smlouvu.[956] Ukazuje, že lid ve svých rukách třímá dar svobody volby, tedy může utvářet svou budoucnost. Zároveň odkazuje na určité potenciality či možnosti, jež se před lidmi otevírají.[957] Člověk může kráčet po cestě pravdy a spravedlnosti, nebo sejít na scestí. O co samotní proroci usilují? „*Jejich zájem se zaměřuje na vytvoření společnosti, která je řízena láskou, spravedlností a pravdou; trvají na tom, že politika musí být souzena podle mravních hodnot a že funkcí politického života je právě realizace těchto hodnot*."[958] Prorokovo poslání a jednání se vůbec neshodují s charakteristickými rysy postavy extatika, jenž prchá před realitou světa prostoru a před svou vlastní lidskou přirozeností (ačkoliv podle některých novodobých badatelů, využívajících psychologické teorie, se k ní spíše přibližuje a navrací). Napravení duchovního a morálního stavu společnosti, aby se lidé mohli opět

[952] Tamtéž, s. 457-458
[953] HESCHEL, Abraham J.: *God in Search of Man*. Souvenir Press, London 2009; s. 198
[954] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 459
[955] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 89
[956] Tamtéž, s. 89
[957] Tamtéž, s. 89
[958] Tamtéž, s. 89

přimknout k Božímu nároku na spravedlnost, to bylo jakýmsi jádrem prorokovy mise.[959] Prorokům však nešlo pouze o poučení svých současníků, neboť toužili po jejich obrácení, snažili se je přimět k návratu na stezky Boží. Takového úsilí by se nikdy nemohl zhostit od světa odvrácený starověký extatik, pozbyvší vědomí a vlastního směřování. Zatímco prorokova přesně formulovaná prohlášení se přímo vztahovala ke konkrétní dobové realitě, a jeho posluchači si tudíž sami mohli vyvodit praktické závěry o významu jeho slov, extatik se utápěl ve změti do běžné řeči nepřevoditelných vizí svých extatických stavů.[960] Prorok ve zjevení dokázal spojit odkazy na minulost, problémy přítomnosti, i ozvěny budoucnosti. Extatik, nebo pozdější mystik, přinášel jen těžko uchopitelná a vyjádřitelná sdělení, často nepřevoditelná kvůli vysoké míře subjektivity. „*The habit of the mystic is to conceal; the mission of the prophet is to reveal. (…) Ecstasy or mystical illumination is its own fulfillment; prophecy points beyond itself. (…) The purpose of God's communion with the prophet was to bring about righteousness in history, justice in society, piety in the people*."[961] Prorok spíše nese charakteristické znaky Solovějčikova Adama II, než že by se podobal jeho profánně zaměřenému protějšku. Díky prorokovi proniká Věčnost do světa prostoru, paradoxně zasahuje do běhu dějin. Prorok si uvědomuje, že se stává součástí mnohem většího dramatu.[962] Zakouší Boží patos a odpovídá svou sympatií, svým hlubokým porozuměním a solidaritou. Mezi prorokem a Hospodinem se utváří intenzivní vzájemný vztah, otevřený dialogu a sdílení. Prorok dokonce mohl v některých případech jaksi přispět ke změně Božího postoje. „*In a sense, prophecy consists of a revelation of God and a co-revelation of man*."[963] Většinou však Hospodin donutil svého proroka o nutnosti změnit přístup k určité problematické otázce. To se týkalo např. proroků Jonáše či Samuela, kteří museli ustoupit ze svých pozic, zaštítěných imperativním nárokem Boží spravedlnosti, a přijmout Hospodinovo rozhodnutí, připadající jim

[959] HESCHEL, Abraham J.: *God in Search of Man*. Souvenir Press, London 2009; s. 227
[960] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 460
[961] Tamtéž, s. 461
[962] Tamtéž, s. 462

coby neadekvátní kompromis vůči upadlé lidské společnosti, avšak prostoupené a motivované tajemstvím Božího milosrdenství a lásky k člověku.[964] Jonáš se zdráhá putovat do zkaženého asyrského města Ninive, neboť se domnívá, že pokud ohlásí zkázu této metropole pro hříšné skutky jejích obyvatel, dokáže se v tamních lidech najít dostatek motivace k obrácení na stezky pravdy, lásky a spravedlnosti, a tudíž se nad nimi nakonec Hospodin ve svém milosrdenství ustrne.[965] To by ovšem znamenalo, že se Jonášovo proroctví a poselství ninivskému lidu nenaplní. Hospodin zůstává otevřen možnosti navrácení upadlých hříšníků, vždy dává šanci kajícníkům. „*Jonáš je jiný než ostatní proroci potud, že není inspirován soucítěním a zodpovědností*.“[966] Hospodin však Jonáše upokojí a osvětlí mu, proč nenechal Ninive zničit. Podobně musí Všemohoucí uklidňovat proroka Samuela, jemuž připadá volání lidu Izraele po jmenování krále, coby modloslužebnické rouhání.[967] Hospodin přesto vyhoví lidem a dovolí jim přijmout nad sebou královskou vládu. Tyto dva příklady nám jen mají ilustrovat otevřený vzájemný vztah, panující mezi Bohem a proroky, kde dialog a dorozumění hrají nezastupitelnou roli.

3.2.8 Prorok a básník – Proroctví a otázka duševního zdraví

V kapitolách, nazvaných „*Prophecy and Poetic Inspiration*“ a „*Prophecy and Psychosis*“, pokračoval rabi Heschel ve vypořádávání se s fenomény, jenž podle jeho názoru nemají ve výsledku nic společného s podstatou a významem starověkého izraelského profétismu, zachyceného v biblických knihách. Abraham Avni ve svém pojednání „*Inspiration in Plato and The Hebrew Prophets*“ napsal, že básník dle Platónova přesvědčení obdržel svou inspiraci ve stavu naprosté pasivity,

[963] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 467
[964] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 90-91
[965] Tamtéž, s. 90
[966] Tamtéž, s. 91
[967] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 91

nezúčastněnosti a posednutí mysli.[968] „*The feeling of obsession, of ecstatic excitement, of domination by a creative idea is implied by the madness which Plato ascribes to inspiration at both levels*.“[969] Podle Avniho přesvědčení byla prorocká inspirace taktéž doprovázena extatickým vytržením, přičemž prorok sám se měl chovat coby „*mešuga*“.[970] Avni se však také domníval, že prorok navíc dokázal obohacovat Bohem seslaná a inspirovaná zjevení, výsledky své vlastní analytické myšlenkové činnosti, meditace a racionální reflexe.[971] Prorokova inspirace pak měla záviset nejen na jeho vystavení se stavům extatického vytržení, ale též na jeho víře, morálním cítění a vlastním úsudku.[972] Prorok tak ke svému extatickému zážitku přidává dle Avniho i sílu svědomí.[973] Jaký je pak rozdíl mezi řeckým a hebrejským vnímáním inspirace? „*Inspiration in both views comes from the outside, but only in the Hebrew view is it so internalized that the poet can defy it and consciously yield to it*.“[974] V antice se tedy vyvinula určitá představa o nadpřirozeném zdroji inspirace (ať již specificky božském či nikoliv), jež může být seslána jak básníkovi, tak i prorokovi, pouze ve stavu jejich extatického posednutí.[975] Rabi Heschel se zmiňoval o tom, že od časů evropského literárního romantismu se mnozí tvůrci a badatelé, pokoušeli vnímat či vymezit v prorocké postavě básníka.[976] V moderní době se pak objevuje tendence vyzdvihovat tvůrčí poetickou činnost, před přílišnou zahleděností k nedosažitelnému horizontu nadpřirozeného zdroje inspirace.[977] Zatímco však básník nemá tušení, odkud jeho inspirace pochází, prorok moc dobře ví, že samotný Stvořitel je jeho „*Inspirátorem*“.[978] Mezi prorokem a Hospodinem vzniká doslova „*a subject-subject-relationship*“, kdežto podstatu básníkovy inspirace tvoří

[968] AVNI, Abraham: *Inspiration in Plato and the Hebrew Prophets*. In: *Comparative Literature, Vol. 20*, Duke University Press; 1968; s. 55
[969] Tamtéž, s. 58
[970] Tamtéž, s. 58
[971] Tamtéž, s. 59
[972] Tamtéž, s. 61
[973] Tamtéž, s. 62
[974] Tamtéž, s. 62
[975] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 493
[976] Tamtéž, s. 481
[977] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 494

jakýsi objekt-materiál.[979] Podle rabiho Heschela se badatelé, snažící se srovnávat a společně vysvětlovat uměleckou a prorockou inspiraci, dopouštějí určitého pochybení, když naprosto ignorují náboženskou dimenzi posvátného v případě literárních proroků Izraele. Jestliže v antice převládalo hledisko, deklarující lidskou pasivitu a ústřední roli nadpřirozené inspirace, pak v moderní době lidská spontaneita potlačila a absorbovala onen inspirační zdroj.[980] Podle Platóna se opravdu velká poezie rodí ve stavu šílenství, neboť: „ *„For not by art does the poet sing, but by power divine.“*.“[981] Kdo by totiž dokázal vydržet a snést nadpřirozenou sílu, přinášející inspiraci, a zůstat přitom psychicky zdravý? Mnoho moderních badatelů se tak na základě této spekulace rozhodlo prověřovat osobnosti izraelských proroků prostřednictvím aparátu moderní psychologie. Objevovaly se nejrůznější teorie, podle nichž lze u proroků Izraele odhalit určité patologické rysy chování, stavy duševního vyšinutí, manio-depresivní psychózu, problémy s neurózou, škodlivé obsese a další psychické potíže.[982] Rabi Heschel k podobným úvahám podotýká: „*(…) we must not hastily assume that symptoms of behavior regarded as neurotic in our society would be neurotic in ancient Israel*.“[983] Zatímco moderní badatelé, využívajíce různé psychologické teorie, pokládali za relevantní hledat a vyvozovat podstatu či význam biblického profétismu z hlubin prorokova podvědomí, z jeho zkušeností a emocionálních stavů, nebo dokonce z jeho imaginativních schopností, rabi Heschel se domníval, že právě prorokovo vystoupení nad vlastní dispozice a osobní zájmy, představovalo jádro a skutečnou hodnotu fenoménu biblického proroctví.[984] Prorokovo etické poselství, jemuž dobře rozumíme i v dnešní době, samo o sobě dokazuje, že prorok netrpěl žádnými těžkými psychickými poruchami. Rabi Heschel navíc tvrdil: „*Indeed, if such is insanity, then we ought to feel ashamed of being*

[978] Tamtéž, s. 497 a 467
[979] Tamtéž, s. 497
[980] Tamtéž, s. 493-494
[981] Tamtéž, s. 498-499
[982] Tamtéž, s. 502-516
[983] Tamtéž, s. 516
[984] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 520-521

sane.“[985] U proroků se snad dá hovořit o tzv. „*moral madness*“, když se nehodlali smířit se stavem společnosti, jež by přeci měla sloužit Hospodinu, a nikoliv falešným modlám, ať už představovaným čímkoliv.[986] Prorokovu osobnost pak plně vyjadřovala jeho sympatie s Božím patosem.[987] „*It is not for any psychological analysis, nor for any sociological or anthropological reasoning, (…) to have the last word about the nature of prophecy*.“[988] Tím se rabi Heschel jasně a pregnantně vypořádává s různými teoriemi, osobujícími si právo rozhodnout s konečnou platností o tom, co tvoří podstatu prorokovy inspirace a poselství, bez toho, aniž by braly vážně nárok samotného proroka na obdržení Božího zjevení, což přeci ve svém proroctví jasně proklamovali všichni bibličtí proroci. „*Here it is not God who is an experience of man; it is man who is an experience of God*.“[989] Hospodin hledal proroka, aby ho mohl poslat lidem. Jak mohly pouze prorokova mysl či jeho mravní uvědomění samy o sobě zakládat podstatu a jádro fenoménu proroctví? Kam se v tom případě vytratila dimenze posvátného, ústřední náboženská idea judaismu po všechny věky?

3.2.9 „*Event and Experience*“

Velmi důležité pro pochopení stěžejních myšlenek knihy „*Proroci*“, bude rozebrání její kapitoly, nesoucí název „*Event and Experience*“, v níž rabi Heschel mj. napsal: „*The prophetic act comprises a transpersonal fact which we call inspiration and a personal fact which we call experience*.“[990] Ona nadosobní skutečnost, za níž rabi Heschel pokládal prorokovu inspiraci, měla být unikátní událostí, trvající pouze určitý jasně vymezený a ohraničený moment.[991][992] „*Inspiration is more than an act that happens to the prophet; it is a moment of the prophet's being present*

[985] HESCHEL, Abraham J.: *God in Search of Man*. Souvenir Press, London 2009; s. 223
[986] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 521
[987] Tamtéž, s. 523
[988] Tamtéž, s. 522
[989] Tamtéž, s. 535
[990] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 550
[991] Tamtéž, s. 552
[992] HESCHEL, Abraham J.: *God in Search of Man*. Souvenir Press, London 2009; s. 259

at a divine event.“[993] Zde se dostáváme k výjimečnému okamžiku propojení a participace prorockého subjektu a transcendentního Subjektu na jedné objektivní skutečnosti. Hospodin však zjevuje pouze svůj patos.[994] Do dějin vstupuje Boží Slovo, vyjadřující Boží vůli. Zatímco Boží patos představuje obsah Božího zjevení, samotný akt zjevení se počíná v momentě Hospodinova rozhodnutí obrátit se k člověku.[995] „*It is the inclination to tropos, the tropos tendency of the Eternal, which is the ultimate ground of prophecy*.“[996] Podle rabiho Heschela se pak náboženské události rozdělují na „*anthropotropické*“ a „*theotropické*“.[997] Typickým příkladem anthropotropické události může být prorocká inspirace, v níž se Hospodin obrací k člověku. Theotropismus naopak představuje lidskou snahu vztáhnout se k Bohu, prostřednictvím různých rituálních úkonů či modliteb.[998] Zatímco Hospodin se projevuje v dějinách, člověk se často až příliš upoutal ke kultu, snažícímu se překročit hranice prostoru.[999] Prorokova sympatie (či porozumění) je pouze odpovědí na obsah události zjevení.[1000] Nejen že se prorok musí podvolit přijetí Božího poselství, ale navíc ani jeho vyjevení lidem není pouhou otázkou prorokovy vůle.[1001] Jeho vědomí se ocitá v jakémsi rozpolcení mezi pasivitou a aktivitou, nutností a svobodou.[1002] Prorok svobodně reaguje na Boží patos, zatímco události zjevení se mu dostává jaksi nedobrovolně. To také může být jedním z důvodů, proč mnozí proroci toužili vyhnout se svému poslání. Prorok si byl dobře vědom toho, že jeho individuální mise je součástí většího dramatu, že skrze něj do dějin vstupuje Hospodin. Nebyl jediným, uvědomoval si své sepětí s prorockou tradicí. Jeho osobní zkušenost měla posloužit Božímu záměru, jenž se obracel k lidskému společenství, putujícímu dějinami.

---

[993] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 556
[994] Tamtéž, s. 557
[995] Tamtéž, s. 560-561
[996] Tamtéž, s. 561
[997] Tamtéž, s. 563
[998] Tamtéž, s. 563
[999] Tamtéž, s. 565
[1000] Tamtéž, s. 567
[1001] Tamtéž, s. 568-569
[1002] Tamtéž, s. 570

3.3 Kniha „*Man Is Not Alone*“ (1951)

3.3.1 Úvod

Ve své knize „*Man Is Not Alone: A Philosophy of Religion*“, vydané v roce 1951, pokouší se rabi Abraham Jehošua Heschel s velkým porozuměním definovat a vystihnout podstatu víry, zbožnosti a lidského vztahování se k Bohu. Nesnaží se přitom rozpracovávat, vykládat a interpretovat určité dogmatické články víry. Jde mu o pochopení a vystižení podstaty samotného aktu lidského tázání se po Bohu. To, jakým způsobem člověk vnímá Boží přítomnost ve světě, jak je schopen ji přijmout a porozumět jí, cesta nepřetržité aktualizace či neustávajícího uvědomování si Božího nároku na člověka, Božího hledání lidského partnera ve stvoření, to vše tvoří jistou složku oné „*filosofie náboženství*“ rabiho Heschela. Jeho poselství tak zůstává otevřené nejen židovskému obecenstvu, ale dokáží ho akceptovat i tolerantní příslušníci ostatních náboženství, resp. všichni lidé, pro něž jejich lidství není jaksi samozřejmě danou konstantou, neotřesitelnou v turbulentních zvratech a zmatcích naší moderní doby. V časech, kdy se očekává zlomení exponenciální křivky nepřetržitého růstu naší globální civilizace, kdy stále více lidem začíná chybět přítomnost onoho „tajemství“ v profánním světě prostoru, jež bylo tak často dobýváno a zotročováno pomocí tzv. „*helénských principů*“, a kdy se zdá, že naše „lidské panství“ doznává zásadních trhlin ve všech směrech, tehdy bychom měli začít naslouchat právě takovým duchovně silným a inspirujícím hlasům, jakým byl bezesporu ten rabiho Abraham Jehošuy Heschela.[1003] Kniha „*Man Is Not Alone*“, získala o několik let později svého duchovního partnera v díle „*God in Search of Man*“. Tato dvě strhující pojednání pak představují určitý základ univerzální teologie rabiho Heschela.

[1003] MACHOVEC, Milan: *Filosofie tváří v tvář zániku*. „Zvláštní vydání…“, Brno 1998, s. 190

3.3.2 Transcendence a imanence

Podle názoru rabiho Heschela bychom se neměli zaměřovat pouze na kosmologické, antropologické či psychologické problémy, neboť tím bychom také mohli definitivně přijít o své tázání se po Bohu, mohli bychom snadno rezignovat na hledání dimenze posvátného, a oslyšet Boží hlas, promlouvající kontinuálně k člověku.[1004] Hospodin totiž není abstraktním Bytím filosofů, ale spíše živoucím Bohem biblických proroků. Důležitým tak zůstává lidské uvědomění si Boží přítomnosti ve světě stvoření. Heschelův zbožný člověk jakoby v sobě spojoval Solovějčikovy typologické prototypy, Adama I a Adama II. Nevzdává se odpovědnosti za světské záležitosti svého pozemského bytí, zároveň si však plně uvědomuje, že život představuje Boží dar a zázrak, jemuž se nepřestává podivovat. Podle rabiho Heschela tudíž filosofie náboženství není jakýmsi ustrnulým filosofickým prozkoumáváním dogmat, postulátů, článků víry, kodifikovaných ustanovení či normativních přikázání, ale posunuje nás přímo k žitým momentům života zbožného muže, k jeho vhledům, otázkám, směřování a konkrétním činům, jenž se spojují do bohaté mozaiky náboženské situace či duchovní existence.[1005] „*The question about God is not a question about all things, but a question of all things; (…) It is phrased not in categories of reason but in acts in which we are astir beyond words. (…) the soul sighs it, sings it, pleads it*.“[1006] Tato fundamentální a nesmírně dynamická otázka lidského ducha, počíná se formulovat a vyslovovat tam, kde rozum přišel o své solitérní postavení jediného aktivního hybatele. Podobně jako Solovějčikův Adam I, pokoušíme se dostát své přirozenosti a svému určení, kdy náš cíl spatřujeme v podmanění přírodních sil, jejich využití, a kondenzování do podoby většího pohodlí pro všechny. Zároveň však před námi vyvstává horizont přesahu lidské existence. Adam II v nás vyvolává neklid. Hospodina vnímá coby nekonečně vzdáleného, absolutně transcendentního či odvráceného od světa prostoru, a současně pociťuje

[1004] HESCHEL, Abraham J.: *Man Is Not Alone*. Farrar, Straus and Giroux, New York 1976; s. 53
[1005] Tamtéž, s. 55
[1006] Tamtéž, s. 61

Jeho imanentní přítomnost, blízkost, a do lidských pojmů neredukovatelný zájem o konkrétního jedince.[1007] Rabi Solovějčik intenzivně vnímal existenciální osamocenost člověka víry, jenž nedokáže nalézt své místo ve světě prostoru, ani ve světě času, a proto donekonečna bolestivě osciluje mezi oběma. Milan Lyčka o rabim Solovějčikovi napsal následující: „*Solovějčik je opravdu osamělý. (…) Je oním osamělým člověkem víry, který se snaží smířit nesmiřitelné, ale už nyní ví, že se mu to nepodaří*.“[1008] Na rozdíl od osamělého rabiho Solovějčika se rabi Heschel pokouší najít naději v tom, že člověk vystavený Božímu zájmu a Boží blízkosti, nemusí přece nadobro upadnout do stavu letargické samoty. „*Citizens of two realms, we all must sustain a dual allegiance; we sense the ineffable in one realm, we name and exploit reality in another*.“[1009] I přes toto rozpolcení však člověku zůstává naděje v konečný smysl existence, díky vztáhnutí se k Bohu, jenž na něj nezapomíná a nezanevírá.

3.3.3 Otázka lidské zbožnosti

Zbožný člověk si uvědomuje, že ve výsledku není toliko subjektem, ale naopak objektem Božího zájmu, což v naší atomizované individualistické společnosti může vyvolávat až hysterické záchvaty strachu o lidský nárok na „autonomii“.[1010] „*Philosophy begins with man's question; religion begins with God's question and man's answer*.“[1011] Jakoby se Boží hledání Adama nikdy nezastavilo. Lidská víra se těžce rodí v okamžicích života, a nelze ji proto uzavřít do určitého dědičného systému filosoficko-teologických otázek a odpovědí. Podle rabiho Heschela se lidské tázání po Bohu počíná tím, že si člověk uvědomí své odvěké postavení hledaného Hospodinem.[1012] Všemohoucí takto pátrá po každém jednotlivém člověku, proto také rabi Heschel vyzdvihuje ideu

[1007] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 133
[1008] Tamtéž, s. 137
[1009] HESCHEL, Abraham J.: *Man Is Not Alone*. Farrar, Straus and Giroux, New York 1976; s. 8
[1010] Tamtéž, s. 48 a 128
[1011] HESCHEL, Abraham J.: *Man Is Not Alone*. Farrar, Straus and Giroux, New York 1976; s. 76
[1012] Tamtéž, s. 83

univerzálního „*kosmického bratrství*“.[1013] Člověk není nikdy sám, neboť samotné okamžiky života poskytují prostor pro to, aby byly posvěceny odleskem nekonečnosti Věčného. Plnění *micvot* a konání skutků spravedlnosti vytváří jistou platformu pro protnutí či setkání dimenzí posvátného a profánního. Přijmutí imperativního Božího nároku na spravedlnost společně s prorokem, akcentování tajemství Boží lásky a nevyčerpatelného milosrdenství, přiblížení se k druhému s porozuměním a otevřeností, to vše odráží akceptování a uchopení věčné Boží otázky po „*lidství*“ člověka ve vší její hluboké vážnosti. „*When God becomes our form of thinking we begin to sense all men in one man, the whole world in a grain of sand, eternity in a moment*.“[1014] Tímto trefným parafrázováním části básně anglického mystika Williama Blakea, naznačil rabi Heschel svou potřebu vnímat v každé jednotlivosti cestu k vyššímu smyslu, tedy k Všemohoucímu. Zatímco však části stvoření vykazují jistou esenciální či metafysickou neúplnost, Hospodin představuje Jedinost, Jeho atributy můžeme spatřovat v neobsahnutelné úplnosti a nedělitelnosti. „*God is neither a thing nor an idea; He is within and beyond all things and all ideas*.“[1015] Podle názoru rabiho Heschela se skutečně lidsky vyspělý jedinec dokáže vztahovat ke třem odlišným sférám, tedy sám k sobě, ke svému bližnímu, a též ke Svatému.[1016] V případě posledně jmenované sféry by pak asi bylo lepší hovořit o posvátné dimenzi, posvěcené odleskem Svatosti Nejvyššího. Chápat svého bližního coby sobě rovného, v jeho nárocích, tužbách a směřování, to si často žádá jistý ústupek z vlastních pozic, avšak při současném zachování důstojnosti a úcty k sobě samému.[1017]

[1013] Tamtéž, s. 104
[1014] Tamtéž, s. 109
[1015] Tamtéž, s. 127
[1016] Tamtéž, s. 137 a 139
[1017] HESCHEL, Abraham J.: *Man Is Not Alone*. Farrar, Straus and Giroux, New York 1976; s. 138-139

3.3.4 Abraham a otázka spravedlnosti

Praotec Abraham se rozhodl polemizovat s Bohem o osudu Sodomy a Gomory, když se je Všemohoucí rozhodl sprovodit z povrchu zemského.[1018] Zatímco prorok Jonáš, planoucí pro spravedlnost Boží a neznající slitování či soucítění s upadajícími, nemůže přenést přes srdce skutečnost, že se jeho prorocké slovo vůči hříšnému asyrskému městu Ninive nevyplnilo, když se Hospodin ustrnul nad jeho kajícími se obyvateli, praotec Abraham netouží po zničení Sodomy a Gomory. Uvědomuje si totiž, že v nich mohou žít lidé spravedlivého ducha, kteří by přeci neměli padnout za oběť plošné akci odplaty. Vždyť jak by mohl Nejvyšší jednat nespravedlivě, jak by mohl přikročit k odvetnému opatření, porušujícímu ideu absolutní Boží spravedlnosti?[1019] Cožpak Hospodin není spravedlivým Soudcem? Abraham vykročil ze své osobní sféry ke svým bližním, aby jednal v jejich prospěch, nehledě na své soukromé zájmy. Přesáhl jednu oddělenou sféru, a spojil všechny tři. Erich Fromm zdůrazňoval u tohoto biblického příběhu o záchraně Sodomy pro deset spravedlivých, zejména moment Abrahamova naléhání na Boží dodržování imperativního nároku na spravedlnost, jenž byl zanesen Hospodinem do matrice vztahu mezi Ním a lidmi.[1020] Rabi Heschel také ovšem napsal: „*To serve does not mean to surrender but to share*.“[1021] Abraham ví o svobodě lidské volby mezi dobrým a zlým, resp. mezi životem a smrtí. Zdá se mu nemyslitelné, aby se pokořil před nespravedlností a přijal zlo. V jeho diskuzi s Nejvyšším, jakoby by to byl právě samotný Abraham, kdo paradoxně reaktualizoval a obhajoval Boží nárok na spravedlnost. „*Abraham není bouřící se Prométheus; je svobodným člověkem, který má právo žádat a Bůh nemá právo odmítnout*.“[1022]

[1018] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 22
[1019] Tamtéž, s. 23
[1020] Tamtéž, s. 22-23
[1021] HESCHEL, Abraham J.: *Man Is Not Alone*. Farrar, Straus and Giroux, New York 1976; s. 141
[1022] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 23

3.3.5 Co znamená „nadindividuální“?

Rabi Heschel však zároveň dodává, že člověk by neměl sám sebe ponižovat, když se snaží přijmout svého bližního coby sobě rovného. „*If life is holy, as we believe it is, then self-regard is that which maintains the holy. (…) The self is not evil*.“[1023] Ego není to, co by mělo být zcela anihilováno. Spíše by měl být potlačen lidský egoismus. Profesor Machovec se domníval, že člověk sice může legitimně toužit po vlastním štěstí, zároveň by mu však tento jeho soukromý nárok neměl přehlušit a zatemnit vše ostatní, neměl by se stát jediným, ústředním bodem veškerého jeho usilování.[1024] „*Thus the moral task is not how to disregard one's own self but how to discover and be attentive to another self*.“[1025] Lze hovořit o tom, že praotec Abraham kromě přidržení se Božího nároku na spravedlnost, projevil též příkladnou lásku k bližním. Nepodmíněnou a transcendující svět prostoru. Solovějčikův Adam I by možná neměl potřebu zastat se obyvatel Sodomy a Gomory, pokud by se to přímo nevztahovalo k jeho partikularistickým zájmům. „*Lidská a boží láska jsou v biblické a pozdější židovské tradici neoddělitelné; jestliže člověk má být jako bůh, láska boží musí být příkladem pro člověka*.“[1026] Lidské činy lásky a spravedlnosti rozhodují o tom, zda člověk dokáže přenést apriorní halachický systém do reality pozemského světa prostoru, a tak ho naplnit odleskem posvěcení.[1027] Ve své knize „*Halakhic Man*“ rabi Solovějčik razantně odmítl představu, podle níž se člověk stává svatým skrze dosažení určitého mystického spojení s Bohem, jak se nejspíše domnívali mnozí středověcí křesťanští či islámští mystikové.[1028] „*Holiness is created by man, by flesh and blood*.“[1029] Posvěcení lze dosáhnout vědomým propojením oněch tří oddělených sfér, jež zmiňoval rabi

[1023] HESCHEL, Abraham J.: *Man Is Not Alone*. Farrar, Straus and Giroux, New York 1976; s. 141
[1024] MACHOVEC, Milan: *Filosofie tváří v tvář zániku*. „Zvláštní vydání…“, Brno 1998, s. 12
[1025] HESCHEL, Abraham J.: *Man Is Not Alone*. Farrar, Straus and Giroux, New York 1976; s. 141
[1026] FROMM, Erich: *Budete jako bohové*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993; s. 138
[1027] LYČKA, Milan: *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Academia, Praha 2010; s. 124
[1028] SOLOVEITCHIK, Rabbi Joseph B.: *Halakhic Man*. Sefer Ve Sefel Publishing, Jerusalem 2005; s.46
[1029] Tamtéž, s. 47

Heschel, tedy sféry osobní, nadindividuální a posvátné. Emmanuel Lévinas při analyzování knihy „*Nefeš ha-Chajim*“ rabiho Chajima Voložinera napsal: „*Etický význam náboženských příkazů: umožňují žít jiným, než jsme já, a vedou k jejich smrti, jsou-li přestoupeny. Či snad není bytí člověka bytím-pro-druhého?*“[1030] Člověk vystavený nárokům druhého, a vědomý si své odpovědnosti a svobody před tváří Všemohoucího, neměl by nikdy zanevřít na Boží nárok, vztahující se k lidskosti člověka. „*The secret of wisdom is never to get lost in a momentary mood or passion, (…) never to lose sight of the lasting values because of a transitory episode*.“[1031] Stejně jako se svět prostoru může posvětit až díky sedmému dni, tak i člověk hledící ke svému bližnímu jakoby až v něm prvně vytušil možnost posvěcení své vlastní existence. Skrze vztah, skrze vzájemné pouto, skrze klidný prostor důvěry.

3.3.6 Potenciál nerezignujícího lidství

Člověk si má být vědom svých povinností a odpovědnosti. Vůči Svatému, Stvořiteli světů. Vůči světu prostoru, jejž si má coby Adam I podmanit. Vůči svému bližnímu, rovnocennému partnerovi. Náboženství mu pouze poskytuje možnost kráčet po cestě k vznešenějším a vyšším cílům. „*The goal is “to do justice, to love mercy and to walk humbly with thy God.”*.“[1032] Člověk se doslova otevírá Hospodinu celou svou existencí. Boží zájem o lidský osud se nikdy neztrácí. „*Judaism insists upon establishing a unity of faith and creed, of piety and Halacha, of devotion and deed*.“[1033] Jedno bez druhého by vedlo až k destrukci lidské osobnosti. Lidský potenciál je obrovský, ovšem může vést jak k pozitivním, tak i k negativním výsledkům. Bude-li např. náboženství sloužit pouze lidským cílům, dočkáme se od jeho stoupenců pouze násilí, nespravedlnosti a uzurpace. „*The essence of man is not in what he is,*

[1030] LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 2009; s. 87 a 93-94
[1031] HESCHEL, Abraham J.: *Man Is Not Alone*. Farrar, Straus and Giroux, New York 1976; s. 162
[1032] Tamtéž, s. 237
[1033] Tamtéž, s. 176

but in what he is able to be.“[1034] Člověk ve své svobodě a potencialitě zůstává doslova Boží potřebou. Hospodin se na něj obrací, hledaje partnera. Podobně jako rabi Solovějčik, i rabi Heschel nabídl v závěrečné kapitole své knihy, nesoucí název „*The Pious Man*“, určitou typologickou osobnost, a sice „*zbožného člověka*“.[1035] Ten svými skutky poukazuje k vyšším, transcendujícím horizontům. „*Piety is thus a mode of living. It is the orientation of human inwardness toward the holy. (…) the pious man moves, as it were, toward the center of a universal stillness, and his conscience is so placed as to listen to the voice of God*.“[1036] Podobně jako Solovějčikovu halachickému člověku, jde i Heschelovu zbožnému muži o to, naplňovat každý svůj skutek oním vyšším smyslem, tedy skrze své skutky posvěcovat skutečnost. Snaží se také překonat své efemérní egoistické potřeby a tužby, soustřeďující se na svět šesti dnů.[1037] Neutíká k nějakým vzdáleným metafyzickým sférám, těžko dosažitelným pro lidského ducha, ale pokouší se žít tak, aby se proměnil v jakýsi slabý odlesk Boží přítomnosti v čase. Věří společně s biblickými proroky, že Boží zájem o člověka nezaniká. Nemíní slevovat z absolutního Božího nároku na spravedlnost, nehodlá kapitulovat tváří v tvář zlu, jenž by přeci nikdy nemělo mít poslední slovo v dramatu dějin. Ano, věří a koná, navzdory okolnostem. Jak napsal Emmanuel Lévinas: „*Nepřizpůsobovat zákon spravedlnosti chodu událostí, naopak obviňovat je, je-li to třeba, z nesmyslnosti či šílenství – to znamená být Židem*.“[1038] A my bychom mohli říci i Heschelovým zbožným mužem. Zde se nám opět vrací ono „*morální šílenství*“ biblických proroků.[1039] Podle rabiho Heschela není zbožnost jakousi neotřesitelnou zvyklostí či zautomatizovaným návykem.[1040] Zbožný člověk může občas polevovat ve svém směřování, i jemu se proto otevírá cesta *tšuvy* (ačkoliv v jiném rozměru, než-li

[1034] HESCHEL, Abraham J.: *Man Is Not Alone*. Farrar, Straus and Giroux, New York 1976; s. 209
[1035] Tamtéž, s. 274-276
[1036] Tamtéž, s. 278
[1037] Tamtéž, s. 279
[1038] LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 2009; s. 146
[1039] HESCHEL, Abraham J.: *The Prophets*. HarperPerennial, New York 2001; s. 521
[1040] HESCHEL, Abraham J.: *Man Is Not Alone*. Farrar, Straus and Giroux, New York 1976; s. 279

hříšnému kajícníkovi).[1041] Snaží se ovládat, překonávat své meze, to když vychází vstříc druhému člověku, a také udržovat určitý nadhled nad okolnostmi své momentální životní situace.[1042] „*(…) the pious man feels that he himself is not the autonomous master, but is rather a mediator who administers his life in the name of God*.“[1043] Život vnímá coby velký dar, nikoliv určitou hru. Čas pokládá za vzácný, nakloněný nejen ke své osobní seberealizaci. Víra jaksi předchází či předznamenává zbožnost, jíž lze pokládat za její uskutečňování.[1044] Zbožný člověk se cítí být neustále vystaven Boží přítomnosti.[1045] Neuvažuje jako Solovějčikův Adam I, tedy primárně z hlediska užitku a funkce. Lidské bytosti nepokládá za pouhé nositele vyčíslitelné hodnoty či pouhé články společenského organismu.[1046] Každé stvoření si podle něj zaslouží respekt, úctu a zachování důstojnosti. Vždyť jsme všichni byli stvořeni k obrazu Božímu, a On je tak vskutku Otcem, k němuž se vztahují všechny lidské duše (a nejen ony). Kdo se může opovážit stanovit konečnou hodnotu lidského života? „*The inner value of any entity – men or women, trees or stars, ideas or things – is, (…) not entirely subject to any purpose of ours. They have a value in themselves quite apart from any function which makes them useful to our purposes*.“[1047] Zbožný člověk se cítí být svobodný, a současně hluboce vděčný Hospodinu za dar života, za každý okamžik na tomto světě, za každé nové nadechnutí.[1048] Chasidé cítí a prožívají hlubokou radost při tomto opakujícím se uvědomování si daru života a Boží přítomnosti v něm. Podle rabiho Heschela: „*This is the meaning of existence: To reconcile liberty with service, the passing with the lasting, to weave the threads of temporality into the fabric of eternity*.“[1049] Zatímco podle rabiho Solovějčika se halachický člověk hrozí smrti, neboť svatost a smrt tvoří

[1041] Tamtéž, s. 280
[1042] Tamtéž, s. 280
[1043] Tamtéž, s. 280
[1044] Tamtéž, s. 281-282
[1045] Tamtéž, s. 284
[1046] Tamtéž, s. 285
[1047] Tamtéž, s. 285
[1048] Tamtéž, s. 286-287

dvojici naprostých protikladů[1050], rabi Heschel mínil: „*The is the meaning of death: the ultimate self-dedication to the divine*.“[1051] Zbožný člověk vnímá smrt coby jakési odevzdání daru života, jenž mu byl svěřen a propůjčen Hospodinem. Jeho život však má být naplněn vírou, radostí, láskou, pokorou, porozuměním, zbožnými skutky, snahou pomáhat bližním, nadhledem, a mnohým dalším.

3.3.7 Morální zápas

Rabi Reuven Kimelman napsal ve svém článku, zabývajícím se přístupy rabínů Josefa Bera Solovějčika a Abrahama Jehošuy Heschela k židovsko-křesťanským vztahům, že ač se oba významní židovští učenci mohli rozcházet v určitých otázkách a ohledech, jejich vnímání vzájemného vztahu mezi posvátným a profánním, či lépe řečeno mezi Hospodinem a člověkem, ústilo do společného nazření a pochopení převážné většiny z tohoto vztahu (či jeho podstaty), coby partnerství.[1052] „*Together they fought the intellectual trivialization of Judaism and defended the halakhah as a concretization of religious experience. (…) Whereas others talked primarily of the ultimacy of Torah or Israel, they spoke primarily of the ultimacy of God*.“[1053] Lze říci, že na rozdíl od Martina Bubera či Davida Koigena, rabíni Solovějčik a Heschel pokládali za jakýsi základ lidské existenciální situace moment povolání Hospodinem.[1054] Dodržování Božích přikázání pak utvářelo odpověď zbožného člověka na Hospodinovo naléhavé tázání se, na Hospodinovo pátrání po člověku. Zatímco tedy křesťanství vystoupilo s radikálním zpochybněním pozitivní hodnoty a obsahu lidských činů, judaismus k

---

[1049] HESCHEL, Abraham J.: *Man Is Not Alone*. Farrar, Straus and Giroux, New York 1976; s. 296
[1050] SOLOVEITCHIK, Rabbi Joseph B.: *Halakhic Man*. Sefer Ve Sefel Publishing, Jerusalem 2005; s. 36-37
[1051] HESCHEL, Abraham J.: *Man Is Not Alone*. Farrar, Straus and Giroux, New York 1976; s. 296
[1052] KIMELMAN, Reuven: *Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations*. In: *The Eda Journal 4:2*, Edah Inc.; 2004; s. 3
[1053] Tamtéž, s. 3
[1054] Tamtéž, s. 3

tomuto silně polemickému myšlenkovému přístupu nikdy nesklouznul.[1055] Jednou z možných příčin mohla být absence teologické koncepce o lidském prvotním hříchu v rámci židovského náboženského myšlení. Podle rabiho Heschela se zbožný člověk neustále nachází ve víru morálního zápasu, kdy volí mezi dobrým a zlým, resp. mezi životem a smrtí.[1056] Oddělování oblastí lidského myšlení a lidských skutků, přineslo by pak ve výsledku jen nevhodné destruování obou, resp. porušení osobnosti a přirozeného vnitřního ustrojení člověka.[1057] „*God asks for the heart, and we must spell our answer in terms of deeds*.“[1058] Cožpak samotné čisté srdce zbožnému člověku postačuje? Není to příliš vratká plocha pro jeho zbožnost? Rabi Heschel v židovské náboženské tradici vnímal a rozlišoval tři odlišné, avšak současně vzájemně propojené, cesty k Bohu: bohoslužbu, učení, konání skutků.[1059] Podle jeho názoru tudíž nikdy nelze oddělovat víru od skutků, normativnost Zákona od spontaneity jeho naplňování lidmi, halachu od agady. Rabi Heschel důrazně odmítal „*náboženský behaviorismus*“ Barucha Spinozy či Mosese Mendelssohna, chápajících judaismus coby pouhý legalistický komplex.[1060] „*In the spiritual crisis of the modern Jew the problem of faith takes precedence over the problem of law. Without faith, inwardness and the power of appreciation, the law is meaningless*.“[1061] Rabi Heschel si uvědomoval určitou duchovní nebezpečnost „*panhalachismu*“, pokud by mělo samotné naplňování normativních halachických ustanovení vést až k opomíjení momentu Boží přítomnosti v něm, jestliže by zbožný člověk odvrhl onen vyšší transcendující smysl, prostupující jeho konání. „*What is a mitsvah? A deed in the form of a prayer. Jewish observance is a liturgy of deeds*.“[1062] *Micvot* pro zbožného člověka představují jisté formy, jež musí teprve naplnit obsahem.[1063] Jejich účelem a smyslem je schopnost

[1055] HESCHEL, Abraham J.: *God in Search of Man*. Souvenir Press, London 2009; s. 294
[1056] Tamtéž, s. 297
[1057] Tamtéž, s. 294
[1058] Tamtéž, s. 297
[1059] Tamtéž, s. 31
[1060] Tamtéž, s. 320-324
[1061] Tamtéž, s. 339
[1062] Tamtéž, s. 355
[1063] HESCHEL, Abraham J.: *God in Search of Man*. Souvenir Press, London 2009; s. 359

posvěcovat lidský život.[1064] Dodržování *micvot* pro zbožného člověka znamená zůstávat na cestě k Bohu. „*The power of both mitsvah and sin must be fully apprehended. The exclusive fear of sin may lead to a deprecation of works; the exclusive appreciation of mitsvah may lead to self-righteousness. The first may result in a denial of the relevance of history, in an overly eschatological view; the second in a denial of Messianism, in a secular optimism. Against both deviations Judaism warns repeatedly*.“[1065] Zbožný člověk tak setrvává na cestě. Nacházejíc se ve světě prostoru, snaží se posvěcovat svůj život konáním skutků lásky a spravedlnosti. Usiluje o to, aby dimenze posvátného mohla pronikat do sféry profánního.

[1064] Tamtéž, s. 357
[1065] Tamtéž, s. 363

4 ZÁVĚR

V závěru našeho pojednání bychom se měli vrátit k určitým prvkům, momentům či fenoménům, které pokládáme za stěžejní pro pochopení a porozumění životu a dílu velkého židovského učence, jímž bezpochyby rabi Abraham Jehošua Heschel byl. Při seznamování se s peripetiemi a okolnostmi životního osudu rabiho Heschela mne nepřestávala udivovat a fascinovat ona nesmírně vitální síla, jíž v sobě tento originální a inspirativní myslitel přechovával, udržoval a neustále nerozvíjel. Zázemí rabiho Heschela se sice nacházelo ve světě tradiční židovské ortodoxie, lépe řečeno v prostředí východoevropského chasidismu, on se však rozhodl vystoupit za hranice onoho pomyslného ghetta svébytné židovské kultury, aby se mohl konfrontovat a poměřit s dynamicky se rozvíjející západní civilizací. Podobně jako rabi Josef Ber Solovějčik, ani rabi Heschel však nikdy zcela nevyvrátil své kořeny a nezpřetrhal jakousi duchovní spojnici, provazujícího s odkazem a bohatým dědictvím předků. Několikrát byl rabi Heschel přesazen ze svého kulturního milieu a musel se vyrovnávat s nástrahami nového prostředí. Narodil se ve Varšavě, kde získal tradiční židovské náboženské vzdělání a poznal svět východoevropského chasidismu. Později odchází studovat nejprve do Vilna na gymnázium, a posléze do Berlína na univerzitu. Hrozba nacismu ho na konci 30. let vyhání z Evropy do Spojených států, kde se natrvalo usídlí. Mnozí jeho blízcí posléze zahynou v nacistických vyhlazovacích táborech. Během války se rabi Heschel pokouší učinit co je v jeho silách pro záchranu vražděných evropských Židů, avšak ti, ke kterým se obracel, byli hluší a lhostejní. Tragédie šoa byla pro rabiho Heschela doživotním traumatem a hrůzným mementem. Nedovolil si, podobně jako rabi Solovějčik, podávat teologická vysvětlení pro tento nesmírně bolestný mezník dějin židovského národa. Psal spíše své „vzpomínkové knihy“. V životě potkalo rabiho Heschela nemálo nelehkých okamžiků, kdy se musel vyrovnávat se ztrátami nejbližších, s nepříznivými společenskými podmínkami, se svým postavením „cizince“ v úplně cizí zemi, či s určitým pocitem Boží vzdálenosti. Život rabimu Heschelovi

připravil nejednu těžkou zkoušku, a také ho vystavil mnohým útrapám lidského pozemského putování. On však díky své vitální duchovní síle vždy dokázal transcendovat svou momentální životní situaci, tak často naplněnou ztrátami a vážnými problémy. Jeho duchovní silou míním víru ve Všemohoucího, ve Svatého Izraele. Víru v to, že Hospodin není odvrácen od světa, lhostejný vůči lidskému strádání a utrpení, ale právě naopak, že je to v prvé řadě Hospodin, kdo hledá člověka coby svého partnera ve stvoření. Toto fundamentální přesvědčení rabiho Heschela nalezneme ve všech jeho knihách, jež jsme se v našem pojednání pokusili podrobit analýze, introspekci a následné komparaci. Vztah mezi živoucím Bohem a člověkem, mezi Subjektem a objektem (či subjektem v případě proroků), leží v zorném poli zájmu rabiho Heschela. Ačkoliv zmiňujeme coby druhého člena oné vztahové relace „objekt“, naznačujeme tím pouze teocentrickou osu, po níž se ubíraly myšlenky rabiho Heschela. Právě proto, že zůstal součástí světa židovské náboženské tradice, mohl se rabi Heschel po skončení 2. světové války pokusit reevaluovat, redefinovat, a tím pádem i tvůrčím způsobem reaktualizovat její nesmírně bohaté zdroje. Podobně učinil i rabi Solovějčik.

Komparace děl rabínů Heschela a Solovějčika pro mne představuje jakýsi ústřední moment tohoto pojednání. Mohl jsem si tak mimo jiné uvědomit, že ačkoliv jsou názory a přístupy obou učenců často dávány do striktního a nepřeklenutelného protikladu, jejich v mnohém se podobající životní cesta a vystavení obdobným situacím, do značné míry pomohly překonat jejich vzájemnou nesmiřitelnou oddělenost. Hledání průniku Věčnosti do světa prostoru, střetávání sfér posvátného a profánního, pochopení významu a hodnoty času, idea svatosti a posvěcení, jakási duální podstata lidské přirozenosti (viz. Solovějčikova typologie Adam I – Adam II, a Heschelovo pochopení prorokovy situace), vnímání smyslu lidské víry a zbožnosti, definování a přijetí Zjevení, aktualizování židovské náboženské tradice, to vše a mnohé další, tvoří styčné body mezi dvěma zdánlivě tolik odlišnými mysliteli. Kromě děl

rabiho Solovějčika jsem pro komparaci nejčastěji využíval knih Emmanuela Lévinase a Ericha Fromma, kteří se oba svým způsobem vypořádávali s živým odkazem židovského náboženství. Duchovní odkaz rabiho Heschela dokumentuje lidskou touhu dostát plně svému „lidství“, tedy dostát lidské přirozenosti, stvořené Nejvyšším. Člověk má být partnerem Svatého ve stvoření, světit, aby byl posvěcen odleskem Boží Svatosti. Prorocký hlas rabiho Heschela nás vybízí k návratu ke skutečnému vyššímu přesahu našeho žití, k Hospodinu, jenž nás nikdy neopustí. Mnoho současníků rabiho Heschela obdivovalo jeho zapálený a entusiastický boj proti rasismu, válce ve Vietnamu, útlaku sovětských Židů, negativním aspektům sekularismu, netoleranci, lhostejnosti vůči bezpráví, ať už se dělo ve jménu čehokoliv, nevybíravé psychologizaci náboženství atd. Vehementně také vystupoval proti zneužívání náboženství k politickým či mocenským účelům. Účast rabiho Heschela na dialogu s katolickou církví během konání Druhého vatikánského koncilu (1962 – 1965), pak dodnes mnozí pokládají za naprosto bezprecedentní a průlomový krok na cestě ke zlepšení křesťansko-židovských vztahů. Nebyl jen plodným autorem, ale i pedagogem, jenž podobně jako rabi Josef Ber Solovějčik vychoval velkou řadu žáků. Právě díky své hluboké víře mohl rabi Abraham Jehošua Heschel vybízet k neodvracení se od absolutního Božího nároku na spravedlnost, ve světě plném nihilismu, dějinného pesimismu, lhostejnosti, morálního marasmu, vykořisťování, podléhání existenciální úzkosti a odcizení. Prorocký hlas rabiho Heschela nepřestává burcovat a povznášet lidská srdce. Rabi Heschel coby potomek chasidských cadiků učil, jak prožít a oslavit život radostí, milosrdenstvím a pokorou.

5 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

5.1 Knihy – primární a sekundární zdroje

AVINERI, Šlomo: Zrození moderního sionismu. Sefer, Praha 2001

BABEL, Isaak: Deník 1920. TORST, Praha 1993

BLAHA, Josef: Tóra a moderní židovská filosofie. Dobrá kniha, Trnava 2003

COHEN, Abraham: Talmud pro každého. Sefer, Praha 2006

ČEJKA, Marek: Izrael a Palestina. Barrister & Principal, Brno 2007

ČEJKA, Marek, KOŘAN, Roman: Rabíni naší doby. Barrister & Principal, Brno 2010

DRESNER, Samuel H.: Heschel, Hasidism and Halakha. Fordham University Press, USA 2002

DI SANTE, Carmine: Židovská modlitba. OIKÚMENÉ, Praha 1995

FROMM, Erich: Budete jako bohové. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993

GILBERT, Martin: Židé ve 20. století. Baset, Praha 2003

GINSBURG, Elliot Kiba: The Sabbath in the Classical Kabbalah. SUNY PRESS, 1989

HALÍK, Tomáš: Vzdáleným nablízku. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2007

HALÍK, Tomáš: Vzýván i nevzýván. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2004

HESCHEL, Abraham J.: God in Search of Man. Souvenir Press, London 2009

HESCHEL, Abraham J.: Man Is Not Alone. Farrar, Straus and Giroux, New York 1976

HESCHEL, Abraham J.: The Prophets. HarperPerennial, New York 2001

HESCHEL, Abraham J.: Šabat. Academia, Praha 2009

KAPLAN, Edward K., DRESNER, Samuel H.: Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness. Yale University Press, 1998

KAPLAN, Edward K.: Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America. Yale University Press, 2007

KLEPFISZ, Heszel: Culture of Compassion: The Spirit of Polish Jewry from Hasidism to the Holocaust. KTAV Publishing House, USA 1993

KRIWACZEK, Paul: Jidiš civilizace. Slovart, Bratislava 2010

KROPÁČEK, Luboš: Duchovní cesty islámu. Vyšehrad, Praha 2003

LANGER, Jiří: Devět bran. Odeon, Praha 1990

LÉVINAS, Emmanuel: Etika a nekonečno. OIKOYMENH, Praha 2009

LYČKA, Milan: Filosofie náboženství Josefa Solovějčika. Academia, Praha 2010

MACHOVEC, Milan: Filosofie tváří v tvář zániku. „Zvláštní vydání…“, Brno 1998

PETUCHOWSKI, Jakob J.: Kniha rabínské moudrosti. Portál, Praha 2003

SADEK, Vladimír: Židovská mystika. Agite/Fra, Praha 2003

SHAPIRO, Rabi Rami: Chasidské povídky. VOLVOX GLOBATOR, Praha 2006

SCHUBERT, Kurt: Židovské náboženství v proměnách věků. Vyšehrad, Praha 2010

SOLOVEITCHIK, Rabbi Joseph B.: Halakhic Man. Sefer Ve Sefel Publishing, Jerusalem 2005

SOLOVEITCHIK, Josepha B.: The Lonely Man of Faith. DOUBLEDAY, USA 2006

5.2 Odborné časopisy

AVNI, Abraham: Inspiration in Plato and the Hebrew Prophets. In: Comparative Literature, Vol. 20, Duke University Press; 1968

BRILL, Alan: Aggadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel. In: Meorot 6:1, Yeshivat Chovevei Torah Rabbinical School; 2006

FAIERSTEIN, Morris M., HESCHEL, Abraham J., JACOBSON, Gershon: Abraham Joshua Heschel and the Holocaust. In: Modern Judaism, Vol. 19, Oxford University Press

HINES, Waldo H.: The Development of the Psychology of Prophecy. In: The Journal of Religion, Vol. 8, The University of Chicago Press; 1928

HORWITZ, Rivka: Abraham Joshua Heschel on Prayer and His Hasidic Sources. In: Modern Judaism, Vol. 19, Oxford University Press; 1999

KAPLAN, Edward K.: Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber. In: Modern Judaism, Vol. 14, Oxford University Press

KIMELMAN, Reuven: Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations. In: The Eda Journal 4:2, Edah Inc.; 2004

KING, Irving: The Psychology of the Prophet. In: The Bible World, Vol. 38, The University Chicago Press; 1911

MYERS, Edward D.: The Psychology of Prophecy. In: Journal of Bible and Religion, Vol. 5, Oxford University Press; 1937

SPRUCH, Gary: Wide Horizont: Abraham Joshua Heschel, AJC, and the Spirit of Nostra Astate. American Jewish Committee; 2008

WILSON, Robert R.: Prophecy and Ecstasy: A Reexamination. In: Journal of Biblical Literature, Vol. 98, The Society of Biblical Literature; 1979

5.3 Internetové zdroje

KIMELMAN, Reuven: Abraham Joshua Heschel: Our generations teacher. Online: http://www.crosscurrents.org/heschel.htm (21.4.2012)

http://www.youtube.com/watch?v=I6q1puhkUNg (23.4.2012)

http://www.ajc.org/site/c.ijITI2PHKoG/b.789093/k.124/Who_We_Are.htm (23.4.2012)

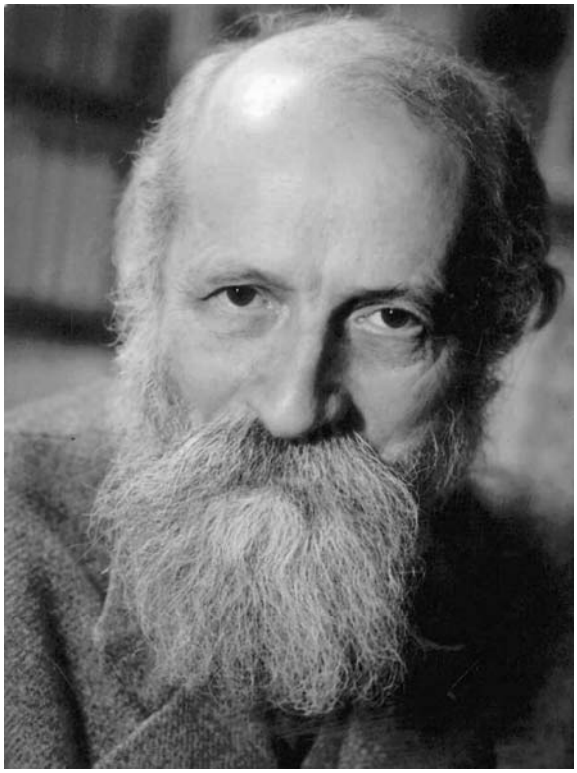
http://www.nytimes.com/1992/07/04/nyregion/rabbi-marc-tanenbaum-66-is-dead.html?pagewanted=all&src=pm (23.4.2012)

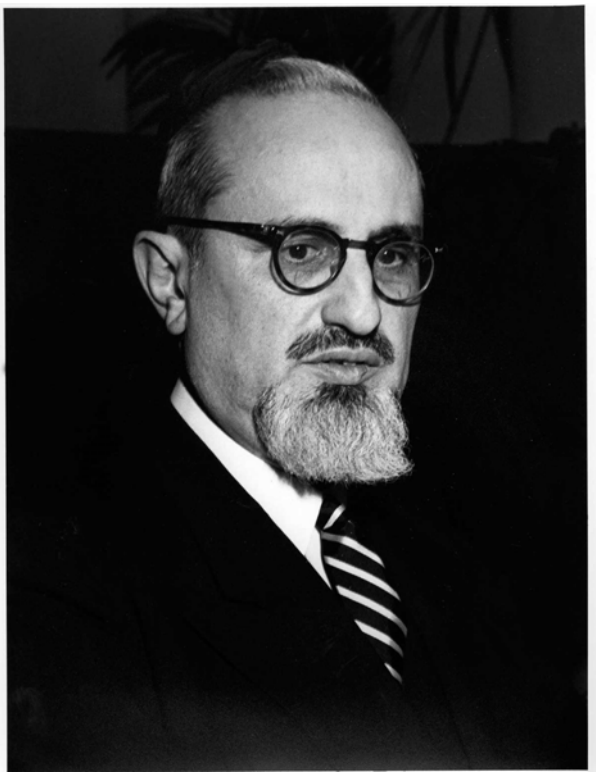
6 RESUMÉ

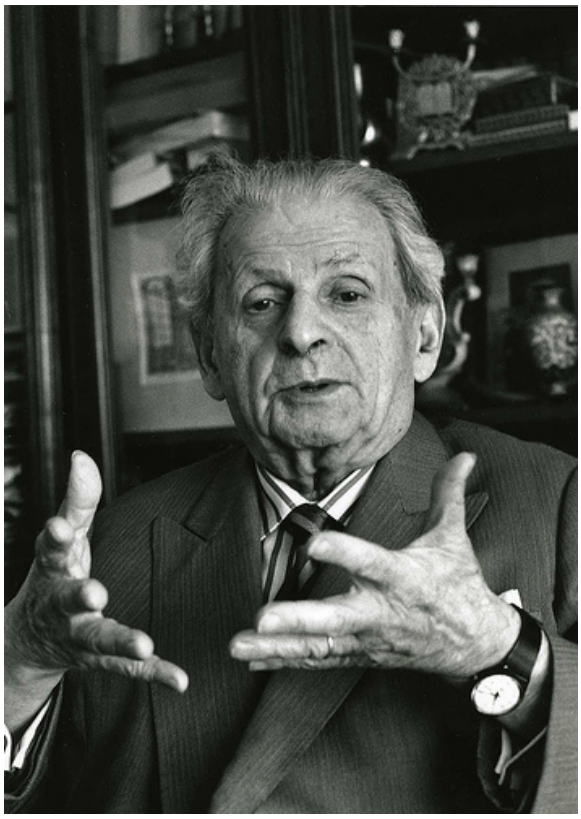
The major or central theme of our work is supposed to be the life and immensely original work of Rabbi Abraham Joshua Heschel (1907-1972), who was consider to be one of the most influential and inspirational figure in the stream of non-Orthodox Judaism in the 20th century. Rabbi Heschel was born in Warsaw before the World War I. He was a scion of many generations of east European Hasidic Rebbes traceable to the moment of birth of Hasidic movement. His father, the Pelzovizna Rebbe, took care for his small but devoted rank of followers. Rabbi Abraham Joshua Heschel got his traditional Jewish religious education in one of the many Warsaw Hasidic shtiebls connected with Ger Hasidic movement, which was more loosely organized than traditional Talmudic yeshivas. With the help and supervision of Dr. Fishl Schneersohn he could cross the borders of his traditional paternal background. Rabbi Heschel departed from Warsaw in the young age of only 18 years and traveled to Vilno, the Lithuanian town, which was for long time called „the Jerusalem of Eastern Europe“. After two years study at the Real-Gymnasium of Vilna, Rabbi Heschel decided to continue his secular studies at the University of Berlin. Before the World War II had break up Rabbi Abraham Joshua Heschel escaped to the United States of America. Our work is divided into two main chapters. The first one is about the life of Rabbi Heschel and in the second chapter we are trying to analyse and compare some of his principal thoughts with concepts of other especially modern Jewish authors. Rabbi Heschel struggled with the epistemology of Immanuel Kant and modern Neo-Kantianism. He was genuine master of the most portions of the Jewish tradition. Rabbi

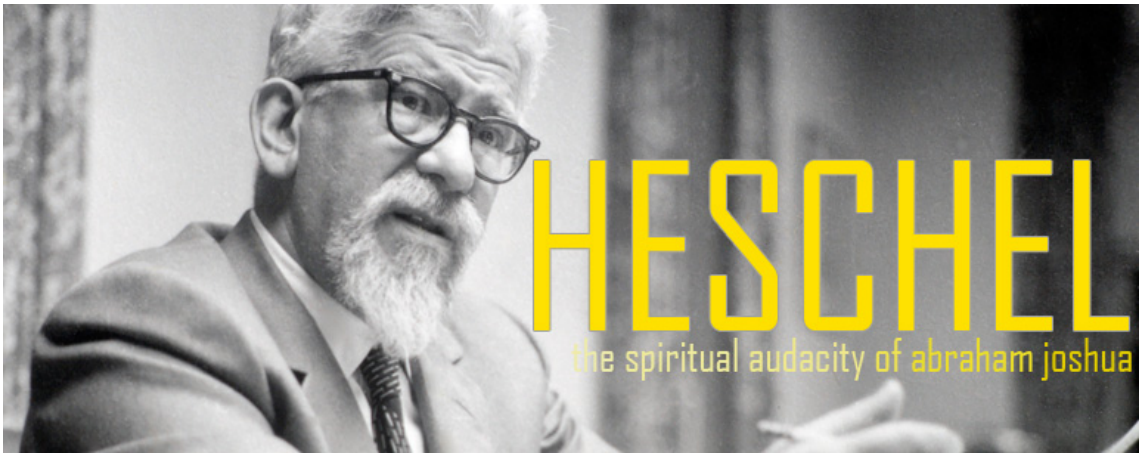
Heschel knew Bible and the ways of its exegesis. He was also expert on Rabbinic literature and its extremely wealthy resources, Hasidism, mystical and philosophical Jewish works from the Middle Ages, modern Jewish thought and much more. In the United States he wrote many immensely influential books in which he tried to reformulate many traditional themes of Jewish religion for modern American Jewish readers. In our work we were particularly interested in this books of Rabbi Abraham Joshua Heschel: *The Prophets* (1962), *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man* (1951), *Man is Not Alone: A Philosophy of Religion* (1951) and *God in Search of Man* (1956). Rabbi Heschel created enormously original and universal theology or philosophy of religion. He enthusiastically participated in the dialogue between representatives of Judaism and Catholic Church during the Second Vatican Council (1962-1965). In the United States many people admired his courageous and eager spiritual fight against for example the Vietnam War, racism, oppression of the Soviet Jewish population, harsh secularism, and so on.

7 PŘÍLOHY








HESCHEL
the spiritual audacity of abraham joshua