

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Disertační práce

Mezi akcí a kontemplací. Mystika otevřených očí
Dorothee Sölle

Školitel: prof. Jaroslav Vokoun, Th.D.

Autorka práce: Mgr. Kateřina Bali

Studijní obor: Teologie

2023

Prohlašuji, že jsem autorkou této kvalifikační práce a že jsem ji vypracovala pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu použitých zdrojů.

V Radešově 12.9.2023

Mgr. Kateřina Bali

Ráda bych na tomto místě poděkovala svému školiteli prof. Jaroslavu Vokounovi za jeho cenné rady, komentáře a metodické vedení práce. Zároveň jemu a Lucii Vavruškové děkuji za ochotu, podporu a společný čas, strávený inspirativními diskusemi (nejen) nad tématem práce. Velké poděkování též patří mé rodině a přátelům, za jejich trpělivost, podporu a důvěru, bez které by tato práce nemohla vzniknout. Zvláštní poděkování pak náleží zejména mému manželovi Péterovi za vše, co slova nedokáží zcela vyjádřit. Köszönök szépen mindent.

Obsah

ÚVOD	6
1. Teologická východiska Dorothee Sölle	12
1.1. Od politické teologie k teologii osvobození	13
1.1.1. Cestou demytologizace	14
1.1.2. Osvobozená teologie	16
1.2. Feministická teoložka osvobození	17
1.2.1. Zkušenost ženy	18
2. Vymezení prostoru mystiky	23
2.1. Projekt demokratizace	25
2.1.1. Mystická zkušenost extáze	29
2.2. Od podezření k hladu	32
2.2.1. Falešná mystika	35
2.3. Řeč k Bohu	36
Exkurz: Řeč feministické teologie a otázka Boha Otce	38
2.4. Cesty mystiků	43
3. Mystika a vzdor	47
3.1. Mystická zkušenost uvnitř stvoření	48
3.1.1. Ekologická krize a perspektiva ekofeminismu	49
3.1.2. Bůh Stvořitel	52
3.1.3. Mystička stvoření	56
3.2. Erotická mystika	60
3.2.1. Milovaný Dalekoblízký	63
3.2.2. Znovuobjevení sexuality pro mystický život	68
3.2.3. Mystika jako kritika patriarchátu	69
3.3. Mystika (spolu) utrpení a smrti	73
3.3.1. „Kříž“ v současném světě	73
3.3.2. Podíl na utrpení jako cesta k Bohu	76
3.3.3. Agónie místo narkózy	80
3.3.4. Mystika smrti	84
3.3.4.1. Reintegrace smrti do kontextu života	86
3.4. Radost v Bohu	90
3.4.1. Radost sjednocující	92
3.4.2. Radost v těle	92
3.5. Společenství	96
3.5.1. Společenství lidí v Bohu	96

3.5.2. Vztah mystiky a církevního společenství.....	99
4. Marie či Marta	103
4.1. Mezi modlitbou a službou.....	107
4.1.1. Politizace mystiky	109
Exkurz: Mystika a politika.....	111
4.1.2. Modlit se „sunder warumbe“.....	115
4.1.2.1. Proměna Já	119
4.1.2.1.1. Oproštění od majetku a násilí	121
ZÁVĚR	123
SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ	128
ABSTRAKT	140
ABSTRACT	141

ÚVOD

Předložená práce se zabývá teologickou reflexí myšlenek protestantské feministické teoložky Dorothee Sölle, zvláště ve vztahu k jejím chronologicky posledním dílům *Mystika a vzdor* a *Mystika smrti*¹ a diskusi, která se o těchto dílech vedla.

Cílem této práce je teologická reflexe pojetí mystiky a vzdoru, přičemž se práce přidržuje myšlenkové struktury díla D.Sölle. Práce se rovněž pokouší komplexně nahlížet mystiku a vzdor v přímé souvislosti s pozicí Sölle v rámci feministické teologie osvobození, tj. pokouší se zasadit myšlenky o mystice a vzdoru do rámce jejího raného teologického myšlení. Jinými slovy, tato práce vychází z pracovní teze, že mystická dimenze není pro Sölle jen něčím novým a později objeveným, ale že její teologické myšlení bylo vždy, alespoň implicitně, mystické.² S ohledem na pozici Sölle v rámci feministické teologie se práce zabývá i otázkou, jakým způsobem se její myšlenky v rámci mystiky a vzdoru vztahují k feministické teologii osvobození, tj. jak mystika a vzdor může nabývat budoucí podoby feministické teologie osvobození?³

Reflexí mystiky v pojetí Dorothee Sölle se v českém prostředí zabývala bakalářská práce a následně článek Gabriely Buknové⁴ (*Mystická zkušenost u otce Sofronija a Dorothee Sölle: východiská, dôrazy, perspektívy*) a bakalářská práce Nicolaie Ivaschiva⁵ (*Výhody a meze demokratizace mystiky Dorothee Solle*). Tématu mystiky věnoval exkurz ve své disertační práci a textu *Tajemství sněhové vločky* i Jan Zámečník, přičemž oba jeho texty budou užity v této práci.

¹ Tato práce bude užívat českého překladu knihy *Mystika a vzdor* spolu s jeho německým originálem. Podobně též bude užívat český překlad i německý originál knihy *Mystika smrti*. V českém jazyce byla rovněž publikována kniha autorky *Fantazie a poslušnost*, která také bude v práci užita spolu s německým originálem. Další knihy autorky budou užity v německém originále. Pouze výbor článků Sölle bude užít z anglického překladu (Srov. SÖLLE, D. *On Earth as in Heaven. A liberation Spirituality of Sharing*. BATKO, M. (transl.), Westminster/John Knox Press, 1993) a článek autorky v antologii v jazyce českém (srov. SÖLLE, D. „Hřích a odcizení“, in *Teologie 20.století. Antologie*, Kuschel, K. J. (ed.), Praha:Vyšehrad, 2007, s.307-317.).

² Podobně i Zimmerling a Heyward. Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha:Trigon.2018.s. 227-228, HEYWARD, C. *Crossing Over. Dorothee Soelle and the Transcendence of God*. In PINNOCK,S.K. (ed.), *The Theology of Dorothee Soelle*. Harrisburg: Trinity Press International, 2003, s. 235.

³ Tezi, že mystika jakožto vzdor je budoucí podobou feministické teologie osvobození, zmiňuje Sölle v předmluvě ke knize Jany Opočenské *Z povzdálí se dívaly také ženy*. Srov. SÖLLE, D. *Předmluva* In OPOČENSKÁ, J. *Z povzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*, Praha: Kalich, 1995.

⁴ BUKNOVÁ, G. *Mystická zkušenost u otce Sofronija a Dorothee Sölle: východiská, dôrazy, perspektívy*. Bakalářská práce, vedoucí Kočandrl Bauer, Kateřina. Praha: Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra systematické teologie, 2021.

⁵ IVASCHIV, N. *Výhody a meze demokratizace mystiky Dorothee Solle*. Bakalářská práce, vedoucí Noble, Ivana. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra filosofie, 2016.

Ze zahraničních autorů se mystikou Sölle tematicky zabývají zejména Nancy Hawkins (v článku Dorothee Soelle: Radical Christian and Mystic), Peter Zimmerling (ve své knize Evangelická mystika), Sarah K. Pinnock (v kolektivní monografii The Theology of Dorothee Soelle), Bin Song (ve svém článku Political Mysticism and Political Theology of Dorothee Soelle) a Petra Steinmair - Pösel (v knize Im Gravitationsfeld von Mystik und Politik. Christliche Sozialethik im Gespräch mit Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich). Na tyto texty bude práce rovněž odkazovat.

Z teologických metod, které uvádí I. Noble⁶ (fenomenologická, hermeneutická a epistemologická) se pro tuto práci jevila jako nejvhodnější metoda hermeneutická. V návaznosti na Gadamerovu⁷ metodologii sleduje práce dějiny působení klíčového tématu (Marie a Marta, akce a kontemplace) a vztahuje horizont teologie D. Sölle k horizontu současné teologické diskuse. Jinými slovy, četba raných textů D. Sölle opravovala předporozumění autorky této práce, získané četbou pozdních spisů o mystice a ukazovala jejich význam v kontinuitě díla D. Sölle. Odstup několika desetiletí od napsání jejích děl umožnil vztáhnout její myšlenky k proměněným společenským i církevním horizontům a tak uvidět jejich nové významy.

Dle I. Noble „V teologii pak porozumění vždy zahrnuje také podíl na tradici porozumění, v jejímž rámci se klade otázka po pravdě o člověku jako „zahrnutí“ témat a náhledů, které se musí objevit v každé dobré interpretaci.“⁸ Ve shodě s feministicky

⁶ NOBLE, I. *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, o.p.s.2019, s. 35-45.

⁷Tato práce vychází z Gadamerovy hermeneutiky. Jak Gadamera cituje a překládá A. Markoš: „*Nejde v první řadě vůbec o vybudování zaručeného poznání, které by vyhovovalo ideálu vědecké metodiky. A přesto i zde jde o poznání a pravdu. V porozumění tradici se neskrývá jen rozumění textům, ale též utváření mínění a poznání pravdy. Jaké je to poznání a jaká pravda? Tváří v tvář převaze, kterou má novověká věda v rámci filozofického objasňování a zdůvodňování pojmů poznání a pravdy, se tato otázka nezdá být oprávněná. A přesto se jí nelze vyhnout dokonce ani uvnitř vědy. Jev porozumění zaujímá i ve vědě nezávislé postavení a vzdoruje úsilí o převedení na vědeckou metodu.*“ Srov. GADAMER, H.G. in MARKOŠ, A. *Tajemství hladiny: hermeneutika živého*. Bod. Praha: Dokořán, 2003, s. 81. Hermeneutika posuzuje zvolený předmět jako celek, tedy v podstatě holisticky (viz Holismus), celkově. Má to však být pohled všestranný, z historického i osobního hlediska, mají se posuzovat vztahy k okolí ze všech aspektů, má se ke zkoumanému problému přistupovat opakovaně, přemýšlet, kontemplovat, kroužit od celku k částem a od částí k celku, neustále přihlížet ke kontextům, zkušenosti, smyslu i kráse. Podle Markoše je "při hermeneutickém přístupu obraz světa "mým" obrazem světa. Každé "já" je součástí světa, participuje na něm, participuje tak na tom, jaký svět je." Výklad světa vyžaduje "vždy nové úsilí od každého participujícího vědomí". Srov. HERT, J. *Hermeneutika*. [6.9.2007], online, [cit. 31.10.2023], Dostupné na: <https://www.sisyfos.cz/clanek/1036-hermeneutika>

⁸ NOBLE, I., ŠIRKA, Z., (ed.). Úvod, In *Kdo je člověk? Teologická antropologie ekumenicky*, NOBLE, I., ŠIRKA, Z., (ed.), Univerzita Karlova, 2021, s.30.

orientovaným výzkumem práce sleduje politiku lokace⁹ ve vztahu k Sölle, jejím kritikům i vlastní pozici autorky této disertace. Podobně se vyjadřuje i I. Noble: „*Předpokládá se zde, že subjekt, který vykládá a popisuje, není nikdy tabula rasa, do které se to porozumění vpisuje. Proces porozumění je výsledkem konfrontace vlastních předsudků s novými, cizími objekty.*“¹⁰

⁹ Básnířka a feministická aktivistka Adrienne Rich poprvé použila koncept politiky lokace ve své eseji *Notes Towards and Politics of Location*. Na pozadí vlastní lokace se Rich zaměřuje na potřebu akcentovat výchozí pozice, které jsou vždy ovlivněny konkrétní sociální situací. Téma lokace je podle Rich klíčové pro pochopení pozice člověka, o čem diskutuje a kam směřuje. Akcentování lokace je pak výrazem odpovědnosti a dynamičnosti procesu, který pojmenovává místo a podmínky, ze kterých člověk pochází, i když se tyto faktory mohou zdát samozřejmé. Srov. RICH, A. *Notes towards a Politics of Location*. In *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985*. Politika lokace, která zahrnuje širokospektrální reflexi postavení jedince a jeho konkrétního účelu, je pak základem pro uvědomění si faktorů, které ovlivňují přístup člověka ke zkoumanému tématu, tj. jak o něm přemýšlíme, jak s ním jednáme a jaké postoje zaujímáme. Srov. PARENTE-ČAPKOVÁ, V. *Vzdorné psaní, strategický esencialismus a politika lokace. Feministická (literární) teorie a postkoloniální studia*. In KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B. (ed.). *Konstruování genderu v asijských literaturách: případové studie z vybraných jazykových oblastí*. 2005. s. 9–35. Jako taková tak tematizuje specifika v konkrétním čase a místě, diskutuje historicko-společenský kontext, spolu s odhalováním forem nerovností na základě rasy, třídy, pohlaví atd., přičemž reflektuje pozici marginalizace a privilegií.

Je možné říci, že politika lokace nutně vede ke zjištění, jak konkrétní lokace člověka ovlivňuje tvorbu vědeckých poznatků a výroků, tj. důsledkem a příčinou politiky lokace je snaha o zodpovědnější poznání. Koncept politiky lokace byl od svého počátku zaměřen na reflexi odpovědnosti za to, jak feministky jednají a vytvářejí znalosti v místech, která diskutují, reprodukují a transformují. Politika lokace je tedy jistým základem epistemologických feministických teorií, protože odráží specifičnost v praxi namísto čisté teorie a univerzality. Srov. LORENZ-MEYER, D. *O politice lokace: strategie používané ve feministické epistemologii a jejich význam pro výzkum prováděný z feministické perspektivy*. In ČERVINKOVÁ, A., LINKOVÁ, M. (eds.). *Myšlení hranic: genderové pohledy na racionalitu, objektivitu a vědoucí subjekt*. 2005. s. 75-94. Ačkoliv je koncept politiky lokace zvláště vyhledáván ve feministicky orientovaném výzkumu, stále jde, v rámci mainstreamu, o podceňovaný koncept, který zpochybňuje univerzalitu a vědeckost, která by měla být abstrahována od subjektivity. Jde však o diskuzi výchozích pozic, tedy o to, s čím do výzkumu vstoupíme. I výběr tématu, jeho vlastní záměr a zapojení, podléhá konkrétní lokalitě, svým specifikům. Srov. REINHARZ, S., LYNN D. *Feminist Methods in Social Research*. 1992.

V kontextu politiky lokace, jakožto analytického nástroje, navrhuje Dagmar Lorenz-Meyer nahlížet na praxi lokační politiky prostřednictvím dvou dimenzí, které ji tvoří a které společně odkazují k hluboké reflexi konkrétních pozic. Je to psychosociální dimenze, která odráží měnící se parametry sociální nerovnosti spolu se zkušenostmi, touhami a bojem subjektu a epistemologická dimenze, která odráží výběr nebo neznalost míst poznání a dostupných koncepčních zdrojů. Podle Lorenz-Meyer je nutné si uvědomit podmínky, které nás ovlivňují, ale ne nutně omezují. Vědomí vlastního postavení a odhodlání, spolu s reprezentací politikou, pak představuje zásadní prostor pro postkoloniální perspektivu, která mimo jiné pojednává o produkci znalostí, zatížených různými lokalitami a kontexty. Srov. LORENZ-MEYER, D. *O politice lokace: strategie používané ve feministické epistemologii a jejich význam pro výzkum prováděný z feministické perspektivy*. In ČERVINKOVÁ, A., LINKOVÁ, M. (eds.). *Myšlení hranic: genderové pohledy na racionalitu, objektivitu a vědoucí subjekt*. 2005. S. 77-78. O pluralitě lokací, přechodu mezi kulturami a lokálními kontexty pojednává mj. Chandra T. Mohanty, která na pozadí reflexe výchozích pozic zdůrazňuje nutnost dekonstrukce hierarchických mocenských diskurzů, které ovlivňují i sociální realitu. Znalost těchto dominancí je pak jedním ze základních faktorů reflexe odlišnosti v rámci univerzality. Skutečnost, že univerzalita, často prosazovaná většinovým diskursem, neodpovídá každodenní zkušenosti, je jedním z fenoménů, reflektovaných postkoloniální perspektivou. Srov. MOHANTY, Ch. T. *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* In *Feminism without borders*. 2003.

¹⁰ NOBLE, I., ŠIRKA, Z., (ed.). Úvod, In *Kdo je člověk? Teologická antropologie ekumenicky*, NOBLE, I., ŠIRKA, Z., (ed.), Univerzita Karlova, 2021, s.30.

Tato práce se snaží řídit principy hermeneutiky, které shrnuje Byrne: „ *Úloha teologie v křesťanském společenství v podstatě spočívá v kritickém zprostředkování křesťanské víry tak, jak je předávána tradicí i žitou zkušeností křesťanů. Jedná se o hermeneutický úkol zahrnující dvojí interpretaci. Teologie jako interpretační aktivita není zavázána uchovávat víru v určitém konkrétním formátu, ale ani není svobodná k tomu, aby víru, jež existuje v křesťanském společenství, ničila...Jako správně pochopená křesťanská víra vidí své završení v lásce a spravedlnosti, tak i teologie, která slouží křesťanské praxi ve světě. V tomto století jsme se poučili od kritiky ideologie, že myšlenky nejsou nevinné, a nemohou být jen tak odděleny od svého sociálního, politického a církevního kontextu. Proto požadavek, který křesťanská víra klade na teologii a její praxi, je zároveň požadavkem na samotnou křesťanskou víru, totiž že by neměla být pouze nositelkou porozumění, ale také proměny.*“¹¹

Ve středu zájmu této práce je reflexe vztahu akce a kontemplace, který je obsažen v mystice Sölle. Otázka vztahu víry a jednání, akce a kontemplace představuje předně pro západní křesťanství významné téma. Spojení akce a kontemplace, ortodoxie a ortopraxe představuje zásadní charakteristiku žitého křesťanství, přičemž v posledních sto letech lze, s ohledem na proces sekularizace, pozorovat určité vychýlení vah na stranu sociálního rozměru křesťanství.¹² Předložená práce se pokouší přispět k úvahám o vztahu akce a kontemplace reflexí mystiky jakožto vzdoru. Právě v myšlence mystiky jakožto vzdoru, v mystice otevřených očí se vynořuje dialogický vztah akce a kontemplace, který je vztahem vzájemným. Akce a kontemplace jsou dvěma stranami jedné mince, jedno podmiňuje druhé, přičemž jejich harmonie je předpokladem (i důsledkem) mystiky a vzdoru.

První kapitola práce se zabývá předporozuměním - osobním i teologickým, s kterým Sölle vstupuje do oblasti mystiky. Jejími hlavními východisky jsou politická teologie a teologie osvobození, přičemž právě ve feministické teologii osvobození nachází své teologické útočiště. V perspektivě feministické teologie Sölle nachází souznění se svými dřívějšími myšlenkami a rozšiřuje svou optiku i o roli a postavení žen v rámci teologie i sociální reality. Pro ni, stejně tak jako pro feministickou teologii

¹¹ BYRNE J. M. in NOBLE, I. *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, o.p.s.2019, s.41.

¹² Rozhovor nad projektem GAJU „Křesťanská víra a sociální jednání v současné společnosti“ s Mgr. Karlem Šimrem, PhD. dne 1.3.2022.

osvobození, jsou ženy „další kategorií utlačovaných“, přičemž jejich reflektovaná zkušenost následuje perspektivu „zdola“, kterou Sölle dále v mystice prohlubuje. Právě z diskursu a myšlenek feministické teologie osvobození si přináší i nezbytnost politické angažovanosti, ovlivněnou i vlastní žitou zkušeností válečné/poválečné doby. Tato politická angažovanost je provázena i jiným pohledem na Boha i člověka, kdy Bůh není vzdáleným, izolovaným panovníkem, ale přítelem (současně transcendentním i imanentním), který se z lásky vztahuje k člověku, jenž je jím zmocněn k jednání.

Pohled na Bohem zmocněného člověka, který je skrze pozitivní potenciál schopen změny, je hlouběji reflektován právě v mystice. Druhá kapitola práce se věnuje charakteru mystiky. V perspektivě Sölle by se mystika měla demokratizovat. Jinými slovy, Sölle předkládá projekt demokratizace mystiky, kdy každý člověk je mystikem, neboť, po vzoru Eckharta, je Bůh všem lidem společný a každý člověk disponuje „schopností“ zakusit Boha. Pohybuje se tak na hranici paradoxu každodenního a zvláštního, přičemž jejím cílem je zejména reflexe každodenní zkušenosti člověka, ve které nachází Boha. V tomto ohledu se její přístup setkává s výtkou Petera Zimmerlinga z bagatelizace a sekularizace mystiky, přičemž možnou odpovědí na ni je pojetí extáze na pozadí paradoxu. Právě na pozadí reflexe extáze na hranici mezi jedinečným a všedním lze spatřovat snahu Sölle promlouvat k sekularizovanému světu a spíše než mystiku sekularizovat se pokouší „posvětit každodennost“.

Prostřednictvím hermeneutiky hladu a odmítnutí falešných forem mystiky, které sledují jen vlastní mocenské záměry, dospívá Sölle k pojetí mystiky jakožto vzdoru. Mystika je pro ni vzdorem. Je vzdorem vůči ohrožujícím způsobům života, vůči individualismu, technokracii, násilí a izolaci. Mystika jakožto vzdor je odmítnutím poslušnosti a upřednostněním fantazie. Na pozadí promýšlení klasických cest mystiky dospívá právě ke vzdoru, jakožto podobě sjednocení, kdy dochází k proměně člověka ve vztahu k sobě samému i k druhému. Třetí kapitola se věnuje reflexi míst mystické zkušenosti, která se člověku „nabízejí“ přirozeně, a sice přírodě, erotice, utrpení, smrti, radosti, společenství. Tato místa představují nejen „prostor“ pro setkání s Bohem, ale i dimenzi, ve které dochází ke vzdoru. Jinými slovy, jsou tak prostorem, kde skrze setkání s Bohem dochází k transformaci člověka s cílem změnit status quo. V těchto místech mystické zkušenosti je patrná i snaha o harmonii akce a kontempace, kdy kontempace je silou, zmocněním člověka k akci, tj. je předpokladem uvědomění, změny a jednání.

Vztah napětí akce a kontempace je linií, na které Sölle staví své myšlenky o mystice a vzdoru, tj. její myšlenky jsou v tomto vztahu zakotveny. Čtvrtá kapitola práce reflektuje její snahu obě dimenze harmonizovat a uvádět je do vzájemného vztahu. Na pozadí výtky P. Zimmerlinga vůči mystice a vzdoru, předně z politizace mystiky, se práce pokouší kriticky zamýšlet nad vztahem mystiky a vzdoru, kdy se jedná o vztah radikální souvztažnosti. Výtka P. Zimmerlinga se jeví oprávněná s ohledem na upřednostnění vztahů uvnitř stvoření namísto vztahu s Bohem, tj. zaměření se na „nápravu“ a změnu vztahů k sobě samým, k druhým a ke stvoření, následované rovněž problematickým pojetím hříchu. V jistém ohledu tak mystika jakožto vzdor nabývá podoby politické mystiky, přesněji mystiky osvobození.

Reflexe mystiky jakožto vzdoru vyvolává otázky po „potřebě“ kontemplativní dimenze, která se v důsledku může jevit jako sekundární. Práce se pokouší nalézat odpovědi v textu Sölle, přičemž onou odpovědí může být reflexe bezúčelné modlitby, která je „srdcem“ mystiky v termínech vzdoru. Právě modlitba „sunder warumbe“ uvádí člověka do vztahu s Bohem, ze kterého pramení jakákoliv transformace. Kontemplativní dimenze tak představuje zásadní aspekt mystiky a vzdoru, v níž může dojít k transformaci/ oproštění já, tj. ke zbavení se ega, potřeby majetku, úspěchu i náklonnosti k násilí. Je to ona „hodnota“ kontempace, prohloubení vztahu s Bohem, která proměňuje člověka a způsob, jakým se člověk vztahuje k veškerenstvu. „Ukotvení“ člověka v Bohu v rámci unio mystica - kdy důsledkem není jiný vztah k Bohu, ale jiný vztah ke světu - tak odkazuje k mystické jednotě, kterou následuje i pojetí mystiky jakožto vzdoru. Ačkoliv Sölle zdůrazňuje zejména jeden aspekt mystického vztahu - proměnu člověka a světa, jejím cílem je ona jednota akce a kontempace v podobě jednoty mystiky a vzdoru. V její perspektivě vztah s Bohem není izolovanou zkušeností jedince, nýbrž odrazem a zároveň i vzorem vztahů uvnitř stvoření. Stejně tak jako neodděluje akci od kontempace, neodděluje vztah mezi Bohem a člověkem a člověkem a stvořením. Na pozadí tohoto přístupu lze v důsledku nalézt touhu Sölle po nalezení jednoty, o níž hovoří mystická tradice a která je jednotou, zahrnující zakoušení Božího tajemství i uvědomění si vztahů vzájemnosti uvnitř stvoření.

1. Teologická východiska Dorothee Sölle

Dorothee Sölle (30.9.1929, Kolín nad Rýnem – 27.4.2003 Göppingen), rozená Nipperdey, sestra čtyř sourozenců, byla vychovávána v prostředí typické měšťanské vrstvy, kde přístup ke křesťanství nabýval spíše liberální charakter. Vychovávána během druhé světové války, přiznává, že do určité míry této ideologii sama podlehla, ačkoliv byli její rodiče vůči nacistické ideologii kritičtí. Jak popisuje ve své autobiografii, v dospívání tíhla spíše k poezii a romantismu než k zájmu o politické dění.¹³ Tento ne/zájem o politické dění byl brzy vystřídán studem, vystrašením z dobrovolné slepoty nad utrpením mnohých, tj. jistým probuzením, které se dále promítlo do jejích textů. Tento stud, pachuť, která zůstala po válce, byla celoživotní živou upomínkou, se kterou se celý život vyrovnávala.

Četbou Kierkegaard, Heideggera a vlivem její učitelky Marie Veit postupně objevovala svou cestu k existenciálnímu směru křesťanství. Právě objevení textů Dietricha Bonhoeffera, v jejích očích skutečného „politického křesťana“, ji dále přivedlo k rozvíjení jejích myšlenek po válce, po holocaustu, směrem k teologii po druhé světové válce.¹⁴ Ovlivněna též myšlenkami Rudolfa Bultmanna a Martina Bubera, se dále vyrovnávala se studem a hrůzami Osvětami, které neskončily rokem 1945. V důsledku toho Sölle prohlubuje politickou angažovanost – i s ohledem na válku ve Vietnamu. Proti ní aktivně protestovala, i ve formě „politických nočních modliteb“ – „politische Nachtgebete“. Tyto akce - na kterých spolupracovala se svým druhým manželem Fulbertem Steffenským¹⁵ - probíhající v letech 1968-1972 v Kolíně nad Rýnem, refletovaly politické situace v konfrontaci s Biblií a byly provázené diskusí a výzvou k následným akcím.¹⁶ Její následná výrazná autorská a učitelská činnost, levicová orientace, reflektovaná zkušenost manželství a mateřství (provázející a podbarvující i její profesní život) se pak staly jejím odkazem, který s vděčností za

¹³ SÖLLE, D. *Gegenwind. Erinnerungen*. München: Piper, 2004, s. 17-18.

¹⁴ PINNOCK, S.K. Introduction. In PINNOCK, S.K.(ed.). *The Theology of Dorothee Soelle*. Harrisburg: Trinity Press International, 2003, s. 1-5.

¹⁵ Jejím prvním manželem byl malíř Dietrich Sölle, přičemž rozluka tohoto manželství zanechala v Sölle hlubokou ránu, kterou refletovala i ve svých textech. Její druhý manžel Fulbert se rovněž autorsky podílel na několika jejích textech. Přepis jejich manželských rozhovorů tvoří i počátek knihy *Mystik und Widerstand*.

¹⁶ ZÁMEČNÍK, J. Tajemství sněhové vločky. In SÖLLE, D. *Fantazie a poslušnost: úvahy o budoucí křesťanské etice*. Praha: Kalich, 2008, s. 100.

všechny vyjádřila biskupka Bärbel von Wartenberg-Potter během bohoslužby v Hamburku.¹⁷

Právě v kontextu jejího lidského zrání, osobní lokace - kdy její zkušenost se stává základem jejích teologických úvah - lze spatřovat zásadní teologická východiska její práce. Cesta jejích myšlenek pak vedla přes politickou teologii a promyšlení „smrti Boha“ - v podobě „vzdáleného řešitele všech útrap“ - a teologii osvobození k feministické teologii, v rámci které posléze nalezla explicitní základ úvah o mystice jakožto vzdoru. Její myšlenkové zrání - cesta její teologie, graduující v mystice - pak lze do značné míry reflektovat nejen jako vývoj jejích teologických úvah, ale též jako odhalování mystických momentů jejích myšlenek. Podobně jako práce Carter Heyward či Petera Zimmerlinga¹⁸ i tato práce vychází z přesvědčení, že teologie Dorothee Sölle, protknuta i její žitou zkušeností, byla vždy implicitně mystická.¹⁹ Přestože je její dílo *Mystika a vzdor* chronologicky jedno z posledních – posledním dílem je nedokončený text *Mystika smrti*, vydaný jako fragment - mystický charakter jejího myšlení je patrný i v jejích raných dílech. Jinými slovy, napříč jejími texty lze nalézt kontinuitu s ohledem na mystiku. I tato práce nenahlíží její rané texty separovaně od textu explicitně mystického, ale je si vědoma jejich vzájemné provázanosti, kdy dřívější texty vysvětlují text mystiky a naopak.

1.1. Od politické teologie k teologii osvobození

Cesta Sölle k politické teologii byla rámována přemýšlením o „smrti Boha“²⁰ s východiskem v prostoru existenciální teologie. S ohledem na sekularizaci společnosti, hrůzy válek a ve shodě s teologickým diskursem překonávajícím transcendentní teismus, Sölle ve svých raných textech (předně *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“* (1965), *Die Wahrheit ist konkret* (1967), *Phantasie und*

¹⁷PINNOCK, S.K. Introduction. In PINNOCK, S.K. (ed.). *The Theology of Dorothee Soelle*. Harrisburg: Trinity Press International, 2003, s. 7.

¹⁸Zimmerling rozpoznává mystickou linii v jejím díle již před jejím pozdním dílem (*Mystika a vzdor*) a sice v knize *Zastoupení (Stellvertretung)* a *Směřování (Die Hinreise)*. Rovněž v knize *Leiden (Utrpení)* načrtla mystické pojetí utrpení. Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha: Trigon, 2018, s. 227-228.

¹⁹HEYWARD, C. *Crossing Over. Dorothee Soelle and the Transcendence of God*. In PINNOCK, S.K. (ed.), *The Theology of Dorothee Soelle*. Harrisburg: Trinity Press International, 2003, s. 235.

²⁰Jinou polemiku o „smrti Boha“ představoval článek v americkém časopise *Time*, který se tázal, zda je Bůh mrtev. Teologické hnutí „smrti Boha“, dle Gibelliniho, zahrnovalo v důsledku dva autory, a sice Williama Hamiltona a Thomase Altizera, přičemž jich teze byly zveřejněné v manifestu *Radikální teologie a smrt Boha*. Srov. GIBELLINI, R. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, s.r.o., 2011, s. 149

Gehorsam (1968), *Atheistisch an Gott glauben* (1968)) reflektuje nezbytnost uvažovat o světě „po smrti Boha“. Ve světě, který je poznamenán nelidskostí Osvětami pak, dle ní, nelze hovořit o roli Boha, ale je nezbytné zaměřit se na roli člověka. Představa svrchovaného Boha, vzdáleného, určujícího osud člověka, podléhá revizi - je mrtev.²¹ Když Sölle hovoří o ateistické víře v Boha, má tím na mysli víru, která se vymezuje vůči nadpřirozené představě nebeské bytosti, je to „dospělá“²² víra, která přenáší těžiště odpovědnosti od Boha směrem k člověku.²³ „*Dorothee Sölle se domnívala, že po Osvětami už není možné s dobrým vědomím mluvit o všemohoucím, osobnostně chápaném Bohu.*“²⁴ Tato víra je pak následována vizí nepřítomného Boha, který je formou Boží existence pro člověka, v podobě zastupujícího Krista. Kristus, místo zastupitel, zastupující Boha před člověkem, přijímající člověka, sdílející s ním jeho utrpení i zastupující člověka před Bohem však není „náhradníkem“, ale v důsledku zmocněncem a zmocnitelem člověka k jednání a změně. Jeho dočasná zástupnost, ač jedinečná, je rovněž odkazem k dynamickému, pokračujícímu procesu spásy, který nebyl Kristovým činem ukončen a na kterém každý člověk má spolupracovat.²⁵ Právě v zástupnosti tkví rovněž i úkol člověka, v podobě podílu na Kristově zástupnosti, kdy člověk se může stát „Kristovým přítelem“ a svědčit o něm druhým, tj. být zde pro druhého tak, jako je zde pro něj Kristus.²⁶

1.1.1. Cestou demytologizace

Toto „jiné“ pochopení Boha, spolu s christocentrickou orientací²⁷, „zmocnění člověka“ nesené zájmem o změnu ve statusu quo, do značné míry koresponduje s jejím zájmem o

²¹SÖLLE, D. *Die Wahrheit ist konkret*. Walter .1967.s 17. Srov. též PÖHLMANN, H.G. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava: Nakladatelství Mlýn. 2002.s. 144. Reflexe pohledu na Boha představuje základní aspekt jejich myšlenek, přičemž tvoří i nedílnou součást úvah mystických, jak ukáží následující kapitoly.

²² Ovlivněna Bonhoefferem reflektuje setkání víry a skutečnosti světa, který se stal dospělým - podobnost s myšlenkou věřit v Boha ateisticky a nenáboženským křesťanstvím, tj. žít, jako by Boha nebylo. Srov. GIBELLINI, R. *Teologické směry 20.století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, s.r.o., 2011.s. 121. S BONHOEFFER, D. *Na cestě k svobodě*. Listy z vězení. Vyšehrad. 1991. s. 229-234., 249-250.

²³SÖLLE, D. *Atheistisch an Gott Glauben. Beiträge zur Theologie*. Walter Verlag. 1968.S. 58.

²⁴Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha:Trigon.2018.s. 225.

²⁵ Důraz na pokračující proces spásy, na němž každý musí participovat, představuje zásadní akcent feministické teologie osvobození. Srov. OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha:Kalich, 1995, s. 88.

²⁶ SÖLLE, D. *Stellvertretung ein kapitel theologie nach dem Tode Gottes*. Stuttgart: KreuzVerlag, 1965.s. 103.

²⁷ Lze říci, že se rané texty Sölle vyznačují christologickou orientací. Ačkoliv, v rámci mystiky, Krista explicitně s mystikou nespojuje (jak zmiňuje Zimmerling, její mystika v tomto ohledu představuje výjimku v rámci evangelické mystiky), jak ukáže část práce věnovaná utrpení, i v kontextu mystiky

politickou teologii, v rámci které vychází zejména z kritické reflexe Bultmannova projektu demytologizace. Je to pak právě Bultmann, který jí do značné míry ovlivnil v rámci teologie a díky kterému pak našla i cestu k víře samé.²⁸ Bultmannův projekt demytologizace vychází z přesvědčení, že novozákonní diskurs je jako celek mytologický a tedy do značné míry „nevhodný“ pro současného člověka. Jako takový, pokud si má uchovat svou platnost, musí podléhat demytologizaci, která má úkol negativní - zahrnující kritiku světa, vyjádřeného v mýtech, a pozitivní - v podobě vysvětlení skutečného záměru mýtu a Písma. Skrze tuto kritiku a vysvětlení by pak, dle Bultmanna, mělo dojít k existenciální interpretaci novozákonních výroků, které přináší možnost autentické existence, kterou tato interpretace obsahuje rovněž pro současného člověka.²⁹

K projektu demytologizace, k němuž se Sölle vztahovala celý svůj život, však dle ní náleží i kritika ideologie, jakožto domyšlení demytologizace, poněvadž i ideologie je mýtem. „*Je-li pro Sölleovou Boží slovo tím, co nás osvobozuje, a interpretace- v tomto případě demytologizace- má z Božího slova setřást nános prachu, je třeba být v „úklidu“ důsledný a smést vše, co osvobozujícímu slovu brání. Východiskem politické teologie se tedy stává historická zkušenost útlaku, která vede např. i ke kritice pasáží o poslušnosti, jichž si existenciální přístup nevšímá. Pro Sölleovou je však důležitá ještě jedna věc- podle jejího názoru nelze redukovat otázku smyslu na osobní existenci, jak to spatřuje právě u Bultmanna.*“³⁰

Politická teologie, označující politický obrat teologie druhé poloviny 60.let a spojující se převážně se jmény J.B.Metze, J.Moltmanna a D. Sölle³¹, pak, dle poslední jmenované, by měla reflektovat osvobozující potenciál evangelia, přičemž tento potenciál není ryze individuální záležitostí, ale odkazuje k osvobození všech. V protikladu k Bultmannovi tak Sölle akcentuje jistý kolektivní rozměr, který je

zůstává, ač více méně implicitně, její zaměření christocentrické. Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha:Trigon.2018.s.294.

²⁸Srov. SÖLLE, D. *Gegenwind. Erinnerungen*.München: Piper, 2004, s. 54 se ZÁMEČNÍK, J. Tajemství sněhové vločky. In SÖLLE. D. *Fantazie a poslušnost: úvahy o budoucí křesťanské etice*. Praha: Kalich, 2008, s 102.

²⁹GIBELLINI, R. *Teologické směry 20.století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, s.r.o., 2011,s. 38.

³⁰ZÁMEČNÍK, J. Tajemství sněhové vločky. In SÖLLE. D. *Fantazie a poslušnost: úvahy o budoucí křesťanské etice*. Praha: Kalich, 2008, s. 103.

³¹GIBELLINI, R. *Teologické směry 20.století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, s.r.o., 2011,s.316.

artikulován v rámci aktivního jednání a změny ve statusu quo, tj cílem je odhalovat bezpráví a nespravedlnost, nezůstat vůči němu slepý a činně se pokoušet o změnu.³²

1.1.2.Osvobozená teologie

Přestože v kontextu politické teologie Sölle našla vítané „útočiště“, „domovem“ se jí stala až teologie osvobození.³³ Vůči samotnému pojmu politické teologie měla výhrady vzhledem k možným negativním konotacím a skutečnosti, že jí tento pojem nepřipadal zcela adekvátní. Teologie osvobození pro ni pak byla „zjevením“, v rámci kterého našla to, co, jak se zdá, po celý život hledala - politickou angažovanost, důraz na každodenní praxi utlačovaných.³⁴

Teologie osvobození, jakožto komplexní teologický a církevní fenomén, vychází z etické pozice rozhořčení nad chudobou a vyloučením mnohých (L.Boff) a je prožívána a psána „z druhé strany dějin“ (G.Gutiérrez).³⁵ Zrodila se pak tehdy, když byla víra konfrontována s útlakem a nespravedlností vůči chudým. Přestože lze identifikovat různé druhy teologií osvobození, jejich původ tkví v latinskoamerickém kontextu.³⁶ „*Je „teologií jednající víry“ ...teologií, která vychází z praxe a je reflexí o praxi angažovaných křesťanských společenství, je reflexí, která doprovází cesty osvobození... Víra tu není rovnou promlouváním o dějinách, nýbrž praxí v dějinách, které má reflektovat teologie.*“³⁷

Hermeneutický přístup teologie osvobození, zohledňující kontext a pohled na svět očima utlačovaných, program preferovat chudé, v důsledku reflektuje, že celá Bible je psána z perspektivy chudých, její sliby jsou „zaslíbení chudým“. Chudí se tak v této perspektivě stávají kritériem interpretace Bible. Naším úkolem je číst Bibli v kontextu situace chudých, ve světle jejího efektu na ně a způsobem, který může změnit jejich

³²SÖLLE, D. *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*. KreuzVerlag. 1971. S. 86.

³³ Jak upozorňuje Gibellini, ačkoliv má latinskoamerická teologie osvobození a evropská politická teologie společný aspekt právě v podobě politického zájmu, jedná se o odlišné formy teologie, které se realizují v odlišných kontextech a reagují na odlišné výzvy. Srov. GIBELLINI, R. *Teologické směry 20.století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, s.r.o., 2011, s. 379-380.

³⁴Srov. SÖLLE, D. *Gegenwind. Erinnerungen*. München: Piper, 2004, s. 188.

³⁵ GIBELLINI, R. *Teologické směry 20.století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, s.r.o., 2011, s. 368.

³⁶PELECH, M. Kompašionální původ teologie osvobození a její genealogie. In CÁB, M., MÍČKA, R., PELECH, M. (ed.). *Mezinárodní symposium o teologii osvobození. Sborník příspěvků*. České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2007, s. 10.

³⁷ GIBELLINI, R. *Teologické směry 20.století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, s.r.o., 2011, s. 369-370.

život. Právě politická aktivita, sociální kritika a angažovanost, kterou zdůrazňuje Sölle, tak do značné míry předpokládá součinnost³⁸ člověka, jenž spolupracuje na procesu osvobození s Bohem, s kterým jej pojí oboustranný vztah lásky a vzájemnosti.³⁹ Je to touha po osvobození, pronikající všechny úrovně lidské zkušenosti, spolu se snahou překonat odcizení⁴⁰ ve všech jeho formách, na kterou dle Sölle odpovídá teologie osvobození a jež ji dále přivádí k feministické teologii. Feministická teologie pak reflektuje ženu jako jednu z „obětí“ útlaku.

1.2. Feministická teoložka osvobození

Právě s feministickou teologií se blíže seznamuje prostřednictvím svých přítelkyň, zejména Beverly Harrison, během výuky systematické teologie v New Yorku v roce 1975.⁴¹ Konkrétně ve feministické teologii osvobození Sölle nachází oporu pro své argumenty a v rámci ní se pak dále profiluje. R.R. Ruether rovněž upomíná, že v jistém ohledu si byla i sama Sölle vědoma, že její teologie a myšlení byly vždy – ačkoliv implicitně - do značné míry feministické. Jinými slovy, Sölle sama o sobě hovořila v rámci třech vzájemně spolu propojených kontextů - jako o Němce, protestantské

³⁸ Právě v důrazu na spolupráci člověka a Boha, jak zmiňuje Zámečník, nachází Sölle problematický moment v kontextu vztahu s protestantským principem „pouhé milosti“. Ačkoliv je tak záměrem Sölle aktivizovat člověka k jednání bez pouhého „spolchnutí se na Boží pomoc“, dle Zámečníka autorka spíše „polemizuje se svou utkvělou představou než s „teologickou realitou““. Srov. ZÁMEČNÍK, J. Tajemství sněhové vločky. In SÖLLE, D. *Fantazie a poslušnost: úvahy o budoucí křesťanské etice*. Praha: Kalich, 2008, s. 106. Nicméně, dle Pöhlmana, Sölle akcentuje existenciální spoluúčast člověka, jeho spolupráci s Bohem až do etických důsledků, kde jí hrozí nebezpečí synergismu. V perspektivě H. G. Pöhlmana právě tento důraz na spolupráci - dle něj typický pro imanentní eschatologie - mnohdy v podobě sociálních akcí vedoucí ke změně statu quo, představuje riziko semipelagianismu, tj. člověk spolupůsobí na svém vykoupení. Pro Pöhlmana, ač zdůrazňuje roli člověka, který není pouhým pasivním „divákem“ života, je to Bůh, nikoliv Bůh a člověk, kdo přináší spásu a osvobození. Srov. PÖHLMANN, H.G. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava: Nakladatelství Mlýn. 2002, s. 250 -251,381-386.

³⁹SÖLLE, D. *Gott denken. Einführung in die Theologie*. KreuzVerlag, 1990, s. 239-255.

⁴⁰ Pojem odcizení si Sölle „zapůjčuje“ od Hegela a zejména pak od Marxe, jenž reflektuje odcizení předně s ohledem na podmínky produkce v industrialismu, tj. rozlišuje odcizení pracujícího člověka od sebe sama, od přírody, od druhých lidí a lidstva jako takového. Dle Sölle toto odcizení, které nabývá kolektivní podoby, úzce souvisí se hříchem, jenž nahlíží v dějinné, nikoliv ontologické rovině. Srov. SÖLLE, D. Hřích a odcizení. In KUSCHEL, K. J. *Teologie 20.století.Antologie*, Praha: Vyšehrad, 2007, s. 312. Hřích, jako separace od Boha, je nahlížen právě ve formě izolace, odcizení ve všech uvedených formách. Separace od Boha, v podobě odcizení se od vztahů se stvořením a od druhých, vyjádřena v sociálních strukturách a osobním přístupu, je v perspektivě Sölle hříchem, který dále v kontextu feministické teologie osvobození nabývá podoby „sebeodmítnutí“ a poslušnosti, tj. odevzdání se, přijetí submisivní role, určené patriarchálním diskursem. Srov. SÖLLE, D. *Gott denken. Einführung in die Theologie*.KreuzVerlag, 1990, s. 77-95. Je to pak právě pojetí hříchu jako politického, sekulárního, nemající ontologickou kvalitu, jenž považuje Zimmerling za problematické i v kontextu mystiky. „*Evangelická mystika chápe hřích v jeho propastnosti mnohem vážněji. Že tak nečiní Sölle, je udivující hlavně proto, jak zřetelně vnímá a kritizuje strukturu bezpráví ve světě. Jí popisovaná místa mystické zkušenosti nejsou prostá hříchu, neumožňují mystickou zkušenost nedotčenou hříchem.*“Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha:Trigon.2018.s. 238.

⁴¹SÖLLE, D. *Gegenwind. Erinnerungen*.München: Piper, 2004, s.

křesťance a žen⁴². S ohledem na výše řečené bude tato kapitola věnována zásadním východiskům feministické teologie osvobození, jež budou představovat stěžejní rámec myšlenek Sölle v kontextu mystiky.

Feministická teologie osvobození, jakožto jeden ze směrů⁴³ feministické teologie, se jako disciplína vyvíjela koncem 60. let⁴⁴ převážně v USA a v Německu. Jako taková se vyvíjela z globálního feministického hnutí, které se zaciluje na rovnost mužů a žen a na osvobození společnosti z genderové nespravedlnosti a sexismu. Cílem jejich teologické reflexe je dát hlas ženám a zahrnout „ženskou perspektivu“ do teologické reflexe⁴⁵. Ženy, které konají teologickou práci, se vymezují zejména vůči androcentrismu (muž je norma) a patriarchální ideologii, v níž spatřují kořeny oprese žen.⁴⁶

1.2.1. Zkušenost ženy

Východiskem feministické teologie osvobození je pak zejména zkušenost, konkrétně každodenní zkušenost žen. Vymezuje se tak vůči tendenci upozadovat zkušenost v teologickém diskursu a považovat zjevené Slovo za vše, co je nutné o lidské situaci

⁴²RUETHER, R. R. The Feminist Liberation Theology of Dorothee Soelle. In PINNOCK, S.K. (ed.). *The Theology of Dorothee Soelle*. Harrisburg: Trinity Press International, 2003, s.208.

⁴³ Dalšími směry feministické teologie jsou reformní feministická teologie a feministická spiritualita matriarchální. Reformní feministické teoložky usilují zejména o otevření církevního prostředí ženám, jejich reflexi víry a zkušenosti. Jejich cílem je zpřístupnit ženám zaměstnání v církvi, vysvěcení apod. Ve svých argumentech pak předpokládají, že židovská i křesťanská tradice obsahuje momenty rovnoprávnosti obou pohlaví, přičemž skrze subverzivní interpretaci textu lze spatřovat tyto momenty zřetelněji. Feministická spiritualita matriarchální se v zásadě odvrací od křesťanské i židovské tradice, neboť se dle nich v této tradici nenachází relevantní prostor pro ženy. Feministické teoložky tohoto směru vnímají tradici jako produkt patriarchální ideologie, která je v důsledku i legitimuje. Navracejí se k předkřesťanským (předpatriarchálním) tradicím, v podobě uctívání kultu bohyně matky, kde nacházejí prostor pro akcentování „ženského“ elementu“- tedy vyjádření identity a síly žen apod. Srov. OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich, 1995, s. 9-12.

⁴⁴ Jak upozorňuje i Dolejšová, feministická teologie navazuje na tradici žen, diskutující svou pozici uvnitř křesťanství, která sahá až do roku 1667 a pojí se se jménem M.Fell. Srov. DOLEJŠOVÁ, I. *Feministická kritika křesťanství – její přínos a meze* [online], 1999, [cit. 8.8.2023]. Dostupné na: www.getsemany.cz/node/2569

⁴⁵ Feministická teologie osvobození se tak pohybuje uvnitř křesťanské tradice, kterou dále reflektuje. Protikladný přístup zvolila teoložka Mary Daly, která se od této tradice distancovala, neboť v ní nespatořovala žádný prostor pro akcentování ženské zkušenosti. Přestože pak nelze vnímat feministickou teologii osvobození jako jednoduší, univerzální směr, v kontextu přístupu k Bibli, antropologii a dalším je možné nalézt společné rysy. S ohledem na pokračující dialog uvnitř feministické teologie osvobození je tak možné reflektovat tento směr bez konfesního rozlišení. Jinými slovy evangelické teoložky jako J. Opočenská, D.Sölle se podílejí na tomtož diskursu jako římskokatolické teoložky R.R.Ruether, E.S.Fiorenza a další, neboť samy feministické teoložky své konfesní rozdíly překračují směrem k vzájemnému dialogu a společnému cíli.

⁴⁶SÖLLE, D. *Gott denken. Einführung in die Theologie*. KreuzVerlag, 1990, s. 95-107.

vědět⁴⁷. Namísto toho, s odkazem k C.Halkes, zdůrazňuje kyvadlový pohyb mezi lidskou zkušeností a zjevením, tj. nestaví je do protikladu, ani nevolí mezi jedním či druhým, ale reflektuje jejich vzájemnou souvislost. Feministická teologie osvobození je pak specifická právě důrazem na zkušenost žen, která byla v teologické reflexi opomíjena a musí být znovuobjevena⁴⁸.

Feministická teologie osvobození tak ve svém důsledku neabstrahuje teologii z života lidí, nýbrž se pokouší reflektovat náboženskou zkušenost v kontextu každodenní činnosti a života, tj. jakékoliv osvobození je proces součinnosti Boží a lidské.⁴⁹ Jejím cílem je transformace nerovností, tj. směřuje ke změně praxi. Jako taková tedy nereflektuje pouze praxi, ale snaží se být i transformativní formou praxe, která je tvarována kontextem⁵⁰. Podobně jako další teologie osvobození uchopuje každodenní zkušenost jakožto nástroj kritiky a rekonstrukce reality. Jinými slovy, za užití induktivní metody, kdy výchozím materiálem je prožívaná zkušenost, promýšlí obsahy své víry ve formě reinterpretace tradice a náboženských textů spolu s uplatněním feministické kritiky⁵¹.

Hermeneutický model soustřeďuje exegetickou pozornost k biblickému textu, biblickému kontextu (nejen literární ale i sociální, zkoumaný z perspektivy marginalizovaných), vlastnímu kontextu a biblickému textu pro nás⁵². Zdůrazňuje, že Boží zjevení se neděje jinak než v konkrétnosti lidského života, přičemž ani Zjevení ani život nemůže být marginalizován. Ve snaze akcentovat zkušenost, zejména zkušenost

⁴⁷ Jsou to pak myšlenky zejména raného Bartha, vůči kterému uplatňují kritiku v kontextu přístupu ke zkušenosti. Srov. OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich, 1995, s. 17-30.

⁴⁸ RUETHER, R. R. *Sexism and God-talk: towards a feminist theology*. London: SCM Press, 2002.

⁴⁹ Feministická teologie osvobození do značné míry reflektuje společenskou zkušenost osvobození se zkušeností Boha, tj. jakékoliv osvobození chápe jako proces součinnosti Boží a lidské - proces, kdy je uplatněno prosazování transcendence uprostřed imanence. Srov. OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich, 1995, s. 29.

⁵⁰ BJÖRKGREN, M. *Liberation Theology and Feminist Theology: Similarities and Differences*. *Mozaik*, 2004, č.1.

⁵¹ RUETHER, R. R., „The emergence of Christian feminist theology“. In: *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. 2002

⁵² Podobně jako teologie osvobození tak reflektuje kontext ve světle víry - životní situace ve vztahu k svědectví Bible, tj. činí pokus o její teologickou interpretaci. Srov. ŠTĚCH, F. Kdo (co) nás osvobodí? Kristologie následování a praktická ekleziologie. In CÁB, M., MÍČKA, R., PELECH, M. (ed.). *Mezinárodní symposium o teologii osvobození. Sborník příspěvků*. České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2007, s.38-41. Dle Jany Opočenské však feministická teologie osvobození postupuje ještě dále a považuje samu teologickou reflexi jako praxi osvobození - reflektuje praxi ve světle víry a směřuje k nové praxi. Teologická reflexe je tak „katalyzátorem“ změny ve společnosti. Chce se zaměřit na konkrétní realizaci. Srov. OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich, 1995, s. 15

žen, se tak zrcadlí snaha odmítnout generalizovanou lidskou zkušenost Boha, která však v perspektivě feministické teologie reflektuje zejména zkušenost muže.

Ženská zkušenost, umožňující vyslovit, sdílet svou zkušenost s Bohem, je v její optice svébytný způsob pochopení transcendence, který je nezbytný zahrnout do teologické reflexe⁵³. Jinými slovy, vymezuje se vůči univerzalizaci partikulární zkušenosti mužů, která se stala normativní a dle které se pak poměřovala každá další zkušenost. Upozorňuje, že tato zkušenost byla zkušeností zejména bílých, heterosexuálních mužů, jež se považovala za normu a která byla podrobena revizi i ze strany dalších teologií osvobození.

V její perspektivě zkušenost muže a ženy, ač byly dlouho ztotožňovány, nejsou totožné⁵⁴. Na pozadí genderové perspektivy tak reflektuje důležitost genderu osoby, která koná teologickou práci. Zkušenost žen je v této optice rozmanitá, zahrnující prožitky individuální i kolektivní. Reflektuje tak též zkušenost žen v průběhu dějin, která nebyla odtržena od definic jejich kulturních rolí. Feministická teologie osvobození zmiňuje, že ženy utvářely své životy dle normativních vzorců chování, které byly vytvořeny muži⁵⁵. S ohledem na ženskou zkušenost pak feministická teologie osvobození zdůrazňuje nezbytnost znovuobjevení části ztracených dějin, které reflektují historickou zkušenost žen. V této optice zkušenost žen je i interpretačním klíčem feministické teologie, skrze který reflektují patriarchální kulturní kontext a který jim umožňuje distancovat se od androcentrických interpretací.⁵⁶

Skrze ženskou zkušenost tak feministická teologie osvobození může reflektovat osvobozující i utlačující prvky, které jsou poznamenány sexismem a reinterpretovat je. Cílem je dosáhnout plnohodnotného statusu žen v kontextu celého stvoření, kde akcentují stěžejní hodnoty vztahovosti a vzájemnosti. Jinými slovy, podpora a přijetí

⁵³SÖLLE, D. *Gott denken. Einführung in die Theologie*. KreuzVerlag, 1990, s. 95-107.

⁵⁴ Opočenská diskutuje rozdělení ženské zkušenosti zejména s ohledem na C.P Christ a J.Plaskow a to na zkušenost tradiční, kterou mají všechny ženy a kam řadí zkušenosti ženského těla (těhotenství, porod, menstruace) se zkušenostmi manželství, panenství, intuice apod. a zkušenost feministickou, která reflektuje status quo a rozpoznává v něm útlak a osvobození. Tato feministická zkušenost zdůrazňuje solidaritu s ženami, avšak ne všechny ženy tuto zkušenost zakoušejí. Srov. OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich, 1995, s. 26.

⁵⁵ Podobně to zmiňuje i feministická kritika - žena jako matka, manželka, dominující sféře domácí. Reflektuje zkušenost žen s ohledem na akcenty druhé vlny feminismu tj. identita ženy mimo patriarchálně utvářené normy. Srov. HAVELKOVÁ, H. První a druhá vlna feminismu: podobnosti a rozdíly In kolektiv autorů, *ABC feminismu*, Brno: Nesehnutí, 2004, s.169-182

⁵⁶Srov. OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich, 1995, s. 27.

plného lidství žen je kritériem, skrze které se problematizuje Písmo i tradice, neboť cokoliv, co popírá plné lidství žen, je nezbytné hodnotit jako neautentické, nereflektující vztah k Božství. Obdobně to, co podporuje plné lidství žen, pak zobrazuje autentický vztah⁵⁷ k Bohu, tj. je autentickým svědectvím a poselstvím.

Ačkoliv tato perspektiva začíná akcentováním plnohodnotného lidství žen, cílem je ona vztahovost a vzájemnost, vztažena k celému stvoření. Nikoliv tedy obrácený sexismus, ale inkluzivní lidství, zahrnující oba rody, všechny sociální skupiny i rasy⁵⁸. Je to právě přijetí tzv. intersekcionalního přístupu⁵⁹ ve feministické teologii osvobození, nahlížející kategorii genderu spolu s dalšími kategoriemi (rasa, třída, sexualita apod.), který je odpovědí na výtku ze strany postkoloniální⁶⁰ feministické teologie z

⁵⁷ Dle Putry a Tanujayai feministické teologii hrozí nebezpečí ideologizace vlastních stanovisek. Zároveň se pak dotazují, kdo rozhodne co je či není autentické. Z jaké pozice? Kritérium zkušenosti, jako klíč k určení, co přesně je osvobozující, je dále problematické s ohledem na to, co je za osvobození považováno - na to jsou rozdílné názory i v kontextu feministické teologie. Srov. TANUJAYA, F. H., PUTRA, Y. Y. A preliminary evaluation of Kwok Pui-Lan's postcolonial feminist theological method. *Jurnal Amanat Agung*. [online] 2021, vol 16, č. 1., s. 29-66. [Cit. 9.8.2023] Dostupné na: <https://ojs.sttaa.ac.id/index.php/JAA/article/view/472> Rovněž, s ohledem na stěžejní východisko ze zkušenosti, připomíná Noble, že někdy je zkušenost brána jako cosi neomylného a může tak v důsledku vytvořit vězení, ve kterém se člověk či skupina uzamkne. Srov. NOBLE, I. *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, o.p.s., 2019, s. 8.

⁵⁸ Srov. OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich, 1995, s. 28.

⁵⁹ Intersekcionalní přístup zdůrazňuje prolínání nerovností i výsad souvisejících nejen s genderem, nýbrž i s dalšími kategoriemi, jakými jsou etnicita, třída a podobně. Nejedná se pouze o teoretický přístup k problematice, nýbrž do značné míry souvisí i s aktivismem. Na toto vzájemné prolínání lze nazírat ve smyslu mnohonásobného útlaku, kdy se násobí a nebo kombinuje několik typů znevýhodnění, jež zohledňuje výsady spolu s nerovnostmi. Srov. MAJEROVÁ, K. *Reflexe evangelí z pohledu vybraných textů feministické teologie*. Praha, 2014. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Katedra genderových studií. Vedoucí práce Knotková - Čapková, Blanka.

⁶⁰ Postkoloniální perspektiva je feministické teologii osvobození i jistou připomínkou důraznějšího reflektování kontextuality, která není prosta kulturních i historických specifik. Genderový útlak nestojí izolovaně od dalších forem útlaku na základě rasy, třídy apod. Mnohodimenzionální útlak, jenž je reflektován postkoloniálním diskursem, pak dále reflektuje a dekonstruuje mocenské vztahy mezi ovládajícími a ovládanými na poli kulturních reprezentací s přihlédnutím k politickým, ekonomickým, sociálním a dalším kontextům. Srov. KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B., JIROUTOVÁ KYNČLOVÁ, T. Postkoloniální a dekoloniální myšlení ve feminizmu a analýzy „zjinačujících“ reprezentací. *Gender a výzkum*, 2, 2017. Tento útlak se pak neodehrává na jasně konturované úrovni vztahu ovládající-ovládaný, ale i v rámci vnitřních struktur a schémat jedné společnosti. Postkoloniální feministická teologie reflektuje pluralitu a diverzitu ženské zkušenosti na pozadí rozmanitosti hlasů spolu s mnoha tradicemi křesťanství, vázaných na určitý kontext. Tato perspektiva, včetně intersekcionalního přístupu, dále připomíná, že zatímco pro západní feministickou teologii je křesťanství dominantní tradicí, v Asii je křesťanství minoritou. Z tohoto důvodu se setkává tato zkušenost i se zkušeností kolonialismu, kulturního imperialismu a náboženského pluralismu spolu s opresí žen vůči druhým ženám. KWOK, P. L. *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. Westminster: John Knox Press, 2005, s. 30. Postkoloniální feministická teologie zdůrazňuje, že zatímco patriarchy je fenomén, kde muži marginalizují ženy, kolonialismus ukazuje na opresi mužů a žen vůči jiným mužům a ženám z jiných národů. Kritika postkoloniální feministické teologie je vztažena k nezbytnosti problematizovat nejen patriarchy, ale i kolonialismus, tj. problematizovat mocenské vztahy – dekolonizovat a depatriarchalizovat biblický text i jeho interpretace předtím, než text může být nárokován pro jeho

generalizace a homogenizace zkušenosti žen. Tuto výtku pak feministická teologie zvnitřňuje a pokouší se jí dále reflektovat. Je tedy možné hovořit o vývoji diskursu feministické teologie osvobození směrem k důslednější reflexi, mimo jiné, i politiky lokace. Je to právě reflektování vzájemnosti, vztahovosti a vize důstojnosti každého člověka (s jeho specifickou zkušeností), spolu s ekologickými a politickými přesahy, s nimiž Sölle vstupuje do prostoru mystiky, ve kterém jsou dále tyto důrazy reflektovány.

osvobozující důvody Srov. TANUJAYA, F. H., PUTRA, Y. Y. A preliminary evaluation of Kwok Pui-Lan's postcolonial feminist theological method. *Jurnal Amanat Agung*. [online] 2021, vol 16, č. 1., s. 29-66. [Cit. 9.8.2023] Dostupné na: <https://ojs.sttaa.ac.id/index.php/JAA/article/view/472> Linie postkoloniální kritiky nachází své východisko a paralelu v rámci sekulárního feminismu s ohledem na texty mimo jiné CH. T. Mohanty a G. C. Spivak. Toto téma dále reflektuje článek autorky práce - MAJEROVÁ, K. Feministická teologie osvobození v kritickém dialogu s postkoloniální perspektivou, *Teologická revue*, 2019 r. 90, č. 3, s. 309-318.

2. Vymezení prostoru mystiky

Mystika, která dle Sölle existuje v každém žitém⁶¹ náboženství⁶², je pak synonymem touhy po Bohu.⁶³ Tato touha po Bohu je pro ni výrazem vztahovosti, oboustranné potřeby a lásky. „*Jen vzácně slýcháme, že tento proces lze opravdu zakoušet jen když je tato láska vzájemná-jako každá skutečná láska. Že lidé milují, chrání, obnovují a zachraňují Boha, zní většinou z nich velkášsky nebo úplně bláznivě. Jenomže právě touto bláznivostí lásky mystici žijí.*“⁶⁴ Právě skrze oboustrannou lásku a vztah vzájemnosti tak

⁶¹ Pro Sölle je každé žité náboženství jednotou prvků institucionálního, intelektuálního a mystického, přičemž „živost náboženství“ tkví ve vzájemné souhře. Je to pak právě mystický prvek, jenž ji „ukotvil“ v Bohu a přivedl ji k celoživotním úvahám o Boží lásce. Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 17-18., Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 15-16.

⁶²P. Zimmerling chápe mystiku jako označení duchovní zkušenosti setkání s Bohem, přičemž se jedná o intenzivní formu duchovní zkušenosti. Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha:Trigon.2018.s.11-12. V tomto pojetí mystiky tak přichází ke slovu láska a odhodlání zaměřené na transcendentní skutečnost, tj. touha, vůle dosáhnout společenství s Bohem, jak zmiňuje i Underhill. Srov. UNDERHILL, E. *Podstata mystiky a jiné eseje*. Praha: Dybbuk.2008. Dle Zimmerlinga mystika, jako proces a životní cesta, reflektuje žitou dimenzi víry, kde stojí v centru vztah člověka k Bohu, prožitek Boží přítomnosti. V centru zkušenosti mystiky, jakožto zkušenosti setkání s Bohem, stojí tzv. unio mystica, tedy sjednocení s Bohem. Tento cíl mystiky může nabývat rozličných podob od prožitku zbožštění, bezbřehé svobody, vidění světla apod. Jak upozorňuje Zimmerling, v kontextu unio mystica je stěžejní, že zahrnuje lásku i poznání a je pocítován jako nezasloužený dar. Bůh je v mystice prožíván v přítomnosti i v odnětí, přičemž toto sjednocení vede člověka k vlastní transcendenci, která je zrodem a zároveň ztrátou sama sebe. Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha:Trigon.2018.s.14. Zimmerling dále zmiňuje, že představa unio mystica byla od druhé poloviny 16.století (přes rozdíly v detailech) přijímána všemi luterskými proudy. Zaujímá v luterské dogmatice klíčové postavení, tj. je cílem Božího díla. Unio mystica představuje „pozemskou předehru“ blaženého patření na Boha ve věčném životě. Jedná se o sjednocení substancí (rozdíl mezi Bohem a člověkem je navzdory sjednocení zachován), přičemž způsob, jakým k tomu dochází, zůstává tajemstvím. V protestantském učení o unio mystica je spojení s Bohem Božím darem, který se dostává člověku z vnějšku a nejdůležitějším prostředkem k jeho dosažení je slovo. „*Unio je nahlíženo analogicky k hypostatickému spojení božství a lidství v Ježíši Kristu. V obou případech se jedná o perichoretickou jednotu: božství a lidství jsou neoddělitelné, a zároveň nesmíšeně spojená, pronikající se vzájemně v lásce. Tělesný aspekt unio mystica se projevuje tím, že tělo Ježíše Krista se spojuje s věřícím (smyslově zakusitelné ve Večeři Páně) a zároveň je do tohoto spojení zahrnuto i tělo věřícího. Zatímco v luterské ortodoxii byl unio mystica přikládán centrální význam, v dnešní teologii nehraje toto učení už téměř žádnou roli.*“ Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha:Trigon.2018.s. 23-24. S ohledem na unio mystica zmiňuje D. Biernot, že žádný z křesťanských mystiků středověku, včetně španělských mystiků 16.století, tento výraz neužívá. Objevuje se v teologických spisech 17.století. Udává, že unio mystica odkazuje k mystické zkušenosti „přilnutí“ duše či intelektu k Božství a ústí ve sjednocení. Ve sjednocení protiklady ztrácejí svůj význam: konečné a Nekonečné, člověk a Bůh, milost a přirozenost. Srov. BIERNOT, D. Hegelova filozofie náboženství jako interpretační model na poli bádání o mystice v 19. a 1. polovině 20.století: Moše Idel a Bernard McGinn k problematice „unio mystica“ v rámci židovské a křesťanské mystiky. *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*, 2011, 18, č. 1, s. 16. Zatímco pro Zimmerlinga je mystika zejména součástí náboženství, jiný pohled předkládá Koestler. Ten se domnívá, že mystické zážitky, zejména v současné době, nemusí být spjaty s náboženstvím, ale zejména s vírou samou o sobě. MASLOW, A. H. *Religions, values and peak-experiences*. New York: Viking press, 1973, s. 73.

⁶³ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. One woman press.2015.s. 18. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 16.

⁶⁴SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. One woman press.2015.s. 18. Srov. též německý originál: „*Dass dieser Vorgang nur dann real erfahrbar ist, wenn diese Liebe, wie jede wirklich Liebe, gegenseitig ist, ist selten zu hören. Dass Menschen Gott lieben, beschützen, neu machen und erretten, klingt den*

Sölle, jak již bylo řečeno výše, podrobuje revizi představu vzdáleného a izolovaného Boha i pohled na člověka jako na apriori hříšného⁶⁵ a na pozadí ideji vzájemnosti spolu

meisten grössenwahnsinning oder gar verrückt. Es ist aber gerade diese Verrücktheit oder Liebe, von der die Mystiker leben.“SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 16.

⁶⁵ Feministická teologie osvobození usiluje o akcentování ústředních hodnot vztahovosti a vzájemnosti spolu s deklarováním plnohodnotného lidství všech. Přestože lze reflektovat zájem o antropologii ve feministické teologii osvobození ve shodě s antropologickým obratem v současné teologii, v kontextu feministické teologie stojí antropologické důrazy v centru její teologie jako celku, právě s ohledem na centralitu ženské zkušenosti. Přístup k antropologii je tak ve službě reflektování ústředních egalitářských hodnot na úrovni celého stvoření (v kontextu mezilidských vztahů s ohledem na marginalizované i s ohledem na vztahy napříč stvořením), přičemž stěžejním předpokladem je dekonstrukce hierarchických dichotomií, jakými jsou duše a tělo, člověk a příroda, spolu s rekonstrukcí vztahu mezi „bezmocným člověkem“ a „mocným, vzdáleným Bohem“. Přestože jsou antropologické důrazy pro argumenty feministické teologie osvobození podmiňující, vymezuje se vůči přílišnému individualismu a výhradnímu zacílení se na člověka, který by byl odtržen od stvoření. Jinými slovy, o člověku tak uvažuje s ohledem na jeho roli uvnitř stvoření a na pozadí odmítnutí antropologického pesimismu jej spatřuje v jeho „dobrém“ lidském potenciálu, tj. jako zmocněnce k péči o stvoření, jehož je součástí. Tato holistická vize, nahlížející člověka v existenciální vztahovosti se stvořením, je tak rámcem úvah feministické teologie osvobození, jenž právě ve službě těmto vizím zdůrazňuje jednotu, jejímž předpokladem je i zmíněné odmítnutí hierarchií a „rehabilitace“ ženské zkušenosti. Feministická teologie se zejména zacíljuje na stvoření muže a ženy v rámci stvoření, s ohledem na zdůraznění úkolu člověka ve stvoření a jeho poslání v něm. Reflektuje tak zmíněnou odpovědnost člověka za stvoření, nezbytnost o něj pečovat s láskou a úctou tak, jak o něj pečuje Bůh. V perspektivě feministické teologie osvobození je každý člověk obrazem Božím s důrazem na rovnocennost muže a ženy spolu s jejich odpovědností. Srov. OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich, 1995, s. 111.

Ačkoliv feministická teologie osvobození explicitně nereflektuje shodu s tezemi teologického diskursu v otázce Imago Dei, lze říci, že se přiklání k tezi, že každý člověk je obraz Boží ve smyslu „Imago generaliter“, tj. ve smyslu generální podobnosti přirozeného člověka Bohu (Srov. PÖHLMANN, H.G. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava: Nakladatelství Mlýn. 2002, s. 190), přičemž diskutuje naplnění této podobnosti zejména s ohledem na následování Ježíše Krista. Je to právě Kristus, skrze něj se má člověk stávat obrazem Boha. Jinými slovy, muž i žena mají odpovědnost stávat se plným obrazem Boha, růst do Krista a následovat jej. V souvislosti s pohledem na každého člověka jako Imago dei feministická teologie osvobození promýšlí i charakteristiku napodobení, „imitatio dei“, kterou rovněž vztahuje ke každému člověku, avšak již s důraznějším následováním Krista. Srov. SÖLLE, D. *Lieben und arbeiten*. Stuttgart: Kreuzverlag, 1988. Jinými slovy, ačkoliv je pro feministickou teologii osvobození člověk obrazem Božím, jeho podobnost s ním je kvalitou, kterou je možné dosáhnout skrze lásku k druhému, ke stvoření, skrze lásku k Bohu po vzoru Ježíše Krista. Je tedy něčím, o co je nezbytné usilovat s ohledem na pozitivní lidský potenciál a výzvu lásky a solidarity ke všem potřebným napříč stvořením. D.Sölle, a na ní navazující Jana Opočenská, tematizují následování Krista s ohledem na každého člověka - věřícího i nevěřícího, člověka uvnitř i mimo církev. Sölle diskutuje tzv. latentní církev, která existuje mimo „oficiální“ či manifestovanou církev a která existuje mezi lidmi v podobě solidarity s druhými, v pomoci bližním na cestě k osvobození. Každý člověk, vědomě či nevědomě následuje Krista, neboť Kristus, i v té nevědomé, „anonymní formě“, je přítomen v konaném dobru. Srov. SÖLLE, D. *Die Wahrheit ist konkret*. Walter. 1967, s. 120. Proti tomuto, dle Solle postkřesťanskému fenoménu, se vymezuje Pöhlmann, který zdůrazňuje, že latentní církev zná Krista a jeho poselství solidarity zejména z církve manifestované. Nenahlíží tak latentní a manifestní církev jako dvě odlišné církve, nýbrž jako dvě stránky jedné církve, kdy se jedna druhé odcizily, avšak patří k sobě. PÖHLMANN, H.G. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava: Nakladatelství Mlýn. 2002, s. 349. Je to právě Ježíš Kristus, jenž je pro feministickou teologii osvobození ideálem a vzorem vztahů napříč stvořením. Spatřuje v něm narušitele patriarchální kultury, neboť odmítal nadřazenost mezi lidmi a namísto toho zdůrazňoval vztahovost a vzájemnost. Transcenduje protiklady, tradičně přisuzované mužům a ženám, a vede člověka k otevřenosti vůči druhým. Srov. OPOČENSKÁ, J. *Přepis přednášky Úterky s Gender (Gender studies o.p.s.): Řeč o Bohu, Hlavní christologické akcenty/pohled na Ježíše Krista/Hlavní antropologické akcenty/pojetí člověka/přístup k Bibli*. [online], Co je a co chce feministická teologie, 2002, [cit. 10.8.2023], Dostupné na: <https://www.feminismus.cz/cz/clanky/co-je-a-co-chce-feministicka-teologie>

s dobrým lidským potenciálem tematizuje narušení hierarchií a překročení hranic, a to směrem k jednotě a uvědomění si neduality⁶⁶. Je to pak právě rozměr jednoty v rámci mnohosti, vycházející ze zkušenosti, který Sölle diskutuje v procesu mystiky a který je úzce spojen s vizí, že každý člověk je mystikem.⁶⁷

2.1. Projekt demokratizace⁶⁸

Vymezení vůči fatalismu a antropologickému pesimismu, vycházející z perspektivy feministické teologie osvobození⁶⁹, vede Dorothee Sölle k pohledu na člověka jako na Božího partnera. Tento pohled je základním prvkem vize mystiky, jakožto vyjádření vztahu vzájemné lásky. Na pozadí této „rehabilitace lidství“ pak mystiku odmítá chápat jako privátní, elitářskou záležitost některých lidí⁷⁰. Když zvolává: „*Všichni jsme mystici*“⁷¹, otevírá prostor mystiky každému člověku, neboť Bůh je všem společný. Ti,

V Kristu tak vidí možnost aktivního zapojení žen do církevního i sociálního života, tj. spatřuje v jeho jednání emancipační potenciál pro ženy. Stejně tak, jako se na Krista dívá v kontextu procesu a změny- i on zraje a vyvíjí se, i člověk má odpovědnost růst a vyvíjet se směrem ke vztahovosti s druhými dle jeho vzoru. Srov. HEYWARD, C. *Saving Jesus from those Who are right: rethinking what it means to be Christian*. Minneapolis: Augsburg Fortress. 1999, s. 126. Přestože se tak stranickost pro ženy stává východiskem feministické teologie osvobození, s ohledem na vize celosti směřuje, skrze antropologické důrazy, k chápání člověka jako psychosomatické jednoty uvnitř stvoření, v síti vzájemných vztahů. Následováním Krista může člověk důsledně naplnit svůj lidský potenciál, tj. aktivně participovat ve světě. Ve shodě s dalšími teologiemi osvobození tak reflektuje své ekologické a politické přesahy s cílem deklarovat solidaritu a vztahovost napříč stvořením. Jenny Dagers však upozorňuje na riziko feministické teologie s ohledem na „přílišné“ zacílení se na antropologii a „zapomenutí“ na teologii „tj. na Boha. Upozorňuje, že antropologické důrazy feministické teologie musí vždy zůstat vztaženy k Bohu. Srov. DAGGERS, J. A Theological Anthropology for Human Flourishing Postcolonial and Feminist Reflection for these Troubled Times. *Louvain Studies*, 2018, 41, issue 2, s. 152-172. [online]. [cit. 12.10.2021] Dostupné na: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=issue&journal_code=LS&issue=2&vol=41

⁶⁶ Podobně i Underhill: „*Mystik si na jedné straně naléhavě uvědomuje aktivní svět dění, imanentní život, z něž povstává jeho vlastní život, a ví, že je s ním zajedno. Proto ačkoliv se navždy rozloučil s pouty smyslu, vnímá v každém projevu života posvátný význam: půvab, zázrak, větší důležitost, skryté ostatním lidem. Může se sv. Františkem nazývat slunce a měsíc, vodu a oheň svými bratry a sestrami nebo s Blakem přijímat poselství stromů. Protože rozvíjí nesobeckou lásku, protože jeho životní postoj není podmíněn „pouhou činností vůle k životu“, získal schopnost žít ve společenství s živou skutečností vesmíru, a v tomto ohledu může po pravdě říci, že nachází „Boha ve všem a všechno v Bohu.“* Srov. UNDERHILL, E. *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: Dybbuk, 2004, s. 67. Je to pak právě „nalézání Boha ve všem a všeho v Bohu“, co Sölle vede k panenteistickému pohledu, jak ukáže kapitola, věnovaná přírodě, jakožto místu mystické zkušenosti.

⁶⁷ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. One woman press. 2015, s. 16. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 14.

⁶⁸ Tato kapitola je volným převzetím článku autorky práce, srov. MAJEROVÁ, K. „Pojetí mystiky a extatické zkušenosti v argumentech Dorothee Sölle“, *Theologická revue*, 2020, 91, č. 1, s. 34-42.

⁷⁰ Jak zmiňuje T. Halík: „*Mystika, nebyla-li sledována stále podezřívavým okem, byla chápána jako „nadstavba“ pro dokonalé nebo pro ty, kteří se na úsilí o „dokonalost“ mohli profesionálně specializovat v kontemplativních klášteřích, daleko od běžného života křesťanských laiků.*“ Srov. HALÍK, T. Předmluva in UNDERHILL, E. *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: Dybbuk, 2004, s. 16.

⁷¹ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. One woman press. 2015, s. 16. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 14.

co zažili mystickou zkušenost, ji mohou vyprávět a učinit ji viditelnou pro druhé, kteří na ni mohou dále participovat. Přípodobňuje tuto participaci k lásce, kdy se jeden bezmezně svěruje druhému. Mystici jsou tak běžní lidé, lidé v jejich každodennosti, neboť, jak reflektuje s odkazem k Eckhartovi, všichni jsme stvořeni k velkým věcem, stvořeni z lásky a pro lásku, v důstojnosti každého. Každý z nás je stvořen k obrazu Božímu, muži i ženy, jsme schopni milovat a je povinností i privilegiem podílet se na stvoření.

Sölle tedy tematizuje mystiku v kontextu jejího „odhalení“ v každém jedinci. Jinými slovy, je to tak právě mystická zkušenost, která je vlastní každému člověku, neboť skrze mystickou citlivost má každý člověk „schopnost Boha“.⁷² „Všichni jsme schopni být jiní, můžeme sami sebe opustit, jsme schopni ponoru a transcendence.“⁷³ Zpřístupnění mystické zkušenosti, tedy umožnění sjednocení člověka s Bohem, pak Sölle diskutuje jako proces demokratizace⁷⁴ mystiky. „Mystika je pro ni lidským existenciálem. Jde jí o to znovu připustit tu mystickou citlivost, která je v nás všech, dostat ji z nánosu triviálnosti.“⁷⁵

Trivializování každodennosti je dle Sölle nejsilnější protimystickou silou. Mystika, která ve svém nitru překonává jakékoliv rozdělování a proklamuje neporušitelnost celku, zdůrazňuje, že každý člověk se může přiblížit Bohu.⁷⁶ Mystická citlivost, každému člověku vlastní, je tak výrazem „božského v člověku“⁷⁷, a dle Sölle i

⁷²SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. Onewoman press. 2015, s. 75. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 67-68.

⁷³SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. One woman press. 2015, s. 44.

„Wir sind alle fähig, anders zu sein wir können uns selber verlassen, wir sind der Versenkung und der Transzendenz fähig.“ Srov. německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 41.

⁷⁴ Aspekt demokratizace pak dle Zimmerlinga lze identifikovat už i v jádru protestantské víry samé. V křesťanské mystice, zvláště té evangelické, jde o setkání člověka se zjevujícím se Bohem, Bohem sestupujícím. Bůh navštěvuje člověka. Dle něj je evangelická spiritualita od počátku spojena s všedností a jako taková je spiritualitou pro všechny. Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha: Trigon. 2018. s. 45.

Jiné stanovisko zaujímá Kohut, který zdůrazňuje, že křesťanští mystikové jsou homogenní skupinou osob uvnitř církve. Srov. KOHUT, P.V. *Mystikové a církve*, Teologické texty [online], 2006, č. 2, [cit. 10.8.2023], Dostupné na: <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2006-2/Mystikove-a-cirkev.html>

⁷⁵Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha: Trigon. 2018. s. 231.

⁷⁶SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. Onewoman press. 2015, s. 30-32. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 29-31.

⁷⁷ Ono „božské v člověku“ lze v kontextu myšlenek Sölle reflektovat jako snahu o nasměrování člověka k Bohu, tj. každý člověk, dle Sölle, tíhne k Bohu skrze mystickou citlivost. Toto nasměrování člověka k Bohu má pak v perspektivě Sölle rovněž podobu „možnosti změny“, která je mystice vlastní. Srov. podobně Zimmerling, P. *Evangelická mystika*, Praha: Trigon, 2018, s. 239. „Neméně důležitý je poukaz na potenciál změny a oživení, který je mystice vlastní.“ V kontextu unio mystica je pak oním „božským v člověku“ mystické přebývání Boha v duši člověka, kdy je člověk mysticky sjednocen s Boží vůlí.

výrazem vztahu mezi Bohem a stvořením.⁷⁸ Zdůraznění jednoty a vztahovosti napříč veškerenstvím, jenž konstituuje teologii stvoření Dorothee Sölle, pak stojí v samých základech mystiky. V perspektivě Sölle existuje zásadní souvztažnost Boha a stvoření, kterou diskutuje v tezi, že transcendence je radikální imanence, která v sobě zahrnuje i aspekt zodpovědnosti za svět v podobě svědomité péče o stvoření.⁷⁹ Představa vztahovosti mezi člověkem a Bohem, Bohem a světem a člověkem a světem je obsažena i v kontextu mystiky, která dle Sölle připomíná člověku jeho vztahovost a propojenost.⁸⁰

Na pozadí demokratizace mystiky je tak reflektována zkušenost každého s cílem zdůraznit propojení, které vyvěrá z jednoty. Cílem takové mystiky je nastolování jednoty tam, kde byla narušena, ať už v kontextu vztahu člověka a Boha či člověka a světa.⁸¹ „*Mystik není vůči světu ani neutrální ani zahořklý či cynický. Mystik přijal ze světa dostatek požehnání k tomu, aby nad tím dokázal v hloubi žasnout a tak i potvrdit jeho správnost...*“⁸² Dle Sölle tak mystická zkušenost zahrnuje různé podoby náboženské, estetické či panenteistické zkušenosti, přičemž právě skrze proces demokratizace mystiky jsou všechny tyto mystické prvky vztaženy ke každému člověku.⁸³

Lze tedy tvrdit, že cílem snahy demokratizovat mystiku a zpřístupnit ji každému člověku je i rozšířit obzor mystické zkušenosti, která může být dle Sölle rozmanitá stejně tak jako „spektrum mystiků“, kteří mohou svou zkušenost učinit viditelnou a sdělitelnou. Je to pak právě láska a svěření se jeden druhému, které stojí v zárodku mystické citlivosti, přičemž mystická zkušenost nabývá i všednějších, běžnějších podob.⁸⁴ Přestože tak byla mystika považována za nevšední, inkluzivní záležitost

Nejedná se však o ztotožnění. Jinakost Boha a člověka je, navzdory mystickému jazyku a vizi celosti, zachována. Jak bude patrné z kapitoly, věnované stvoření, nejen transcendence, ale i jinakost Boha je v kontextu mystiky zachována.

⁷⁸SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. Onewoman press. 2015, s. 42-43. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 40-41.

⁷⁹SÖLLE, D. *Gott denken. Einführung in die Theologie*. Kreuz Verlag, 1990, s. 239

⁸⁰Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. Onewoman press. 2015, s. 153. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 140.

⁸¹Srov. FOX, M. *Příchod kosmického Krista. Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance*. Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, .s. 65-66.

⁸²Tamtéž. s. 67.

⁸³SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. One woman press. 2015, s. 34. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 32-33.

⁸⁴Tamtéž. s. 41-43, německý originál, s. 39-41.

několika jedinců⁸⁵ v protikladu k všední každodennosti, Sölle se vůči tomuto pohledu důrazně vymezuje. Právě proces demokratizace mystiky přisuzuje mystice zásadní prostor v každodennosti, v kontextu všedních dní, kde skrze „ted’ a tady“ lze nalézt spojení s Bohem⁸⁶. Namísto exkluzivity mystické zkušenosti a nutnosti ji hierarchizovat Sölle proklamuje mystiku každodennosti, přičemž dále směřuje k onomu sjednocení Boha s duší, tj. ke sjednocení člověka s Bohem, kde Bůh zůstává blízký i vzdálený, milující i milovaný.⁸⁷

V procesu demokratizace mystiky tak lze spatřovat snahu Dorothee Sölle promlouvat k sekularizovanému světu spolu se snahou zpřístupnit „zkušenost Boha“ každému člověku. Projekt demokratizace mystiky se v důsledku střetává s kritikou ze strany Petera Zimmerlinga, který mu vytýká jistou trivializaci a banalizaci.⁸⁸ Ačkoliv Zimmerling souhlasí se Sölle s ohledem na otevření a dostupnost mystiky každému, argumentuje, že ne každý člověk je schopen⁸⁹ ji přijmout.⁹⁰ Možnou odpovědí na kritiku z banalizace a trivializace mystiky pak může být přístup Dorothee Sölle k extatickému prožitku, v rámci kterého se vyjevuje mystické vědomí D. Sölle na pomezí paradoxu,

⁸⁵Podobně Zimmerling: „*Evangelická mystika vychází z toho, že principiálně každý člověk může učinit mystické zkušenosti. Mystické zkušenosti nejsou vyhrazeny žádné náboženské elitě. Dostává se jich lidem nezávisle na určitém způsobu života, jako je klášter či celibát.*“ Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha:Trigon.2018.s.296.

⁸⁶Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha:Trigon.2018.s. 229.

⁸⁷SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. One woman press.2015, s. 36-37. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 34-35.

⁸⁸„*Také autorčina ve své podstatě pozitivní snaha o demokratizaci mystiky má svou odvrácenou stranu. Nevede tento důraz na demokratizaci bezděky nutně k banalizaci mystiky?*“Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha:Trigon.2018, S.237.

⁸⁹Stejně tak jako Sölle, Zimmerling i Underhill reflektují demokratický charakter mystiky. Oproti Sölle je však i Underhill strážlivější. Dle ní „zárodek“ transcendentního Života, jenž umožňuje mystikovi vystoupit ke svobodě, je v každém člověku, je součástí lidství avšak u každého člověka různým způsobem, tj. explicitně reflektuje možnosti člověka. „*Tam, kde mystik má nadání pro Absolutno, má každý z nás jistou malou zakopanou hřivnu, skrytý talent, někdo větší, někdo menší a jakmile dovolíme, aby se tento talent, tato jiskra duše vynořila, bude její růst v malém měřítku odpovídat těm zákonům organického růstu, těm nevyhnutelným podmínkám transcendence, které jak jsme viděli, určovaly mystickou cestu...Všichni, až do poledního jsme tedy příbuzní mystiků. A nejlépe je pochopíme tak, že budeme vycházet z tohoto příbuzenství, že budeme-nakolik to dokážeme- jejich velká prohlášení vykládat ve světle našich malých zkušeností. Ať vypadají jakkoli podivní a vzdáleni, nejsou od nás odděleni žádnou nepřekročitelnou propastí. Patří k nám. Jsou to naši bratři- velikáni a hrdinové našeho rodu.*“UNDERHILL, E. *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: Dybbuk, 2004, s. 489-491. Přestože tak má každý člověk „zárodek“ schopnosti „doteku Transcendence“, mystik tuto schopnost rozvinul a „realizoval“ směrem k dokonalosti. „*Jako je génius v kterémkoli umění-lidsky řečeno- nejvyšším projevem schopnosti, jejíž zárodky má každý jednotlivec, tak lze mystiku chápat jako nejvyšší projev a aktivní výraz schopnosti latentně přítomné v celém lidském rodě- schopnosti takto vnímat transcendentní Skutečnost.*“UNDERHILL, E. *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: Dybbuk, 2004, s. 104.

⁹⁰ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha:Trigon.2018, s. 237.

mezi všedním a mimořádným, obyčejným a vyjímečným s cílem spíše posvětit každodennost, než se od ní distancovat.

2.1.1. Mystická zkušenost extáze

*„Mystická zkušenost znamená, že Já vystoupí ze svých předem daných a myšlenkových hranic. Opustí svět všednosti a zároveň sebe sama jakožto bytost definovanou tímto světem.“*⁹¹ Pro Sölle je extáze, extatická zkušenost Boha - vytržení, výrazem krajní svobody, která přesahuje hranice „normality světa“ a v důsledku může na ostatní působit jako projev šílenství či zběsilosti.⁹² Extatický moment, který může být doprovázen glosolálií a dalšími projevy, byl v rámci křesťanství pejorativně a s nedůvěrou nahlížen.⁹³ Pro Sölle však extáze představuje vrchol poznatelného štěstí, ač mnohdy nepochopený. Ačkoliv podobně jako Martin Buber⁹⁴ extázi explicitně nedefinuje, je pro ni základní zkušeností jednoty. Zkušeností, která osvobozuje od strachu, deklarující vystoupení, překročení sebe sama, svých vlastních hranic a omezení. *„Extáze umožňuje člověku osvobodit se od sebe sama, od svého ega a získat tak přístup ke skutečnosti Boha.“*⁹⁵

Právě mystická citlivost, dle Sölle dřímající v každém člověku, koresponduje se schopností člověka prožít a zakusit extázi. Pro Sölle pak stejně jako pro Bubera, na něž v kontext úvah o extázi navazuje, je extáze něčím jedinečným a nepopsatelným stejně tak jako všedním a dostupným. *„Zde se mi nejjasněji ukázalo, jak je nejnítěrnější prožitek člověka tím nejvšeobecnějším a zároveň tím nejosobnějším, tím, v čem se projevuje zcela jako tvor a zároveň jako neopakovatelně jedinečná bytost.“*⁹⁶

Tento mystický paradox, obemykající extatický prožitek, je dle Sölle niterně obsažen právě v onom vztahu napětí všedního a jedinečného, transcendence a imanence. Podle Sölle vytržení, překročení vlastních mezí, kdy se osvobozuje ztuhlé, „spící“ Já, tj. extáze směřuje nikoliv k opuštění světa a každodennosti, ale k participaci na

⁹¹SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. Onewoman press. 2015, s. 51. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 47

„Die mystische Erfahrung bedeutet, dass das Ich heraustritt aus seinen vorgegebenen und eingebildeten Grenzen, es verlässt die Commonplace-Welt und zugleich sich selber als das von dieser Welt definierte Wesen.“

⁹²Tamtéž. s. 51-53, německý originál, s. 47-48.

⁹³Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha: Trigon. 2018. s. 256.

⁹⁴ „*Nejde o to, abych extázi nějak „škatulkoval“*“. Srov. BUBER, M. *Extatická vyznání*. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 11.

⁹⁵Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha: Trigon. 2018. s. 257.

⁹⁶Srov. BUBER, M. *Extatická vyznání*. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 15.

transcendenci⁹⁷. „*To neznamená opustit živou imanenci pro fantastickou transcendenci, ale hledat mezi transcendencí a imanencí nový vztah, v němž už imanence není zhuštěná, uzavřená a neopakuje pořád triviálně sebe sama, ale otevírá se transcendenci tak, že se na ní podílí.*“⁹⁸

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

Oproštění se od sebe, od svého „spícího“ Já, souvisí s odmítnutím shonu, který nás obklopuje a který zabraňuje člověku dosáhnout jednoty, jednoty s Bohem, sebou samým a světem skrze extázi. „*Životní shon nás lidí, který zahrnuje vše, veškeré světlo a veškerou hudbu, všechno to šílenství myšlenek a všechny odstíny bolesti, plnost paměti i plnost očekávání, je uzavřen jen jedinému: jednotě.*“⁹⁹ V navázání na Buberu tak Sölle rovněž diskutuje shon, zahrnující plnost, nadbytek a zmatek, jako omezení jednoty, která je náplní mystiky. Jednota sebe sama, vytržení ze shonu, je onou mystickou zkušeností, která reflektuje i ztracenost ve světě shonu a touhu hledat opuštění a oproštění se od něj. Shon lze tak v jistém smyslu chápat i jako hluk okolního světa, skrze nějž se člověk prodírá ke skutečně podstatnému,¹⁰⁰ tj. ke skutečně osvobozenému Já, připravenému ke sjednocení se s Bohem. Pouze skrze vyjití, znicotnění sebe sama, lze opustit shon v mnoha jeho podobách a protikladech (termíny moci i vlastnictví) a nalézt jednotu, odevzdanost a sjednocení se s Bohem.¹⁰¹ Extáze je tak pro Sölle i

⁹⁷Podobně i Underhill: „*Mystický úkon sjednocení, ono radostné ztracení proměněného já v Bohu, které korunuje vědomý výstup člověka k Absolutnu, je příspěvkem jednotlivce k poslání kosmu.*“ UNDERHILL, E. *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: Dybbuk, 2004, s. 492.

⁹⁸SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. One woman press. 2015, s. 54

„*Es wird nicht die gelebte Immanenz aufgegeben um einer phantastischen Transzendenz willen, sondern es wird eine neue Beziehung von Transzendenz und Immanenz gesucht, in der die Immanenz nicht mehr dicht, zu, verschlossen und trivial sich selbst wiederholend ist, sondern sich so für die Transzendenz öffnet, dass sie an ihr Anteil hat.*“ Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 49.

⁹⁹Srov. BUBER, M. *Extatická vyznání*. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 17.

¹⁰⁰KOHUT, V. *Moudrost mystiků s Vojtěchem Kohutem*. Karmelitánské nakladatelství, 2008. s. 33.

¹⁰¹SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*. One woman press. 2015, s. 57-58. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 52-53.

Bubera nejnítěrnějším prožitkem, který je v důsledku i cestou vyjití ze shonu, která směřuje k jednotě.¹⁰²

Zatímco Buber pohlíží na extázi explicitně jako na nejvyšší Boží dar¹⁰³ a projev milosti¹⁰⁴, Sölle netematizuje a nediskutuje „důvod“ extáze či mystické zkušenosti. Jistým důvodem toho, že Sölle explicitně netematizuje milost v kontextu extáze, může být snaha Sölle směřovat mystiku směrem ke světu¹⁰⁵, skrze proces demokratizace mystiky i ke každému člověku, kde zejména tematizuje „zmocnění člověka Bohem“, skrze již zmíněnou důvěru v jeho dobrý lidský potenciál, k participaci na stvoření. „Ztracení se v Bohu je dalším výrazem označující extázi, osvobození z vězení, v němž jsme usnuli. Neznamená to ani tak útěk ze světa, jako spíše převahu nad světem, nezávislost na viditelném, osvobození se od smyslového vnímání a vjemů.“¹⁰⁶ Pro Sölle skutečným zdrojem mystického vztahu je čistá a nekalkulující láska k Bohu pro něj samého, přičemž je to právě tato vzájemná láska, která je pro člověka motivem k jednání vůči stvoření a druhým lidem.¹⁰⁷

Jinými slovy lze říci, že předobrazem vztahů na úrovni stvoření je vztah člověka a Boha, kdy „schopnost pro Boha“, tj. přiblížit se k němu, mají všichni lidé.¹⁰⁸ Pro Sölle je tak mystika skutečností, která vytrhává člověka z konzumního nastavení společnosti a navrácí jej zpět k touze po Bohu, kterou dle ní nelze myslet bez směřování člověka k druhému a k veškerenstvu. Na pozadí odvrácení se od antropologického pesimismu (dle Sölle i samotný prožitek extáze je projevem schopnosti lásky a víry v dobro v člověku) tak předkládá nikoliv mystiku „končící“ sjednocením s Bohem, ale směřující zpět ke světu, kdy probuzený, osvobozený člověk – jeho Já, může aktivně vzdorovat a participovat na transformaci statu quo. „Mystika, zkušenost jednoty s Bohem, je

¹⁰²Srov. BUBER, M. *Extatická vyznání*. Praha: Vyšehrad, 2016, s.18.

¹⁰³Tamtéž.s. 19.

¹⁰⁴ Podobně jako Buber explicitně diskutuje mystiku v termínech milosti i Rahner a Vorgrimler, když říkají, že skrze milost je prožíváno sebesdělení Boží, jež naplňuje podstatu mystiky. Srov. RAHNER,K., VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*. Vyšehrad,2009, s.234.

¹⁰⁵ Je to pak právě snaha směřovat mystiku ke světu, zaměřit se na Bohem zmocněného člověka spíše než na Boží milost v podobě mystické zkušenosti, jež reflektuje výtka Zimmerlinga z jisté, byť nechtěné instrumentalizace mystiky. Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha:Trigon.2018, s. 236.

¹⁰⁶SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 61.

„ Das In-Gott-Verlorengehen ist ein anderer Ausdruck für die Ekstase, für das Freiwerden aus dem Gefängnis, in dem wir eingeschlafen sind. Es bedeutet weniger Weltflucht als Welt-überlegenheit, Unabhängigkeit vom Sichtbaren, Freiheit von sinnlicher Wahrnehmung und Empfindung.“Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*,München: PiperVerlag, 1999, s. 56.

¹⁰⁷ Tamtéž.s.64, německý originál, s.58.

¹⁰⁸ Tamtéž.s.75., německý originál, s. 68.

radikálním zdůvodněním lidské důstojnosti, jdoucí až na kořen věci.¹⁰⁹ Mystika Dorothee Sölle je tak zacílena nejen na „dosažení“ sjednocení, ale skrze sjednocení se s Bohem je vždy nutně centrována zpět do kontextu stvoření a vztahů¹¹⁰ mezi lidmi.¹¹¹

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

2.2. Od podezření k hladu

Předpokladem i důsledkem procesu demokratizace je vnímání mystiky podle scholastické definice, *cognitio Dei experimentalis*, a sice poznávání Boha skrze zkušenost. Ačkoliv se mystika dle Sölle „odehrává“ převážně v kontextu náboženství, její vztah s podobami organizovaného náboženství je a byl problematický s ohledem na jistou nedůvěru k mystice ze strany církví. V korespondenci s jejím profilováním se uvnitř feministické teologie osvobození si pak všímá konsekvencí tohoto vztahu pro ženy, pro které prostor mystiky¹¹² představoval možnost překonání patriarchálního

¹⁰⁹ Tamtéž.s.74., „*Mystik, die Erfahrung des Einsseins mit Gott, ist die radikale, an die Wurzeln gehende Begründung der menschlichen Würde.*“ Německý originál, s. 67.

¹¹⁰ Právě v tomto příklonu ke světu, k člověku a jeho vztahu s druhými lidmi tkví jisté vyrovnání Dorothee Sölle s Martinem Buberem, který se ve svých pozdějších úvahách od mystiky odvrátil a namísto „povzneseného“ Já se zacítil na konkrétní pojem JÁ, a sice ve vztahu k TY. Srov. BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. Buberův odklon od mystiky a obratu k TY však v optice Sölle značil obavu z asociality mystiky, která neguje stvoření a vztahovost mezi lidmi. Nicméně, dle Sölle je to právě mystika, spojení duše a Boha, kde se symbolem Boha může stát vzájemný vztah dvou lidí. Bůh, vztahující se ke světu, který stvořil z lásky, mystická časovost teď a tady, to vše je pro Sölle motivem k uvažování o mystice v kontextu každodennosti a světa, kde člověk je člověkem pouze v sociální realitě, v kontextu vztahu s druhými. Jinými slovy, dle Sölle mystika, extatické sjednocení s Bohem, není v Buberově pozdějším textu JÁ a TY popřeno, naopak, je to pokračování onoho mystického překročení mezi směrem k Bohu a světu. Sölle tak v jistém ohledu nachází souvislost mezi Buberovým raným a pozdějším myšlenkovým vývojem, přičemž domýšlí tuto souvislost a nachází v ní oporu pro své argumenty. Srov. Tamtéž s. 228-230. Německý originál s. 210-211.

¹¹¹ GUDORF, C.H.E. Dorothee Soelle, Feminism, and Medieval Women Mystics. in *The Theology of Dorothee Soelle*, Pinnock, S.K. (ed.). Trinity press International, 2003, s.154.

¹¹² Jistého potlačení žen v církvi a prostoru mystiky jakožto místa otevřeného ženám, si všímá i H.Küng. Dle něj se ženy v oblasti mystiky mužům nejen vyrovnaly, ale i je překonaly s ohledem na kreativitu a imaginaci. S odkazem na Hildegardu z Bingen, Terezii z Avily a další tak reflektuje roli žen v mystice a středověké zbožnosti, ačkoliv se mystika v teologii ani církvi nestala paradigmatickou. KÜNG, H. *Žena v dějinách křesťanství*. Praha: Vyšehrad, 2015, s. 61-64. Na rozdíl od Sölle Küng důsledně reflektuje

myšlení. „ *Touto definicí se uznává svobodný prostor, vedle řádné cesty k Bohu stanovené institucí církve, učitelskou autoritou úřadu a jím spravovaným Písmem existuje také o nic méně tradiční, experimentální přístup k Bohu, trpěný na okraji instituce. Není náhodou, že tento okraj byl upřednostňován ženami, jež nebyly připuštěny do centra sakrální moci...Mystika je příležitostí pro ženy, nikoliv výlučně, ale v křesťanské mystice převážně...*“¹¹³

Přestože Sölle do značné míry setrvává v prostoru feministické teologie, právě skrze pohled na mystiku jako *cognitio Dei experimentalis*, dochází k jistému překročení¹¹⁴ tohoto prostoru v podobě výměny hermeneutiky podezření¹¹⁵ za

historické momenty a změny paradigmat, související právě s tímto „potlačení“, mezi jinými rozšíření a kodifikace církevního práva ve 12. století, jež, ačkoliv pozitivně ovlivnila praxi manželství, zároveň s tím posilovala patriarchální struktury a normy. Tamtéž, s. 59.

¹¹³SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 77.

„ *In ihr wird ein Freiraum zugestanden, es gibt neben dem ordentlichen Weg zu Gott, der durch die Institution der Kirche, die Lehrautorität des Amtes und der von ihm verwalteten Schrift geordnet ist, auch noch einen anderen nicht-kanalisierbaren, experimentellen Zugang zu Gott, der am Rande der Institution geduldet wird. Kein Zufall, dass dieser Rand der bevorzugte Ort von Frauen war, die im Zentrum der sakralen Macht nicht zugelassen waren...Mystik ist Frauenangelegenheit, nicht ausschliesslich, aber in der christlichen Mystik überwiegend...*“Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 70.

¹¹⁴ Překročení hermeneutiky podezření vstříc k hermeneutice hladu si všímá a pozitivně hodnotí i Zimmerling. Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha: Trigon. 2018. s. 236.

¹¹⁵ Jak již bylo řečeno, feministická teologie osvobození se ve své reflexi pohybuje v kontextu židovsko-křesťanské tradice. Bible je textem, spadajícím do patriarchální kultury, který je psán androcentrickým jazykem, a přestože se od Bible zcela neodvrací, domnívá se, že osvobozené prvky a tradice pro všechny lidi, včetně žen, je nezbytné v biblickém textu teprve objevovat. Srov. OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich, 1995, s. 15. Lze říci, že ve feministické teologii osvobození převládá diskurs, že Bible je knihou mužů, kteří ji vytvořili, tedy zaznamenali slovo Boží. Tato mužská iniciativa při tvorbě Bible je patrná i v androcentrické a sexistické řeči, která je v Bibli užitá a to nejen ve spojení s metaforami Boha, ale i v četných biblických pasážích, které měly dále, dle feministických teoložek, za cíl legitimovat hierarchické postoje ve společnosti, předně pak prisouzení nižšího statusu ženám. KELLENOVÁ, J. *Ženy z Bible*. Brno: Book, 1999, S.11. Žena v této perspektivě pak představuje jistou odchylku od normy, od muže, přičemž jeho pohled je prezentován jako universálně lidský. SCHUSSLER FIORENZA, E. *In Memory of her*. New York: Crossroads, 1983, s. 42-43. Feministická teologie osvobození tak identifikuje v kontextu Bible marginalizaci na základě pohlaví a jisté vytěsnění žen, jejich zkušenosti a iniciativy do pozadí s cílem mytizovat ženy a ženské postavy v Bibli a přisoudit jim podřízenou pozici. Ačkoliv feministická teologie osvobození vykazuje jistý konsensus o specifickém historickém kontextu vzniku Bible a shoduje se na jejím patriarchálním základu, jako takovou ji zcela neodmítá. Na Bibli tak nazírá značně ambivalentně, a včetně momentů útisku a „zapomnění“ na ženy identifikuje i osvobozující momenty spolu s inkluzivní láskou, přítomnou zejména v Evangelích prostřednictvím osobnosti Ježíše Krista. Bibli též nazírá jako cenný zdroj ženské historie, v níž lze nalézt skryté významy a inspiraci. SCHOTTROFF, L. *Historical, Hermeneutical and Methodological Foundations*. In SCHOTTROFF, L., SCHROER, S., WACKER, M.T. (eds.). *Feminist interpretation: the Bible in women's perspective*. Minneapolis: FortressPress, 1998, s. 184.

V souladu s tímto tvrzením tak diskurs feministické teologie osvobození vyzývá k odmítnutí těch biblických pasáží, které upírají ženám a dalším osobám nárok na plnohodnotné lidství a žádá podrobit tato místa kritické reflexi. S ohledem na výzvy feministické teologie osvobození po nové perspektivě v kontextu exegeze Bible, má na mysli perspektivu „zdola“, tj. perspektivu utlačovaných, předně pak žen, feministická teologie formuluje tzv. feministickou hermeneutiku a metodické zásady (metodické zásady spolu s feministickou hermeneutikou vypracovala E.S.Fiorenza, přičemž v kontextu feministické teologie

hermeneutiku hladu. Ačkoliv tedy hermeneutika podezření, odkazující ke kritickému postupu vůči ideologiím - tj. každý text či tradice jsou podrobeny podezření, že legitimují nadvládu této tradice - představuje zásadní aspekt přístupu feministické teologie, Sölle posouvá své úvahy za možnosti podezření, tedy k otázce, zda existuje i jiná optika, jiné porozumění.¹¹⁶

Tento posun, nikoliv opuštění, pak do značné míry souvisí se snahou Sölle hlouběji pochopit extázi a mystiku. Upozorňuje, že v perspektivě hermeneutiky podezření by byla zkušenost extáze podrobena nedůvěře s ohledem na „přílišnou“ fixaci na transcendenci a únik z těla¹¹⁷, ovlivněné patriarchální kulturou. „ *Tato totalizace podezření přehlíží realitu útisku i osvobození. V mystické extázi, tomto ztracení sebe sama, nedochází k oddělení od těla jako od špatně fungujícího stroje, ale k osvobození těla k jinému, novému sebevyjádření...Extází dochází k opuštění instrumentalizace těla coby pracovního nástroje či sexuálního objektu, nikoli těla samotného.*“¹¹⁸

osvobození je přejímají i další feministické teoložky, včetně Jany Opočenské.). Včetně zásady hermeneutiky radikálního podezření, v rámci které se přistupuje k textu s apriorním podezřením kvůli jejich vzniku v patriarchálním společenském kontextu, a hermeneutiky zvěstování, kde dochází ke kritickému zhodnocování textů, které vykazují znaky útlaku žen a podobně, tematizuje feministická teologie osvobození i hermeneutiku připomínání, která odkazuje k předpatriarchální tradici, kde existovalo rovné společenství všech. V kontextu feministické teologie osvobození je pak zcela zásadní rovněž i hermeneutika tvořivé aktualizace, v rámci které inspirativní biblické motivy stojí v centru pozornosti a jsou neustále užívány v souvztáhnosti k současným politickým i sociálním, situacím. Srov. OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich, 1995, s. 47-52. V souvislosti s feministickou interpretací biblického textu se však diskurs feministické teologie osvobození neubrání výtkám s ohledem na stranickost a subjektivismus, a ačkoliv lze přiznat jakékoliv interpretaci textu, včetně biblického, jistou míru subjektivity, feministická teologie se i přes svůj explicitní záměr vztahovat se jak mužům tak k ženám nevyrovnává se zřetelným zacílením na ženy, jež v důsledku může implikovat nejen dekonstrukci genderových hierarchií, ale i esencialismus, spojený se záměrem tvořit teologii o ženách, pro ženy, zcela odlišnou od tradiční, „mužské“, teologie. Zůstává však otázkou, nakolik feministická teologie může plně nahradit esencialistické pozice pozicemi konstruktivistickými, aniž by pak zcela „nevybočila“ z teologického rámce. Tato poznámka pod čarou vychází z článku autorky práce: MAJEROVÁ, K. Řeč o Bohu a k Bohu v kontextu feministické teologie osvobození, *Studia Theologica*, 2019, 21, č.3., s. 129-144.

¹¹⁶SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s.78-79., Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 71-72.

¹¹⁷ Feministická teologie osvobození podrobuje kritice zejména tendence (ovlivněné platonsko-augustinovskou tradicí) nahlížet na tělo skrze negativní konotace. Feministické teoložky se tak pokouší „rehabilitovat tělo“ a v důsledku i sexualitu, přičemž na ně pohlíží optikou Božího daru, neboť skrze tělo člověk prožívá a poznává sám sebe a setkává se skrze něj s druhými. Srov. článek autorky práce: MAJEROVÁ, K. K problematice tělesnosti a sexuality v kontextu feministických teologií, *Theologická revue*, 2018, 89, č.2, s.200-205. Ve shodě se současnou teologickou diskusí, kde je člověk nahlížen jako jednota duše a těla tak přijímají tělesnost ve svém komplexním náhledu na lidské bytosti, přičemž rehabilitace tělesnosti úzce souvisí s „rehabilitací“ ženské zkušenosti.

¹¹⁸SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 79.

„*Diese Totalisierung des Verdachts übersieht die Realität der Unterdrückung wie die der Befreiung. Mystische Ekstase des Sich-Verlierens verabschiedet den Körper nicht wie eine schlecht funktionierende Maschine, sie befreit ihn gerade zu anderem, neuem Selbstaussdruck...Nicht der Körper wird im Ausser-sich-Sein verlassen, sondern seine Instrumentalisierung als Arbeitsinstrument oder Sexual objekt, seine*

Otázka, kterou si Sölle v kontextu mystiky pokládá, zní „ Co hledají muži a ženy volající po jiné spiritualitě“? Je to pak právě hermeneutika hladu, jejíž kořeny vidí Sölle v teologiích osvobození, která umožňuje nalézt odpověď na otázku „co“ i napomoci k reflexi toho „jak“. Hermeneutika hladu tak odkazuje k hladu po spiritualitě, hledání odpovědí na útlak a duševní hladomor, který je, dle Sölle, společným jmenovatelem současného „prvního světa“. „*Deprese a izolace uvrhují ženy a muže do jakési duchovní anorexie, která vyvolává odpor vůči jakékoliv potravě. Podezření jim už nepomůže, z tlaků tradice se vymanili, ale touha po jiném způsobu života je žene dál.*“¹¹⁹ Tento nový způsob života, nové porozumění, jdoucí za podezření, pak reflektuje „sociální Já“, já neodtržené od vztahů s veškerenstvím, neizolované od socio-politické situace. Právě takové porozumění, odtržené od egoismu a izolace se v důsledku zaciluje na tematizování neokleštěné důstojnosti všech.

2.2.1. Falešná mystika

Na pozadí hermeneutiky hladu, jež umožňuje zkoumat a srovnávat rozmanitost náboženských zkušeností, tak není mystice v perspektivě Sölle cizí zájem o kontext a sociálně historickou realitu. Skrze pluralitu metod, ekumenický rozměr¹²⁰ a mezináboženský dialog dospívá Sölle k poznání jednoty zkušeností, kde právě kontext reflektuje vztah mezi zkušeností/praxí druhých a zkušeností vlastní.¹²¹ „*V zájmu odlišné životní praxe chci vědět, co znamenala a znamená mystika v různých náboženstvích a v různých dobách.*“¹²²

Právě skrze reflexi mystických zkušeností v kontextu specifické praxe Sölle diskutuje rozdíl mezi mystikou a mysticismem, tj. mezi pravou a falešnou mystikou.

Unauffälligkeit wird aufgehoben in den Gesten des Ausser-sich-Seins.“Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 72.

¹¹⁹Tamtéž, s. 80., „*Depression und Isolierung versetzen Frauen und Männer in eine Art spiritueller Magersucht, der jede Speise zum Ekel wird. Nicht mehr der Verdacht hilft ihnen, sich den Zwängen der Tradition zu entziehen, sondern die Sehnsucht nach einer anderen Art zu leben treibt sie weiter.*“Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 73.

¹²⁰Sölle tak ve svých úvahách překračuje konfesijní rozdíly s cílem nalézt společné jádro mystiky. Přestože vychází z explicitního předpokladu, že mystika se „odehrává“ v rámci náboženství, nevylučuje dialog a zkušenost mimo náboženství, vůči kterému je nezbytné být pozorní. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 83.Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 75-76.

¹²¹SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 83-84.,Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 75-76.

¹²²Tamtéž, s. 83, „*Ich möchte im Interesse einer anderen Lebenspraxis wissen, was Mystik in verschiedenen Religionen und zu verschiedenen Zeiten bedeutet.*“Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 76.

Tento rozdíl se pak jeví být zásadní i v současné, z velké části sekularizované společnosti, ke které Sölle hovoří. Právě v ní, jak si Sölle uvědomuje, prostor pro „řádoby mystiku“ je otevřený bez hlubší reflexe. Je to právě přístup hermeneutiky hladu spolu se svědectvím rozmanitých zkušeností, které odkazují k zásadnímu rozdílu mezi pravou a falešnou mystikou. Onen rozdíl mezi nimi tkví v etice. Etika, jakožto kritérium¹²³ pravosti mystiky, tak reflektuje diskutovaný zájem Sölle o mystiku pro každého, mystiku veškerenstva, mystiku, která není odtržena od každodenní zkušenosti, odehrávající se ve světě v konkrétním čase a prostoru, tady a teď. Pouze taková mystika, neizolována od světa a od každodennosti, nabývá formy skutečné, pravé mystiky, kterou v důsledku Sölle spojuje se vzdorem.¹²⁴

2.3. Řeč k Bohu¹²⁵

Jak již bylo naznačeno, zásadním aspektem demokratizované mystiky je i možnost učinit mystickou zkušenost sdělitelnou. Právě v možnostech řeči, ve schopnosti sdílet zkušenost, jež se pohybuje v prostoru mimořádného a všedního, spatřuje Sölle aporii. Dle Sölle je řeč pro vyjádření mystického stavu příliš úzká, nicneříkající a klamavá. Jistou charakteristikou mystické zkušenosti je tedy její nevysslovitelnost, přičemž mystické pravdy lze spíše přirovnat k hudební melodii než k řeči rozumových pojmů.¹²⁶ Jelikož si je Sölle vědoma obtížnosti sdělit mystickou zkušenost a ono mystické *sunder warumbe*, bez proč, a tematizovat ji bez mocenských nuancí, volá stejně tak jako Terezie z Avily po jiné řeči. „*Jak by Bůh mohl být pojmenován? Nejsou na to všechna jména moc malá? Většina mystiků věděla, že cokoliv o Bohu řekneš je*

¹²³Sölle mystiku dále systematicky nedělí, což souvisí předně s projektem demokratizace a otevření prostoru mystiky každému člověku. Na pozadí míst mystické zkušenosti, jak ukážou následující kapitoly, tak zásadním dělením je právě ono rozlišení falešné a pravé mystiky, kde kritériem dělení je etika tj. prostřednictvím tohoto kritéria lze v důsledku rozhodnout, která zkušenost je mystická - prostor mystické zkušenosti, jak již bylo řečeno, diskutuje Sölle značně široce. Oproti tomu Underhill systematicky akcentuje rysy, pravidla mystiky, skrze které lze rozlišit, co lze za mystickou zkušenost považovat. Na pozadí promýšlení znaků mystického stavu Williama Jamese (nevysslovitelnost, poznávací schopnost, přechodnost a pasivita) Underhill zmiňuje pravou mystiku jako aktivní a praktickou, jejíž cíle jsou transcendentní a duchovní. Transcendentní Jedno je pak pro mystika objekt lásky, nikoliv zkoumání, přičemž cílem mystika je sjednocení s ním, tj. dosáhnout tohoto stavu. UNDERHILL, E. *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: Dybbuk, 2004, s. 112.

¹²⁴SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 85-88., Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 77-80.

¹²⁵ Tato kapitola vychází z článku autorky práce : MAJEROVÁ, K. Řeč o Bohu a k Bohu v kontextu feministické teologie osvobození, *Studia Theologica*, 2019, 21, č.3., s. 129-144

¹²⁶ JAMES, W. *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich A. S. 1930. s. 245.

nepřavda.¹²⁷Způsob, jakým lze učinit mystický prožitek sdělitelný, nalézá zejména v možnostech *via negativa*, v paradoxu a v mlčení.¹²⁸

V kontextu *via negativa* Sölle, stejně tak jako Eckhart, tematizuje, že o čem nelze vypovídat pozitivně, lze buď mluvit negativně, či mlčet. „*Když Mistr Eckhart říká: „Modlím se k Bohu, aby mě zbavil Boha“ (ME,50) nabádá právě k onomu odložení jazyka, které je dle Sölleové a mnoha dalších feministek nutné k tomu, aby se mohl zjevit ve větší plnosti.*“¹²⁹Stejně jako nelze říci, čím Bůh je, lze lépe vystihnout našimi řečovými schopnostmi spíše skutečnost, čím Bůh není. Mystická řeč tak nalézá svůj prostor zejména v paradoxu a metaforách. Užití oxymóronu či jiných, vzájemně si odporujících tvrzení, je typické nejen pro mystiku Dorothee Sölle, jež užívá pro tematizování transcendence výraz „*ty tichý křiku*“, ale i pro mystiku Mistra Eckharta, který často vyjadřuje mystickou zkušenost s Bohem skrze slovesné tvary ztrácení a nalézání, které se v důsledku stávají tímž procesem.¹³⁰

Pokud však nelze učinit mystickou zkušenost dostatečně sdělitelnou, lze ji, dle Sölle, sdílet formou mlčení. „*Společné mlčení je vyšším stupněm spolubytí a jednoty*“¹³¹Právě v mlčení Sölle nachází inspiraci ve vnitřní modlitbě Terezie z Avily, jež učí naslouchat a umožňuje tišit vlastní já a vzdát se všeho a dojít tak k setkání s Bohem.¹³² Mlčení představuje zcela specifickou formu řeči, konce řeči. Nejedná se však o mlčení apatické, nezáúčastněné, ale o mlčení zá-slovné, tj. řeč, jež jazyk přesahuje. „*Ticho se velmi často definuje jakožto „absence něčeho“, třebaže ve skutečnosti je něčím mnohem větším. Ticho je rovněž hledání čehosi, hledáním nitra, zdroje.*“¹³³Sdílené ticho v modlitbě, jednota, kterou ticho ve společenství vytváří a jazyk rozděluje, může napomoci překonat jazykové aporie v řeči o Bohu a k Bohu.

¹²⁷SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 91., „*Wie könnte Gott benannt werden? Sind nicht alle Namen notwendig zu klein? Die meisten Mystiker haben gewusst: Was immer du von der Gottheit sagst, ist unwahr.*“Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 82.

¹²⁸Tamtéž, s.95., německý originál, s. 86.

¹²⁹Srov. FOX. M. *Příchod kosmického Krista. Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance*.Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.,s.73

¹³⁰ Tamtéž, S.108.

¹³¹SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015.,s.111

„*Zusammen zu schweigen ist ein höherer Grad des Zusammenseins und der Einheit.*“Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 101.

¹³²TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Hrad v nitru*. Karmelitánské nakladatelství. 1991.

¹³³Srov. FOX. M. *Příchod kosmického Krista. Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance*.Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 76

Je to právě oblast mystiky, kde Sölle do jisté míry překračuje a rozvolňuje „jazykový úzus“ feministické teologie osvobození, který je patrný v jejích předešlých textech¹³⁴ a jenž odkazuje k řeči o Bohu a k Bohu převážně v „ženských“ a nepersonálních metaforách. Přestože o řeči o Bohu a k Bohu stále uvažuje v rámci rozmanitých metafor, v prostoru mystické zkušenosti se pokouší explicitně navrátit představu Boha zpět do oblasti nepopsatelnosti a nedefinovatelnosti, překračující „omezenost“ a nedostatečnost řeči.

Exkurz: Řeč feministické teologie a otázka Boha Otce¹³⁵

Božství je v kontextu křesťanství pojímáno, konstruováno, jako bezrodý duchovní princip, který zejména v rámci starozákonních textů nabývá charakteristik spíše archetypálně maskulinních. V kontextu Nového zákona je božství do značné míry propojeno s osobou Ježíše Krista, který dle tezí feministické teologie osvobození, transcenduje protiklady a genderové stereotypy a vyznačuje se tak jistou psychologickou androgynií.¹³⁶ Pro feministickou teologii osvobození je postava Ježíše Krista stěžejní zejména právě kvůli jeho psychologické androgynii, neboť v sobě zahrnuje nejen tradičně maskulinní, ale femininní prvky.

V Kristu tak feministická teologie identifikuje emocionalitu, soucit, tedy vlastnosti tradičně připisované ženám, přičemž na pozadí této psychologické androgynie lze dle feministické teologie osvobození akcentovat celistvost lidských bytostí, oproštěných od genderových stereotypů, což v důsledku podporuje překonání hierarchického modelu společnosti a emancipační potenciál pro ženy. Ježíš Kristus jako „narušitel“ patriarchální kultury, který odmítá násilí i mocenskou kontrolu nad lidmi a nahrazuje ji ideami vztahovosti a vzájemnosti pak v posledku znemožňuje hierarchické uspořádání společnosti¹³⁷. Krista jakožto ztělesnění boje proti útlaku, dominanci a diskriminaci pak feministická teologie osvobození staví do centra svých teologických úvah a spolu s odmítáním exkluzivní christologie rozvíjí christologii, postavenou na aktivní spoluúčasti všech na díle Ježíše Krista. Kristus je tak současně i paradigmatem

¹³⁴ Lze zmínit mezi jinými SÖLLE, D. *Lieben und arbeiten*. Stuttgart: Kreuzverlag, 1988.

¹³⁵ Tento exkurz volně vychází z článku autorky práce : MAJEROVÁ, K. Řeč o Bohu a k Bohu v kontextu feministické teologie osvobození, *Studia Theologica*, 2019, 21, č.3., s. 129-144

¹³⁶ SÖLLE, D. *Lieben und arbeiten*. Stuttgart: Kreuzverlag, 1988.

¹³⁷ HEYWARD, C. *Saving Jesus from those Who are right: rethinking what it means to be Christian*. Minneapolis: Augsburg Fortress. 1999.

zmocnění, jež vyzývá každého člověka k participaci na procesu uzdravení a osvobození.¹³⁸

Pro feministickou teologii osvobození stále problematické Ježíšovo „mužství“. Z tohoto důvodu se spíše zaměřuje na onu psychologickou androgynii. V souvislosti s Bohem, jež není nositelem žádného genderu, se dostává do jazykové aporie. Dle tradičních charakteristik je Bůh označován prostřednictvím androcentrických lingvistických konvencí, jak upozorňuje feministická teologie, a sice „vládnoucí král“, „mocný, přísný otec“.¹³⁹ Právě tyto metafory, zejména metafora Bůh - otec, panovník, dle feministické teologie osvobození, implikují představu Boha jakožto svrchovaného, nezávislého a vzdáleného Stvořitele, upevňující v důsledku hierarchické postavení mužů vůči ženám, jež je nutné podrobit revizi.

Při této revizi feministická teologie osvobození nedekonstruuje pouze řeč či způsoby, jak o Bohu a k Bohu mluvit, avšak i představu samotného Boha, který měl dle patriarchálního úzu vládnout nad slabými, hříšnými lidmi. Na pozadí deklarování vztahovosti a vzájemnosti pak feministická teologie osvobození uvažuje o Bohu v bezprostředním, blízkém vztahu k lidstvu. Stejně tak jako člověk není v této optice apriori hříšné stvoření izolované od Boha, Bůh již není výlučně izolovaným panovníkem, nýbrž Bohem milujícím, pečujícím a uschopňujícím lid k lásce a péči o stvoření.¹⁴⁰

Dle feministické teologie osvobození dosavadní tradiční řeč o Bohu, která může být pouze analogická, odráží tzv. mužský monoteismus, který nutně předpokládá nezpochybnitelnou představu Boha jako muže, k němuž se pojí striktně maskulinní atributy.¹⁴¹ V této perspektivě pak právě symbol Boha jakožto otce může do značné míry, dle diskursu feministické teologie osvobození, problematizovat participaci žen na

¹³⁸Srov. OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich, 1995, S.80-88.

¹³⁹KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B. Úvod: Ke genderové analýze náboženství In KNOTKOVÁ ČAPKOVÁ, B. a kol. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha –Litomyšl: Paseka, 2008,S.9-10.

¹⁴⁰Srov. OPOČENSKÁ, J. Přepis přednášky Úterky s Gender (Gender studies o.p.s.): Řeč o Bohu, Hlavní christologické akcenty/pohled na Ježíše Krista/Hlavní antropologické akcenty/pojetí člověka/přístup k Bibli.[online], Co je a co chce feministická teologie, 2002, [cit.10.8.2023], Dostupné na: <https://www.feminismus.cz/cz/clanky/co-je-a-co-chce-feministicka-teologie>

¹⁴¹RUETHER, R., R. *Sexism and God-talk: towards a feminist theology*. London: SCM Press.2002. s. 53-54.

Boží transcendenci a namísto představy milujícího vztahu mezi rodiči a dětmi implikuje představu Boha, odtrženého od stvoření, který posvěcuje hierarchii mezi lidmi.¹⁴²

V kontextu feministické teologie osvobození je tak nezbytné nalézt novou řeč, která nebude zatížena genderovými konotacemi a umožní i jazykové vyjádření rovné participace všech na Boží transcendenci. Jinými slovy, feministická teologie osvobození si tak s ohledem na řeč uvědomuje skutečnost, že jazyk disponuje mocí, která v důsledku konstruuje způsob, jak bude o věcech uvažováno.¹⁴³ V této optice maskulinně orientovaný způsob řeči o Bohu a k Bohu, obsažený konkrétně zejména v označení Bůh - otec, tak dle konsensu feministické teologie osvobození znemožňuje ženám akcentovat náboženskou zkušenost žen a universálně užívaný úzus Bůh-on pak má moc legitimovat vyloučenost žen z náboženského a spirituálního života.¹⁴⁴

Dle Mary Daly androcentrické metafory, Bůh jako otec, zřetelně vnucuje ženám pocit, že nejsou Bohem milovány a tudíž si „zaslouží“ nižší postavení v rámci sociální reality. „*Pokud je Bůh mužem, pak muž je Bohem*“¹⁴⁵. Daly se tak explicitně vymezuje vůči maskulinním charakteristikám a metaforám Boha a namísto toho upřednostňuje o Bohu mluvit jako o Transcendentnu, tj. využít do značné míry ne-personální, abstraktní jazyk, deklarující bezrodost Boží bytosti. Daly rovněž vyzývá k nalezení ženskosti v kontextu řeči o Bohu a odkazuje k femininnímu *Sophia*, k Moudrosti, jež je dle ní samotným projevem božského, a k termínu *Ruah*, užívaný pro Ducha svatého, který rovněž odkazuje ke vztahovosti a femininním termínům.¹⁴⁶

Výtka feministické teologie osvobození vůči metafoře Boha otce může do jisté míry také souviset s otázkou překladu do evropských jazyků, které jsou podstatně monosémantičtější než mnohovýznamová stará hebrejščina. Dnes obecně známou metaforu Boha otce pak bylo možné přeložit i jako Bůh rodič. Rovněž oslovení Boha Abba, jež odkazovalo ke vztahu rodiče, k jeho dětem, tj. ke vztahu lásky a vzájemnosti, i když i tento výraz vztah Boha a člověka přesahuje, zmizel z běžného

¹⁴²Srov. OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdáli se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich, 1995, s. 60-61.

¹⁴³FOUCAULT, M. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann, 2002

¹⁴⁴OPOČENSKÁ, J. „Evangelium všemu stvoření: (Za obnovený vztah k bohu a stvoření)“ *Křesťanská revue*, 2002, 69. Č. 7, s. 178-190.

¹⁴⁵DALY, M., *Beyond God the Father*. London: The Women's Press, 1991, s. 20.

¹⁴⁶GIBELLINI, R. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, s.r.o., 2011, s. 334-336

užívání.¹⁴⁷ „Radikální obsah označení Boha jako ABBA se ztratil v překladu a interpretaci.“¹⁴⁸

Feministická teologie osvobození si tedy stejně tak jako celá křesťanská tradice uvědomuje, že mluvit o Bohu je více než problematické, neboť Bůh je tajemstvím, které nelze přesně vyslovit a popsat lidskými možnostmi řeči. Způsob, jaký se pak dle Jany Opočenské nabízí, je pojetí via negativa, jež umožňuje negenderovanou řeč o Bohu, o kterém můžeme hovořit pouze skrze termíny, čím Bůh není.¹⁴⁹ „*Bůh není on. Bůh není ona.*“¹⁵⁰ Bůh všechny charakteristiky přesahuje.

Vzhledem k feministické kritice metafory Boha - otce a k reinterpretaci Božství směrem k akcentování vzájemnosti a vztahovosti, v kontextu řeči o Bohu a k Bohu feministická teologie osvobození deklaruje inkluzivní, neautoritativní řeč jako jedinou relevantní. Ačkoliv tedy Jana Opočenská původně upřednostňovala možnosti via negativa, v kontextu diskursu feministické teologie osvobození existuje konsensus o užívání rozmanitých metafor, kde se užívá mužských i ženských obrazů, které se rovnocenně kombinují či se preferují spíše výrazy femininní. „*Bůh je Věčný, Věčná, Svatý, Svatá, Živý, Živá, Jméno, Otec, Matka, Paní nade vším, Adonaj.*“¹⁵¹

Diskurs feministické teologie osvobození rovněž užívá metafor a charakteristik spojených s přírodou, tj. Bůh je světlo, oheň, skála, či se užívají metafory, odkazující k pohybu a činnosti, tedy slovesa, jež představují neustálou dynamickou, aktivitu Boží, na níž lidstvo může participovat.¹⁵² Nicméně, přestože se povětšinou termíny odkazující k přírodě, k nepersonálním charakteristikám, které jsou časté i židovsko-křesťanské tradici, užívají, stále je problematické o Bohu mluvit jakožto o ženě. „*Je zajímavé, že mluvíme o Bohu v rámci zvířecích a přírodních fenoménů mnohem jednodušeji než jako o ženě: Bůh má křídla. Bůh chrlí oheň.*“¹⁵³ Ačkoliv, dle Rahnera, pak pojmem Bůh - otec není myšleno něco nevyhnutelně odlišného než pojmem matka, neboť oba pojmy

¹⁴⁷KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B. Úvod: Ke genderové analýze náboženství In KNOTKOVÁ ČAPKOVÁ, B. a kol. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha –Litomyšl: Paseka, 2008,S.9-10.

¹⁴⁸Srov. OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*.Praha:Kalich, 1995,s.59

¹⁴⁹Tamtéž, s. 65-68

¹⁵⁰RAMSHAW, G., The Gender of God in LOADES, A.(ed.), *Feminist theology reader*, 1990.s.170-171

¹⁵¹KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B. Úvod: Ke genderové analýze náboženství In KNOTKOVÁ ČAPKOVÁ, B. a kol. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha –Litomyšl: Paseka, 20082008,s.69

¹⁵²Srov. OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*.Praha:Kalich, 1995.

¹⁵³RAMSHAW, G., The Gender of God in LOADES, A.(ed.), *Feminist theology reader*, 1990.s.170-171.

odkazují k lásce a rodičovství, feministická teologie pojímá tuto jazykovou konvenci za genderově nekorektní.¹⁵⁴

Přestože lze spatřovat v diskursu feministické teologie osvobození, zabývající se řečí o Bohu a k Bohu, emancipační potenciál a explicitní snahu zahrnout ženy do náboženského života, vůči této snaze lze vznést námitku, zda universální, homogenní ženská zkušenost, zcela odlišná od mužské, vůbec existuje. Ačkoliv zájem o prosazování genderové rovnosti i na úrovni jazyka lze považovat za v jisté míře relevantní a odůvodněný, nemělo by k němu docházet z esencializovaných pozic, kde není reflektován význam a příčina užití „kategorie ženy“ či ženské zkušenosti.

Rovněž kritika Boha jako otce implikuje představu otcovství, které je založené na moci a nadvládě a vzdaluje se od definice otcovství jakožto recipročního vztahu milujícího, pečujícího otce s jeho dětmi, který by neměl být apriori považován za něco nesprávného či nevhodného. Otec, milující své děti, pečující o ně z opatrovatelské a ochranné pozice by tak neměl být nutně vázán k představám svrchovaného, despotického panovníka, jak to implikuje diskurs feministické teologie.

Skutečnost, že metafora Boha – otce je hluboce obsažena v tradici a nelze ji plně odstranit si mezi jinými uvědomuje i Janet Soskice, přičemž, na rozdíl od feministické teologie osvobození, se proti úpravám této metafory zcela vymezuje. Dle ní nelze Boha označovat termíny ze světa přírody, kde se pak vytrácí podstatný personální charakter Boha, ani jej označovat jako něco transcendentního, abstraktního. Rovněž pak myšlenka nahrazení Božské trojice modelem Matka-dcera-duše není pro Soskice relevantní, neboť i tento model odkazuje k hierarchii, kterou si feministická teologie klade za cíl překonat. Oproti tomu Soskice upozorňuje na skutečnost, že i Kristus mluví o Bohu jakožto o otci, avšak zcela jistě neodkazuje k patriarchální ideologii či k termínům nadvlády, jak je patrné z jeho činů popsaných v Evangelích. Má na mysli vztah, blízkost, reciprocitu, jež je naplněním příslibu¹⁵⁵ a poselství lásky, péče a starosti.¹⁵⁶

¹⁵⁴GIBELLINI, R. *Teologické směry 20.století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, s.r.o., 2011, s.335.

¹⁵⁵ Pro Soskice v této metafoře je stěžejní poznání Syna-důležitá reciprocita vztahu, kdy Otec není bez Syna. Do této metafory by se dle ní neměla vkládat představa otcovské dominance ani ji brát s přílišnou doslovností. Ačkoliv byl ideologický výklad otcovství v patriarchálním smyslu v dějinách církve skutečností, Soskice zmiňuje důležitost této metafory s ohledem na zdůraznění Boží vládosti (podoba s termínem „kinship“, příbuznost). Ukazuje, že spojování vztahu příbuznosti se vztahem dominance a subordinace je problém naší doby. Vztah příbuzenství však odkazuje ke změně, k růstu- otevírají cestu eschatologické antropologii, kde růst je způsobem jak být Božími dětmi. Reflektuje vztah k Bohu, jenž

2.4. Cesty mystiků

Pro mystiku, která v perspektivě Sölle není záležitostí několika vyvolených osob, pak není charakteristické pouze vyjádření mystické zkušenosti řečí či mlčením, ale rovněž snaha reflektovat, popsat způsoby, jakými lze dojít k mystické zkušenosti. Stupně, schody mystické cesty, snahy o uspořádání a vymezení mystické zkušenosti, ač v rámci mystické tradice stále se opakující, jsou pokusem vymežit to, co dostatečně a jednoznačně vymežit nelze. Dle Sölle právě snaha vnášet do mystické zkušenosti metodu je snahou odsouzenou k neúspěchu, neboť okamžik „setkání“ s Bohem do značné míry přesahuje možnosti člověka. Přestože tak Sölle explicitně nediskutuje mystickou zkušenost jako dar milosti, jak bylo řečeno v kapitole 2.1.1., je to právě její ostýchavost hovořit o cestě k této zkušenosti, ve které je možno spatřovat prostor pro akcentování Božího daru, daru milosti.¹⁵⁷

Na pozadí promýšlení tří cest mystického výstupu, dle kterého se většinou uvažuje na Západě, tj. očištění, osvícení, sjednocení¹⁵⁸, argumentuje, že stádia této cesty

nás miluje i proměňuje (nevíme, čím budeme, neznáme ještě Boží slávu). V kontextu úvah o metaforách tak uchovává distinkci mezi definováním Boha a odkazováním na něj (apofatická a katafatická cesta-nic o Bohu nevíme, ale můžeme k němu odkazovat). Jazyk mystiky je otevřen modelům a metaforám, avšak s vědomím neschopnosti jazyka postihnout Boha. Srov. SOSKICE, J. M., Can a Feminist Call God „Father“? in KIMEL, A. (ed.) *Speaking Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism*. Grand Rapids, 1992. Rovněž srov. VOKOUN, J., *Naslouchat teoložkám*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 63-66.

¹⁵⁶VOKOUN, J., *Naslouchat teoložkám*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 63-66.

¹⁵⁷ Jak již bylo řečeno, ve snaze zaměřit se na aktivitu člověka, tj. zdůraznit činnost člověka v procesu změny, která se odehrává i v mystice, Sölle nedostatečně diskutuje milost, jak poznamenává Zimmerling. Dle něj v mystice přichází ke slovu zejména milost, neboť prožitek Boha je nezaslouženým darem, byť je nezbytné se na něj připravovat. „*Toto poznání sahá až k počátkům křesťanské mystiky. Úvahy o mystické cestě nezpochybňují pojetí setkání s Bohem jako daru: „Při takových úvahách je však třeba uvědomit si, že se nejedná o pozitivní nastolení stavu milosti a vykoupení, a potud o pozitivní disponování Bohem, nýbrž výlučně o (negativní) oddalování a odbourávání překážek a zákrytů na cestě ke spáse. V tomto smyslu by bylo možné mluvit o negativním synergismu, který vede člověka k tomu, aby nedělal nic jiného, než nechal Boha nerušeně působit...“ Učením o ospravedlnění Martin Luther prohloubil mystické poznání bezpodmínečného přijetí člověka Bohem jakožto konstitutivní znak vztahu k Bohu.*“ ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha: Trigon. 2018. s. 294-295. Je tedy možné říci, že mystika není lidskou možností, ale intervencí Boha. V perspektivě Sölle však mystika nabývá podoby lidské možnosti, tj. důraz leží v rovině aktivity člověka, avšak tato možnost existuje vždy v „součinnosti“, ve vzájemnosti a vztahovosti s Bohem. Zatímco Zimmerling vyslovuje obavu, aby se z důrazu na zejména politickou aktivitu člověka neztratila kontemplativní dimenze (s. 288), v perspektivě Sölle se jedná o opak. V její optice lze hovořit o obavě, aby se „z důrazu na Boží milost“, neztratila nutnost aktivity člověka v sociální realitě. Tato aktivita je však i v myšlenkách Sölle nesena Boží milostí- ač ne vždy explicitně tematizovanou, tj. předpokládá milost Boha. Tato součinnost Boží milosti a lidské aktivity je pak následována snahou o harmonizaci akce a kontemplace, jak bude patrné v rámci čtvrté kapitoly této práce.

¹⁵⁸ Tyto stádia, vycházející z Pseudodionýsova schématu rozvoje duchovního života, odkazují nejprve k cvičení vnitřní očisty, askeze a očištění, jakožto k první fázi. Druhá fáze osvícení, přetvoření a proměna duše je následována fází sjednocení duše s Bohem, někdy též nazývána zbožštěním, odkazující k zničení starého Já. Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 124-129. Srov.

nejsou výkony Já, ale dary Boha. „ *Je důležité objasnit, že stádia mystické cesty nejsou výkony asketicky cvičeného já. Jsou to dary milosti. Jsou člověku svěřovány a jsou spojeny s poznáním, ale takovým, které vychází spíše z přijímání než z rozhodování. Poznávat a být poznáván je v mystice jedním- v naprostém protikladu vůči novověkým patriarchálním tradicím myšlení coby zmocňování se objektů, považovaných za pasivní. Tento jiný, nepanovačný způsob myšlení se projevuje také v hledání, které je vlastně nalézáním ztraceného hledajícího, nebo v názoru, že „vzestup“ duše není vlastně ničím jiným než „sestupem“ Boha: transcendence a descendance patří k sobě“.*¹⁵⁹

Je tedy možné říci, že ačkoliv se snaží zpřístupnit mystický prožitek každému člověku, Sölle „neponechává“ mystický prožitek pouze v rukách „aktivního“ člověka. Uvažuje o něm ve shodě se svou pozicí, ukotvenou ve feministické teologii, a sice, ve „spolupráci“ člověka a Boha - v podobě vyslyšení volání „Tichého křiku“. Každý člověk, tedy mystik, tak má „schopnost pro Boha“ a možnost ve svobodě přijmout jeho nabídku sebe sama a nechat se Jím vést. Aktivita a pasivita jsou tak dvě strany jedné mince.

Přestože je Sölle obezřetná vůči akcentování cest mystické zkušenosti - po vzoru Mistra Eckharta, v němž v kontextu mystiky vidí též inspiraci, konturuje obraz jiné cesty¹⁶⁰. Cesty, která bude odpovídat stavu současného světa, tj. která v důsledku nebude člověka od světa oddalovat, ale napomáhat mu k jeho proměně, posvěcení.

též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 113-117.

Pseudodionýsiovo schéma je vystavěno na obsahu duchovní zkušenosti, přičemž toto schéma se v pozdním středověku spojilo se schématem Tomáše Akvinského –začátečníci, pokročilí, dokonalí, které poměřuje duchovní rozvoj na základě lásky a to zejména lásky k bližnímu. Dle Kohuta tak samotná mystická zkušenost nemůže být sama o sobě kritériem či známkou hodnoty, tou je předně víra činná láskou. Srov. KOHUT, V. P., *Mystikové a církve*, [online], *Teologické texty*, 2006, č.2, [cit. 11.8.2023], Dostupné na: <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2006-2/Mystikove-a-cirkev.html>

¹⁵⁹ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 126., *Es ist wichtig, sich klarzumachen, dass sie Stadien der mystischen Reise nicht Leistungen des asketisch geschulden Ich sind. Sie sind Geschenke der Gnade. Sie werden Menschen zugemutet und sind zwar mit Erkenntnis verbunden, aber einer, die eher vom Empfangen als vom Bestimmen her gedacht ist. Erkennen und Erkanntwerden sind in der Mystik eins-ganz im Gegensatz zu den patriarchalen neuzeitlichen Traditionen des Denkens als Bemächtigung der als passiv vorgestellten Objekte. Diese andere, nicht-herrschaftliche Art des Denkens zeigt sich auch in dem Suchen, das sich als Gefundenwerden herausstellt, oder darin, dass der „Aufstieg“ der Seele nichts anderes als ein „Abstieg“ Gottes ist, Transzendenz und Deszendenz gehören zusammen.*“ Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 114-115.

¹⁶⁰ Jiné fáze/cesty mystického života diskutuje Underhill: probuzení Já k vědomí božské Skutečnosti, očišťování- zažívání vlastní nedokonalosti, osvětlení- kontemplativní stav štěstí, temná noc duše- stav mystického utrpení, očišťování ducha, sjednocení- cíl mystického růstu, stává se jedno s Jedním. UNDERHILL, E. *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: Dybbuk, 2004, s. 205-207.

Inspirována Thomasem Müntzerem¹⁶¹ a posléze i explicitně Matthewem Foxem¹⁶² odkazuje rovněž ke třem stádiím, svou povahou však lišícím se od prvních jmenovaných.

Zatímco první stádium obvykle začíná očišťováním, pojící se s „pádem člověka“ a prvotním hříchem, po vzoru Foxe Sölle navrhuje začít od původního požehnání. Toto první stádium nazývá žasnutím, radikálním úžasem, jež si uvědomuje jedinečnost veškerenstva, nesamozřejmost všeho. Tato via positiva, chvála Boha a úžas nad stvořením sebou nese i jisté opuštění sebe sama vstříc ke svobodě. Druhým stupněm je tak nevyhnutelné očištění, oproštění, via negativa. „ *Zatímco prvním podnětem k cestě je „chválení Boha“, dalším nevyhnutelným zastavením je „postrádání Boha“. Čím hlubší je úžasné štěstí sunder warumbe, tím temnější noc duše, via negativa.*“¹⁶³

V tomto stupni je patrná vzdálenost, jak dalece je člověk od života v Bohu. V očištění, oproštění se od egoismu, od konzumu, a majetku, jehož součástí je i utrpení a osamění plynoucí ze „ztráty a postrádání Boha“ nazývané též jako „temná noc“¹⁶⁴, je

¹⁶¹ Sölle rozvíjí mystické aspekty myšlenek T.Müntzera, Lutherova protivníka, odpůrce klerikalismu, a promýšlí stupně mystické cesty, kdy prvním stupněm je stupeň „úžasu“ nad stvořením, na němž má podíl celé stvoření. Mystický úžas je pak následován druhým stupněm „odhrubení“, odkazující k odloučenosti od světských záležitostí, od egoismu. Třetí stupeň nazvaný „dlouhá chvíle“ odkazuje k svobodě od přání, od čehokoliv co rozptyluje a odvádí od Boha. Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 129-134. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stille sGeschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 118-122.

¹⁶²Sölle vychází z textu FOX, M. *Wrestling with the Prophets. Essays on Creative Spirituality and Everyday Life*. San Francisco, Harper, 1995. a v českém jazyce dostupného textu FOX. M. *Příchod kosmického Krista. Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance*. Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. Anglický originál. FOX, M. *The Coming of the Cosmic Christ: The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance*, HarperOne, 1988.

¹⁶³ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 138. „ *Ist „Gott loben“ der erste Anstoss der Reise, so „Gott vermissen“ eine andere unvermeidbare Station. Je tiefer das staunende Glück „sunder warumbe“ ,desto dunkler die Nacht der Seele, die via negativa.*“ Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 126.

¹⁶⁴Jak poznamenává Underhill, temná noc je hluboce lidským procesem kde dochází k proměně já, k přetvoření celého člověka, ke kultivaci jeho duchovní stránky, aby tak mohl přijmout podobu lidství Božího. UNDERHILL,E.*Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: Dybbuk, 2004, s. 430. „ *Podle sv. Jana od Kříže patří období krize, Božího odmlčení a „noci“ neodmyslitelně k Boží pedagogice. Bůh sám nás uvádí do těchto krizí a skrze ně nám dává šanci uzrát. Očišťuje nás od infantilních stádií zbožnosti, od fixace na vnější věci, od našich modelů a nakonec od našich obrazů a představ o Bohu: Bůh- který je nám podle slavných Augustinových slov bližší, než je nám naše vlastní srdce- je zároveň „ zcela jiný“ . Už mistr Eckhart poukazoval na nejpřímější cestu k Bohu, cestu oprostěnosti, vnitřní svobody, která je i svobodou od „náboženství“ ve smyslu vztahu k Bohu jako „předmětu“. Ve světě jsoucen, „obrazů“ a definic Boha nepotkáme. Bůh není „něco“, ve světě jsoucen je „nic“. A i my se musíme osvobodit od fixací na všechna „něco“, nechťit „něco“ být, vědět a mít. Musíme se stát nejprve „ničím“, abychom se setkali s tím, kdo je „Nic“-jako „nahý s nahým“.* UNDERHILL,E.*Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: Dybbuk, 2004, s. 20. Rovněž Sölle diskutuje, v návaznosti na Eckharta a Jana od Kříže, nutnost oprostěnosti s ohledem na vnitřní chudobu a proměnu já, jež jak ukáží

pak patrné uvědomění si ztráty původního úžasu nad stvořením. Radikální zření utrpení, pozornost, spatřující utrpení Země i veškerenstva, vede k třetímu stupni, který Sölle nazývá uzdravováním/vzdorováním. „*Chválit Boha a nepostrádat nic tak jako Boha vede k „žítí v Bohu“, jež tradice pojmenovala via pitiva (sjednocující cesta). Sjednocení s tím, co se míní stvořením, má podobu cocreativa (spolutvoření). Žít v Bohu znamená podílet se na pokračujícím stvoření.*“¹⁶⁵

Právě v tomto stupni, který odkazuje k proměňování světa skrze soucit a spravedlnost, Sölle reflektuje akcenty feministické teologie osvobození s ohledem na vztahovost a vzájemnost uvnitř stvoření. Sjednocení, život v Bohu, pak pro ni není individuálním stavem, ale momentem proměny skutečnosti. Tato proměna, plynoucí ze sjednocení, je pak sdílena a uskutečňována skrze rozmanité formy vzdoru vůči těm aspektům, které ničí stvoření. V konsenzu s Foxem tak dospívá k cíli mystické cesty, jež je určován tvořivostí a soucitem, vztaženým k celému světu.¹⁶⁶ Ve vizi demokratizované mystiky, jež je zároveň synonymem vzdoru, tak dochází k radikálnímu vztažení mystiky ke světu, jehož součástí, v podobě předpokladu i důsledku, je transformace člověka (Já) a jeho vztahu (v Bohu) k člověku i stvoření. Tato transformace je patrná i skrze místa mystické zkušenosti.

následující kapitoly, je nezbytným základem k proměně statu quo tj. pouze oproštěný, proměněný člověk může dále proměňovat- vnitřní proměna jako základ proměny vnější.

¹⁶⁵ . SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 140. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stille sGeschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 128. „*Gott zu loben und nicht so sehr wie Gott zu vermessen führt zu einem „In –Gott- Leben“, das die Tradition die via unitiva genannt hat. Das Einswerden mit dem, was in der Schöpfung gemeint war, hat die Gestalt der cocreatio, in Gott zu leben bedeutet, sich an der weiter gehenden Schöpfung zu beteiligen.*“.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 135. Německý originál, s. 123.

3. Mystika a vzdor

Cílem cesty mystiků, pomyslný vrchol jejich zastavení, je proces sjednocení, který je dle Sölle procesem uzdravování skrze různé podoby vzdoru. Pro Sölle je mystika vzdor¹⁶⁷, vzdor¹⁶⁸ vůči všemu co škodí, co ničí pospolitost, vztahovost a vzájemnost. Pojem vzdoru obsahuje výzvu k aktivitě, ke změně, která je součástí/důsledkem setkání s Bohem – součástí proměny člověka, který „získává Boží smysly“.¹⁶⁹ Kde však dochází k tomuto „setkání s Bohem“, tj. k zakoušení mystické jednoty, v rámci které dochází právě k oné proměně člověka, jehož důsledkem je proměna světa? „*Nemáme právo ani možnost vymezovat počet mystických míst. Zůstat věrný neschůdné cestě znamená považovat jakékoli místo za vhodné pro Boha, dokonce i kostely a společně s Rumím vědět, že mystickým „místem je i bezmístnost“.*¹⁷⁰

Přestože Sölle zůstává opatrná vůči vymezení míst mystické zkušenosti, zvažuje místa, která otvírají prostor otázkám, údivu, Bohu. V zájmu demokratizace mystiky, netrivializování a vyjádření jedinečnosti v rámci každodennosti, hledá místa, v nichž se „sdílí Bůh“ a která se spíše přirozeně vyjevují než uměle navozují, tj. Sölle se vymezuje vůči esoterickým rituálům, drogovým scénám apod. „*V zájmu demokratizace jsem se rozhodla pro místa, která se mi nabízejí „přirozeně“, nikoliv pro místa uměle vytvářená. Takovými dostupnými místy jsou příroda, erotika, utrpení, společenství a radost. Počítám s jistou libovůlí, jež patří ke každému výběru, nevyhýbám se tomu,*

¹⁶⁷ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 267.

Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 246.

¹⁶⁸ Vzdor je pro Sölle výrazem politického uvědomení. Je zároveň vzpomínkou na evropský odboj proti militarismu, porušování lidských práv i vzpomínkou na mrtvé, kteří v tomto odboji položili svůj život. Sölle chce pokračovat v této tradici vzdorování (résistance). Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 21.

Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 19. Jak ukáže i následující kapitola, jejím cílem je uvažovat o mystice a vzdoru společně, v jejich jednotě. Když se Sölle zamýšlí nad vztahem mezi mystikou a vzdorem, tj. zda vzdor vychází z mystiky či naopak, nerozděluje je. Jedno je obsaženo v druhém, ač jejich vztah nebyl vždy samozřejmý a explicitně zmiňovaný. Mystika jakožto vzdor dle ní odpovídá zkušenosti s Bohem, který člověka proměňuje. Vztah mystiky a vzdoru, vztah akce a kontemplace tak promýšlí společně, přičemž jejím cílem je zdůraznění jednoty členů obou dvojic se sebou navzájem.

¹⁶⁹ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 382.

Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 352-353.

¹⁷⁰ Tamtéž. s. 142-143. Srov. též německý originál s.131. „*Wir haben weder das Recht noch auch nur die Möglichkeit, die Anzahl der Orte mystischer Erfahrung zu begrenzen. Dem weglosen Weg treu zu bleiben bedeutet, jeden Ort, selbst Kirchen, für gottgeeignet zu halten und mit Rumi zu wissen, dass der mystische „Ort die Ortlosigkeit“ ist.*“

abych do něj zahrnula i jiná místa, jako na příklad práci, sport nebo dokonce hudbu.“¹⁷¹

Ve výběru míst mystické zkušenosti lze spatřovat zájem Sölle o svět, každodennost a o vztahy na úrovni celého veškerenstva. Je to právě koncipování mystiky v termínech vzdoru - na mystiku jako na vzdor samotný, který vede ke změně statu quo. Tento zájem lze identifikovat v každém z uvedených míst. Tato místa volí záměrně, protože v nich vidí potenciální výzvy k aktivitě, povzbuzení k zájmu o stvoření. Rovněž tím sleduje realizaci harmonie akce a kontemplace, jejichž součinnost a neoddělenost zakládá realitu mystiky v termínech vzdoru.

3.1. Mystická zkušenost uvnitř stvoření¹⁷²

„Zkušenost sjednocení není asi nikde tak častá jako v místě, bez něhož bychom nebyli v přírodě... Všichni jsme, předmystický řečeno, součástí přírody, jsme na ní závislí a zároveň stojíme proti ní. Dodnes se jí při některých příležitostech cítíme ohroženi a využíváme ji jako prostředek k přežití. A přece ve všech kulturách existují přírodní zkušenosti, které tuto říši bázně, tlaku a nutnosti překračují a které zkoumajícího pozorovatele mohou proměnit v člověka přemoženého úžasem.“¹⁷³

Sölle se dívá na stvoření a Zemi optikou svatosti a dobroty. Participací člověka na stvoření se lze přiblížit sobě samému, druhým lidem a především Bohu. Lze říci, že Sölle pohlíží na stvořený svět prostřednictvím vztahu mezi lidmi, vztahu k přírodě a k Bohu, které dále promýšlí v souhře se základními procesy života, a sice s láskou a prací. To ukazují už raná díla, která jsou základem její mystické perspektivy. Udává, že stejně tak jako milenec má znát a milovat každou část těla milence, tak i člověk by

¹⁷¹ Tamtéž. s. 143. Srov. též německý originál s. 132. „*Im Interesse der Demokratisierung habe ich mich für „natürlich“ gegebene, nicht künstlich hergestellte Orte entschieden. Natur, Erotik, Leiden, Gemeinschaft und Freude sind solche betretbaren Orte. Die gewisse Willkür, die jeder Auswahl eigen ist, nehme ich in Kauf, es liegt mir fern, andere Orte, wie zum Beispiel Arbeit, den Sport oder gar die Musik, auszuschliessen.*“

¹⁷² Tato kapitola, věnovaná stvoření, je volným převzetí článku autorky práce: BALI, K. K problematice „Green Theology“: Spirituální obrat ke stvoření skrze mystiku Dorothee Sölle, *Studia Theologica*, 2021, 23, č. 3, 135-148.

¹⁷³ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 143, 145.

Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 132, 134. „*Vielleicht ist die Erfahrung des Einswerdens nirgends so oft und vielfältig bezeugt wie an dem Ort, ohne den wir nicht wären: der Natur... Wir alle sind, vormystisch gesprochen, ein Teil der Natur, von ihr abhängig und ihr gegenüberstehend zugleich. Wir fühlen uns, gelegentlich auch heute noch, von ihr bedroht und benutzen sie als das Hilfsmittel zum Überleben. Und doch gibt es in allen Kulturen Naturerfahrung, die dieses Reich von Furcht, Zweck und Nutzen überschreitet und aus den forschenden Beobachtern staunend Überwältigte machen kann.*“

měl stejně intenzivně milovat stvoření a Zemi.¹⁷⁴ Upozorňuje tím na stále aktuální neúctu člověka k dobrému stvoření a na lidskou tendenci vládnout nad světem mocenskou, podmaňující silou. Vůči tomu je nezbytné vést uvědomělý vzdor. Je to právě ekologická krize spolu s negativními důsledky pro stvoření, k nimž vztahuje své argumenty, vycházející z feministické teologie a myšlenek ekofeminismu.

3.1.1. Ekologická krize a perspektiva ekofeminismu

Problematika environmentalismu a ekologické sensitivity nebyla primární součástí teologického diskursu, byla spíše spojována zejména s technologickým pokrokem a přírodními vědami. Alarmující ekologický stav Země způsobil, že ekologické myšlenky pronikly do teologického prostoru. Kořeny těchto „nově“ se prosazujících myšlenek lze spatřovat v článku historika Lynna Whita z roku 1967, kde poukazuje na jistou „spoluvinu“ křesťanství na ekologické krizi. Argumentem je mu zejména biblické vyprávění o stvoření, které bylo interpretováno jako zmocnění člověka pro nadvládu nad zemí. Pasáž Gen 1,28, hovořící o podmanění si země lidmi, dle tezí Whita, umožnila antropocentrismus uvnitř křesťanství tím, že člověku byla dána dominance nad zemí spolu s možností zem vlastnit a nakládat s ní dle svého uvážení. To paralelně vedlo k vykořisťování země a jejích zdrojů bez přemýšlení o tom, jaké důsledky toto jednání bude znamenat pro budoucnost nejen lidské populace, ale i pro přírodu. White spolu s dalšími tak poukázal na jistou desakralizaci přírody.¹⁷⁵

„Krise moderního světa není způsobena pouze technologiemi vykořisťování přírody a také ne pouze přírodními vědami, s jejichž pomocí se lidé stali pány přírody. Spočívá spíše v úsilí lidí po moci a nadvládě. Nesprávně pochopenou a zneužitou biblickou vírou ve stvoření bylo toto úsilí v křesťanské kulturní oblasti vymaněno ze svých dřívějších religiózních zábran a posíleno: „Podmaňte si zemi“ bylo považováno za Boží přikázání k ovládnutí přírody, k dobytí světa a k lidské vládě nad světem. Neomezenou snahou o moc se měli lidé stát podobnými svému Bohu, „onomu všemohoucímu“, proto se dovolávali jeho všemohoucnosti, aby mohli nábožensky ospravedlnit svou vlastní moc. Křesťanská víra ve stvoření tak, jak byla zastoupena v křesťanství západní církve, Evropy a Ameriky, tedy v dnešní světové krizi, není bez

¹⁷⁴ SÖLLE, D. *Lieben und arbeiten*. Stuttgart: Kreuzverlag, 1988.

¹⁷⁵ HAWKIN, D.J. „The Role of the Bible in the Debate about the Ecological Crisis“, *Theology in Green* ,4,1994, č.1, s. 3-13.

viny. ¹⁷⁶ Lze tedy říci, že si evangelická teologie¹⁷⁷, uvědomuje spoluzodpovědnost za ekologickou krizi. Jednostranné zaměření teologie na člověka (antropocentrismus a personalismus), a jakési „zapomenutí“ na stvoření a roli Boha v něm bylo spolupříčinou krize.¹⁷⁸

Teologie tedy „nově“ objevuje jako svůj úkol právě ono „vzpomenutí“ si na stvoření, ve formě nové teologické nauky o stvoření, která bude hledat mír mezi člověkem a přírodou. V jejím centru bude vize přírody jako Božího stvoření a jejím stěžejním předpokladem bude vyrovnávání se s vlastní tradicí. Právě židovsko-křesťanská tradice a její systém hodnot v důsledku spoluformovaly objektivizování přírody a přehlížení jejího zneužívání, a měly podíl na vzniku ekologické katastrofy.¹⁷⁹ Obrat ke stvoření, zahrnující i ekologickou sensitivitu, pak nemůže být pouhou „opravou“ dosavadní teologie, ale spirituální změnou, změnou paradigmatu, jejíž součástí bude přehodnocení způsobu pohledu na svět, na stvoření.¹⁸⁰

V osmdesátých letech minulého století se vedly, v kontextu ekologické krize, teologické diskuse, k nimž výrazně přispěl svými úvahami protestantský teolog Jürgen Moltmann, který se zaměřil na pneumatologickou nauku o stvoření.¹⁸¹ Stejně tak jako další teologové, které by bylo možné zahrnout pod označení „ekoteologie“ či „green theology“¹⁸², i Moltmann identifikoval závažnost ekologické krize a její možnou expanzi. Přitom zohlednil roli křesťanství v příčině i řešení této krize a zdůraznil nutnost participace křesťanství na společném ekologickém vědomí světa. Podle něj došlo k zásadnímu omylu v interpretaci pasáže Gn 1,28, jež měla za následek jisté odtržení Boha od stvoření a nedůvěru ve stvořený svět, v tvory Boží.

¹⁷⁶MOLTMANN, J. *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*, Praha: Vyšehrad, 1995, s.25.

¹⁷⁷Zatímco feministická teologie osvobození, obdobně jako Moltmann, reflektuje kritiku Whita a promýšlí „spoluvinu“ křesťanství na ekologickém stavu planety, W.Pannenberg dospívá k jinému závěru. S ohledem na ekologickou problematiku zohledňuje zejména roli sekularismu a zapomenutí člověka na skutečnost, že on i příroda jsou stvoření Bohem. Pannenberg zdůrazňuje, že člověk ve své aroganci zapomněl na stvoření Bohem, či se chce Bohu rovnat, tj. neuvědomuje si stěžejní diferencii mezi ním a Bohem, jejíž předobraz lze spatřovat v sebediferenci Krista od Otce. Srov. PANNENBERG, W. *Systematische Theologie II*. Göttingen: Vandenhoeck, 1991.s.12-201.

¹⁷⁸PÖHLMANN, H.G. *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava: Nakladatelství Mlýn, 2002,s.192.

¹⁷⁹MOLTMANN, J. *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*, Praha: Vyšehrad, 1995, s.25-26.

¹⁸⁰HAWKIN, D.J. „The Role of the Bible in the Debate about the Ecological Crisis“, *Theology in Green* ,4,1994, č.1, s. 3-13.

¹⁸¹PÖHLMANN, H.G. *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava: Nakladatelství Mlýn, 2002,s.193.

¹⁸²Ekoteologie či „green theology“ je směrem teologie, zabývající se vztahem mezi stvořením, Bohem a člověkem, tj. spojením a interakcí mezi teologií a přírodou. Zdůrazňuje nutnost zabývat se naléhavými ekologickými tématy uvnitř teologie a reflektuje nutnost uvědomění si odpovědnosti za stvoření.

„Konkrétní biblická představa „podmanění si země“ nemá nic společného s oním příkazem panování, který teologická tradice po staletí učila jako *dominium terrae*, nýbrž je příkazem týkajícím se pokrmu: Lidé mají spolu se zvířaty žít z toho, co země zplodí skrze rostliny a stromy. Uchopení moci nad přírodou tím nebylo míněno... Nedorozumění neustále vyvolává, jsou-li místa v Bibli vytržena ze svých tradičních historických souvislostí a užita jako oprávnění pro jiné zájmy“¹⁸³ Moltmann teologicky kriticky reflektuje tendenci exkluzivně interpretovat stvoření a soudí, že stvoření musí být vždy míněno „inkluzivně“, tj. jako celý svět, který byl stejně tak jako člověk stvořen Bohem. Diference mezi člověkem a přírodou, mezi obrazem světa a vírou ve stvoření musí být nahrazeny takovou vizí, kde bude příroda nahlížena v jednotě jako stvoření Boží.¹⁸⁴

Moltmann¹⁸⁵ formuluje nehierarchickou teologii stvoření, dle které je Bůh přítomen skrze Ducha v celém stvoření a která v důsledku odkazuje k nutnosti uznání imanence Boha ve světě. Imanence Boha stojí též v základu teologie Dorothee Sölle.

¹⁸³MOLTMANN, J. *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*, Praha: Vyšehrad, 1995, s. 32.

¹⁸⁴Tamtéž, s. 35-38.

¹⁸⁵ Ačkoliv Sölle na Moltmanna explicitně nenavazuje, lze mezi nimi nalézt paralely s ohledem na genderovou sensitivitu, zájem o ekologii a diskusi ekologické krize spolu s reflektováním Boží imanence ve světě. Těchto podobností Moltmannových myšlenek s myšlenkami feministické teologie osvobození si všimá i Resane, přičemž diskutuje i rozdíly mezi nimi. Právě při srovnání s Moltmannem se ukazuje problematičnost přístupu feministické teologie osvobození, konkrétně autorek Opočenské, Sölle, neboť zdůrazňují Boží imanenci, ale napětí mezi imanencí a transcencí nechávají bez důslednější odpovědi (Pöhlmann upozorňuje na nebezpečí záměny Boha a světa spolu se ztrátou identity jednoho či druhého). Srov. PÖHLMANN, H.G. *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava: Nakladatelství Mlýn, 2002, s.251). Odpověď na spojení imanence Boha ve světě a transcencence nad světem Moltmann reflektuje na pozadí trojiční nauky (kde skrze perichorezi, vzájemné pronikání, je popsán vztah členů Trojice jakožto obraz vztahů na úrovni stvoření) spolu s přebýváním tvořivého ducha ve světě (SZ koncept Šechíny), který je základem společenství stvoření. Srov. MOLTMANN, J. *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*, Praha: Vyšehrad, 1995, s. 87. Zásadní rozdíl v jejich perspektivách je předně v otázkách Trojice, kterou feministická teologie problematizovala zejména s ohledem na mužský jazyk užitý v referencích o Trojici, který ženy od Boha odcizoval. Srov. RESANE, K. T. Moltmann in conversation with feminist theologians: How does his theology correlate and differ with feminist theology?, *Verbum et Ecclesia*, 2021, 42, č. 1, [online]. [cit. 15.10.2021] Dostupné na <https://verbumeteclesia.org.za/index.php/ve/article/view/2319>

Dle Soskice feministická teologie kritizuje mínění o Trojici zejména s ohledem na podporování maskulinity Boha, hierarchie a patriarchy. Na Trojici dříve nahlížela jako na skrytou příčinu patriarchy v křesťanství. Dle Soskice se však jedná o paradox, neboť motivem Trojice bylo podkopat myšlenky hierarchie v Bohu. Srov. SOSKICE, J. M. „Trinity and Feminism“ in Parson, S.F. *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge: Cambridge University press, 2002, s. 136-137. Nicméně, další vývoj feministické teologie ukazuje na posun úvah explicitně k Trojici, ve které spatřuje možnost, jak vyjádřit společenství, vzájemnost a rovnost v kontextu stvoření. S ohledem na argumenty E. Johnson je možné koncept Trojice promyšlet skrze genderovou inkluzivitu, přičemž v chápání Trojice též zdůrazňuje vnitřní vztahovost a vzájemnost, které jsou stěžejní pro stvoření a pro vztah mezi Bohem a stvořením. Srov. JOHNSON, E. A. *She who is. The Mystery of God in Feminist Discourse*, New York: Crossroad, 2002.

Snaha Sölle o znovuobjevení vztahu člověka a přírody, poznamenaného ekologickou krizí, do značné míry vychází z blízkosti feministické teologie osvobození se směry ekofeminismu. Společným cílem je formulovat holistickou vizi vztahů uvnitř stvoření. S ohledem na tento cíl tak prosazuje zmíněné hodnoty vztahovosti a vzájemnosti, které směřují nejen do oblasti vztahů mezi lidmi, ale i ke vztahům mimolidskému stvoření a ke vztahu člověka a Boha.

Sölle odmítá hierarchický dualismus muž x žena, člověk x příroda, tělo x duše, kdy jedné z dvojic je přisouzen nižší status. Usiluje o překročení antropologického pesimismu a individualismu ve snaze znovuobjevit vzájemnou potřebu a propojenost člověka a stvoření. Spolu s ideou nehierarchie přejímá perspektivu ekofeminismu, která koresponduje s její snahou o akcentování ženské zkušenosti¹⁸⁶. Zásadním principem ekofeministické perspektivy¹⁸⁷, jež je dále značně rozrůzněná, je spatřovat paralely mezi útlakem žen a nadvládou nad přírodou. Dle této perspektivy, která reflektuje historické kořeny analogie ženy a přírody, je nezbytné se touto paralelou zabývat, aby bylo možné nalézt ztracenou rovnováhu mezi člověkem a přírodou.¹⁸⁸

3.1.2. Bůh Stvořitel

Ovlivněna¹⁸⁹ feministickou teologií (zejména Rosemary Radford Ruether¹⁹⁰) a ve shodě se současným evangelickým diskursem, tak svou argumentaci zasazuje do kontextu

¹⁸⁶ Ve svém důsledku se feministická teologie osvobození zaciluje na období 19-20.století (ekologická krize, objektivizace přírody), přičemž nedostatečně reflektuje historický kontext ekologické problematiky, který zmiňuje i Pöhlman: člověk hledal své místo v přírodě, snažil se o přežití a nalezení svého postavení v ní. Srov. .PÖHLMANN, H.G. *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava: Nakladatelství Mlýn, 2002. V souvislosti s tím tak i Zimmerling zmiňuje jistou nekonzistenci pohledu Sölle na přírodu, související předně s již zmíněným přístupem k hříchu jakožto k sekulárnímu, politickému fenoménu. Je to dle něj příroda, kde dochází k „požírání slabšího silnějším“, tedy i toto místo mystické zkušenosti není prosto hříchu. Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*, Praha: Trigon, 218, s. 238.

¹⁸⁷ Explicitní spojení mezi útlakem žen a devastací přírody v kontextu ekofeminismů vede k výtkám z esencialismu, jež nabývá v souvislosti s genderovou rovností podoby rekonstrukce genderových hierarchií. Srov. KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B. „Úvod: Ke genderové analýze náboženství,“ in *Obrazy ženství v náboženských kulturách*, KNOTKOVÁ- ČAPKOVÁ B. a kol. (ed.), Praha – Litomyšl: Paseka, 2008, s. 13.

¹⁸⁸ Srov. OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich, 1995.

¹⁸⁹ SÖLLE, D. *Lieben und Arbeiten*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1988, s.12. Obdobně jako Sölle se zamýšlí i Jana Opočenská, která na Sölle navazuje. Srov. OPOČENSKÁ, J. „Evangelium všemu stvoření: (Za obnovený vztah k Bohu a stvoření), *Křesťanská revue*, 69, 2002, č. 7, s. 178-190.

¹⁹⁰ V knize „*Den Himmel erden: Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel*“ Sölle explicitně navazuje na myšlenky Rosemary Radford Ruether (konkrétně na její knihu *Gaia und God. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde*, Luzern, 1994) s ohledem na nezbytnost redefinovat vztah člověka k přírodě a stvoření. Cílem je diskutovat vzájemnou potřebu a závislost uvnitř stvoření. „Znovu promýšlení“ vztahu mezi člověkem a přírodou se zrcadlí právě v rámci ekofeministické

„green theology“, tj. vyzývá k úctě a úžasu nad stvořením, jehož je člověk součástí¹⁹¹ a jež má člověk milovat stejně intenzivně, jako ho miluje Bůh. Pro Sölle, stejně tak jako pro Moltmanna, má člověk být partnerem přírody a stvoření, nikoliv vykořisťovatelem neobnovitelných zdrojů planety, a nemá se podílet na ničení země v žádné formě¹⁹². „Země je svatá. Dříve nebyla zřetelná tato svatost, teprve když to, co milujeme je ohroženo, pak objevíme prapůvod naší lásky a zjistíme oboustrannou, vzájemnou souvislost.“¹⁹³

Vzorem pro ekologickou sensitivitu je pro Sölle Ježíš Kristus, tím, že člověka zmocnil k participaci, aktivitě a odpovědnosti za stvoření. Tato sensitivita je úzce spojena s etickými principy vztahovosti a vzájemnosti, které deklaruje i teologie osvobození. Spolupráce a propojenost veškerenstva zpochybňuje dichotomii člověk versus příroda. Podobně jako Motmann, Sölle vidí člověka jako součást stvoření, kde každý z tvorů závisí jeden na druhém. V takto definovaném vztahu vzájemné rovnosti a oboustranné závislosti člověk není pánem nad stvořením, nýbrž jeho součástí. Člověku bylo uloženo o stvoření aktivně pečovat a podílet se na jeho rozvoji. Lidé mají být spolutvořiteli a aktivně se podílet na zachování a rozvoji stvoření. Sjednocení v lásce k Bohu a zmocnění k aktivní participaci lidí dále pokračují v procesu stvoření.¹⁹⁴

Se znalostí myšlenek Mistra Eckharta¹⁹⁵ a Terezie z Avily zdůrazňuje nutnost aktivní účasti člověka na neukončeném procesu stvoření a nutnost spolupráce spirituální

spirituality, která namísto hierarchie a dualismů preferuje hodnoty vztahovosti a vzájemnosti. Tyto hodnoty jsou stěžejním východiskem pro „znovu objevení“ lásky ke stvoření a odpovědnosti za něj. Srov. SÖLLE, D. SCHOTTROFF, L. *Den Himmel erden: Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel*, München: Feutscher Taschenbuch Verl., 1996, s.56-60. Ekofeministickou spiritualitu Sölle diskutuje i v článku: SÖLLE, D. Ökofeministische Spiritualität, *Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus*, 1996, 90, s.355-358.

¹⁹¹ V kontextu úvah o stvoření Sölle explicitně zmiňuje nezbytnost vnímat člověka „uvnitř“ stvoření, tedy jako jeho zásadní součást. Člověk jako součást stvoření se v důsledku podílí na nekončícím, dynamickém procesu vznikání a zanikání, který patří k životu a který člověka se stvořením spojuje. V této optice je, dle Sölle, i smrt zásadní připomínkou konečnosti, spojující člověka s procesem stvoření. Srov. SÖLLE, SCHOTTROFF, *Den Himmel erden: Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel*, s.57-58. S SÖLLE, D. *Mystika smrti*, Praha: Trigon, 2016, s. 37., Německý originál: SÖLLE, D. *Mystik des Todes*, Verlag Herder, 2011, s. 35.

¹⁹²Sölle se rovněž vymezuje vůči formám odcizení, které oddalují člověka od jeho místa v rámci stvoření. Odcizení se od přírody, devastace a vykořisťování, je v perspektivě Sölle nahrazeno smířením, které je rámováno láskou k Bohu. Srov. SÖLLE, D. „Hřích a odcizení“, in: *Teologie 20.století. Antologie*, KUSCHEL, K. J. (ed.), Praha: Vyšehrad, 2007, s.307.

¹⁹³SÖLLE, D. *Lieben und Arbeiten*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1988, s. 12. Překlad autorky této práce.

¹⁹⁴HAWKINS, N. „Conversations with Meister Eckhart and Dorothee Soelle“, in *The theology of Dorothee Soelle*, PINNOCK, S. K. (ed.), Harrisburg: Trinity Press International, 2003, s. 182.

¹⁹⁵ Právě v myšlenkách Eckharta Sölle spatřuje inspiraci v kontextu vize celosti a jednoty s Bohem. Tato blízkost pak ale může vést k domněnku, že se její vize blíží k panteistickým tendencím, ztotožňující Boha a stvoření, i Boha a člověka., *Také co do teologie jsou v pojetí mystiky Dorothee Sölle určité nedostatky.*

složky života s aktivní, ve formě rovnováhy mezi *vita activa* a *vita contemplativa*.¹⁹⁶ Zdůrazňuje jednotu a společenství, odehrávající se vždy „uvnitř“ stvoření a směřující k sdílení a spolupodílení se na renovaci a uzdravení vztahu mezi člověkem a přírodou.¹⁹⁷ Toto uzdravení pak nachází své místo v každodennosti. Právě v každodennosti lze nalézt potenciál člověka k aktivní péči o stvoření, vztahovost mezi lidmi a v důsledku i vztah s Bohem.¹⁹⁸ Stejně tak jako se pokouší rehabilitovat obraz člověka jakožto apriori hříšného, podrobuje Sölle revizi i vztah mezi člověkem a Bohem, který je předobrazem mezilidských vztahů i vztahu člověka k přírodě. Vztah člověka a Boha zahrnuje představu Boha jako svrchovaného, absolutního panovníka. Namísto tohoto nerovného modelu Sölle navrhuje, prostřednictvím myšlenek Martina Bubera¹⁹⁹, vztah mezi Bohem a člověkem nahlížet skrze vzájemnost, skrze oboustrannou lásku a potřebu.²⁰⁰

Transcendence pro ni již není formulovatelná v termínech nadvlády a moci, nýbrž prostřednictvím lásky, z které Bůh stvořil svět. Dle Sölle Bůh nestvořil svět z nezájmu, nýbrž z lásky, nestvořil jej „ex nihilo“, ale „ex amore“, což dokládá lásku a potřebu, tedy i Boží intenci v kontextu stvoření.²⁰¹ „*On*“ vytváří svět z jeho svobodné vůle, i když to nemá zapotřebí. Jeho stvoření vychází z aktu absolutní svobody a chtění.“²⁰² Jinými slovy, Bůh stvořil člověka z lásky a k lásce, z důvodu naplnění „

Sama autorka přiznává vágnost svého jazyka, když mluví o božském v člověku (374). Všichni mystikové zdůrazňují, že Bůh navzdory největší blízkosti v mystické zkušenosti zůstává vždy cizí, že ani v unio mystica se nestávají Bůh a člověk identickými.“ZIMMERLING,P. Evangelická mystika. Praha:Trigon.2018.s. 237-238. Jak již bylo řečeno, v optice Sölle „božským v člověku“ je myšlena zejména blízkost člověka k Bohu, jeho nasměrovanost k němu. Nejedná se tedy o ztotožnění člověka a Boha, tj. o panteistické vize, nýbrž o snahu reflektovat blízkost mezi člověkem a Bohem - jak bude patrné v následující kapitole. Sölle hovoří o Bohu jako o blízkém i vzdáleném. Podobně Eckhart, ač on i eckhartovská škola podléhali výtkám z panteismu, jak zmiňuje J.Sokol, nebyl panteistou, sám panteismus výslovně odmítal. „ Výroky o „jediném bytí“, které jsou u Eckharta běžné, jsou, jak dokázal O.Karrer, vesměs přesně citace a paralely jiných scholastiků a teologů, Augustinem počínaje a Tomášem konče. Vyjařují přesvědčení, že všechno, co jest, je dílo Boží, a vidět v nich výrazy panteismu není historické. Také výroky s „božské jiskře v duši“, navazující na Maimonida a jiné platoniky, u Eckharta znamenají, že „Bůh je člověku blíže než člověk sám sobě“ („intimit meiipsius“, Augustin), takže ani domnělý „autoteismus“, módní počátkem dvacátého století, nelze věcně doložit.“ Srov, SOKOL, J. Mistr Eckhart a středověká mystika, Praha: Vyšehrad, 2000, s. 50-51.

¹⁹⁶Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 274-275.

Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München:PiperVerlag, 1999, s. 252-253.

¹⁹⁷SÖLLE, D. SCHOTTROFF, L. *Den Himmel erden: Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel*, München: FeutscherTaschenbuchVerl., 1996, s. 56-60.

¹⁹⁸SÖLLE, D. *Lieben und Arbeiten*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1988, s.34.

¹⁹⁹BUBER, M. *Já a ty*, Praha:Kalich, 2005.

²⁰⁰SÖLLE, D. *Gott denken. Einführung in die Theologie*.KreuzVerlag, 1990, s.239.

²⁰¹SÖLLE, D. *Lieben und Arbeiten*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1988, s. 29. s PÖHLMANN, *Kompendium evangelické dogmatiky*, s.147.

²⁰²SÖLLE, D. *Lieben und Arbeiten*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1988, s.27.

Imago Dei“, a jako takového ho zmocňuje k péči o druhé a o stvoření, o nějž má pečovat stejně tak, jak o něj pečuje milující, jednající Bůh.²⁰³

Lze tedy říci, že pro tematizování ekologických myšlenek, nejen v rámci teologie, je dle Sölle nezbytné nevnímat Boha jako nezávislého tvůrce a panovníka, nýbrž jako Stvořitele, který je stále vztažen ke stvoření. V této souvislosti tedy Sölle pohlíží na Boha nejen jako na Stvořitele, který stvořil svět, ale i jako na Stvořitele, který je ve stvoření neustále přítomen. „*Bůh nemá být popisován jako „omnipotentní“, ale odkázaný na vzájemnost a závislý na ní stejně jako každá láska...Bůh se děje.*“²⁰⁴ Postuluje tak tezi, že transcendence je radikální imanence, tj. není od imanence nijak odtržena, nýbrž je její součástí, projevující se v každodennosti. „*Obojí, transcendence i imanence, se vztahuje k téže věci, k témuž stvoření. Rozdílnost je v tom, že transcendence postuluje a světlí každý fenomén imanence, ke kterému se vztahuje. Transcendence je radikální, to znamená od základu milovaná a postulovaná imanence. Když v naší imanenci, co prožíváme a konáme, opravdu vstoupíme do radikální lásky, pak naše imanence obsahuje transcendenci.*“²⁰⁵

Pohled na Boha jako na Stvořitele, který stvořil člověka i svět, jako partnera člověka, zmocňující jej k aktivní participaci a odpovědnosti za stvoření, tak dle Sölle vyjadřuje nutnost náhledu na stvořený svět optikou dobroty a svatosti, která nesmí být zneužívána žádnou mocenskou silou. Ačkoliv redefinice vztahu mezi člověkem a Bohem, a s tím spojené narušení tradiční hierarchie, znovu implikovalo možné výtky k teologii Dorothee Sölle zejména ze synergismu²⁰⁶, Sölle se nepokouší „odabsolutizovat“ Boží moc ani jeho roli a důležitost pro stvoření a člověka. Zcela uznává jeho transcendentnost a „jinakost.“

Nicméně, s ohledem na naléhavost řešit sociální, genderové²⁰⁷, politické i ekologické otázky, tematizuje nutnost začlenění Boha i člověka zpět do kontextu

²⁰³Tamtéž, s. 27.

²⁰⁴SÖLLE, D. *Mystika smrti*, Praha: Trigon, 2016, s. 112., Německý originál: SÖLLE, D. *Mystik des Todes*, Verlag Herder, 2011, s. 122. „*Gott ist nicht als „omnipotent“ darzustellen, sondern wie jede Liebe angewiesen und abhängig vom Gegenüber...God happens, Gott geschieht, das ist für mich ein grundlegender Satz, wichtiger als jeder „Beweis“ Gottes.*“

²⁰⁵SÖLLE, D. *Gott denken. Einführung in dieTheologie*. KreuzVerlag, 1990, s. 249. Překlad autorky této práce.

²⁰⁶PÖHLMANN, H.G. *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava: Nakladatelství Mlýn, 2002, s. 251.

²⁰⁷ Ekofeministickou perspektivu z části uplatňuje i teolog Matthew Fox, zejména pak v kontextu „spoluviny“ patriarchy na ekologické krizi planety. Srov. FOX, M. *Příchod kosmického Krista. Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 73.

stvoření, neboť v tom spatřuje možnost pro transformaci statutu quo. Zdůrazňování nezbytnosti nahradit obrat k člověku obratem ke stvoření, uvědomění si propojenosti a souvztažnosti veškerenstva, je završeno předně v kontextu mystiky. Mystika představuje výzvu i pro promýšlení etiky, jejíž bytostnou součástí je v perspektivě Sölle zájem o ekologické otázky, na které reaguje potřebou vzdoru.

3.1.3. Mystička stvoření

Projekt „demokratizace mystiky“, jež Sölle promýšlí, zmocňuje a upomíná každého člověka, že ne hierarchie, ale vzájemná láska je oním společným v kontextu stvoření. Každý člověk, jako součást stvoření, má možnost naplnit touhu po Bohu. V mystice dochází ke znicotnění sebe sama a k odevzdání se do rukou Boha, nikoliv slepě či nesvobodně, nýbrž prostřednictvím bezúčelné lásky, ze svobodné touhy po Něm. Zapomenutí na „já“ a vzpomnutí si na Boha, skrze lásku k Němu, stojí v samém nitru mystiky, která není odloučena od stvoření. V termínu „sunder warumbe“, tj. v bezúčelné lásce, Sölle nachází nejen základ pro mystický prožitek a pro sjednocení se s Bohem, nýbrž i zásadu, na jejímž základě lze vyslyšet výzvu k péči o stvoření. Mystika jako touha po sjednocení, výzva celistvosti a propojenosti všeho se vším, je pro Sölle skutečnou výzvou k nesobeckosti, stojící v centru ekoteologie.²⁰⁸

Výzvu k naplnění lásky k bližnímu, k sobě samému a k veškerenstvu uvnitř mystiky lze nalézt v předešlých textech Sölle, kde skrze vztahovost a vzájemnost je vzorem pro toto konání Ježíš Kristus. Kristus jako „nositel nové etiky“, jako inkarnované Boží vtělení, vyzývá lid k angažovanosti a participaci na stvoření. Stvoření stejně tak, jako spása není ukončené, je to neustále pokračující proces, který vyžaduje součinnost a spolupráci všech. Kristus, milující a jednající, tak zmocňuje každého člověka a vyzývá ho k nesobeckosti a aktivitě, která v rámci každodenní činnosti může napomoci k znovuvědomění si propojenosti všeho života.²⁰⁹Sölle spatřuje v Ježíši Kristu naději na změnu v kontextu stvoření, které je denně ničeno a zneužíváno.

Pro Sölle je, s ohledem na ekologický stav naší planety, nezbytná změna paradigmatu, zejména skrze mystiku, která zakouší propojenost veškerenstva a uvědomění si vzájemné závislosti. Jinými slovy, Sölle „rozšiřuje“ prostor mystiky a

²⁰⁸Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 154-163.

Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 140-149.

²⁰⁹SÖLLE, D. *Lieben und Arbeiten*, Stuttgart: Kreuz Verlag, 1988, 14-16.

tematizuje ji právě v úzkém vztahu ke vzdoru a etice. Mystika nemůže být bez vzdoru, bez aktivního, vědomého odporu vůči bezpráví, individualismu, násilí, technokracii a vůbec vůči všemu, co člověka odtrhuje od druhých, od Boha, od stvoření.²¹⁰ Služba²¹¹, stojící v centru teologie Dorothee Sölle, služba k druhým a péče o stvoření, je spojena s pozorností a spravedlností.²¹² Spravedlnost,²¹³ v kontextu ekologie „ecojustice“²¹⁴, je pro Sölle zásadní etická ctnost, která i v kontextu ekoteologie odkazuje ke Kristu, kterého musíme v současné společnosti neustále zpřítomňovat, zejména skrze již zmíněné uvědomění si oboustranné závislosti člověka a přírody. „*Ekologická spravedlnost zahrnuje dva ústřední prvky biblické tradice: jedním je žasnutí tváří v tvář Boží přítomnosti v přírodě, prapůvodní zkušenost v tom, co není naše, ale co je nám propůjčeno a svěřeno.*“²¹⁵

²¹⁰ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 267-273

Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 246-251.

²¹¹ Lze říci, že Sölle o stvoření uvažuje v kontextu osvobození, neboť osvobození a stvoření spolu úzce souvisí. Je tak nutné nalézt takovou syntézu tradice stvoření a osvobození, která by uznávala tradici stvoření a pochopila by stvoření z perspektivy osvobození.²¹¹ Bůh Stvořitel je tentýž jako Bůh Osoboditel. Teologie stvoření a osvobození jsou pak vzájemně se doplňujícími partnerkami, přičemž tematiku osvobození Sölle spojuje s biblickým motivem Exodu lidu Izraele z Egypta spolu se zkušeností otroctví a následného osvobození z mocenských, utlačovatelských struktur. Explicitně tak diskutuje historii útlaku a marginalizace lidí, kterou mimo jiné vztahuje i na genderovou problematiku, tj. zabývá se židovskými kořeny zkušenosti osvobození. V důsledku tak neabstrahuje židovskou tradici od křesťanské víry a na pozadí biblických pasáží o stvoření světa a člověka přemýšlí o stvoření jako o vzájemném propojení a soubytí lidí, přírody a Země. V tomto pojetí jsou všichni stvoření ve a ke svobodě, neboť stvoření nelze nahlížet bez optiky osvobození. Akt osvobození chápe ve smyslu kategorického imperativu, který odmítá jakékoliv formy útlaku a nadvlády. V kontextu úvah o stvoření a osvobození lze spatřovat intersekcionalní povahu argumentů Sölle, neboť spojuje v rámci mezilidských vztahů osvobození s kategoriemi rasy, etnicity, třídy i genderu. Vymezuje se tak jinými slovy nejen vůči hierarchii člověk x příroda, ale i vůči mocenské nadvládě člověka nad člověkem, s ohledem na násilí i genderovou nerovnost. Srov. SÖLLE, D. *Gott denken. Einführung in die Theologie*. KreuzVerlag, 1990. V perspektivě mystiky je však osvobození „domyšleno“ skrze vzdor, tj. osvobození je „nahrazeno“ vzdorem. Vzdor, jakožto dlouhodobá praxe, směřuje k nutnosti neustále se učit - rozpoznávat, v rámci každodennosti, proti čemu je onen vzdor nezbytně vést. Jedná se tedy o stále pokračující proces, odehrávající se v rámci stvoření. Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 280. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 258.

²¹² RAKOCZY, S. „God is justice: the social spirituality of Dorothee Soelle“, <https://www.opendemocracy.net/en/transformation/god-is-justice-social-spirituality-of-dorothee-soelle/>, [zveřejněno 13.12.2016, cit. 20.3.2021].

²¹³ Dle Sölle je spravedlnost cestou, kterou objevujeme Boha, tzn. je vůlí Boha. V kontextu chudých a potřebných (kdy „novým potřebným“ je i Země) tak připomíná, že bez chudých by nebyla žádná blízkost Boha, neboť Bůh je na straně chudých a trpících. Srov. SÖLLE, D. *On Earth as in Heaven. A liberation Spirituality of Sharing*. BATKO, M. (transl.), Westminster/John Knox Press, 1993, s. 64.

²¹⁴ Je to právě důraz na vztahovost a vzájemnost v rovině ekologické i sociální, který vede Sölle k reflektování sociální i ekologické spravedlnosti uvnitř stvoření. Cílem je zejména zdůrazňovat hodnoty nenásilí, rovnosti, spolupráce a participace všech na stvoření. Srov. HEYWARD, C. „Crossing over. Dorothee Soelle and the Transcendence of God“, in *The theology of Dorothee Soelle*, PINNOCK, S. K. (ed.), Harrisburg: Trinity Press International, 2003, s. 236.

²¹⁵ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 163.

„Příroda sama „mluví“, a lidé ji čtou chválu Boží ze rtů“.²¹⁶ Je to tedy právě příroda,²¹⁷ která se jeví Sölle jako přirozené místo k zakoušení zkušenosti mystické jednoty. Právě v přírodě, ve vztahu k/s ní, skrze údiv a úžas nad dílem Stvořitele, lze nalézt cestu k Bohu. Život v přírodě a s přírodou poukazuje na nezbytnou závislost člověka na „darech přírody“, která, stejně tak jako člověk, byla stvořena Bohem, tj. k jejich vzájemnému vztahu. „Zjednodušeně řečeno, příroda není žádné To, není to materiál ke spotřebě, který se v patriarchálně uvažované hierarchii nachází úplně dole, ale je to živoucí Ty.“²¹⁸

Mystika jako výzva lásky k Božímu stvoření, nehierarchická kosmologická sounáležitost, skrze ctnost pozornosti ukazuje, jak žít uprostřed dalšího života.²¹⁹ Podle Sölle upomíná²²⁰ k doteku Boha skrze svět, ke sjednocení s Bohem skrze bezúčelnou lásku. Jak se ukazuje, cílem/důsledkem mystiky, demokratizované a vztažené ke každodennosti, tak nutně není banalizace a trivializace, nýbrž živá upomínka a snaha, následována i mystickou tradicí²²¹ - a sice, vidět Boha všude, tj. i ve stvoření. „Boha pocítujeme všude (jako vzduch), ať jedná On nebo my. Zintenzivňujeme ho kolem sebe tím, že svět zduchovňujeme. V srdci univerza tedy můžeme „Boha nahmatat“. Vesmírná láska může zprostředkovat zbožštění osobní lásky...“²²²

Jakým způsobem ale nahlížet Boha v kontextu stvoření? Dle Sölle nestačí pouze zdůrazňovat stvořený svět jako vytvořený Bohem, ale skutečně zdůrazňovat ono

Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 150. „*Ökogerechtigkeit enthält zwei zentrale Elemente der biblischen Tradition: Das eine ist das Staunen angesichts der Gegenwart Gottes in der Natur, eine ursprüngliche Erfahrung des Heiligen in dem, was nicht unser ist, sondern uns geliehen oder anvertraut.*“

²¹⁶Tamtéž, s. 147. Německý originál s. 135. „*Die Natur selber „spricht“, und die Menschen lesen ihr das Lob Gottes von den Lippen.*“

²¹⁷ Pojem přírody a stvoření pak Sölle neodděluje z důvodu mystického přiblížení. Tamtéž, s. 159. Německý originál s. 146.

²¹⁸Tamtéž, s. 160. Německý originál s. 147. „*Auf eine einfache Formel gebracht, ist die Natur kein Es, kein zubenuetzendes Material, das in der patriarchal gedachten Hierarchie ganz unten steht, sondern ein lebendiges Du.*“

²¹⁹Tamtéž, s. 162. Německý originál s. 149.

²²⁰ Teilhard de Chardin též spatřuje v člověku spolutvořitele, jehož akce a tvůrčí lidská činnost přispívá k budování světa/hmoty, která ani v jeho optice nenabývá negativních konotací. V myšlenkách Sölle je pak možné spatřovat blízkost s některými myšlenkami Teilharda zejména s ohledem na holistický přístup a panenteistickou vizi (ačkoliv je Teilhardovi vytykán panteismus (v souvislosti s jeho monismem) lze se přiklánět i k panenteismu, neboť Teilhard uvažuje o Bohu i v jeho diferenci a transcenci ke světu. ŽELIVAN, P. *Teilhard de Chardin*. Řím: Křesťanská akademie, 1968. Rovněž jejich myšlenky spojuje zájem o svět, který však vyplývá z jiných východisek. Zatímco Teilhard se zaciluje na „výklad“, „četbu“ světa v jeho celosti, skrze přiblížení teologie s poznatky přírodních věd, přístup Sölle vychází ze zájmu o sociální realitu a každodenní zkušenost lidí. TEILHARD de CHARDIN, P. *Božské prostředí*, přel. FREI, V., SOKOL, J. Praha: Vyšehrad, 1970.

²²¹ Lze nalézt i u Teilharda, Mistra Eckharta i Hildegardy z Bingenu.

²²² GRÜN, A., RIEDL, G. *Mystika a erós*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1996, s. 57.

spojení, které je možné zejména skrze mystiku. „Zdravá mystika je panenteistická. To znamená, že není teistická. Teismus pohlíží na Boha dualisticky, buď že je „mimo“, nebo „uvnitř“. Tento dualistický pohled odděluje stvoření od Boha. Panenteismus znamená, že „všechny věci jsou v Bohu a Bůh je ve všech věcech.“²²³ Pro Sölle je to právě panenteismus²²⁴, který transcenduje ortodoxní pozice a tradice panteismu. Zatímco panteismus ztotožňuje vesmír s Bohem a v důsledku tak stojí v protikladu k Boží izolované moci nad světem, striktní monoteismus nahlíží na Boha jako na svrchovaného „vládce“.

Panteismus se v této optice stal obtíží, která zahrnuje jistý „anarchistický prvek“, prvek, jenž podvrací vládnoucí moc. Striktní oddělení Boha od stvoření, dle Sölle, nemělo za následek pouze „zapomenutí“ na stvoření, ale i konstrukci dalších hierarchických dualit muž-žena, člověk-příroda, duše-tělo, přičemž jedné z dvojic byla přisouzena nižší pozice. Právě tento duální pohled měl za následek desakralizaci přírody, sexismus a rasismus, které jsou v přímém rozporu s mystickou zkušeností, založenou na jednotě, lásce a vzdoru vůči všem formám nadvlády. Panenteismus je v důsledku jistým překročením panteismu i striktního monoteismu, vedoucí k mystické spiritualitě stvoření.²²⁵

„ Možné sblížení mystické a ortodoxní pozice předkládá v pojmu pan-en-theismus, představujícím spojení obou prvků. Bůh je v něm sice (panteisticky) nahlížen ve všem, nesplývá však s kosmem, protože Božské je (monoteisticky) více než svět...Panenteismus se vyhýbá nebezpečí heterodoxního panteismu, protože jeho představa Boha je transcendentní jak vzhledem ke světu, tak vzhledem k duši. Boží

²²³FOX, M. *Příchod kosmického Krista. Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s.73.

²²⁴Panenteistické metafory Boha zmiňuje i Hildegarda a v rámci feministické teologie osvobození i R. R. Ruether (metafora Boha- God/ess jako Matrix) a Sallie McFague. Sallie McFague se rovněž přiklání k aktivitě člověka ve stvoření v podobě péče a zájmu, jenž souvisí s pohledem na svět jako na Boží tělo. McFague též kriticky reflektuje dualistické modely, které vedou na jedné straně k odtržení Boha od stvoření a k pasivitě člověka na straně druhé. Zdůrazňuje metaforu světa jako Božího těla, v které spatřuje vzájemnou blízkost mezi Bohem a světem. MCFAGUE, S. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: FortressPress, 1993. Jedná se o panenteistický model, který neidentifikuje Boha ve světě bez diference (jako panteismus), ani jej nenahlíží jako odtrženého od světa (deismus), ale zdůrazňuje, že vše má svůj původ v Bohu a nic neexistuje mimo něj. Srov. OPOČENSKÁ, J. *Z povzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*, Praha: Kalich, 1995.

²²⁵ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 153-157. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 140-145.

jinakost tak zůstává zachována, a zároveň dochází k pokusu nekonstruovat vztah mezi Bohem a duší podle patriarchálního modelu nadvlády a závislosti.“²²⁶

Pozornost, jakožto mystická ctnost, vedoucí k uvědomění života uprostřed života, odkazuje rovněž k Bohu – živoucí energii, která je přítomna ve stvoření a na níž má člověk podíl. Ve svém důsledku vede i k „jinému pohledu a přesunu moci“, která již není ovládající, nýbrž sdílející. „*Empowerment je nový, feministický myšlenkový horizont, v němž je stvoření vnímáno jako síla, která se sdílí. Tvořivé síle Božství správně porozumíme, když ji osvobodíme od představ moci patriarchálního komanda a možná ji společně s Hildegardou z Bingen*“²²⁷ lépe pochopíme jako *viriditas*, tedy zelenou sílu, jako sdílející se životní energii. *Ta způsobuje, že všechna stvoření vyzárají krásu její dokonalosti.*“²²⁸ Jistým důsledkem pohledu na stvoření, kde je Bůh živě přítomen, je tak právě onen důraz na vztahovost, která má zásadní implikace i v genderové rovině. Jinými slovy, nahrazením vztahu vlády a panství (nejen nad přírodou) tak v důsledku Sölle reflektuje mystickou jednotu, zahrnující i rekonstrukci vztahu nadvlády mezi lidmi.

3.2. Erotická mystika

„*Čím je pro sexualitu Eros, tím je pro náboženství mystika. Podle romantika Wilhelma Schlegela je mystika to, „co jen oko milujícího spatřuje v milovaném“ - síla ženoucí*

²²⁶ Tamtéž, s. 156. Německý originál s. 143. „*Eine mögliche Annäherung von mystischer und orthodoxer Position liegt im Begriff des Pan-en-theismus vor, der eine Verbindung der beiden Elemente darstellt. In ihm wird Gott zwar (phanteistisch) in allem gesehen, er geht jedoch nicht im All auf, das Göttliche ist (monotheistisch) mehr als die Welt... Der Panentheismus vermeidet die Gefahren des heterodoxen Pantheismus, weil seine Vorstellung von Gott sowohl die Welt als die Seele transzendiert. Die Andersheit Gottes bleibt so gewahrt, und zugleich wird versucht, die Beziehung zwischen Gott und Seele nicht nach dem patriarchalen Modell von Herrschaft und Abhängigkeit zu konstruieren.*“

²²⁷ Lze nalézt souvislost Hildegardiných myšlenek i s myšlenkami Sölle v kontextu jisté femininní spirituality v rámci mystiky. Hildegarda též hovoří o harmonizaci člověka a stvoření v termínech vzájemné závislosti a propojenosti. Spojují je panenteistické vize Boha, přítomného ve stvoření, vědomí mystické provázanosti celého stvoření, výzvy k péči o stvoření spolu se zájmem o stvořený svět. Hildegarda si rovněž uvědomuje „protimystické“ zacházení člověka s přírodou/stvořením. Myšlenky Hildegardy byly inspirativní pro její vize mystiky stvoření, nicméně lze říci, že Hildegarda ve svých myšlenkách postupuje značně konzistentněji s ohledem na otázky Boží „přítomnosti“ ve stvoření tím, že důsledněji zdůrazňuje Boží transcendenci a Trojici. HILDEGARD OF BINGEN, *Scivias*. přel. Mother Columba Hart and Jane Bishop, New York: Paulist press, 1990.

²²⁸ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 163. Německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 149. „*Empowerment ist der neue, feministisch gedachte Horizont, in dem Schöpfung als sich verteilende Kraft wahrgenommen wird. Die Schöpfungsmacht der Gottheit verstehen wir richtig, wenn wir sie aus den Bildern patriarchaler Kommandomacht ablösen und vielleicht besser mit Hildegard von Bingen als viriditas oder Grünkraft erfahren, als die Lebensenergie, die sich verteilt. Sie bewirkt, dass alle Geschöpfe in der Schönheit ihrer Vollkommenheit erstrahlen.*“

vpřed, dynamika, která chce spojit vše, co je rozděleno.“²²⁹ V zájmu posvěcení každodennosti a nediferenciování sfér života, vycházející z touhy vidět Boha všude, Sölle dospívá k erotice jakožto místu mystické zkušenosti. Bez erotiky by podle Sölle láska byla termínem mnohoznačným a sexualita spíše technickým a mystika by byla nejen nesdělitelná, ale i nemyslitelná. V mystice dle Sölle dochází k součinnosti touhy po sjednocení s Bohem se silou erotu.

Její vize mystiky předpokládá obrácení se k sobě samému a nalezení vlastního Já, skrze mystický proces „oproštění se od Já“ a užasnutí nad pochopením vztahovosti vzájemnosti. Obrat do nitra, osvobození se od egoismu na cestě k druhému člověku, k sobě i k Bohu tak u Sölle představuje aspekt téhož procesu, a sice sjednocení se s Bohem skrze lásku. Lásku²³⁰ je pro ni stejně tak jako pro Terezii z Avily pouze jedna, ta, která sblíží božskou a lidskou lásku. Lásku k druhému člověku²³¹, i k sobě samému je odrazem lásky k Bohu.²³²

V této souvislosti Sölle explicitně zdůrazňuje nejen hodnotu erotu pro lidskou sexualitu, ale i hodnotu mystiky pro náboženství. Mystika, jako síla sjednocující vše rozpolcené, zahrnuje erós - energii, sílu, přičemž erós a mystickou Boží lásku nelze zcela rozlišit. Jinými slovy lze říci, že mystika a erós jsou v mnoha ohledech neodlišitelné, neboť jedno naplňuje druhé. V důsledku se tak opět vyjevuje stěžejní prvek vztahovosti, který je v perspektivě Sölle prapůvodem všech uspořádání.²³³

²²⁹ Tamtéž, s. 165. Německý originál s. 151. „*Was für die Sexualität der Eros, das ist für die Religion die Mystik. Einem Wort des Romantikers Wilhelm Schlegel zufolge ist Mystik, „was allein das Auge des Liebenden in dem Geliebten sieht“, die vorwärtstreibende Kraft. Die Dynamik, die auf die Vereinigung alles Getrennten drängt.*“

²³⁰ Lze říci, že láska je skutečným předmětem i metodou mystiky, která je chápána v nejhlubším smyslu jako odevzdání vůle, jako niterná touha duše, která je dovršena ve sjednocení. Srov. UNDERHILL, E. *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: Dybbuk, 2004, s. s. 121.

²³¹ Zimmerling vznáší námitku, že lidská erotika není v tradiční mystice místem mystické zkušenosti, nýbrž spíše jazykovou inspirací pro popis unio mystica. Zmiňuje, že všechny mystičky a mystikové žili převážně v celibátu a i když můžeme hovořit o intimním společenství lásky dvou lidí, stále se jedná o společenství hříšníků. To souvisí s jeho již zmíněnou kritikou vůči Sölle a jejího pojetí hříchu. Dle něj erotická zkušenost může pouze napomoci mystické zkušenosti a to ve formě uvědomění si nenaplněnosti, která probouzí touhu po dokonalé lásce, existující pouze v unio mystica. Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha: Trigon. 2018. s. 238-239. V tomto ohledu je však nezbytné zmínit, že Sölle ač sexualitu spatřuje v blízkosti fyzické lásky, plně je neztotožňuje. O skutečnosti sexuality nikoliv v termínech fyzické lásky hovoří i A. Grün, dle kterého celibát neznačí absenci sexuality, ale její jiné prožívání. Srov. GRÜN, A., RIEDL, G., *Mystika a erós*. Česká křesťanská akademie, 1996, s. 69.

²³² Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 169.

Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 154.

²³³ Tamtéž, s. 166. Německý originál, s. 152.

V tendenci²³⁴ abstrahovat erotiku, či sexualitu, od mystiky a náboženství pak Sölle spatřuje protimystickou sílu, která v důsledku popírá vzájemnou odkázanost mezi lidmi i mezi člověkem a Bohem. V perspektivě Sölle Bůh miluje člověka tak, jako člověk jeho, vzájemně se potřebují, přičemž právě tento vztah vzájemné lásky a potřeby je předobrazem pro vazby mezilidské, ve kterých sexualita zaujímá podstatné místo.²³⁵ Sexualita v optice Sölle, ač je záležitostí pozemskou, může být prožívána a nahlížena v perspektivě božského, tj. jako dar Boží pro lásku člověka. Tato láska, pro Sölle erotika, nemusí nutně nabývat podoby fyzické sexuality, avšak vždy je opatřena erótem, neboť skrze něj lze lásku, erotiku, transcendovat směrem k Bohu a v důsledku i onu mystickou zkušenost sjednocení popsat.

Je to pak právě jazyk erotický, jazyk snubní mystiky²³⁶, ve kterém Sölle nalézala možnost sdělitelnosti mystického prožitku a zároveň autentičnost, v níž fyzická sexualita není nutně součástí erotiky. S odkazem na mimo jiné Mechtildu z Magdenburgu a erotický jazyk²³⁷ mystiky středověku tak dokládá rozmanitost jediné lásky v mnoha podobách, přičemž ani jedna z podob se nevyklučuje s láskou a touhou po Bohu. „*Sotva si lze představit, že by Mechtilda užila jen jazykového vzoru, aniž by kdy v srdci pocítila, co to je láska k určitému člověku. To neznamena, že by musela mít erotický vztah k nějakému muži. Je však jasné, že se sama se sexualitou setkala a že ji dovedla vložit do svého vztahu k Bohu a k Ježíši Kristu. Bez erósu by nebyla její láska*

²³⁴ Jak zmiňuje Küng, nepřátelský postoj k sexualitě je fenoménem pozdní antiky, přičemž v křesťanství nabývá vyjímečné podoby. Zmiňuje zejména Augustina, který přispěl k potlačování sexuality v západní teologii a církvi. Ačkoliv Augustin zdůrazňoval rovnost muže a ženy na duchovní rovině-oba jsou obrazem Božím, upevnil obecně přijímanou představu o podřízeném postavení ženy. Küng dále zmiňuje Augustinovo pojetí dědičného hříchu a sexuality, která by měla sloužit pouze k plození potomků (sexuální rozkoš považuje za hříšnou). Takto chápaná sexualita stála v popředí rozvoje tzv. sexuálně morálního rigorismu, jenž vedl k represí sexualitě a přesvědčení, že sexualita brání člověku v setkání s posvátným. Teprve v průběhu 13.století je překonáno pojetí hříšnosti sexuální rozkoše, avšak legitimizace sexuality především skrze plození dětí zůstala. Specifickým důsledkem pohledu na sexualitu je pak „paradigma římskokatolické“, v rámci kterého se začal prosazovat povinný kněžský celibát. Srov. KÜNG, H. *Žena v dějinách křesťanství*, Praha: Vyšehrad, 2017, s. 40-52. Pohled na sexualitu je v tomto ohledu následován přístupem k tělu a tělesnosti, jak ukáže následující kapitola.

²³⁵SÖLLE, D. *Lieben und Arbeiten*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1988.

²³⁶ Snubní mystika reflektuje vztah lásky Boha a člověka obrazem manželství či zasnub. Objevovala se zejména ve středověku a jedním z představitelů je Bernard z Clairvaux spolu s „ženskou mystikou“- lze zmínit mezi dalšími Mechtildu z Magdeburgu a Hadewijch z Anvers. Jsou pro ni typická erotická zbarvení jazyka spolu s inspirací v Písni písní- v ní nachází inspiraci již Origenes. Již Pavel interpretuje tento vztah jako vztah manželství mezi Kristem-ženichem a církví-nevěstou. Srov. GRÜN., A., RIEDL.,G., *Mystika a erós*. Česká křesťanská akademie, 1996 s. 39-48.

²³⁷ Erotického jazyka si pak všimá i u Hildegardy, která podobně jako ženská mystika užívala obrazy ohně a horka pro božskou energii i pro lidské libido. Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 166.

Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*,München: PiperVerlag, 1999, s. 152.

ke Kristu tak žhavá a vášnivá. Zřetelně se jí tak podařilo to, co Assagioli nazývá proměnou sexuální lásky v lásku duchovní.“²³⁸

Pro Sölle je erós silně spjat nejen s mystikou, ale i s Bohem samým, neboť je silou, skrze kterou je možné zakusit sjednocení s Bohem i s druhými. Jádro mystiky tkví v očištěné, osvobozené duši, která vstupuje do sjednocení s Bohem, jehož stvrzením je právě onen milostný vztah. Tento vztah pak stojí v samém základu erotické mystiky, kde dochází k Boží descendenci, sestupu, jako odpovědi na lidskou transcendenci, přesah, kde duše člověka se pokouší „dotknout“ Boha.²³⁹

Tento proces má dle Sölle vždy povahu erotickou, neboť zahrnuje skutečnosti, spojené s láskou a milostným vztahem, a sice ztrácení a nalézání se v druhém.,, *Erós jako vášnivá touha po splnutí a sjednocení musí proniknout lásku k Bohu, aby se člověk mohl Bohu naprosto oddat a tak se s ním sjednotit. Bez erósu lpí člověk na sobě samém a je v nebezpečí, že bude chtít Boha využívat sám pro sebe. Erós ho opětovně vhání do náruče milujícího Boha a dovolí mu, aby v Bohu prožil splnění své touhy a proměnu svých citů. Všechny city, kterými je v erotickém vztahu proniknuto srdce muže a ženy, jsou obsaženy i v mystické zkušenosti, zároveň jsou však proměněny. Vyjadřuje se v nich sám Bůh jako Bůh blízký a milující, který po člověku sám touží.*“²⁴⁰

3.2.1. Milovaný Dalekoblízký

„ *Erotický život se uskutečňuje vždy ve střídavém sebeztrácení a nalézání se v druhém, v bloudění a noření se, nedokonale, neobjeveně a jen v poloviční existenci a nalezenosti.*“²⁴¹ Skrze pohled na mystiku v termínech erotiky se Sölle pokouší vyjádřit vztah, jenž je ze své podstaty nevyjádřitelný - alespoň tedy ne zcela. V rámci jazykových aporií, provázejících mystickou zkušenost jako celek, si Sölle „vypomáhá“ mimo jiné řečí lyriky a mystické poezie, v které spatřuje možnost onen vztah částečně vyjádřit. Ač se jedná o způsob řeči, svým významem takový jazykový výraz přesahuje.

²³⁸ Srov. GRÜN., A., RIEDL., G., *Mystika a erós*. Česká křesťanská akademie, 1996, s. 41.

²³⁹ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 172.

Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 157.

²⁴⁰ Srov. GRÜN., A., RIEDL., G., *Mystika a erós*. Česká křesťanská akademie, 1996, s. 46

²⁴¹ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, Onewomanpress, 2015, s. 173.

Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 158. „ *Erotisches Leben vollzieht sich immer im Wechsel von Sich-Verlieren und Sich –im-anderen-Wiederfinden, Umherirren und Sich-Versenken, unvollständig, unentdeckt und nur halb Existieren und Gefundenwerden.*“

Pojem, jméno Boha, v kterém nachází zalíbení, je výraz trubadúrské lyriky a minnesängerů a sice Loinprés – Dalekoblížký. „*Duše očekává Milovaného a on je zároveň daleko i blízko, hluboko i vysoko, je jasný i temný...nelze ho pojmenovat jedním slovem.*“²⁴²

Termín Dalekoblížkého, zahrnující i jistou pokoru před pojmenováním něčeho/Někoho, jenž všechna slova překračuje, je spojen s traktátem ze 13.století, který byl adresován nejprve anonymně. V polovině 20.století bylo autorství textu zjištěno Romanou Guarnieri. Autorkou textu „Zrcadlo prostých duší“ byla bekyně Markéta Poréte, která byla za své myšlení a činy v roce 1310 upálena. Markéta ve svém díle, v němž vystupují alegorické postavy Lásky, Rozumnosti, Duše apod., uvádí hned na počátku knihy termín Dalekoblížký. Tento termín vychází z dvorské lyriky a odkazuje k lásce, k věčně vzdálenému objektu, jehož ideál je však milujícímu i niterně nablízku.

Termín Loinprés byl i typickým námětem pro básníky, odkazující k pobláznění láskou, k službě lásky, kdy je odměnou to, že již milovník nenáleží sám sobě, ale láskou hyne. U Poréte má tento výraz silně religiózní kontext. Odkazuje k mravní proměně milujícího, jenž je předmětem své lásky znehybněn, trne úžasem. Tento „objekt“ lásky, který je blízký i vzdálený, nelze pojmenovat jedním slovem. Je protějškem duše, k němuž odkazuje vášnivá láska, přičemž objekt této lásky nelze nikdy zcela poznat.²⁴³ Kniha Zrcadlo prostých duší (zrcadlo je odkazem k líčení jiného života, reflexí stávajícího života i uvedením do jednoduchosti- osvobozením se od všeho, co není Bůh) odráží cestu lásky do duše. Na pozadí sedmi etap (sedmá přichází až po smrti) vystupuje z údolí pokory přes rovinu pravdy až k hoře lásky. Je to cesta, vedoucí ke ztrátě sebe sama a sjednocení s Bohem.²⁴⁴ „*Zrcadlo zde neznamena jen líčení jiného života, ale zároveň uvedení do jednoduchosti, k osvobození od závislosti na majetku, stavu, moci a respektu, k osvobození od vědění o Bohu a od podržení se nadvládě*

²⁴² Tamtéž, s. 173. Německý originál s. 158. „*Ihm wartet die Seele entgegen, und er, der zugleich fern und nah, tief und hoch, hell und finster ist... lässt sich in einem Wort nicht benennen.*“

²⁴³ ŽEMLA, M. Kurtoazní mystika Markéty Porete. (Úvodní komentář) In Zrcadlo prostých duší. PORETE, M. Praha:Malvern,2013.

²⁴⁴ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 173- 175.

Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 158-161.

ctností. Za jedinou životní jistotu považuje lásku, jež ničí všechno ostatní! Kniha jedinečným způsobem spojuje etotiku s jakýmsi radostným nihilismem z Boží vůle.“²⁴⁵

Duše, žijící/toužící pouze po Dalekoblízkém, nevyžaduje zprostředkování v podobě kázání a mši, tj. nepotřebuje ctností, neboť jejich role se na cestě duše k Bohu snižuje. Svobodná a bez nadvlády ctností, tzn. znicotnělá, tak dochází k Bohu, k Milovanému, který je chtěn a milován pro něj samého. „*Bůh nemá být milován pro své dary, ale pro sebe samého. Tak jako má erotická láska vždy něco navíc ke svým odůvodněním, tím spíše to platí o této amor fou (bláznivé lásce), obracející se k milovanému dalekoblízkému. Stav znicotněné duše, žijící jen z Divine Amour (Božské lásky), je označován jako foy sans oeuvres (víra bez díla), což je formulace, která jako mnohé další v Zrcadle této kacířky předznamenává reformační objev „ospravedlnění jen z víry bez díla zákona.““²⁴⁶*

V rámci inspirace, kterou Sölle nachází v textu Zrcadla, si rovněž všímá souvislostí mezi Markétou a Mistrem Eckhartem, zejména s ohledem na jeho podmínku pro sjednocení s Bohem, kterou vidí v oproštěnosti, odloučenosti. Oproštěnost- v tomto ohledu Eckhart zřejmě navazuje na Markétu a její termín znicotnění- je podmínkou pro sjednocení s Bohem. Cílem je po ničem nedychtit, po ničem netoužit, o nic neusilovat a na ničem nelpět ²⁴⁷. Oproštění duše, skrze které lze dojít k onomu mystickému vyjití a znicotnění - vyjít ze sebe a odevzdat se Bohu, je projevem „ztracení se“ v Bohu, které je zároveň i oním nalezením Boha.²⁴⁸

²⁴⁵ Tamtéž, s. 173. Německý originál, s. 159. „*„Spiegel“ bedeutet hier nicht nur Darstellen des anderen Lebens, sondern zugleich eine herstellende Anleitung zum Einfachwerden, zum Freisein von der Anhänglichkeit an Besitz, Stand, Macht und Geltung, zum Freiwerden vom Bescheidwissen über Gott und vom Unterworfensein unter die Herrschaft der Tugenden. Die einzige Lebensgewissheit wird in der alles andere vernichtenden Liebe gefunden! Das Buch verbindet Erotik und eine Art von fröhlichem Nihilismus um Gottes willen in einzigartiger Weise.“*

²⁴⁶ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 178.

Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 163. „*Gott ist nicht um seiner Gaben willen zu lieben, sondern um seiner selbst willen. So wie die erotische Liebe immer ein Surplus über ihre Begründungen hinaus hat, so erst recht dieser „amour fou“, der sich auf den fernnahen Geliebten richtet. Weil die Seele ganz auf Gott ausgerichtet ist, soll oder kann sie sich nicht kümmern um ihre Erwartungen an Gott. Der Zustand der genichteten Seele, die allein aus der „Divine Amour“ existiert, wir dals „foy sans oeuvres“ bezeichnet, eine Formel, die wie manches im Spiegel dieser Ketzlerin auf die reformatorische Entdeckung der „Gerechtigkeit allein aus Glauben ohn des Gesetzes Werke“ vorausdeutet.“*

²⁴⁷ MICHUTOVÁ, A. Mistr Eckhart: Oproštěnost jako podmínka sjednocení s Bohem [online]. *Křesťanská revue*, 2015, č.2 [cit. 2.12.2021] Dostupné z: <http://www.krestanskarevue.cz/Mistr-Eckhart-Oprostenost-jako-podminka-sjednoceni-s-Bohem-Alena-Michutova.html>

²⁴⁸ SOKOL, J. *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 273-277. (Výbor ze spisů Eckharta- kázání Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum caelorum (Mt 5,3)).

Jedná se o odevzdání se Bohu v tom nejradikálnějším smyslu. Jinými slovy, člověk musí Bohu odevzdat vše co má, co chce a co ví, aby v důsledku zůstalo jen holé prázdné bytí. Stejně tak jako Bůh dává člověku sebe sama i člověk se musí odevzdat Bohu. Právě ve vnitřní chudobě, v chudobě ducha, v oproštěném srdci může působit Bůh a jeho vůle. Přestože sjednocení se s Bohem se děje z Boží lásky a iniciativy, člověk na tuto milost musí odpovědět svojí snahou, tj. na ničem nelpět, dokonce ani na Bohu, tzn. vzdát se touhy po něm. Nezdůrazňuje tak nezbytně askezi a vnější chudobu, ačkoliv ta může napomoci chudobě vnitřní, ale je to právě chudoba duše, která může milovat Boha pro něho samého, milovat ho bez onoho proč.²⁴⁹

Eckhart používá termínu *sunder warumbe*²⁵⁰, který reflektuje nenahraditelný princip mystické existence, odkazující k nepřítomnosti jakéhokoliv účelu, moci. Nemilovat Boha kvůli možným výhodám, účelně a s očekáváním, ale pro něho samého, pro lásku samu, neboť i Bůh chce vše jen kvůli sobě. Opět, v návaznosti na Poréte, se tak i Eckhart orientuje na niterný aspekt, avšak ne ve smyslu naprostého nečinění a lhostejného kvietismu, ale odmítnutím absolutního významu vnějších skutků - Markéta hovoří o výhosti skutkům.²⁵¹ Nestačí konat skutky ctnosti, je nezbytné ono odloučení, znicotnění, předpokládající milování Boha bez proč. Milovat bez proč, stojící v srdci mystiky, směřuje ke konání, které nečiní člověk, ale skrze něj je činí Bůh. Chtění a vědění ničeho je jinými slovy součástí procesu znicotnění, které působí duši Bůh – „v ní, bez ní, pro ní“.²⁵² „Vnitřní člověk“, oproštěný od egoismu a svého vlastního zájmu- od individuálního Já - může vydat v lásce to, co přijal ve sjednocení s Bohem. Je to právě oproštění, znicotnění, které je základem nejen sjednocení s Bohem, ale

²⁴⁹HAWKINS, N. „Conversations with Meister Eckhart and Dorothee Soelle“, in *The theology of Dorothee Soelle*, PINNOCK, S. K. (ed.), Harrisburg: Trinity Press International, 2003, s. 175.

²⁵⁰ Jak zmiňuje McGinn výraz „žít bez proč“ se vyskytoval v textech mystiků 13. století. Jeho nejstarší použití lze nalézt pravděpodobně u Beatrijs van Nazareth, jejíž text o sedmi typech lásky pochází z let 1215-1235. Výraz „bez proč“ se objevuje rovněž v díle M. Porete Zrcadlo prostých duší, tj. v textu, jak je patrné výše, který Eckhart znal. Jak upozorňuje McGinn, tato skutečnost neznámá, že by Eckhart tento výraz jednoduše od Porete a dalších převzal. „Život bez proč“ je nezbytným důsledkem jeho dialektických apofatických myšlenek. Srov. MCGINN, B. *Die Mystik im Abendland: Band 4: Fülle*. Freiburg, Basel, Wien: Harder, 2010. S. 331.

²⁵¹ŽEMLA, M. Kurtoazní mystika Markéty Porete. (Úvodní komentář) In Zrcadlo prostých duší. PORETE, M. Praha: Malvern, 2013. S. 77-79. Jak zmiňuje Žemla, ačkoliv vyjádření „výhosti skutkům“ implikovalo kvietismus a lhostejnost ke světu, v kontextu myšlenek Zrcadla se jedná právě o konání činů, které již nečiní člověk, ale Bůh skrze něj. V této perspektivě pouze oproštěný člověk může předat v lásce to, co přijal v kontemplaci. Harmonie mezi akcí a kontemplací je tak implicitně přítomna v myšlenkách Markéty i Eckharta.

²⁵² Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 179

Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 164.

v perspektivě Sölle i změny, která ústí ve vzdor, tj. skrze dialogický vztah akce a kontemplace, jak ukáže čtvrtá kapitola.

Právě v návaznosti²⁵³ na Eckharta Sölle nahlíží pojem *sunder warumbe* jakožto zastřešující výraz pro lásku člověka k Dalekoblízkému. „ *Jeho pojem sunder warumbe (bez proč) je pro mě nenahraditelným výrazem mystické existence, neboť vnáší novou existenciální kvalitu i do pojetí jazyka.*“²⁵⁴ *Sunder warumbe* je zásadním jmenovatelem mystické lásky k Bohu, která je prosta/svobodna účelovosti, vlastnictví a ega. Podobně jako Eckhart tak i Sölle zdůrazňuje zejména onu svobodu, následující *sunder warumbe*, která je oproštěna od k čemu a nač, tj. od důvodu, neboť v jakémkoliv proč lze identifikovat instrumentalizaci života, vzdalující se původnímu činu stvoření „z lásky“. Je to pak právě život bez proč, který je ve svém důsledku základem schopnosti lidí vzdorovat, protože odkazuje k vědomí jiné svobody, k jinému způsobu bytí než k tomu, který je následován ovládním a vlastněním.²⁵⁵

„ *Co znamená toto „bez proč“, v němž máme žít a v němž žije sám život? Je to nepřítomnost veškerého účelu, výpočtu, veškerého Quid pro quo- čehokoliv pro něco jiného, jakékoli moci, která život nutí, aby jí sloužil. Vždy, když jsme trháni mezi bytím a jednáním, cítěním a konáním, nežijeme „mimo proč“, ale vypočítáváme náklady a zisky, kalkulujeme pravděpodobnost a prospěch, nebo se řídíme nepochopenými strachy. Říkám to s ohledem na masivně rostoucí účelovou racionalitu přetechnologizovaného světa, která jakoukoli neopodstatněnou existenci zakazuje: jíme určité pokrmy, abychom zhubli, chodíme na hodiny tance, abychom zůstali pohybliví, modlíme se, aby nám Bůh splnil určitá přání.*“²⁵⁶

²⁵³ Jak zmiňuje Hawkins, inspiraci v Eckhartovi spatřuje Sölle i v „přístupnosti Boha všem, tj. projekt demokratizace mystiky spojuje právě s myšlenkami mistra Eckharta. Srov. HAWKINS, N. „Conversations with Meister Eckhart and Dorothee Soelle“, in *The theology of Dorothee Soelle*, PINNOCK, S. K. (ed.), Harrisburg: Trinity Press International, 2003, s. 172.

²⁵⁴ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 95
Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 87. „ *Sein Begriff des „sunder warumbe“ ist für mich ein unverzichtbarer Ausdruck des mystischen Daseins, er bringt auch in das Verständnis von Sprache eine andere existentielle Qualität.*“

²⁵⁵ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 98-99.
Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 89-90

²⁵⁶ Tamtéž, s. 96. Německý originál, s. 87. „ *Was bedeutet dieses „ohne Warum“, in dem wir leben sollen und in dem das Leben selber lebt? Es ist die Abwesenheit von allem Zweck, aller Berechnung, allem Quid pro quo, allem Etwas für etwas Anderes, aller Herrschaft, die sich das Leben zu Dienste macht. Wo immer wir zerrissen sind zwischen Sein und Handeln, Empfinden und Tun, da leben wir nicht „sunder warumbe“, sondern berechnen Aufwand und Erfolg, kalkulieren Wahrscheinlichkeit und Nutzen oder*

3.2.2. Znovuobjevení sexuality pro mystický život

Přestože lze říci, že mystická tradice není prosta erotické řeči či spříznění erótu a mystiky, právě jistá nedůvěra církve k sexualitě²⁵⁷, kterou je dle ní nutné regulovat, zapříčinila oddělení sexuality od spirituálního prožitku.²⁵⁸ „V dějinách náboženství můžeme vysledovat vždy dva proudy: jeden by rád dospěl k Bohu tím, že se zřiká sexuality a pěstuje askezi a zdrženlivost, druhý zakouší Boha prostřednictvím sexuality a erótu. Obě cesty zřejmě odpovídají lidské zkušenosti.“²⁵⁹ Pro Sölle je pak sexualita darem Božím, v němž je přítomna láska člověka k člověku, jakožto výraz lásky Boha k člověku.

Na pozadí mystiky, která pohlíží na mystiku optikou snubního erotického vztahu, provázenou touhou po sjednocení se s Bohem, se jeví sexualita jako zásadní síla, přítomná ve spirituální zkušenosti. Poháněna erótem je součástí každodenního života lidí. Ačkoliv Sölle mluví o sexualitě v termínech chvály a spirituality, jejíž předobraz vidí zejména v Písni písní, zmiňuje i rizika a limity sexuality pro současného člověka. Přestože se Sölle distancuje od pohledu na sexualitu optikou nedůvěry a nutnosti ji přísně regulovat, uvědomuje si „znásilnění“ sexuality ve formě konzumního zneužití a „znetvoření“. Sexuální konzumerismus, objektivizace, znásilnění a sexuální násilí, to vše je pro spirituální pohled na sexualitu nepřijatelné.²⁶⁰ Objektivizace sexuality, pojící se s konzumerismem, je v perspektivě Sölle negativním fenoménem, postihujícím zejména ženy.²⁶¹

folgen unbegriffenen ängsten. Ich sage das mit Blick auf die in der hochtechnologisierten Welt massiv wachsende Zweckrationalität, die jedes grundlose Dasein verbietet: Wir essen bestimmte Speisen, um abzunehmen, gehen zum Tanzunterricht, um beweglich zu bleiben, beten, um die Erfüllung bestimmter Wünsche von Gott zu erhandeln.“

²⁵⁷ Viz poznámka 234.

²⁵⁸ Srov. GRÜN., A., RIEDL., G., *Mystika a erós*. Česká křesťanská akademie, 1996, s. 5-7.

²⁵⁹ Tamtéž, s.5.

²⁶⁰ Podobně se vyjadřuje i M.Fox. Fox důsledněji než Sölle akcentuje „ztrátu“ spirituální perspektivy v kontextu sexuality, i mimo jiné ve formě nevěry, přičemž je to právě „odspiritualizování sexuality“, zastínění její hodnoty pro lidský život, který je v rozporu s vizí živé kosmologie. Srov. FOX, M. *Příchod kosmického Krista. Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.

²⁶¹ Sölle se ve své knize *Lieben und Arbeiten* (1988) zabývá sexualitou v kontextu kritiky konzumerismu a znehodnocení sexuality v souvislosti s její instrumentalizací a objektivizací. Upozorňuje zejména na fetišizaci sexuality, která je ve společnosti redukována pouze na sexuální požitek. Z lásky se, dle ní, tak stává produkt, který si lze koupit či směnit, přičemž tento pohled v důsledku limituje schopnost člověka milovat druhého pro něj samého. Přestože se tak vymezuje vůči tendenci tabuizovat sexualitu a obestírat ji negativními konotacemi, vymezuje se vůči instrumentalizaci sexuality, v které není prostor pro tematizování hlubokého vztahu dvou lidí. Srov. SÖLLE, D. *Lieben und Arbeiten*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1988, s. 153-167. Na pozadí promýšlení zejména ženské sexuality tak její argumenty nabývají značně esencialistický charakter, neboť uvažuje o dvou zcela odlišných sexualitách, pojící se buď s mužem či

Jak již bylo řečeno, Sölle se v kontextu úvah o mystice navrácí k diskursu erotické mystiky, kde sexualita nenabývá výhradně fyzické podoby, ale zejména podoby lásky. Lásky plné a vášnivé, která má moc posvěcovat lidskou existenci (jak lze nalézt i v Písni písní). Pro Sölle je to právě mystika, v rámci které lze znovunavracet sexualitu do termínů oslavy, chvály a plnosti. Pouze taková sexualita, nahlížena v perspektivě mystiky, tak může být zdravou a plnohodnotnou, být skutečným darem Božím.

Lze říci, že nutnost redefinice sexuality uvnitř spirituality zásadně souvisí s navrácením sexuality do oblasti posvátného, a je třeba ji očistit od negativních konotací v kontextu náboženství. Sexualita v důsledku může být odpovědí na zvěstování Krista v každém okamžiku života a deklarování partnerství s Kristem.²⁶² Uvědomění si své sexuality a její přijetí jakožto součásti své existence stojí v centru úvah o celibátu, askezi. V ní Sölle spatřuje riziko neuznání sexuality a „dobroty“ tělesnosti, které vedlo k nesvobodě a pejorativnímu pohledu na sexualitu.²⁶³ Ačkoliv tedy sama Sölle uznává možnou nefyzičnost sexuality a erotiky, od naprostého zřeknutí se sexuality se distancuje.

3.2.3. Mystika jako kritika patriarchátu

V kontextu úvah o erotice jakožto místu mystické zkušenosti a rovněž způsobu, jakým mystický vztah prožívat a učinit sdílitelným, se Sölle v důsledku vymezuje vůči oddělování pozemské sexuální lásky a lásky „božské“²⁶⁴. „*Tuto klasickou*

s ženou. Tomuto tématu se rovněž věnovala autorka práce ve své diplomové práci – srov. MAJEROVÁ, K. *Reflexe evangelii z pohledu vybraných textů feministické teologie*. Praha, 2014. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Katedra genderových studií. Vedoucí práce Knotková - Čapková, Blanka. s. 87-90.

²⁶² WEST, A. *The Ethic of God as Mother, Lover and Friend*. In LOADES, A. (ed.) *Feminist theology reader*. 1990. s. 80

²⁶³ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 300-301.

Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 274-275. Tématu askeze se bude věnovat následující kapitola.

²⁶⁴ Sölle se tak vymezuje zejména vůči pozici A. Nygrena, který hierarchizoval a odděloval eros i agape. Zatímco agape je v jeho perspektivě motivem křesťanství, eros – ohrožující agape, vychází z nedokonalosti, z touhy „nižšího po vyšším.“ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 168. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 153-154. Reflexi pojetí vztahu erotu i agape lze nalézt u Platóna v dialogu *Symposion* i dále u Aristotela, jak zmiňuje Zvěřina. Srov. ZVĚŘINA, J. *Teologie agapé*, Praha: Vyšehrad, 2003, s. 10-11. Papež Benedikt XVI. se v první části encykliky *Deus caritas est* rovněž zabývá vztahem erotu a agape, přičemž lásku diskutuje v součinnosti obojího – jak sestupující tak vystupující lásky. Zmiňuje i historický vývoj chápání obou sil, kdy existovala tendence radikalizovat jejich rozdělení. Zatímco křesťanství bylo spojováno se silou agape, eros byl typický pro řeckou kulturu. Encyklika reflektuje i kritiku křesťanství na základě odmítání lásky tělesné spolu s kritikou křesťanství

protimystickou pozici zde zmiňuji proto, že je předpokladem mnoha sporů mezi mystikou a ortodoxní theologií, stejně jako mezi mystičkami a klerikální mocí... A vzájemná láska lidí, jejich vzájemná odkázanost na sebe je z tohoto pohledu cosi zásadně jiného než jejich vztah k Bohu. Nazývat pozemskou sexuální lásku „nebeskou“ - a dokonce ji ta prožívat! – je nepřijatelným směřováním různých rovin. Dávání a přijímání jsou principiálně oddělené, aktivita je božský, vůdčí a mužský princip, pasivita je princip lidský, reagující a ženský.²⁶⁵

Je to právě vzájemný vztah, nesen paradoxem blízkosti dalekého, uznáním jinakosti jiného, ne zcela poznaného, který Sölle spatřuje v erotice mystického prožitku. V něm zároveň nalézá podíl i na tzv. sacredpower, sdílené moci posvátného. V tomto vztahu vzájemnosti a potřeby dochází k zmocnění člověka, k uznání podílu na sdílené moci posvátného, na moci života.²⁶⁶ Eros v tomto ohledu není světským atributem, ale je posvěcením světa, který odkazuje k vzájemnému otevření se. S ohledem na roli erótu jako posvětitelů světa Sölle načrtává zásadní rys erotické mystiky, související i s genderovými otázkami. Právě mystika v její perspektivě opakovaně umožňuje dekonstrukci konstruovaných sexuálních rolí²⁶⁷ a překročení patriarchálních nastavení, kde lze nalézt pouze boj o moc, nikoliv snahu o nalezení a prožívání sdílené moci

z pera Nietzscheho, týkající se „otravy erosu“. Zdůrazňuje však, že nelze od sebe oddělit obě dimenze lásky. Ačkoliv je v Novém zákoně výrazem pro lásku agapé, bez vzájemné součinnosti obojího se z lásky stává karikatura. Upozorňuje, že Boží láska může mít též podobu erotu, který je i náplní agapé. Benedikt XVI., *Deus caritas est*, Paulinky, 2006.

²⁶⁵ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 168. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 154. „*Ich erwähne diese klassisch- antimystische Position hier, weil sie in vielen Auseinandersetzungen zwischen Mystik und orthodoxer Theologie, zwischen Mystikerinnen und klerikaler Macht vorausgesetzt ist... Und die Liebe der Menschen untereinander, ihre Angewiesenheit aufeinander ist in dieser Sichtweise etwas grundsätzlich anderes als ihre Beziehung zu Gott. Irdische sexuelle Liebe „himmlisch“ zu nennen-und gar zu erleben!-ist eine unzulässige Vermischung der Ebenen. Geben und Empfangen sind prinzipiell getrennt, Aktivität ist das göttliche, führende und männliche Prinzip, und Passivität das menschliche, reagierende und weibliche.“*

²⁶⁶ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 185. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 170.

²⁶⁷ Zimmerling v tomto ohledu pozitivně hodnotí její důraz na emancipační potenciál mystiky, kdy zdůrazňuje zejména laiky a ženy, které prošli mystickou zkušeností. Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha: Trigon, 2018, s. 239.

posvátného.²⁶⁸ „ Jenomže vztah pohlaví nebyl nově promyšlen ve smyslu větší vzájemnosti, jako spíše ve smyslu soupeření a boje o moc.“²⁶⁹

„Mystické pojetí erotického vztahu musí nejprve nově uvažovat o aktivitě a pasivitě, o dávání a brání, o bytí jedním a bytí dvěma... Aktivita a pasivita se staly předlohami rolí, příslušejících jednotlivým pohlavím. Rozdělení moci a kontroly určuje i sexuální chování. Mystika erotiky, především žen, ale i mužů, jejichž duše byla chápána žensky, touto pevností patriarchálního řádu otřásla. Její myšlení spočívalo v pochopení vzájemnosti: dávání a brání, toužení a zmocňování se, být milován a milovat v sebe neustále navzájem přecházejí, aniž by jedno bylo tím prvním, základním, a jiné tím druhým.“²⁷⁰

V této mystické zkušenosti se dotýká otázek rodu, s ohledem na transcendenci genderových rolí, neboť odkazuje k vzájemnosti, sdílení moci, ztrácení a nalézání. Je to prostor mystiky vzdoru, který dle Sölle představuje „budoucí podobu“²⁷¹ a směr feministické teologie. V mystice spatřuje možnost hlubší diskuse vztahovosti a vzájemnosti uvnitř stvoření, tj. zahrnující i vztah pohlaví. Přestože je tak její zájem následován snahou o dekonstrukci genderových hierarchií směrem k zdůraznění i ženské zkušenosti v rámci mystiky - tato snaha je důsledkem již zmíněné pozice uvnitř feministické teologie osvobození - důsledněji, oproti jejím raným textům, následuje vizi celosti, tzn. vizi, která si uvědomuje propojenost na pozadí jinakosti.

„ Rod hrál velmi malou úlohu také v mystickém proudu křesťanské tradice napříč staletími. Řada autorek a autorů pracovala s něčím, co bychom mohli nazvat integrální vize lidství. To znamená, že např. místo polarizace ducha hmoty, duše a těla, mužství a ženství, obojí zahrnuli. Jejich vize člověka vycházela z nedualistického

²⁶⁸ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 186-187. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 170-171.

²⁶⁹ Tamtéž, s. 186-187. Německý originál, s. 171. „Aber die Beziehungen der Geschlechter wurden nicht neu, im Sinne grösserer Gegenseitigkeit gedacht, sondern eher im Sinne des Wettbewerbs und des Kampfes um die Macht.“

²⁷⁰ Tamtéž, s. 186. Německý originál, s. 170-171. „Ein mystisches Verständnis erotischer Beziehung muss zunächst neu über Aktivität und Pasivität, über Geben und Nehmen, über Einssein und Zweisein nachdenken...Aktivität und Pasivität werden damit zu geschlechtsspezifischen Rollenmustern, die Verteilung von Macht und Kontrolle bestimmt auch das sexuelle Verhalten. Die Mystik der Erotik, vor allem die der Frauen, aber auch sie der Männer, deren Seele ja als weiblich begriffen wurde, hat an diesen Grundfesten patriarchaler Ordnung gerüttelt. Ihr Denken ist von einem Verständnis von Gegenseitigkeit getragen: Geben und Nehmen, Begehren und Ergreifen, Geliebt werden und Lieben gehen ständig ineinander über, ohne dass eines das erste, Grundlegende, und eines das zweite wäre.“

²⁷¹ SÖLLE, D. Předmluva In OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdání se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*, Praha: Kalich, 1995, s. 5-6.

uchopení celku reality. Příkladem je katolická mystička z 12.století, Hildegarda z Bingen (1098-1179)... V křesťanské tradici vedle sebe žily vzájemně protichůdné představy...Kromě důrazů na nadřazenost muže vůči ženě, posílených o negativní chápání tělesnosti a zejména sexuality, se zde našly rovněž koncepce zdůrazňující rodovou komplementaritu, nebo další, které předpokládaly potlačení rodu ve prospěch dokonalého lidství, které uvnitř zahrnuje obojí, mužskost i ženskost.“²⁷²

Cesta k této celosti, započata již v procesu demokratizace, však nutně předpokládá jisté vyrovnání/ nápravu vztahů, založených na genderové hierarchii, která vzájemnost a vztahovost limituje. Překročením těchto nerovností a jejich nahrazení, v podobě vzájemnosti, je pak cestou mystickou. Z myšlenek Sölle lze vyvodit, že zatímco je první zastávkou na cestě feministická teologie, identifikující genderovou nerovnost a zahrnující ženskou zkušenost do prostoru spirituality, její dosavadní podoba není koncem této cesty. Jejím pokračováním je právě podoba mystiky jakožto vzdoru. Ač mystika předpokládá vyrovnání nerovných vztahů, zahrnující každého člověka, směřuje k odkázanosti, propojenosti, k nedualitě, která následuje celost. „ *Není duše, i duše muže, vždy ženská? Alespoň pokud se objevuje ve svatebním vztahu k Bohu, bere na sebe ženské rysy- a odkazuje tak k původní jednotě muže a ženy v Adamovi.*“²⁷³

Pouze ve sdíleném vztahu vzájemnosti, v lásce k druhému, která předpokládá rovnost, nikoliv však stejnost, lze spatřit druhého – jiného Dalekoblízkého, který je bližší, nakolik je vzdálený a poznatelný, nakolik zůstává nepoznán. Právě na pozadí tohoto paradoxu a napětí se odehrává blízkost lásky pozemské a lásky nebeské, která nemůže růst z nadvlády a nerovnosti (i genderové), ale pouze ze sdílení moci, z podílu na „moci života“. V erotické mystice se tak dostává ke slovu požadavek radikální vzájemnosti, z něž vyvěrá láska. Láska, vědoma si jinakosti, je schopna překročit privatizaci mystické úplnosti lásky, tj. spojovat rozdělené a připomínat uzdravující moc, na které má každý člověk podíl.²⁷⁴

²⁷² NOBLE, I., KOČANDRLE BAUER, K., Teologický pohled na problematiku rodu, In *Kdo je člověk? Teologická antropologie ekumenicky*, NOBLE, I., ŠIRKA, Z. (ed.), Universita Karlova, 2021, s. 216.

²⁷³ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 180. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 165. „ *Ist nicht die Seele, auch die des Mannes, immer weiblich? Zumindest wenn sie in einem bräutlichen Verhältnis zu Gott erscheint, nimmt sie weibliche Züge an- und deutet so auf die ursprüngliche Einheit von Mann und Frau in Adam zurück*“.

²⁷⁴ Tamtéž, s. 185-189. Německý originál, s. 170-173.

3.3. Mystika (spolu) utrpení a smrti²⁷⁵

Jak již bylo řečeno, důraz na vztahovost a vzájemnost, solidarita s druhými, uvědomění si utrpení a potřeb druhých, stojí v základech feministické teologie osvobození samé i v mystice jakožto vzdoru Dorothee Sölle. Inspiraci a naplnění existenciálního požadavku, obsaženého v radikálním chápání lásky k bližnímu, Sölle ve shodě s feministickou teologií osvobození spatřuje v osobnosti a činech Ježíše Krista, který odmítal násilí a mocenské, hierarchické vztahy mezi lidmi.²⁷⁶ „*Bůh, jak jej známe z Božího obrazu v Ježíši Nazaretském, je slitovná péče a ztělesněná solidarita. V těchto kvalitách se i my máme stávat Božím obrazem pro dobro svých bližních a všemu stvoření.*“²⁷⁷

Kristus²⁷⁸, zmocňující člověka k aktivitě, participaci na stvoření, k lásce a účtě ke stvoření a druhému člověku, je paradigmatem teologií osvobození, které si kladou za cíl pokračovat v osvoboditelských činech Ježíše Krista.²⁷⁹ V následování Krista v každodenní realitě (skrže přijetí hodnot vztahovosti a vzájemnosti, jakožto jeho odkazu lidstvu) nachází feministické teologie své východisko. Je to právě reflexe kříže a vzkříšení prizmatem feministické teologie osvobození, která stojí v základech úvah Sölle o utrpení. Utrpení, jakožto místo mystické zkušenosti, je zároveň i prostorem, v rámci kterého Sölle explicitně diskutuje christocentrický aspekt její vize mystiky.

3.3.1. „Kříž“ v současném světě

Zásadním tématem feministické teologie osvobození, s ohledem na činy Ježíše Krista, je tedy i otázka kříže a vzkříšení, které vnímá ve vzájemné souvislosti. „*Na rozdíl od teologické tradice, která Kristův kříž a zmrtvýchvstání od sebe oddělovala (a tím*

²⁷⁵ Tato kapitola je volným převzetím článku autorky práce. Srov. BALI, K. Sdílení „kříže“ jako paradigma mystiky (spolu)utrpení Dorothee Sölle, *Studia Theologica*, 2022, 24, č.2, s. 113-127.

²⁷⁶ HEYWARD, C. *Saving Jesus from those Who are right: rethinking what it means to be Christian*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1999, s. 65.

²⁷⁷ OPOČENSKÁ, J. „Evangelium všemu stvoření: (Za obnovený vztah k bohu a stvoření)“. *Křesťanská revue*. 2002, R. 69. Č. 7. s. 180.

²⁷⁸ V perspektivě feministické teologie osvobození má Kristus stěžejní význam jako paradigma zmocnění, jenž osvobozuje člověka k činu a odpovědnosti. Přestože tak lze Krista, v optice feministické teologie, spatřovat jako nenahraditelného předchůdce v procesu vykoupení, tato teologie zdůrazňuje zejména nezbytnou aktivitu člověka v tomto procesu. Osvobození je tak neustále trvajícím procesem, zahrnující člověka i celé veškerenstvo, předpokládající právě Bohem zmocněné lidství. OPOČENSKÁ, J. „Co je a co chce feministická teologie“, 2002, [cit. 12.2.2022]. Dostupné na: <http://www.feminismus.cz/cz/clanky/co-je-a-co-choce-feministicka-teologie>

²⁷⁹ ŠTĚCH, F. „Kdo (co) nás osvobodí? Kristologie následování a praktická ekleziologie“ In *Mezinárodní symposium o teologii osvobození*, ed. Michal Cáb, Roman Míčka, Marek Pelech, České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, 2007, s. 41.

porušila dialektiku smrti a lásky), chtějí feministické bohoslovky rozumět oběma těmto skutečnostem v jejich úzké vnitřní spojitosti a v jejich sounáležitosti s dnešním životem lidí.²⁸⁰ Na pozadí „aktualizace kříže“, tj. přenesení metafory²⁸¹ kříže do kontextu dnešních dní, se však feministická teologie osvobození ve svém přístupu odvrací od pohledu na kříž jako na instrument ke spasení lidstva a výkupného za hříchy. „Vyzdvižený do bezčasovosti byl zneužíván proti ženám, proti lidem chudým a bezprávným, aby nábožensky přizdobil jejich křížování a oběti. Proto dnes některé ženy kříž odmítají jako nekrofilní symbol.“²⁸²

V perspektivě feministické teologie osvobození, kterou přejímá i Sölle, Ježíšova smrt nebyla vítězstvím smrti a Římanů, ale důkazem Boží moci a lásky, která překonala násilí a nespravedlnost. Pro Sölle kříž rovněž představuje výzvu k participaci na stvoření, tj. apel k aktivitě a zájmu o druhé, o jejich utrpení, který nelze ignorovat. Kříž Sölle nahlíží perspektivou každodennosti, v současné společnosti, v mnoha částech Země, kde skrze různé formy dominance a násilí dochází k zubožování přírody i lidské důstojnosti, k čemuž nikdo nemůže být lhostejný ve jménu zachování lidskosti.²⁸³ „Kříž ale není „něco náboženského“, je to krvavá realita.“²⁸⁴

Pohled Sölle na kříž odkazuje k budoucnosti, která ve jménu naděje skrze sdílení kříže směřuje ke spravedlivému životu všech. Kříž jako neustálá aktualizovaná připomínka nespravedlnosti ve světě je tedy i odkazem k touze po spravedlnosti a lásce, bez přehlížení utrpení druhých, tj. je i příslibem, obsaženým v naději vzkříšení.²⁸⁵ V optice Sölle, pokud je kříž přijat v perspektivě výzvy a účasti na spoluutrpení

²⁸⁰OPOČENSKÁ, J. *Z povzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*, Praha: Kalich, 1995, s. 95.

²⁸¹ Metaforický jazyk v teologickém diskursu zaujímá dle J.Soskice ústřední místo s ohledem na odkazování k Bohu, přičemž metafory jsou zdrojem poznání. V kontextu úvah o metaforách uchovává distinkci mezi definováním Boha a odkazováním na něj. Dle Soskice srdce metafory- apofatická a katafatická cesta- je, že o Bohu nic nevíme, ale můžeme k němu odkazovat. Soskice pozitivně reflektuje jazyk mystiky, který je otevřen modelům a metaforám, ač si uvědomuje jistou neschopnost jazyka postihnout Boha. Srov. VOKOUN, J. *Naslouchat teoložkám*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2010, s. 55-68, Srov. OPOČENSKÁ, J. *Z povzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*, Praha: Kalich, 1995, s.57-64.

²⁸² Srov. OPOČENSKÁ, J. *Z povzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*, Praha: Kalich, 1995, s. 91.

²⁸³SÖLLE, D., SCHOTROFF, L., WARTENBERG-POTTER, B. *Das Kreuz: Baum des Lebens*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1987, s. 16.

²⁸⁴ Tamtéž, s.16. Překlad autorky této práce.

²⁸⁵OPOČENSKÁ, J. Přepis přednášky Úterky s Gender (Gender studies o.p.s.): Řeč o Bohu, Hlavní christologické akcenty/pohled na Ježíše Krista/Hlavní antropologické akcenty/pojetí člověka/přístup k Bibli.[online], Co je a co chce feministická teologie, 2002, [cit.10.8.2023], Dostupné na: <https://www.feminismus.cz/cz/clanky/co-je-a-co-chce-feministicka-teologie>

druhých, a nikoliv ignorován a abstrahován ze života, nabývá podoby skutečné aktivní participace, která člověka zmocňuje ke změně, k aktivnímu zasazování se o to, co je skutečně důležité pro plnohodnotný život všech. Kříž odkazuje k lásce k životu a stvoření, které je každý den ohroženo skrze války a další formy dominance. Právě tento pohled na kříž je cestou ke skutečnému naplnění Ježíšova odkazu solidarity.²⁸⁶ „*Proto nás nesmí odradit ani zdánlivé neúspěchy v modlitbě, ani těžkosti ve vztazích k druhým lidem, jinak bychom hledali Krista bez kříže, a takový Kristus jednoduše neexistuje.*“²⁸⁷

Pokud tedy člověk svobodně participuje na stvoření, přijímá kříž, jako odkaz k obnově lásky a vzkříšení, jako naději ke svobodnému životu - který v sobě skýtá utrpení, vůči kterému nesmí být člověk lhostejný. Kříž v této optice „*roste a vzkvétá jako strom, který je pln života.*“²⁸⁸ Naděje, obsažena ve vzkříšení, je rovněž nadějí nikoliv statickou a ukončenou, ale v perspektivě feministické teologie osvobození je procesem dynamickým a stále pokračujícím. „*Ze všech těchto míst vyzařuje především snaha zdůraznit společenskou a sociální dimenzi tajemství Ježíšova vzkříšení. Úžasný náboj síly a povzbuzení, který je ukryt v této křesťanské tradici, se otevírá jen těm, kdo se dotazují, kladou otázky existenciálně, tj. že středem vlastních zápasů s mocí smrti, jež ohrožuje život dnešního člověka.*“²⁸⁹ Vzkříšení, jako odkaz k osvobození, je v této perspektivě i výzvou a motivem k solidaritě a soucitu s křížem druhých, přičemž kříž ani vzkříšení se neodehrává v izolaci - stejně tak jako Ježíš nebyl sám, ale obklopen druhými, jejichž osud mu nebyl lhostejný.²⁹⁰

Je to právě ono „*přenesení kříže*“ do kontextu současné doby a výzva k solidaritě, která je společným jmenovatelem feministické teologie osvobození. Přijetí kříže je i jistým výrazem komplexivity života, provázené vizí celosti feministické teologie osvobození, která nepohlíží na člověka v samotě, nýbrž v síti vzájemných vztahů s druhými, v radosti i utrpení, v životě i smrti.²⁹¹ Tato holistická vize celosti, která obsahuje i utrpení jako součást života, je obsažena i v mystice a vzdoru. Mystika v termínech vzdoru, která předpokládá i jisté „*nové*“ porozumění utrpení, v důsledku

²⁸⁶SÖLLE, D. *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1990, s.175.

²⁸⁷ KOHÚT, V. *Moudrost mystiků*. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství. 2008. s.67.

²⁸⁸SÖLLE, D., SCHOTROFF, L., WARTENBERG-POTTER, B. *Das Kreuz: Baum des Lebens*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1987, s. 15. Překlad autorky této práce.

²⁸⁹Srov. OPOČENSKÁ, J. *Z povzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*, Praha: Kalich, 1995, s.97.

²⁹⁰ Tamtéž, s.95.

²⁹¹ Tamtéž, s.139-140.

směřuje k transformaci nespravedlnosti v rámci každodenního života všech – žen i mužů.

3.3.2. Podíl na utrpení jako cesta k Bohu

Lze říci, že ukřížování a metafora kříže má stěžejní místo jak v teologii, tak i mystice Dorothee Sölle. Kříž je v centru její pozornosti zejména prostřednictvím perspektivy, jak Bůh „pracuje“ skrze člověka. Je symbolem, skrze který křesťan musí žít.²⁹² Symbolem, který odkazuje k věnování skutečné, existenciální pozornosti těm, kteří trpí.²⁹³ Ve svých raných úvahách o otázce utrpení²⁹⁴, které Sölle reflektovala nikoliv na pozadí otázky proč, ale jak – ve smyslu jak se vypořádat s utrpením, které ohrožuje lidský život- se argumentačně „posouvala“ od „tichého“ utrpení k promýšlení vzdoru a transformace.²⁹⁵

Právě tato transformace a důvěra v aktivní jednání Sölle přivedly k promýšlení mystiky v termínech vzdoru, která není odtržena od světa, ale artikuluje odpovědnost za svět spolu s promýšlením mystiky v relaci k sociálním a politickým otázkám.²⁹⁶ Mystiku vzdoru by tak v důsledku bylo možné nahlížet ve vztahu k mystice otevřených očí²⁹⁷ – artikulované J.B.Metzem²⁹⁸, která se stejně tak jako mystika a vzdor zaciluje na

²⁹²BARSTOW, A., L., „Dorothee Soelle: Mystic/Activist“ in *The Theology of Dorothee Soelle*, PINNOCK, S. K. (ed.), Trinity press International, 2003, s.191-192.

²⁹³KESHGEGIAN, F. „Witnessing Trauma. Dorothee Soelle’s Theology of Suffering in a World of Victimization“ in *The Theology of Dorothee Soelle*, PINNOCK, S. K. (ed.), Trinity press International, 2003, s. 93.

²⁹⁴Sölle se problematice utrpení věnovala již v knize „Leiden“ (v angl. „Suffering“), kde se zaciluje na reflexi příčin utrpení spolu s možnostmi, jak tyto příčiny odstranit. Stěžejním zájmem v této knize je rovněž i artikulování její kritiky vůči tzv. křesťanskému masochismu/sadismu spolu s jistou kritikou post-křesťanské apatie. Srov. SÖLLE, D. *Suffering*, Philadelphia: Fortresspress, 1984.

²⁹⁵KESHGEGIAN, F. „Witnessing Trauma. Dorothee Soelle’s Theology of Suffering in a World of Victimization“ in *The Theology of Dorothee Soelle*, PINNOCK, S. K. (ed.), Trinity press International, 2003, s. 94

²⁹⁶ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*, Praha: Trigon, 2018, s. 233.

²⁹⁷METZ, J. B. *A passion for God: The Mystical- Political Dimension of Christianity*. ASHLEY J. M. (ed.), New York: PaulistPresss, 1998, s. 69.

²⁹⁸ Přestože J.B. Metz a Dorothee Sölle přistupují k „mystice otevřených očí“ z jiné pozice, lze mezi jejich argumenty spatřovat zásadní souvislost zejména s ohledem na artikulaci nutného zájmu o utrpení druhých, vůči kterému nelze být lhostejný. N. Mette na otázku, zda Sölle myslí mystikou a vzdorem totéž, co Metz odpovídá: „*Ich denke ja. Wer meint, mit noch so vielen Frömmigkeitsübungen Gottes Wohlwollen erlangen zu können, und dabei dem Bösen gegenüber, was Menschen in der Welt angetan wird, gleichgültig bleibt, irrt sich. Mit dem Taufbekenntnis wird die Verpflichtung eingegangen, gegen alles Böse in der Welt Widerstand zu leisten.*“ Srov. Norbert Mette v rozhovoru s Raphaellem Rauchem. „Warum Mystik auch eine politische Dimension hat.“ In Kath.ch [16.1.2021, cit. 17.10.2023]. Dostupné na: <https://www.kath.ch/newsd/warum-mystik-auch-eine-politische-dimension-hat/>.

V mystice otevřených očí přichází ke slovu život Krista, jeho napodobení a uznání autority obětí, jakožto privilegované optiky, skrze kterou je nezbytné vidět svět (pohled na svět očima trpících). Otevření očí k utrpení druhých je tak prvním krokem, který kulminuje v osvobozující praxi compassion pro oběti, která předpokládá i jisté sebeoprostění, oproštění se od vlastních zájmů před autoritou trpících. Člověk je

promýšlení mystického a politického současně, tj. tato perspektiva mystiky neodhlíží od utrpení ve světě, nezavírá před ním oči, ale skrze uvědomění, soucit²⁹⁹, pozornost a solidaritu přijímá za utrpení odpovědnost a odpovídá na něj.³⁰⁰ Mystika je výrazem reciproční lásky člověka k Bohu³⁰¹. Avšak je zároveň i naplněním této lásky, jež se děje, „sunder warumbe“, tj. bez účelovosti, děje se sama o sobě a pro sebe, tedy bez proč.³⁰² „Tato nerentabilní láska je základem každé mystiky utrpení.“³⁰³

Sölle tak v kontextu mystiky a vzdoru vykresluje utrpení, jakožto jedno z míst mystické zkušenosti, které patří k životu. Utrpení nemusí člověka od Boha oddělovat³⁰⁴,

volán k odpovědnosti ve formě subverze těch struktur, které zapříčinily utrpení nevinných. Dle Metz podobností a příběhů, jako příběh o Samaritánovi, jsou vepsány do paměti lidstva a připomínají, že zájmem Ježíšova konání byla sensitivita s těmi, kteří trpí. Mystika otevřených očí není otázkou aplikace abstraktních pravidel, ale je to etická výzva k setkání s trpícími, tj. není egocentrická, ale vychází z mystického oprostění od sebe. Je charakterizována hlubším vrůstáním do mystického vztahu mezi člověkem a Bohem, v kterém je odpovědnost za druhé předpokládána a obsažena. Soucit jakožto asymetrická odpověď na utrpení (bez očekávání něčeho na oplátku) se tak vymezuje vůči vztahům symetrie, které očekávají profit, užitek. Spolu s tím Metz zmiňuje nezbytnost vzpomínání na minulé utrpení, přičemž toto vzpomínání je aktivitou, která činí člověka citlivým. Stejně tak jako přístup Sölle i Metzův politicko-teologický přístup je rámován traumatem z nelidskosti Šoa, na pozadí kterého zdůrazňují nutnost také teologického závazku vůči utrpení v sociální realitě. Srov. EGGEMEIER, M. „A Mysticism of Open Eyes: Compassion for a Suffering World and The Askesis of Contemplative Prayer“, *Spiritus*, 2012, 12, s. 43-46. Eggemeier zmiňuje, že ač Metz užívá frázi „mystika otevřených očí“ jako popis biblické spirituality, která si uvědomuje, je ovlivněna a je odpovědná za utrpení druhých, ve své esaji tuto frázi používá jako popis projektu jak Metz tak Sobrina (s. 59).

²⁹⁹ Hodnotu soucitu ve svých úvahách diskutuje i Matthew Fox. Soucit není pouze lítostí nad utrpením druhých, ale projev uvědomění si sdílené vztahovosti veškerenstva a reflexe stvoření v termínech sourozenectví, tj. pohled na tvory jako na „děti Boží.“ Soucit, který je úzce spjat i se spásou, je dle Foxe výrazem zaujetí pro Boha. Srov. FOX, M. *Příchod kosmického Krista. Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 44.

³⁰⁰ EGGEMEIER, M. „A Mysticism of Open Eyes: Compassion for a Suffering World and The Askesis of Contemplative Prayer“, *Spiritus*, 2012, 12, s. 44.

³⁰¹ V tomto ohledu můžeme hovořit o dvou stranách lásky, které v mystice docházejí naplnění, a sice o lásce člověka k Bohu a lásce Boha k člověku. Tento vztah je dle Sölle vztahem vzájemným, oboustranným, předpokládající milování Boha pro něho samého. Mystická zkušenost, reflektující tento vzájemný vztah, pro Sölle, podobně jako pro Zimmerlinga, rovněž zahrnuje proměnu člověka ve vztahu k sobě, k Bohu i k druhému ve formě hlubšího odevzdání se Bohu i druhým. Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 19, 274. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 17, 252. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*, Praha: Trigon, 2018, s. 233.

³⁰² Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 95-100. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 86-90.

³⁰³ Tamtéž, s. 195. Německý originál s. 178. „Diese nicht –rentable Liebe ist die Grundlage jeder Leidens-mystik.“

³⁰⁴ V kontextu „akceptování kříže“ a reflektování hodnoty utrpení, které patří k životu, Sölle explicitně promýšlí myšlenky Jana od Kříže, přičemž obdobně jako Jan reflektuje utrpení i jako zkušenost vztahu s Bohem (skrze kříž a utrpení se člověk proměňuje, roste ve vztahu k sobě, druhým i Bohu). Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 202-208. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 185-190. Temná noc je dle Jana zkušeností vycházející ze vztahu, z kontemplace, v kterých působí Bůh. Bůh osvětluje, ale též zatemňuje, tj. tento proces- vydání se Bohu, být na cestě k Bohu, zahrnuje lásku i bolest. Pro Jana temná noc vyjadřuje duchovní život zbavený přirozeného a veškerého zalíbení v něm. Srov. OVEČKA, J. *Úvod do mystiky. Zvláště sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše*.

ale spíše ho k němu přibližovat. „ *Cesta nejenom trpného, ale dokonce dobrovolně přijatého utrpení, pašijová cesta, se tak stává životní cestou jeho následovníků. Utrpení nemusí od Boha nezbytně oddělovat, právě ono nám umožňuje zaujímat vztah k tajemství skutečnosti. Následovat Krista znamená podílet se na jeho utrpení...Utrpení není v křesťanství objasňováno-například mocí ďábla nebo lidskými hříchy. Díky Kristu získává pozitivní hodnotu, často bývá dokonce interpretováno jakomísto setkání s Bohem, kde Bohu něco darujeme („obětujeme“) a kde nás Bůh k sobě zve, přičemž nese utrpení s námi.*“³⁰⁵

V její perspektivě je možné pohlížet na utrpení optikou podílu na utrpení Krista, setkání se s Bohem, kde člověk se Bohu svěruje a Bůh s ním sdílí a nese jeho utrpení.³⁰⁶ Pro Sölle skutečný význam v kontextu mystiky utrpení představuje právě ono spoluutrpení, tzv. *compassio*. „*Spoluutrpení v tomto smyslu, to znamená compassio,*

Praha: Nakladatelství CMK., 1948. Stejně tak jako Terezie reflektuje zejména onu zkušenost trpného přímého působení Boha. Temné noci předchází v životě člověka pozitivní náboženská zkušenost-Boží dotek, přičemž až po této zkušenosti může následovat zkušenost temné noci, jež je součástí vztahu s Bohem a kterou je třeba přijmout. Temná noc je zkušeností odnětí, přičemž Jan uvádí tři fáze jedné noci- počátek noci- stmívání-noc smyslů, půlnoc-noc ducha, svítání-noc, kterou je Bůh sám). Tyto fáze nemusí nutně navazovat jedna na druhou. Temná noc v každé z těchto fází je pak kontemplativní zkušeností Boha, je intenzivním pročišťováním, kde působí Bůh, aby člověka připravil na Božské světlo. Srov. ŽUŠKA, N. Temná noc u Jana od Kříže (1-14) [online].neuveveno.[cit.30.11.2021]. Dostupné na: <http://www.karmel.cz/index.php/karmelitanska-spiritualita/texty-z-tradice/55-jan-od-krize/432-temna-noc-u-jana-od-krize-9>

Jan hovoří o temné noci smyslů a ducha. Noc smyslů očišťuje člověka od všedního dne. Je očištěním od smyslů. Je způsobena úsilím duše o očistu. Obě noci se vyznačují úzkostí duše a depresí. Duše miluje Boha více než dříve, ale nemůže pro něj konat. Duše se ocitá v prázdnu a tmě, je vyprahlá, bez útěchy. Tato noc se může opakovat a vracet, může trvat krátce i dlouze-osvobozuje člověka od žádostí. Temná noc ducha vede k vyprázdňení od všeho, co není Bůh. Obrací se k Bohu a přes vyprahlost pociťuje nové uspokojení. Vyznačuje se steskem po Bohu, lítostí, bolestným pocitem, že neslouží Bohu dobře. Absence Boha pak není znamením Boží nepřítomnosti, ale intenzivnějším darováním se Bohu-rostoucí pronikání Božího světla do duše člověka. Když člověk prožívá noc smyslů, ztrácí se mu ze zřetele přirozené hodnoty, při noci ducha se mu ztrácí ze zřetele Bůh sám. Srov. JAN OD KŘÍŽE, *Temná noc*, Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995. Jan se věnuje zejména těmto dvěma fázím, třetí noc je pak plodem dvou předešlých-Bůh se uděluje ve vnitřním sjednocení opravdovosti lásky. Ale i nejintenzivnější zkušenost je poznáním vzdáleným-odlišuje pozemské unio mystica od sjednocení Boha a člověka ve věčnosti. Srov. ŽUŠKA, N. Temná noc u Jana od Kříže (1-14) [online].neuveveno.[cit.30.11.2021]. Dostupné na: <http://www.karmel.cz/index.php/karmelitanska-spiritualita/texty-z-tradice/55-jan-od-krize/432-temna-noc-u-jana-od-krize-9>

³⁰⁵ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 197. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 180-181. „*Der Weg des nicht nur geduldeten, sondern freiwillig übernommenen Leidens, eben der Passionsweg, wird damit Teil des Lebensweges der Nachfolger. Leiden trennt nicht notwendigerweise von Gott, sondern vermag uns gerade in Beziehung zu dem Geheimnis der Wirklichkeit zu setzen. Christus nach zu folgen bedeutet teilzunehmen an seinem Leiden... Das Leiden wird im Christentum nicht erklärt, etwa aus der Macht des Teufels oder der Sünde der Menschen, sondern um Christi willen positiv bewertet, oft gar verklärt als der Ort der Begegnung mit Gott, an dem wir Gott etwas schenken („opfern“) und Gott uns zu sich einlädt, indem er das Leiden mitträgt.*“

³⁰⁶ Tamtéž, s. 197. Německý originál s. 180.

není utrpením, které si lidé způsobují sami bezpříkladnou askézí. Vzniká tvář v tvář reálné situaci nevině trpících a ze solidarity s nimi.“³⁰⁷

Sölle se posouvá od pohledu na utrpení, jakožto na jisté podvolení se Bohu, k pohledu na utrpení, které participuje na Bohu. V tomto ohledu má pro ni utrpení pozitivní hodnotu, neboť směřuje k porozumění utrpení Krista na kříži, podílení se na něm. Právě toto akceptování utrpení, tj. nepřehlížení a nevyhýbání se mu, směřuje k solidaritě ve formě spoluutrpení s druhými lidmi.³⁰⁸ „*Mystická láska k Bohu způsobuje, že jsme otevřeni vnímání nepřítomnosti Boha i nesmyslného, bezduchého utrpení, oddělujícího lidi od jakékoliv životnosti.*“³⁰⁹ Mystické chápání utrpení, jakožto *compassio*, Sölle důsledně odděluje od tzv. *dolorismu*, jenž je výrazem extrémní, až chorobné touhy po utrpení, které je pro ni výrazem masochistického asketismu.³¹⁰ Pro Sölle *dolorismus* není skutečnou hodnotou, kdežto utrpení v podobě *compassio* ano.³¹¹

Právě v *compassio* dochází k proměně pohledu na utrpení, které v tomto ohledu předpokládá dobrovolnou účast na spoluutrpení Krista a druhých. Přijetí utrpení, mystické porozumění účasti na něm, pak není oním *dolorismem*, ale svobodnou formou vzdoru, vyznačující se participací. Rozpoznání utrpení v perspektivě *compassio*, nalezení spoluutrpení Boha, pro Sölle není výrazem poslušnosti³¹² údajné Boží vůle a smíření se s utrpením, ale skrze přijetí utrpení je výzvou ke vzdoru³¹³, k naději na

³⁰⁷ Tamtéž, s.198. Německý originál s. 181-182. „*Mitleiden in diesem Sinn, compassio, ist nicht Leiden, das Menschen sich durch beispiellose Askese-forderungen selber zufügen, es entsteht angesichts der realen Situation anderer unschuldig Leidender aus Solidarität mit ihnen.*“

³⁰⁸ KESHGEGIAN, F. „Witnessing Trauma. Dorothee Soelle's Theology of Suffering in a World of Victimization“ in *The Theology of Dorothee Soelle*, PINNOCK, S. K. (ed.), Trinity press International, 2003, s. 103

³⁰⁹ Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 199. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 182. „*Die mystische Liebe zu Gott öffnet uns für das Fehlen von Gott, das sinnlose, geistlose, Menschen von aller Lebendigkeit trennende Leiden.*“

³¹⁰ Tamtéž, s. 197-198., Německý originál s. 180-181.

³¹¹ KESHGEGIAN, F. „Witnessing Trauma. Dorothee Soelle's Theology of Suffering in a World of Victimization“ in *The Theology of Dorothee Soelle*, PINNOCK, S. K. (ed.), Trinity press International, 2003, s.98

³¹² Sölle se ve svých teologických úvahách vymezuje vůči slepé poslušnosti, která koresponduje s plněním příkazů bez reflexe jejich etického významu. Zdůrazňuje předně fantazii, spontaneitu jakožto svobodný a autonomní projev a reakci na konkrétní situaci člověka, která se zároveň nezříká odpovědnosti za rozhodnutí a činy. Inspirací jejích úvah o fantazii je jí zejména jednání Ježíše Krista. Kristus, svobodná, uvědomělá osobnost, dle Sölle odkazuje na nezbytnost aktivního rozhodnutí se s ohledem na konkrétní situaci, tj. nespokojit se s poslušností a nařízenými, ale hledat stále nové formy jednání, které budou přistupovat k druhému vždy s úctou k jeho důstojnosti. Srov. SÖLLE, D. *Fantazie a poslušnost. Úvahy o budoucí křesťanské etice*. Praha: Kalich, 2008.

³¹³ Pro Sölle je formou vzdoru zejména aktivní, uvědomělá odpověď na nespravedlnost, vykořisťování, rasismus, válku, marginalizaci žen apod. Tato odpověď pak zahrnuje zejména upřednostnění partnerství namísto vztahů dominance, individualismu a egoismu. Vzdor do značné míry předpokládá akceptaci,

změnu, ke snaze jí docílit, ke zvolení si agónie namísto narkózy.³¹⁴ V této souvislosti se Sölle zacíljuje na aktivního činitele, který se svobodnou volbou rozhoduje, jak jednat, přičemž rámcem tohoto zacílení je porozumění spáse ve vztahu k akci osvobození.³¹⁵

„Tato dobrovolnost je příznakem mystického utrpení. Compassio znamená v první řadě spoluutrpení s ukřižovaným Kristem. Dnes tolik napadaný kult kříže, přítomného v kostelích a školách, na křížovatkách i kopcích, sloužil k výchově ke spoluutrpení. Podle křesťanského pojetí visí Kristus na kříži i nadále-až do konce světa, jak řekl Blaise Pascal, totiž v obětech nespravedlnosti, z nichž jeden každý a jedna každá jsou chápáni jako Kristovi sourozenci...Bez compassio v takto širokém slova smyslu není proměna utrpení možná. I dnes visí většina lidí na kříži imperia, a jestliže mystické pojetí utrpení rozvineme dále, pak spolu se živly, zvířaty, a rostlinami visí na kříži industrialismu i naše Matka Země. Bez compassio není zmrtvýchvstání. Mystický souhlas s láskou bez postranních záměrů zahrnuje i přijetí utrpení.“³¹⁶

3.3.3. Agónie místo narkózy

Je to opět participace na stvoření, výraz moci skrze zmocnění, které provází i mystiku utrpení.³¹⁷ Utrpení je v této optice cestou k Bohu a mystickým podílem na něm, přičemž uzavírání se utrpení, tedy upřednostnění narkózy před agónií, je odvrácením se od schopnosti soucitu i solidarity, od samé skutečnosti cítit a jednat v zájmu lidské

objetí kříže - neboť osvobození není bez kříže - právě to je důsledkem lásky, jednoty s Bohem. Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 317-361. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s.292-333.

³¹⁴Tamtéž, s. 210-212. Německý originál s. 192-193.

³¹⁵KESHGEGIAN, F. „Witnessing Trauma. Dorothee Soelle's Theology of Suffering in a World of Victimization“ in *The Theology of Dorothee Soelle*, PINNOCK, S. K. (ed.), Trinity press International, 2003, s. 100.

³¹⁶ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 201-202. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 184. „Diese Freiwilligkeit ist ein Merkmal mystischen Leidens. Compassio bedeutet zunächst Mitleiden mit dem gekreuzigten Christus, der heute so heftig umstritene Kult des Kreuzes, mit der Anwesenheit seiner Bilder in Kirchen und Schulen, Weg-kreuzungen und Berggipfeln diente einer Erziehung zum Mitleiden. Nach christlichem Verständnis hängt Christus weiter hin am Kreuz- bis zum Ende der Welt, wie Blaise Pascal sich ausdrückt, nämlich in den Opfern der Ungerechtigkeit, von denen jeder und jede als Geschwister Christi anzusehen sind... Ohne compassio in diesem umfassenden Sinn ist eine Verwandlung des Leidens nicht möglich. Auch heute hängt die Mehrheit der Menschen am Kreuz des Imperiums, und in einem weitergehenden mystischen Verständnis des Leidens hängt auch unsere Mutter Erde mit ihren Arten und Elementen am Kreuz des Industrialismus. Ohne compassio keine Auferstehung. Eine mystische, absichtsfreie Bejahung der Liebe schliesst die Annahme des Leidens ein.“

³¹⁷SÖLLE, D. *Mystika smrti*, Trigon, 2014, s. 103. Srov. německý originál SÖLLE, D. *Mystik des Todes*, Verlag Herder, 2011, s 110.

důstojnosti.³¹⁸ „Zkušenost utrpení deklaruje, že je člověk naživu, zahrnut a schopen se starat a pečovat.“³¹⁹ Výzva, nejen pro dnešek, k upřednostnění agónie před narkózou, je zabarvena vlivem Simone Weil a Dietrichem Bonhoefferem³²⁰, v jejichž osobnostech a myšlenkách Sölle spatřuje inspiraci a motivaci k mystickému zvládnutí utrpení.³²¹ „Není to bezútěšnost nebo zoufalství, není to ani útěcha v dnešním smyslu přítomného či věčného zrušení utrpení, ale spíše věrnost agónii navzdory všem možnostem narkózy. Křesťané stojí u Boha ve svém utrpení“³²²

Je to tedy jistá perspektiva „zdola“, formulovaná ve výchozí pozici Sölle v podobě již zmíněné hermeneutiky hladu, která předpokládá zájem o druhého člověka a o svět.³²³ Skrze mystiku utrpení³²⁴ nabývá tento apel závažnosti (skrze volbu účasti na

³¹⁸KESHGEGIAN, F. „Witnessing Trauma. Dorothee Soelle's Theology of Suffering in a World of Victimization“ in *The Theology of Dorothee Soelle*, PINNOCK, S. K. (ed.), Trinity press International, 2003, s. 103.

³¹⁹ Tamtéž, s. 103. Vlastní překlad autorky práce.

³²⁰ V D. Bonhoefferovi a S. Weil Sölle spatřuje inspiraci v kontextu jejich životního příběhu i v rámci jejich myšlenek. Dle ní Bonhoeffer zralé a mysticky nakládá s utrpením, když reflektuje cestu křesťanů, stojících u Boha ve svém utrpení. Zatímco na počátku hledají u Boha záchranu před utrpením (náboženství nezletilých), cesta směřuje k následování, k vtažení do mesiášského utrpení Boha v Kristu, kde se lidé podílejí na Boží bezmoci. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 215. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 197. „Kristus- jak se říká v Písmu- zakusil veškeré utrpení všech lidí na sobě jako své vlastní utrpení- nepochopitelně hluboká myšlenka! – a svobodně je přijal.“ Srov. BONHOEFFER., D. *Na cestě k svobodě. Listy z vězení*. Praha: Vyšehrad, 1991. s. 81.

³²¹ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 212-215. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 195-197.

³²² Tamtéž, s. 215. Německý originál s. 197. „Es ist nicht Trostlosigkeit oder Verzweiflung, es ist auch nicht Tröstung im Sinne von gegenwärtiger oder jenseitiger Aufhebung des Leidens, sondern zunächst ein Festhalten an der Agonie gegen alle Möglichkeiten der Narkose. „Christen steht bei Gott in seinem Leiden.““

³²³ Tamtéž, s. 80., Německý originál s. 73.

³²⁴ V kontextu úvah o kříži se Sölle soustřeďuje zejména na kříž jako na metaforu, symbol utrpení člověka, odkazující ke spoluúčasti na Kristově utrpení, tedy i k následování Krista - Ježíš se též identifikoval s trpícími. Následování Krista znamená najít jiný vztah k utrpení, takový, který nezahrnuje odmítnutí a ignorování. D. Oliver spatřuje vývoj v argumentech Sölle, který zahrnuje jisté oproštění od eschatologických důrazů jejich raných spisů a směřování k důrazné tematizaci zmocnění člověka, které je vázáno na Krista tady a teď. Kristus v její perspektivě není jen jedinečnou heroickou osobností, ale zmocněncem lidí, tj. odkazuje k zahrnutí člověka do Boží aktivity. Spása pro Sölle není únikem do neviditelného, spirituálního světa, není „únikem“ do věčné budoucnosti, ale je osvobozením od nespravedlnosti ve světě. Vymezuje se tak vůči spiritualizovanému a individualizovanému pojetí spásy (obdobně jako další feministické teoložky osvobození srov. OPOČENSKÁ, *Z povzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich, 1995, s. 87-88.) a spolu s tím mluví o vzkříšení jako o procesu, který se stále děje a který musí nutně zahrnovat změnu světa, na které se člověk musí (a dle pohledu na člověka v jeho dobrém lidském potenciálu i může) zásadně podílet. Tedy jednat tak, jako jednat Kristus. Kříž jako politický akt, každodenní realita, nesymbolizuje jednorázovou událost v dávné minulosti, ve které na sebe Kristus vzal utrpení, ale je konkrétní historickou situací útlaku, která pokračuje i dnes a kterou stále zažíváme. Dle Oliver je pro Sölle charakteristická christopraxe před christologií. Stejnou otázkou je pro Sölle to, kde se nachází náš kříž dnes. Srov. OLIVER, D. L. „Christ in the World. The christological vision of Dorothee Soelle“ in *The Theology of Dorothee*

kříži druhých) tam, kde se nachází i dnes, jako zkušenost přítomnosti. V kontextu sociální reality objevuje Sölle důležitost utrpení pro změnu, růst, motivaci a cestu k setkání s Bohem, kterého nachází ve shodě s mystikou otevřených očí v tvářích trpících.³²⁵ V perspektivě mystiky utrpení je tedy utrpení nahlíženo v podobě spoluutrpení s druhými, skrze které se člověk přibližuje k Bohu. Nacházet Boha v lidských životech a skrze solidaritu toto utrpení společně „nést“ je výrazem podílení se na utrpení Krista, jehož důsledkem je vzdor, jakožto mystická odpověď na bezpráví.³²⁶

Přestože lze mystiku utrpení Dorothee Sölle vnímat v kontextu aktivního zasazování se o zdůraznění soucitu a solidarity s utrpením druhých (i za cenu vlastního utrpení se na utrpení druhých podílet, tedy upřednostnit agónii před narkózou), v důsledku je to právě aktivní jednajícím subjekt, s možností volby, na který se zaměřuje. Jak reflektuje zejména Flora Keshgegian, Sölle v kontextu úvah o mystice utrpení nachází jeho význam ve svobodném rozhodnutí ke spoluutrpení s druhými, aniž by však zohlednila pozici těch, kteří trpí nespravedlností bez možnosti volby. Keshgegian varuje zejména před traumatem trpících, kteří nemohli svůj úděl a utrpení nijak ovlivnit a jejichž utrpení nebylo nezbytné, zasloužené či zvolené.³²⁷ Jinými slovy upozorňuje na různé formy a „typy“ utrpení, odlišné kontexty i životní příběhy, které nemohou být zjednodušeny ani paušalizovány skrze univerzální přístup k utrpení.

Keshgegian „odhaluje“ jistou univerzalizaci a zjednodušení v přístupech Dorothee Sölle, pravděpodobně ovlivněnou její vlastní osobní lokací, která je ukotvena v diskursu 60. let 20. století, v kontextu poválečného Německa, vyrovnávající se s traumatem, které po sobě nesmazatelně zanechaly události druhé světové války.³²⁸ Dle Zámečnicka je však nesprávné, že Keshgegian vidí základ nedostatku úvah Sölle ve skutečnosti, že lokace Sölle patří „do prvního světa“. „ *Lidi, kteří si nevybrali svůj úděl*

Soelle, PINNOCK, S. K. (ed.), Trinity press International, 2003, s. 109-127. Srov. také SÖLLE, D. *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1990, s. 160-178.

³²⁵KESHGEGIAN, F. „Witnessing Trauma. Dorothee Soelle’s Theology of Suffering in a World of Victimization“ in *The Theology of Dorothee Soelle*, PINNOCK, S. K. (ed.), Trinity press International, 2003, s. 104.

³²⁶HAWKINS, N. „Dorothee Soelle: Radical Christian and Mystic“ in *The Way: A Journal of Christian Spirituality*, 2005, 44, č. 3, s. 89.

³²⁷KESHGEGIAN, F. „Witnessing Trauma. Dorothee Soelle’s Theology of Suffering in a World of Victimization“ in *The Theology of Dorothee Soelle*, PINNOCK, S. K. (ed.), Trinity press International, 2003, s. 105.

³²⁸KESHGEGIAN, F. „Witnessing Trauma. Dorothee Soelle’s Theology of Suffering in a World of Victimization“ in *The Theology of Dorothee Soelle*, PINNOCK, S. K. (ed.), Trinity press International, 2003, s. 105.

*utrpení a smrti, nalézáme všude, a problém, jenž Sölleová nedořešila, je obecný.*³²⁹ Přestože Sölle na mnoha místech důsledně reflektuje svou výchozí pozici a svůj zájem o zmocnění druhých, dle Zimmerlinga zůstala vzdálena žité realitě mnohých trpících.³³⁰

Přestože mystika zahrnuje reflexi vztahovosti a vzájemnosti vedoucí k solidaritě s druhými, odhlížení od hlasu, kontextu a perspektivy trpících se autorce této práce jeví být závažným nedostatkem, který sice reaguje na zmocnění zdravých a bohatých lidí ke spoluutrpení s trpícími, nikoliv však na zmocnění trpících. Mystika utrpení Dorothee Sölle reflektuje netečnost člověka vůči utrpení druhých a na pozadí reflexe „cesty spoluutrpení“ vyzývá k aktivitě a probuzení, skrze které se lze přiblížit k Bohu a „účastnit se“ na něm. K otázce utrpení se staví obecně, bez reflexe kontextu a různých perspektiv. Jinými slovy mystika utrpení Sölle v důsledku zohledňuje svobodně se rozhodujícího člověka, který je předpokladem tohoto mystického pohledu na utrpení. Do značné míry však z podstaty mystického nakládání s utrpením ignoruje a abstrahuje pozici „nesvobodně“ trpících, tj. nezaznívá jejich hlas ani rozmanitá zkušenost utrpení, způsobená různými formami útlaku. V jistém ohledu se jeví být apel k mystickému spolupodílení se na procesu záchrany jakožto naději na spravedlivý důstojný život všech, nesměřován právě k trpícím, ačkoliv jejich utrpení je prvotní příčinou úvah o mystice utrpení jako takové.

Hlas trpících a „podrobených“, tj. jak umožnit trpícím mluvit a vyjádřit svou vlastní zkušenost, tematizuje na pozadí postkoloniální perspektivy autorka G. C. Spivak.³³¹ Spivak formuluje nezbytnost umožnit „podrobeným“ a marginalizovaným mluvit za sebe a vyjádřit tak svou vlastní autentickou zkušenost, ovlivněnou jejich specifickým kontextem. Tato zkušenost může být zcela jiná než kupříkladu zkušenost Sölle, zejména z důvodu rozdílné lokace a s ní se pojící rozdílnou zkušeností útlaku, tj. paušalizace utrpení může zakrývat zkušenost těch, kteří trpí rozličnými formami útlaku.

³²⁹ Srov. ZÁMEČNÍK, J. *Literatura jako realizace a model. Teologická reflexe beletrie u Dorothee Sölleové a Dietmara Mietha*. 2007. Dizertační práce. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra teologické etiky. Vedoucí práce Halama, J. s. 45.

³³⁰ KESHGEGIAN, F. „Witnessing Trauma. Dorothee Soelle’s Theology of Suffering in a World of Victimization“ in *The Theology of Dorothee Soelle*, PINNOCK, S. K. (ed.), Trinity press International, 2003, s.106. Rovněž ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*, Praha: Trigon, 2018, s.227

³³¹ Srov. SPIVAK, G. C. „Can the Subaltern Speak?“ in *Marxism and the Interpretation of Culture*, Nelson, C. (ed.), Grossberg, L., 1988.

3.3.4. Mystika smrti

Dorothee Sölle si v kontextu úvah o smrti³³² všimá jisté transformace, změny diskursu, tj. jak se o smrti hovoří i jak se o ní ve společnosti přemýšlí. Zatímco realitu 14. a 15. století definoval strach ze smrti v podobě hladomorů, malomocenství, masových úmrtí na horečku omladnic a předčasnou smrt, dnešní společnost charakterizují zcela nové, jiné strachy. Ačkoliv lze říci, že terror mortis nezmizel z každodenní reality současné společnosti, nabyl rozdílné podoby. „ *Moderní člověk je otevřený směrem dopředu, v naději i ve strachu, který je jeho „základním pocitem“.* Má strach z nemoci, strach z rakoviny, strach ze stárnutí, strach ze smrti, strach ze života, strach z budoucnosti, strach z minulosti, strach z atomové bomby, strach z lidí, strach z politických sil, strach z totalitních systémů, strach z nicoty a prázdnoty, strach ze svého svědomí a napořád strach z nevyhnutelného osudu...“³³³

Bylo by možné říci, že současná společnost je definována strachem, zapříčiněným i skrze technologický pokrok. Dle Sölle tyto „nové strachy, svou závažností nikterak se neodlišující od těch „starých“, uvádějí smrt a umírání do zcela nové perspektivy. Biotechnologie, nanotechnologie, pokrok v lékařské vědě slibuje překonání mezí, prodloužení života, s cílem zapomenout na „nové i staré strachy“, v podstatě zapomenout na smrt jako takovou.³³⁴ Když každá hranice, překážka je překonatelná, když už člověk dokáže léčit nemoci, prodlužovat život a stát se tvůrcem vlastního osudu, jak lze o smrti v kontextu života vůbec uvažovat?

Dle Sölle byla smrt a stáří vyňata z každodenního života, neboť ve společnosti, kde zásadním tématem je síla, mládí a moc nad životem, smrt ztrácí na závažnosti. „*Mankell mluví o „podivné“ evropské revoluci, která přibližně v polovině padesátých let odstranila z našeho života stáří a vyňala z denního pořádku smrt...Místo toho se vševládoucím tématem stalo mládí, síla, zdraví. Smrt byla spojena se stářím... Když*

³³² Jak zmiňuje F. Steffensky, roku 1997 Sölle dokončila knihu *Mystika vzdor*. Chyběla však kapitola, věnovaná mystice smrti, na které pracovala ještě dva dny před svou smrtí. Kniha *mystika smrti* pak byla vydána rodinou jako fragment, v podobě, v které jej Sölle zanechala. „ *Z úcty vůči ní jsme v textu až na několik překlepů nic neopravovali. Kniha má vypadat tak, jako když dopsala poslední větu-myšlenkově nedokončená, co do citací nesystematická. Nevypustili jsme ani opakující se věty. Nechtěli jsme k mrtvé přisupovat s tím, že víme lépe než ona, co chtěla říci.*“ STEFFENSKY, F. Předmluva in SÖLLE, D. *Mystik des Todes*, Verlag Herder, 2011, s. 9-10.

³³³ PÖHLMANN, H.G, *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava: Nakladatelství mlýn, 2002, s.399.

³³⁴ SÖLLE, D. *Mystika smrti*. Fragment. Trigon, 2014, s. 42. Srov. německý originál SÖLLE, D. *Mystik des Todes*, Verlag Herder, 2011, s. 40.

smrt zmizela, jsme chudší.“³³⁵Toto zapomenutí na smrt, její odsunutí mimo zájem a diskurs společnosti, tj. téměř popírání existence smrti, malosti a slabosti, znamená i jisté „zapomenutí na Boha“, ačkoliv je to právě sjednocení s Bohem, které člověku pomáhá od strachu ze smrti.³³⁶ V současné evropské kultuře, kde dle Sölle převládá nezralý vztah ke smrti, je zdůrazňována užitekovanost života, ve kterém starost o umírání nenachází uplatnění.³³⁷

„Smrt do životní krajiny bezvýhradných machrů a vítězů nepatří. Naše hřbitovy stojí stranou, na okraji velkých měst. Žijeme v krajině, v níž jsou všichni mladí a silní, inteligentní a krásní, - nebo se tak musí tvářit. Slabí, staří a umírající se nepočítají, a proto pomíjející život nemá jméno. V této krajině vítězů, která si vystačí bez vzpomínek, se umírá těžce.“³³⁸

Toto zapomenutí na smrt a její vyčlenění z diskursu pak úzce souvisí i s jistou izolací a tabuizací, kde se ze smrti stává privátní záležitost, o níž by se nemělo hovořit ani ji sdílet.³³⁹ Smrt je v této optice individuální záležitostí (v současné společnosti spojena zejména s konzumerismem a utilitarismem), z níž se vytrácí jakákoliv náboženská perspektiva. Jinými slovy, desakralizace a sekularizace smrti, jakožto jedna z podmínek tabuizace problematiky smrti a umírání, v důsledku abstrahovala Boha ze života a smrti lidí. „Smrt jako téma rozhovoru je tabu, je odsouvána z obzoru žijících: do nemocnice, do domova důchodců, do haly pro umírající, na pohřební službu... Smrt už není něčím samozřejmým, co je s životem nerozlučně spjata jako byla pro biblického člověka“³⁴⁰.

³³⁵ SÖLLE.,D. *Mystika smrti*. Fragment. Trigon. 2014, s . 32. Srov. německý originál SÖLLE, D. *Mystik des Todes*, Verlag Herder, 2011, s. 29. „ Mankell spricht von einer „sonderbaren europäischen Revolution, die etwa um die Mitte der Fünfziger Jahre das Alter aus unserem Leben entfernte und den Tod von der Tagesordnung nahm...Stattdessen ist die Jugend, die Kraft, die Gesundheit, zum alles beherrschenden Thema geworden. Der Tod ist aufs Altenteil gesetzt worden. Als der Tod verschwand, wurden wir ärmer.“

³³⁶ Jak poznamenává Zámečník, mystika je pro Sölle jistou obranou proti zoufalství a strachu ze smrti. Srov. ZÁMEČNÍK, J. *Literatura jako realizace a model. Teologická reflexe beletrie u Dorothee Sölleové a Dietmara Mietha*. 2007. Dizertační práce. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra teologické etiky. Vedoucí práce Halama, J. s. 45.

³³⁷ SÖLLE.,D. *Mystika smrti*. Fragment. Trigon. 2014, s . 24-45. Srov. německý originál SÖLLE, D. *Mystik des Todes*, Verlag Herder, 2011, s. 21-43.

³³⁸ Tamtéž, s.34. Německý originál s. 32. „Der Tod gehört nicht in die Lebenslandschaft der reinen Macher und Sieger. Unsere Friedhöfe liegen ausserhalb, am Rand der grossen Städte. Wir leben in einer Landschaft, in der alle jung und stark, reich, intelligent und schön sind-oder so tun müssen. Die Schwachen, die Alten, die Sterbenden zählen nicht, und darum hat das vergehende Leben keinen Namen. Es stirbt sich schwer in dieser Landschaft der Sieger, die ohne Erinnerung auskommt.“

³³⁹ PÖHLMANN, H. G. *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava: Nakladatelství mlýn, 2002, s.394.

³⁴⁰ Tamtéž, s.395.

3.3.4.1. Reintegrace smrti do kontextu života

Lze říci, že Dorothee Sölle spatřuje v moderní společnosti „prázdné místo“, které zůstalo po vytěsnění smrti z lidských životů. Sölle se však v kontextu úvah o smrti a umírání nedopouští romantizace a idealizace smrti, nýbrž se pokouší implementovat, znovuzачlenit smrt do každodenního života, neboť smrt do života neoddělitelně patří. Tento proces implementace nepojímá Sölle ve formě dogmatického výkladu, nýbrž na pozadí mystiky a mystického jazyka spatřuje ve smrti další místo mystické zkušenosti, v níž lze nalézt a zakusit Boha. Je to právě smíření s konečností stvořeného světa, které je připomínkou věčnosti Boha. Je svatostí, nikoliv kvůli pozdějšímu zmrtvýchvstání, ale kvůli čistému aktu, kdy mystická, nerentabilní láska - důvěra v Boha - do žitého života „ted' a tady“ zahrnuje i smrt.³⁴¹

Toto „znovuobjevení“ smrti a její zasazení do kontextu života³⁴² Sölle uvažuje v rámci stvoření, které, ač narušeno v současné společnosti moderní technologií, bylo stvořeno v rytmu života, v časovosti příchodu a odchodu.³⁴³ „*Toto znovuobjevení smrti bych ráda zasadila do jiného uvažování o stvoření. Domnívám se, že naše pochopení stvoření je ve světě strojů poněkud narušené. Bůh nestvořil svět stejně jako hrncířka hrnec nebo konstruktér stroj, tedy jako vyrobenou věc, která se zahodí, až přestane fungovat. Stvoření je určováno rytmem, proměnou, kterou zažíváme jako den a noc, léto a zimu, odliv a příliv, teplo a chlad, mládí a stáří. Když Bůh v biblickém vyprávění nakonec vidí vše jako „velmi dobré“, není tím míněna dokonalost, věčné trvání, neměnný stav, nýbrž právě rytmus života.*“³⁴⁴ Přijetí konečnosti, časovosti ted', nyní oproti „navždy“, tj. akceptování dočasnosti, je v optice Sölle nedílnou součástí stvoření.

³⁴¹ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 388-389. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 357-359.

³⁴² V perspektivě Sölle je smrt součástí života, který vnímá jako Boží dar. Život (i, jak již bylo řečeno, stvoření) je pro ni svatý. Právě skrze mystiku, která vzdává díky Bohu za každý den, každý okamžik, lze nahlížet nejen tuto svatost života, ale i svatost smrti, která k životu náleží. V tomto kontextu lze spatřovat snahu Sölle diskutovat smrt jako místo mystické zkušenosti, neboť jak v životě, tak ve smrti „nachází“ Boha. Srov. SÖLLE, D. *On Earth as in Heaven. A liberation Spirituality of Sharing*. BATKO, M. (transl.), Westminster/John Knox Press, 1993, s. 87.

³⁴³ SÖLLE, D. *Mystika smrti*. Fragment. Trigon. 2014, s. 70-71. Srov. německý originál SÖLLE, D. *Mystik des Todes*, Verlag Herder, 2011, s. 72-73.

³⁴⁴ Tamtéž, s.70. Německý originál s. 73. „*Ich möchte diese Wiederentdeckung des Todes einbetten in ein anderes Nachdenken über die Schöpfung. Ich vermute, dass unser Verständnis von Schöpfung innerhalb der Maschinenwelt einiger massen beschädigt ist. Gott hat die Welt nicht so geschaffen wie eine Töpferin einen Topf, wie ein Konstrukteur eine Maschine schafft, als ein fertiges Ding, das man wegwirft, wenn es nicht mehr funktioniert. Die Schöpfung ist bestimmt von einem Rhythmus, einem Wechsel, den wir als Tag und Nacht, Sommer und Winter, Ebbe und Flut, Wärme und Kälte, Jugend und Alter erleben. Wenn Gott in der biblischen Erzählung am Ende schliesslich alles „sehr gut“ ansieht, so sind nicht Perfektion, ewige Dauer, unveränderlicher Bestand gemeint, sondern dieser Rhythmus des Lebens.*“

Tím, že člověk přizná a přijme konečnost a realitu smrti zároveň „pochopí“ skutečnost, že Bůh se „děje“, neboť je přítomen v každodenním životě a tudíž musí být přítomen i v umírání a ve smrti.³⁴⁵

Dle Zámečnicka v kontextu úvah o smrti Sölle nahrazuje křesťanské pojetí lineárního času cyklickou představou, tj. vnímá smrt člověka jako součást řádu stvoření, přírody. Pro Zámečnicka je tato představa bezútešná. „ *I strom bude jednou poražen a tento svět zanikne. A pokud existuje pouze „tu“, bude zapomenuto i každé jednotlivé „já“ ...* “³⁴⁶. V myšlenkách Sölle se, dle autorky této práce, může zrcadlit i vědomí sounáležitosti, která neodděluje člověka od stvoření. Jistou útěchu lze nalézt právě v uvědomění „být součástí celku“, nebýt odtržen od veškerenstva, co nás obklopuje a co naplňuje náš život. V tomto pohledu je přítomna i myšlenka rovnosti, které si všímá i Zámečnick, a sice, že smrt se týká každého člověka, každého stvořeného tvora.

Sölle však nezjednodušuje problematiku smrti a umírání, tj. nepopírá její nesnesitelnost a bolestnost, apeluje ale na plné integrování smrti do života, kde právě ono přijetí konečnosti podporuje lásku k věčnému, touhu po Bohu. Této lásce k věčnému a uznání konečnosti a časovosti se lze, dle Sölle, učit i skrze vzpomínání na mrtvé, skrze vědomí, že oni prožívali to, co prožijí i další, a sice umírání. Ačkoliv Sölle zmiňuje „zapomínání na mrtvé“ a odsouvání hřbitovů na okraje měst, jsou to právě oni, kdo mohou připomínat to, co náleží k lidskosti, tj. vlastní omezenost a smrtelnost.³⁴⁷

Pro Sölle jsou mrtví učitelé, kteří nemají být vytěsněni z mysli, nemají zůstat pohřbeni a zapomenuti, nýbrž „zpřítomnění“ skrze pokračování v jejich činnosti. Vzorem tohoto zpřítomnění a pokračování je následování odkazu Ježíše Krista.³⁴⁸ Uznáním konečnosti a s tím související pokory Sölle kriticky nahlíží tendenci současné společnosti individualizovat a v jistém smyslu privatizovat smrt. „ *Obecně se má za to, že smrt je vždy smrtí jednotlivce, který zůstává ponechán sám sobě.* “³⁴⁹ Příčinou tohoto

³⁴⁵ SÖLLE.,D. *Mystika smrti*. Fragment. Trigon. 2014, s . 112. Srov. německý originál SÖLLE, D. *Mystik des Todes*, Verlag Herder, 2011, s. 122.

³⁴⁶ Srov. ZÁMEČNÍK, J. *Literatura jako realizace a model. Teologická reflexe beletrie u Dorothee Sölleové a Dietmara Mietha*. 2007. Dizertační práce. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra teologické etiky. Vedoucí práce Halama, J. s. 45.

³⁴⁷ Tamtéž, s. 37. Německý originál s. 35.

³⁴⁸ SÖLLE, D. *Fantazie a poslušnost. Úvahy o budoucí křesťanské etice*. Praha: Kalich, 2008. Německý originál: SÖLLE, D. *Fantasia undgehorsam. Überlegungen zu einerkünftigen christlichen Ethik*. Berlin: KreuzVerlag. 1968.s.57.

³⁴⁹ SÖLLE.,D. *Mystika smrti*. Fragment. Trigon. 2014, s . 53. Srov. německý originál SÖLLE, D. *Mystik des Todes*, Verlag Herder, 2011, s. 51. „ *Es ist eine weitverbreitete Meinung, dass der Tod immer der Tod eines Einzelnen sei, der dann sich selbst überlassen bleibe.* “

přesunu smrti mimo diskurs, tj. v důsledku ji privatizovat, je dle Sölle stále rostoucí individualismus v naší společnosti, kde vzájemnost, vztahovost a sdílení vystřídalo spíše sobectví a „slepota“ vůči potřebám a utrpením druhých.³⁵⁰

Smrt však není individuálním problémem, který se týká pouze jednotlivců a blízkých, ale může nabývat i podoby smrti lidu, smrti živočišných druhů, smrti přírody, ve formě přírodních katastrof. Smrt, která v současné společnosti představuje spíše zrušení sounáležitosti a vztahovosti, by se měla uvažovat v souvislosti s osvobozením, zmrtvýchvstáním z otroctví, vyjitím z antropocentrismu. Pouze perspektivou vztahovosti a vzájemnosti, s ohledem na stvořený svět i ekologickou sensitivitu³⁵¹, lze prožívat onu spiritualitu, která uznává konečnost, smrt, jako nedílnou součást stvoření.³⁵² Přijetím konečnosti života a ne-antropocentrického vztahu k veškerenstvu, se dle Sölle z lidí stanou sourozenci, pro které je smrt svatá stejně tak jako život.³⁵³ „*Tak lze vyjádřit přijetí konečnosti, které je zároveň nesené láskou k věčnému.*“³⁵⁴

„*Jednou z jeho nejdůležitějších podob je přijetí konečnosti života, srozumění s jeho přirozeným rytmem. Pestré uvažování o smrti, jehož si dopřávají latinskoamerické ženy, patří k jádru jiného ne-antropocentrického vztahu k životu. Spiritualita, k níž tím směřují, náleží k oněm podstatným změnám, které tolik potřebujeme. Přijetí konečnosti života a pomíjivosti já nás spojuje se všemi ostatními živými bytostmi, vlastníky a uživatelky mění konečně v sourozence. Tak se můžeme naučit po právu zpívat: „Každá část této země je mému lidu svatá.“ I hřbitov.*“³⁵⁵

³⁵⁰ Tamtéž, s. 55. Německý originál s. 53.

³⁵¹ V kontextu úvah o smrti Sölle explicitně navazuje na myšlenky feministické teoložky C. Heyward, s ohledem na již zmíněnou vztahovost a na Ivone Gebara (na kterou navazuje i R.R.Ruether), a sice v podobě ekofeministické vize sounáležitosti, která reflektuje smrt jako součást života, tj. náleží k živému. Srov. Tamtéž, s. 105-112. Německý originál s. 112-121.

³⁵² SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 387. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 357.

³⁵³ SÖLLE, D. *Mystika smrti*. Fragment. Trigon. 2014, s. 73. Srov. německý originál SÖLLE, D. *Mystik des Todes*, Verlag Herder, 2011, s.76.

³⁵⁴ Tamtéž, s. 110. Německý originál s. 119. „*So lässt sich die Annahme der Endlichkeit, die zugleich von der Liebe zum Ewigen getragen ist, ausdrücken.*“

³⁵⁵ SÖLLE, D. *Mystika smrti*. Fragment. Trigon. 2014, s. 73. Srov. německý originál SÖLLE, D. *Mystik des Todes*, Verlag Herder, 2011, s.76. „*Eine ihrer wichtigsten Gestalten ist die Annahme der Endlichkeit des Lebens, das Einverständnis mit seinem natürlichen Rhythmus. Das vielgestaltige Nachdenken über den Tod, das sich etwa lateinamerikanische Frauen leisten, gehört ins Herz einer Anderen nicht-anthropozentrischen Beziehung zum Leben. Die darin gesuchte Spiritualität gehört zu den grundlegenden Veränderungen, die wir brauchen. Die Annahme der Endlichkeit des Lebens und der Vergänglichkeit des Ich verbindet uns mit allen Anderen Lebewesen, macht aus Besitzern und Benutzerinnen endlich Geschwister. So können wir lernen, mit mehr Recht zu singen: „Jeder Teil dieser Erde ist meinem Volk heilig.“ Auch der Friedhof.*“

V kontextu úvah o smrti se Sölle odvrací od náhledu na smrt jako „mzdu hříchu“ (srov. Ř 6, 23.)³⁵⁶ Dle Sölle spojoval Pavel smrt s hříchem, avšak smrt násilnou. „ *Tím, co nás odděluje od Boha, není to, že jsme smrtelní, ale že zabíjíme. Když Pavel spojuje smrt se hříchem, je tím míněno zabíjení našich bližních a-dnes-i naší Země. Smrt k životu patří, ale ne ta předčasná a násilná, z níž profitujeme.*“³⁵⁷ Zabíjení a zločiny proti druhému člověku nemají být součástí života a nejsou tudíž součástí mystiky ani Božím působením ve světě. Proti takové smrti má být kladen uvědomělý vzdor, odpor. Právě vůči takové smrti, smrti, která ničí stvoření a sounáležitost, se Sölle vymezuje a podobně jako teologie osvobození vyzývá k „zmrtvýchvstání z otroctví“, k uvědomění si Boha, který není vůči utrpení a smrti lhostejný a který člověka osvobozuje teď a tady.³⁵⁸

Sölle ve svých úvahách souzní, jak zmiňuje Pöhlmann, se sociálními eschatologiemi, jakou je i teologie osvobození. Pöhlmann uvádí, že teologie osvobození ztotožňuje vysvobození z hříchu a politické osvobození. „ *Vykoupení z hříchu je buď vykoupením ze sociálního bezpráví, nebo to není žádné vykoupení.*“³⁵⁹ Jak zmiňuje i Sölle, touží po osvobození teď a tady, již zde na Zemi, po „zmocnění člověka Bohem“, po „ nezneužívání věčného života k falešnému utěšování“.³⁶⁰ Dle Pöhlmannova však eschaton spočívá ve společenství s Kristem, které ač křesťan zakouší již nyní, zakusí je jednou plněji, tj. eschatologii rozumí přítomně i futurálně. Nový svět, který Bůh vytvoří ze světa starého, je třeba od sebe odlišovat, ne však oddělovat. V jeho perspektivě je pak smrt zničením těla, tj. i trestem za hřích (smrt jako hluboce protipřirozená), sociálním vyrovnávačem, jednosměrnou ulicí a vykoupením, tedy nenalomeným společenstvím s Kristem.³⁶¹

Ač Sölle důsledně nereflektuje v kontextu mystiky napětí mezi „teď a tady“ a „ještě ne“ (toto napětí však tematizuje ve svých ranných dílech), připomínku

³⁵⁶ Tamtéž, s. 57., Německý originál s. 56.

³⁵⁷ Tamtéž, s. 111., Německý originál s. 121. Sölle v tomto ohledu souhlasí s R.R.Ruether. „ *Was uns von Gott trennt, ist nicht unsere Sterblichkeit, sondern unser Töten. Wenn Paulus Tod und Sünde miteinander verbindet, so ist damit das Töten unserer Mitmenschen und-heute- unserer Erde gemeint. Der Tod gehört zum Leben, aber nicht der vorzeitige und gewalttätige, von dem wir profitieren.*“

³⁵⁸ Srov. Tamtéž, s. 61-63. Německý originál s. 62-64.

³⁵⁹ PÖHLMANN, H. G. *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava: Nakladatelství mlýn, 2002, s. 381.

³⁶⁰ SÖLLE, D. *Mystika smrti*. Fragment. Trigon. 2014, s. 130. Srov. německý originál SÖLLE, D. *Mystik des Todes*, Verlag Herder, 2011, s. 143.

³⁶¹ PÖHLMANN, H. G. *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava: Nakladatelství mlýn, 2002, s. 401-402

Pöhlmana lze tedy považovat za oprávněnou, není eschatologická dimenze z mystiky vzdoru zcela abstrahována. V perspektivě Sölle se dostává ke slovu zejména její osobní lokace, kdy je ovlivněna společenským diskursem 60. let, vztahující se k možnostem člověka aktivně se podílet na „procesu stvoření.“ Ačkoliv lze v myšlenkách Sölle identifikovat tento důraz na aktivitu člověka „teď a tady“, není nutně prost dimenze „očekávání „ještě ne“. Jinými slovy, ačkoliv Sölle vyzývá k aktivitě vedoucí k podobě „jak v nebi, tak na Zemi“, rozměr eschatologický je rozměrem naděje, příslibu budoucnosti, obsažený v perspektivě teologií osvobození i v „mystice otevřených očí“, která z nich do značné míry vychází. Jak zmiňuje i Pelech, v teologiích osvobození „nový, zmocněný lid“ přiblíží Boží království, přičemž Boží království tu „už je, ale ještě ne“.³⁶² „ *Jeden z nejnáročnějších úkolů eschatologie je vyjádřit křesťanské očekávání posledních věcí tak, aby Boží spása nebyla odsouvána mimo tyto dějiny, ale ani redukována jen na pozemskou budoucnost. Po dlouhá staletí v teologii převládalo pojetí naděje zaměřené na posmrtné dovršení jednotlivce. V minulém století se podařilo díky různým imanentním eschatologiím rozvinout také její společensko-kritický potenciál, zejména v rozhovoru se sekulárními utopiemi a emancipačním hnutím. Dosud neuspokojivě vyřešeným však zůstává vzájemný vztah obou těchto perspektiv. S tím úzce souvisí vyjasnění vztahu mezi darovaností Boží budoucnosti a lidskou spoluprací na Božím díle v tomto světě.*“³⁶³ Právě tento dialogický vztah se odráží i v teologii a mystice Sölle, jak bylo zmíněno výše.

3.4. Radost v Bohu

„ *Nejvnitřnější místo mystické jistoty lze označit všedním slovem „radost“, o mystické blízkosti Boha však nelze mluvit, aniž by ji člověk cítil, tušil či alespoň postrádal. Štěstí dělá člověka neskromným a hladovým. Kdo nezná hudbu, tomu nic nechybí, když ji nemá. Kdo ji zná, trpí, protože mu chybí. Radost, jásot, extáze, které se bez podnětu, důvodu či účelu „zabydlují“ v duši, také různě proměňují její dimenze.*“³⁶⁴ Ačkoliv

³⁶² Srov. PELECH, M. Kompašionální původ teologie osvobození a její genealogie. In CÁB, M., MÍČKA, R., PELECH, M. (ed.). *Mezinárodní symposium o teologii osvobození. Sborník příspěvků.* České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2007, s. 20.

³⁶³ Srov. KOLÁŘ, O., VAŇÁČ, M. Člověk v čase in NOBLE, I., ŠIRKA, Z. (ed.) *Kdo je člověk? Teologická antropologie ekumenicky.* Praha: Karolinum, 2022, s. 278.

³⁶⁴ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku, One woman press*, 2015, s. 243. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 223. „*Der innere Ort mystischer Gewissheit lässt sich mit dem alltäglichen Wort „Freude“ benennen, und ohne sie zu spüren, zu ahnen oder wenigstens zu vermissen, ist die Rede von der mystischen Nähe Gottes unmöglich. Auch das Glück macht unbescheiden und hungrig. Wer keine Musik kennt, der entbehrt nicht, wenn er sie nicht hat. Wer Musik kennt, der leidet, wenn sie ihm fehlt. Die Freude, der Jubel, die*

Sölle nezpochybně hodnotu vzpomínání, jak bylo patrné v myšlenkách o smrti jakožto místu mystické zkušenosti, v úvahách o radosti ještě důrazněji hovoří o okamžicích „tady a teď“. Zkušenost radosti v její perspektivě mění vnímání času, kdy ono teď/nyní, odkazuje k přítomnosti. „*Vzpomínka na dobrý začátek života a naděje na jeho obnovení jsou sice sourozenci Nyní, nemohou je však nahradit.*“³⁶⁵

Zaměření na přítomný okamžik a přítomnou aktivitu, související s projektem demokratizace mystiky, odkazuje zejména k mystickému zacházení s každodenností, ve které nachází Boha. Toto zaměření na přítomnost, žítí v přítomnosti, souvisí s pozorností, která člověka učí „odtrivializovat“ každodennost a běžné činnosti, jako by snad mohly být prosty Boha. Když Sölle vychází z mystické myšlenky hledání a nacházení Boha všude, tedy i v každodennosti, žádná činnost, ať již sebe „obvyklejší“, nemůže být od Boha vzdálena. Pozornost, kterou nelze vytvořit, ale lze se jí učit, odkazuje právě ke snaze žít „sunder warumbe“, žít bez proč, tj. docenit přítomnost i každodenní činnost a radovat se v ní. Radost není jen pocitem, není pouze radost z..., ale radost v.... Radost v sobě, v těžkých chvílích i potěšení, radost, jak zmiňuje Sölle, v mytí nádobí, směřuje k radosti v Bohu. „*Radost v mystickém smyslu je radostí bez připoutání k objektům nebo zkušenostem slasti. Je to spíše „radost v“ než „radost z“.* Člověk ztrácející se v Bohu ztrácí naprostou závislost na tělesném blahu a proměňuje ji ve vzájemnou závislost toho, co se děje „v srdci“ a co „v době starosti.“ Neučí se trpělivosti či odevzdanosti, v utrpení, ale aktivnímu, nezávislému přijímání skutečnosti, kterou nezničí ani bytí ztracené v Bohu (*In-Gott-verloren-Sein*)“.³⁶⁶ Skrze pozornost lze nacházet a prožívat onu mystickou radost, která odkazuje k Bohu - Bůh se raduje se svým stvořením.³⁶⁷ Pozornost, upomínající k žítí teď a tady, ke skutečnému prožití každodennosti, zakládá i motivy aktivit. Konání činností, pomoc druhým, má skrze mystický vztah k času hlubší rozměr, tj. když se odehrávají sunder warumbe, tj. pro ně

Ekstase, die ohne Grund, Anlass oder Zweck die Seelen „bewohnt“, verändert sie in verschiedenen Dimensionen.“

³⁶⁵Tamtéž s. 244. Německý originál s. 224. „*Erinnerung an den guten Anfang des Lebens und Hoffnung auf seine Wiederherstellung sich zwar Geschwister des reinen Jetzt, aber sie können es nicht ersetzen.*“

³⁶⁶Tamtéž s. 248. Německý originál s. 228. „*Freude im mystischen Sinn ist Freude ohne Bindung an Gegenstände oder bestimmte Lusterfahrungen. Es ist eher „Freude in“ als „Freude an“. Der sich in Gott verlierende Mensch verliert die totale Abhängigkeit von körperlichem Wohlbefinden und tauscht sie ein gegen eine Interdependenz von dem was „im Herzen“, un dem, was „in der Zeit des Kummers“ geschieht. Es wird nicht Gedult oder Ergebenheit in das Leiden gelehrt, sondern eine aktive, selbstbestimmte Annahme der Realität, die das In – Gott-verloren-Sein nicht zerstören kann.*“

³⁶⁷Tamtéž s. 244-245, Německý originál s. 224-225. Sölle se zejména nechává inspirovat myšlenkami buddhistického učitele Thich Nhat Hanha a jeho knihou Mindfulness (Pozornost).

samé. V optice Sölle pouze takové jednání obsahuje radost, obsahuje možnost participovat na radosti Boha.

3.4.1. Radost sjednocující

V perspektivě Sölle právě v radosti přichází ke slovu uvědomění si krásy a plnosti života. „Mezi mystikou a estetikou, mezi Boží radostí a krásou existuje hluboký, jen málo reflektovaný vztah. Poznávacím znamením tohoto vztahu je to, co tradice nazývá staromódním slovem „chválit“. Chválení je estetický akt, při němž je cosi vnímáno, zviditelňováno a zeslyšitelňováno, velebeno, slaveno a opěvováno. Je to láskou vytahováno ze tmy na světlo.“³⁶⁸ „Schopnost chválit“, která z radosti vyvěrá, není něčím triviálním a snadným, ale projevem uvědomění si krásy, kterému je nezbytné se učit. V mystické radosti dochází k opěvování krásy i zároveň k jejímu vytváření.³⁶⁹ Radost, distancující se od protimystickým stavům lenosti a nečinnosti, zároveň odkazuje k úžasu, k chvále stvoření, v kterém lze hledat Boží odlesk a v důsledku i onu schopnost chválení Boha. Mystické zakoušení radosti v rámci přítomnosti je tak, jinými slovy, radostí V Bohu, Ve stvoření, Ve světě.

3.4.2. Radost v těle

Pro Sölle je radost rovněž i místem, kde dochází k překročení hranic. Je oním základem, který ruší předepsané role³⁷⁰ a umožňuje sebevyjádření každého. V radosti se stírá i

³⁶⁸ Tamtéž s. 256. Německý originál s. 235. „Wo immer die Liebe gelingt und das Leben glückt, da wird die Sehnsucht nach Ganzsein nicht eigentlich gestillt, sie wächst vielmehr mit der Erfüllung. Weinen lernen wir nicht nur am Schmerz, sondern auch am Reichtum des Lebens, an seiner Schönheit. Es gibt eine tiefe, noch wenig reflektierte Beziehung zwischen Mystik und ästhetik, zwischen der Gottes-Freude und der Schönheit. Das hörbare Kennzeichen dieser Beziehung ist das, was die Tradition mit einem altmodischen Wort „loben“ nennt. Das Loben ist der ästhetische Akt, in dem etwas wahrgenommen, gesehen und sichtbar gemacht, gepriesen, gefeiert und besungen wird. Es wird aus dem Dunkel ins Licht geliebt.“

³⁶⁹ Tamtéž s. 256-258. Německý originál s. 235-237.

³⁷⁰ Překročením předepsaných rolí, reflexí radosti a štěstí se Sölle zabývala již v knize Fantazie a poslušnost, kde označuje fantazii jako zásadní ctnost. Fantazii disponoval i Kristus, který skrze ni mohl měnit svět. Fantazie, vedoucí k odmítnutí poslušnosti, směřuje k solidaritě, pomoci a lásce k druhým, tj. nahrazením poslušnosti fantazií Sölle dospívá k reflexi odpovědnosti člověka za sebe i druhé. Skrze ctnost fantazie a tudíž i jednání na základě konkrétní zkušenosti, nikoliv z důvodu „povinnosti“, lze nalézt vlastní Já, které může být šťastné nakolik následuje Kristova vzoru. Právě Kristus, vnitřně svobodný, disponující fantazií, představuje inspiraci pro druhé, kteří skrze něj mohou zakoušet štěstí, zahrnující schopnost „být zde pro druhé.“ Srov. SÖLLE, D. *Fantazie a poslušnost. Úvahy o budoucí křesťanské etice*, Praha: Kalich, 2008, s. 87-91. Dle Zámečnicka Sölle ve Fantazii a poslušnosti rehabilituje štěstí jako důležitou hodnotu (reflektuje též v tomto ohledu její inspiraci v myšlenkách Bonhoeffera), přičemž podstatou takového štěstí není konzumní vyžití ale nalezení vlastního Já. Štěstí bez oproštění od majetku, od ega a moci a které nesměřuje k soucitu, solidaritě a ke spravedlnosti by pak v perspektivě Sölle nebylo štěstím ve skutečném smyslu slova, ale vězením pro sebe i pro druhé. Drov. ZÁMEČNÍK, J.

rozdělení na laiky a profesionály, ruší se hranice mezi poznáváním a zakoušením. Vše se mísí a je obsaženo v sobě navzájem.³⁷¹ Snaha o překročení hranic a spolu s tím odmítnutí určených rolí se odráží i v tématu tělesnosti, v jejímž prostoru se radost odehrává i projevuje. V rámci úvah o tělesnosti Sölle opět nachází východisko v myšlenkách feministické teologie osvobození a to v podobě vědomého vztahu k tělesnosti. I v rámci úvah o štěstí a radosti (v tom lze tedy nalézt spojitost mezi úvahami o mystice a jejím raným dílem *Fantazie a poslušnost*), přichází ke slovu důraz Sölle kladený na solidaritu a odpovědnost člověka. Jinými slovy, štěstí a radost se neodehrávají v souvislosti s požitkářstvím, ale jsou obsaženy v solidaritě s druhými, v situacích, kdy si lidé nejsou cizí. I v tomto místě mystické zkušenosti tak lze spatřovat prostor ke vzdoru, a to vůči osobnímu požitku bez zájmu o druhé, přičemž i zde je předpokladem proměna člověka, jeho já skrze setkání se s Bohem.

Lze říci,³⁷² že problematika těla a tělesnosti byla součástí teologického diskursu vždy, nicméně předně skrze reflexi vztahu duše a těla. Zatímco starozákonní tradice vnímala člověka jako celek, jako spojení těla a duše, období antického Řecka posunulo diskurs o tělu a tělesnosti, zejména pod vlivem Platóna, směrem k dualitě. Platónova dualistická nauka vychází z dichotomie, kde proti sobě stojí nesmrtelná duše a smrtelné tělo, jakožto hrob duše. Představa duše, která se snaží z tělesného zajetí osvobodit, ovlivnila diskurs o tělesnosti po staletí.³⁷³ Důsledkem takového dualistického pojetí byla přísná askeze, odmítání a potlačování tělesného, s cílem zaměřit se na duši.³⁷⁴ Tuto myšlenkovou tradici následoval do jisté míry i Augustin³⁷⁵, který i když byl značně ovlivněn novoplatónským dualismem, zcela ho nikdy nepřijal.³⁷⁶

Negativní pohled na tělesnost, vycházející z této platónsko-augustinovské tradice, odmítá feministická teologie osvobození. Ve snaze narušit dichotomii duše a těla nahlíží na tělesnost i sexualitu optikou daru. Feministická antropologie, kromě narušení

Tajemství sněhové vločky in SölLE, D. *Fantazie a poslušnost. Úvahy o budoucí křesťanské etice*, Praha: Kalich, 2008, s. 119-120.

³⁷¹ SölLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 253. Srov. též německý originál: SölLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 232.

³⁷² Tato část je volným převzetím článku autorky práce: MAJEROVÁ, K. K problematice tělesnosti a sexuality v kontextu feministických teologií, *Theologická revue*, 2018, 89, č. 2, s. 200-205.

³⁷³³⁷³BROWN, P. *Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 15.

³⁷⁴MOLTMANN, J. *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*, Praha: Vyšehrad, 1995, s. 197.

³⁷⁵ Jak zmiňuje Küng, Augustinova perspektiva by se dala označit za androcentrickou. Srov. KÜNG, H. *Žena v dějinách křesťanství*, Praha: Vyšehrad, 2017, s. 54.

³⁷⁶BROWN, P. *Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000.

pohledu na člověka jako na bytost apriori hříšnou, ve snaze rehabilitovat tělesnost upozorňuje, že ač je tendence polarizovat a hierarchizovat hluboce ukotvena v každém člověku, upřednostňovat duchovní potřeby nad potřebami sociálními a tělesnými není správné. Na pozadí zdůrazňování hodnot vztahovosti a vzájemnosti uvažuje o „spiritualitě tělesnosti“, která byla člověku dána Bohem.³⁷⁷

Feministická teologie osvobození upozorňuje, že tělo patří bezvýhradně k člověku a zdůrazňuje, jaké dopady mělo oddělování těla od duše na genderovou problematiku v kontextu křesťanství. Jsou to právě striktní dichotomie člověk-Bůh, příroda-kultura, tělo-duše, které v perspektivě feministické teologie zapříčiňují genderovou nerovnost a v důsledku přisouzení nižšího statusu jedné z dvojic byl přisouzen nižší status ženě.³⁷⁸ Důsledky, plynoucí z těchto dichotomií, jsou nejen ekologická necitlivost, hierarchie genderová i sociální, ale i v kontextu úvah o těle i předpoklad, že vše tělesné neguje spiritualitu. Pro feministickou teologii je tělo součástí bytí, nikoliv pouze prostor pro vyjádření sexuality. Je prostředkem smyslového i mravního poznání, tj. skrze tělo můžeme poznat realitu kolem nás na úrovni individuální i sociální.³⁷⁹ „Feministické teoložky přijímají své tělo se všemi jeho možnostmi a mezemi... Mé tělo-to jsem já sama. Neznáme, nevlastníme tělo. Je to naše vlastní bytí.“³⁸⁰

Uznáním tělesnosti, „přijetím těla“ jako součásti sebe sama, lze dle feministické teologie osvobození i napomoci pochopit pomíjivost, vzácnost stvoření, spolu s časovostí lidského života a navrátit člověka do sítě vztahů s druhými lidmi, taktéž tělesnými bytostmi. Spojení duše a těla, psychosomatická jednota, kdy tělo odráží duševní stav, je jistou připomínkou celistvosti, komplexnosti lidských bytostí, v rámci kterých nelze ani jednu ze složek eliminovat.³⁸¹ Negativní konotace vztažené k tělesnosti, dle Sölle, zároveň vnucuje člověku představu vnímat tělesnost jako něco trapného, negativního, ostudného. Zastírá se tím možnost pohlížet na tělo perspektivou výjimečnosti, optikou Božího záměru., *Někdy se duše odcizuje od těla jako vězení. Spirituální dualismus deformuje toto odcizení v rámci ideologie, která oblast tělesného*

³⁷⁷ OPOČENSKÁ, J. *Z povzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich, 1995. s. 119-120.

³⁷⁸ Tamtéž, s. 117.

³⁷⁹ Tamtéž, s. 119-120.

³⁸⁰ Tamtéž, s. 127.

³⁸¹ OPOČENSKÁ, J. *Z povzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. Praha: Kalich, 1995. s. 128.

očerňuje a pokládá ho za nejnižší stupeň hierarchického systému. Avšak jakmile pohrdáme tělem, vzdáváme se také svých pocitů a schopnosti sebe vyjádřit nejen smyslově, ale také schopnosti navazovat vztah s druhými.³⁸² V souvislosti s problematikou tělesnosti Sölle neguje tendenci tabuizovat a instrumentalizovat tělo, přičemž se zaciluje na rehabilitaci těla ve snaze vyjádřit i mystickou radost. I současný teologický diskurs reflektuje tělesnost optikou daru Boha a ne jako něco apriori negativního. Tuto myšlenku pak v evangelickém kontextu reprezentuje kupříkladu J. Moltmann. Pro Moltmanna stejně tak jako pro Sölle tvoří duše a tělo vzájemně se pronikající jednotu, rovný vztah.³⁸³

Právě v Radosti Sölle reflektuje svobodu od hierarchie a nerovnosti. Svobodu, kterou lze spatřit skrze projevy těla. Zpěv, smích i tanec jsou dle ní zásadními projevy radosti v prostoru mystiky. Konkrétně tanec je výrazem vnitřně pociťované radosti, která se musí projevit tělesně.³⁸⁴ Právě v tanci identifikuje problém, vyvolávající obavy z „podezřelého způsobu života“. „Mezi mnoha různými námitkami, které ortodoxní hierarchie uplatňovala proti mystické zkušenosti a způsobu života, byl za zvláště podezřelý považován tanec. Ve vnějších pozorovatelných, například (mužských) autorech životopisů mysticky nadaných žen, vyvolávala duchovní svoboda jeptišek a bekyní, upadnuvších do extáze, zděšení, někdy i odpor. Tělesné projevy radosti-hlasitý smích, tleskání, smělé skoky a tanec-jim byly cizí. Ze stavu nadšení, v němž se ženy „smály a stávaly se šťastnými z božské lásky, že skutečně působily, jako by přišly o rozum, měli strach.“³⁸⁵ V tělesném projevu mystické radosti lze spatřovat i prostor pro svobodné vyjádření specifického prožitku, který nemusí být pro druhé transparentní, nemusí se „vměstnat“ do určených rolí. Jinými slovy, v projevech radosti se nachází i prostor pro překročení genderových nerovností. Ačkoliv Sölle zmiňuje svobodné projevy radosti

³⁸² SÖLLE, D., *Lieben und Arbeiten*. KreuzVerlag, 1988.s.48-49. Vlastní překlad autorky práce.

³⁸³ MOLTSMANN, J. *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*, Praha: Vyšehrad, 1999, s.193-212.

³⁸⁴ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 252. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*,München: PiperVerlag, 1999, s. 232.

³⁸⁵ Tamtéž, s. 253. Německý originál s. 232. „Unter den vielen verschiedenen Gründen, die orthodoxe Hierarchien gegen mystische Erfahrung und Lebensweise geltend machten, spielt das Tanzen eine besonders verdächtige Rolle. Für aussenstehende Beobachter, etwa die (männlichen) Biographen mystisch begabter Frauen, war die spirituelle Freiheit der ausser Kontrolle geratenden Nonnen oder Beginen immer wieder ein Grund zum Erschrecken, manchmal zum Abscheu. Der körperlich sichtbare Ausdruck von Freude- in lautem Gelächter, Händeklatschen, gewagten Sprüngen und Tänzen-blieb ihnen fremd. Vor den enthusiastischen Zuständen, in denen Frauen „lachten und fröhlich wurden von göttlicher Minne, dass sie recht taten, als ob sie ihren Sinn verloren hätten, und sprangen und sangen“, bekamen sie Angst.“

v souvislosti se ženami, prostor mystické radosti je, i skrze projekt demokratizace mystiky, otevřen všem.

3.5. Společenství

V zájmu demokratizace mystiky promýšlí Sölle i společenství jakožto jedno z míst mystické zkušenosti. Jak již bylo řečeno, Sölle chápe mystiku jako všem otevřený prostor, v němž člověk zakouší Boha a přibližuje se k němu. Tento prostor v její perspektivě nese charakteristiky osvobození, zmocnění a participace³⁸⁶, tedy aspekty a projevy vzdoru. Lze tedy říci, že teologie, i mystika Dorothee Sölle, je jistou syntézou spirituality a sociální spravedlnosti, která nutně předpokládá žitou víru, neabstrahovanou z každodennosti, tj. prochnutou teorií i praxí.³⁸⁷ Tato praxe, projevující se životním stylem a vztahem k sociálním, politickým i ekonomickým otázkám, je zásadní součástí mystiky a vzdoru, přičemž tato praxe předpokládá mystický proces vyjití ze sebe sama. Jinými slovy mystická zkušenost je i radikální konfrontací se sebou samým, kde člověk poznává své vlastní hranice a je posléze schopen je transformovat.³⁸⁸ Mystika transformací vlastního já zahrnuje, avšak jím nekončí. Pokračuje dále směrem k druhému, směrem ke společenství, ve kterém je přítomna sdílená láska k Bohu, která je paradigmatem mystiky jakožto vzdoru.

3.5.1. Společenství lidí v Bohu

Dle Sölle mystika a společenství spolu koexistují ve vzájemném napětí. Skutečně naplněnému společenství však musí předcházet cesta do nitra, která se nemusí nutně uskutečňovat v samotě, ale i ve společenství skrze sdílení. Společenství v její optice nabývá podoby místa mystické zkušenosti, tj. místa kde transformace já „začíná“ i kam v důsledku transformované já směřuje - do proměněného společenství s druhými a s Bohem., *Ale mystické myšlení nemůže předpokládat individuum v jeho osamění a-se, vždy k jednotlivé bytosti připojovalo Boha, a tento Bůh potřebuje společenství, i když si Já namlouvá, že se bez něj obejde. Je-li Bůh „tím nejspolečnějším“ jak říká Eckhart, pak si bytí ani utrpení v Bohu nelze soukromě přivlastňovat, ani je uzavírat do svatyně*

³⁸⁶ COLOMBO, A. B, SIGRIDUR, G., KNAUSS, S. (eds.) *Mysticism and gender. Journal of the European Society of Women in Theological Research.* 2015, 23, s. 1

³⁸⁷ RAKOCZY, S. *God is justice: the social spirituality of Dorothee Soelle.* Open Democracy[online].2016.[cit. 24.1.2020.] Dostupné z: <https://www.opendemocracy.net/en/transformation/god-is-justice-social-spirituality-of-dorothee-soelle/>

³⁸⁸ COLOMBO, A. B, SIGRIDUR, G.,KNAUSS, S. (eds.) *Mysticism and gender. Journal of the European Society of Women in Theological Research.* 2015, 23, s. 2.

čistě osobního prožitku. Sdílení, na něž Eckhart naráží, se netýká ani tolik kolektivního zážitku, ačkoliv ani ten nevylučuje, jako spíše výměny zkušeností, tedy nekonečné snahy učinit mystickou zkušenost sdělitelnou.“³⁸⁹

Každé lidské společenství (a každý člověk) se v této perspektivě nachází ve vzájemném vztahu závislosti, a sice navzájem se potřebují.³⁹⁰ Pro Sölle, stejně tak jako pro Buberu člověk potřebuje Boha i Bůh potřebuje člověka. „*Ty potřebuješ Boha více než cokoli jiného, to víš ve svém nitru. Ale neuvědomuješ si, že Bůh také potřebuje tebe? V plnosti své věčnosti potřebuje zrovna tebe? Jak by mohl existovat člověk, kdyby ho Bůh nepotřeboval, jak bys mohl existovat ty? Ty potřebuješ Boha abys existoval, a Bůh potřebuje právě tebe, kvůli tomu, co je smyslem tvého života.*“³⁹¹ Na pozadí právě onoho vzájemného vztahu mezi člověkem a Bohem Sölle rovněž zdůrazňuje nutnost vztahovosti a vzájemnosti uvnitř společenství. Sölle spatřuje člověka v síti vzájemných vztahů uvnitř společenství, které je složeno z „Božích přátel“, neboť Bůh je každému člověku společný.³⁹² Inspirováno Buberovým vhladem do vztahu mezi Já a Ty³⁹³ reflektuje lidské společenství, které je však v tomtéž momentu i odmítnutím samoty s Bohem a uznáním druhých jako svých bratrů a sester.³⁹⁴

Je to pak právě promýšlení mystiky v rámci společenství, které provází zájem Sölle distancovat se od extrémního individualismu a na pozadí sdílení otevřít prostor vzájemnosti, ale i sdělitelnosti zkušenosti mystického sjednocení. S ohledem na možnost učinit mystický prožitek sdělitelný a sdílený s druhými je pro Sölle inspirací společná mystika kvakerů, kde na počátku je společné mlčení. „*Přátelé se spojují v tichu, s tichem a spolu navzájem. Nejde o individuální meditaci, která se náhodou koná v rámci skupiny. Tím, že se všichni obracejí do nitra, naladují se na sebe*

³⁸⁹SÖLLE, D. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 221. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 203., *Aber mystisches Denken kann das Individuum nicht in seiner a-se haften Vereinzelung annehmen, es hat Gott immer schon dem Einzelwesen hinzugefügt, und dieser Gott braucht die Gemeinschaft, auch wenn das Ich sich einbildet, ohne sie ganz werden zu können. Wenn Gott nach Eckhart „das Allermitteilsamste“ ist, dann kann das In-Gott-Sein, auch das Gottleiden, nicht nur privat angeeignet und im rein persönlichen Erlebnis, eingeschreint werden. Die Mitteilung, auf die Eckhart anspielt, ist wenige auf das kollektive Erleben bezogen, wenn dies auch nicht auszuschliessen ist, als auf den Austausch nach der Erfahrung, also die unendliche Bemühung, mystische Erfahrung sprachfähig werden zu lassen.*“

³⁹⁰ HEYWARD, C. „, Crossing Over. Dorothee Soelle and the Transcendence of God.“ in *The Theology of Dorothee Soelle*. PINNOCK, S.K. (ed.), 2003.s 228.

³⁹¹ BUBER, M. in SÖLLE, D. *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1990, s.239.

³⁹² Tamtéž, s. 34-39.

³⁹³ BUBER, M. *Já a ty*, Praha: Kalich,2005.

³⁹⁴SÖLLE, D. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 222. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 204.

navzájem.“³⁹⁵ Společenství, shromažďující Boží přátele, je v optice Sölle nehierarchické a svobodné.

Prvek komunity je pro Sölle inspirující i v rámci chasidismu, přičemž v tomto ohledu je jí oporou právě ona mystická vztahovost Já a Ty uvnitř mystiky samé, která se nedistančuje od světa, ale která se v něm stále znovu uskutečňuje.³⁹⁶ Přestože si je však Sölle vědoma určitých rizik kolektivní mystiky (kde je zásadní obavou „slepé“ začlenění se do masy lidí), význam společenství, jakožto jiné kategorie vzájemnosti, je stěžejní s ohledem na sdílení radosti i utrpení, které patří do mystiky.³⁹⁷ Vystoupení z privatizace radosti, utrpení i zkušenosti jednoty s Bohem je společenství existenciálem a je skrze proces sdílení otevřeno každému člověku.

Lze tedy říci, že ve společenství je zřetelnější důvod i význam nejen procesu demokratizace mystiky, ale i pohledu na mystiku jakožto vzdor. Je to právě společenství (sdílení zkušenosti radosti a utrpení) a mystické sjednocení (přiblížení se druhému člověku a Bohu), které rámuje cestu transformace, vedoucí ke vzdoru. Mystika ve společenství, jenž může mít dle Sölle i význam revolucionářský, překonává sobectví a egoismus a sdružuje, vybízí lidi k aktivitě a participaci na stvoření.³⁹⁸ „*Mystický podíl spojuje jednotlivce, kteří na vykoupení pracují, aniž by ho však mohli sami dosáhnout.*“³⁹⁹

Mystické společenství předpokládá skutečné, niterné nazření druhého člověka jako svého bratra či sestry. Skrze proces sdílení a sdělení se v něm otevírá prostor pro reflexi nenásilí a rovnosti nejen v rámci komunity, ale i v nitru každého člověka. Komunita je tedy i jistým výrazem moci, zmocnění, které bylo člověku přisouzeno Bohem, a které vyzývá k důsledné reflexi sebe sama i společnosti, v níž člověk žije. Tato výzva, protkávající mystiku a vzdor, je o to naléhavější v současném globalizovaném světě, kde člověk stojí tváří v tvář novým výzvám a „novým strachům“. „*Mystické pojetí společenství předpokládá v tomto smyslu jinou globalizaci, která*

³⁹⁵ Tamtéž, s.238. Srov. též německý originál s. 219. „*Die Freunde vereinigen sich in der Stille, mit der Stille, und miteinander. Es geht nicht um eine individuelle Meditation, die zufällig in einem Gruppenrahmen stattfindet. Indem alle sich nach innen wenden, stimmen sie sich aufeinander ein.*“

³⁹⁶ Tamtéž, s. 225-227. Německý originál s. 207-209.

³⁹⁷ Tamtéž, s. 221. Německý originál s. 203.

³⁹⁸ Tamtéž, s. 222. Německý originál s. 204.

³⁹⁹ Tamtéž, s. 222. Německý originál s. 204. „*Die mystische Anteilhabe an der Erlösung verbindet die Einzelnen, die an der Erlösung wirken, ohne sie jedoch bewirken zu können.*“

neodmítá jen válku jako takovou, ale která bojuje i proti jejím příčinám v nás samých.“⁴⁰⁰

3.5.2. Vztah mystiky a církevního společenství

V kontextu úvah o společenství lze promýšlet i vztah mystiky a církve, přičemž Sölle se k tomuto vztahu staví s opatrností. „ Vztah mezi mystikou a náboženstvím, mezi extatickými jednotlivci či náhle vznikuvšími vizionářskými skupinami a hierarchickými podobami organizovaného náboženství je složitý...“⁴⁰¹ Sölle si je vědoma skutečnosti, že mystici a mystičky se pouze vzácně oddělovali od institucionalizované formy náboženství, spíše ho hlouběji chápali a jinak si ho osvojovali, nicméně zásadněji reflektuje uznání předcírkevní a mimocírkevní reality náboženské zkušenosti.⁴⁰² Z její pozice je tak zřejmé, že ačkoliv se nedistancuje od organizovaného náboženství, ve snaze skutečně zahrnout každého člověka do prostoru mystiky (a věrna ekumenickému duchu) promýšlí ovlivnění mystiky dalšími náboženskými i nenáboženskými vlivy, přičemž tato pluralita a rozmanitost nenarušuje jednotu prožité mystické zkušenosti.⁴⁰³

Důvodem jisté opatrnosti Sölle v kontextu úvah o mystice a církvi se zdá být nehierarchický, svobodný potenciál mystiky, který je v důsledku okrajem hierarchické instituce církve, vyhledávaným zejména ženami (jak již bylo řečeno v kapitole 2.2). Je to právě pozice Sölle ve feministické teologii osvobození, která si klade za cíl mimo jiné reflexi autentické náboženské zkušenosti žen, která ji ovlivňuje i v kontextu úvah o mystice i církvi. Mystika, která pro Sölle představuje prostor pro reflexi své jedinečné zkušenosti s Bohem, je současně místem pro ženy k plnému a nezprostředkovanému prožívání své vlastní zkušenosti, která by nebyla zpochybněna či maskulinizována.⁴⁰⁴ Spolu s tím je tak mystika i místem pro redefinici, dekonstrukci hranic a překročení

⁴⁰⁰ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 242. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 222. „ Ein mystisches Verständnis von Gemeinschaft in diesem Sinn setzt eine andere Art von Globalisierung voraus, in dem nicht nur der Krieg abgelehnt wird, sondern auch seine Ursachen in uns selber bekämpft werden.“

⁴⁰¹ Tamtéž, s. 76. Německý originál s. 69. „ Das Verhältnis zwischen Mystik und Religion, zwischen ekstatischen Einzelnen oder aufbrechenden visionären Gruppen und den hierarchischen Formen organisierter Religion ist komplex...“

⁴⁰² Tamtéž, s. 76. Německý originál s. 69.

⁴⁰³ Tamtéž, s. 83. Německý originál s. 76.

⁴⁰⁴ I v tomto ohledu se zdá být zásadní „narovnání nerovnosti“ s ohledem na genderovou problematiku. Pouze na vztahu rovnosti a vzájemnosti, předpokládající toto narovnání, lze zakládat mystiku a vzdor-mystiku, směřující z nitra i k druhému člověku. Bez genderové rovnosti, bez otevřeného prostoru pro ženy, nelze uvažovat o sdílení, o mystické jednotě uvnitř stvoření.

hierarchických rolí, směrem ke svobodě, rovnosti a nedominanci, jak bylo patrné zejména z reflexe radosti a erotiky, jakožto míst mystické zkušenosti.

Je tedy možné říci, že zatímco v prostoru mystiky mají ženy dle Sölle prostor k osvobození a nacházejí zde možnost autenticky prožívat svůj vztah s Bohem, v rámci církve Sölle odhaluje⁴⁰⁵ patriarchální modely, které znemožňují ženám plně participovat na církevním společenství.⁴⁰⁶ Ovlivněna zejména myšlenkami D. Bonhoeffera Sölle sní o revizi církve, která by skrze perspektivu „zdola“, skrze angažovanou pozici, byla zacílena na marginalizované a potřebné, včetně „zapomínaných a vylučovaných“ žen. Cílem takového společenství je účastnit se pokračujícího procesu záchrany, probíhající v každodenním životě lidí.⁴⁰⁷ „*Církev je jen církví, když je zde pro jiné, aby vykonala začátek, musí darovat vše své vlastnictví chudým. Kněží musí žít ze svobodných darů obce a i vykonávat případně světská zaměstnání. Nesmí vládnout, ale musí se účastnit, pomáhat a sloužit. Musí lidu všech povolání říct, co znamená být zde pro jiné a být s Kristem*“.⁴⁰⁸

Revizí církevního společenství se Sölle zabývá už ve své knize *Gott Denken. Einführung in die Theologie*⁴⁰⁹. Předkládá ideu církve, nezatíženou hierarchickou perspektivou, kde bude prostor pro prožívání vztahovosti a vzájemnosti ve všech rovinách lidského života. Důvodem, který Sölle uvádí pro nezbytnost znovupromyšlet otázku církevního společenství, je zejména ambivalentnost současného diskursu, neboť v západním světě se církev stala politickou, ekonomickou institucí, autoritou disponující mocí a spravující finanční prostředky. Na základě toho, v rámci diskursu, získala církev stigma nedůvěryhodnosti, což mělo za následek odmítání církevního společenství a ponechání si víry v Ježíše Krista. Sölle odmítá vzrůstající a všudypřítomnou tendenci církve přistupovat ve svém úřadu z oficiální, neangažované pozice a po vzoru Krista vyzývá k realizaci tzv. církve „zdola“, která se zacíljuje na všechny potřebné a

⁴⁰⁵ P. Steinmair-Pösel zmiňuje, že svou kritiku Sölle primárně směřuje na Lutherskou církev a na křesťanskou církev obecně. Dle Steinmair- Pösel je mystický element spojen s kritikou vůči církvi a vymezením se vůči formám marginalizace. Dle ní si však mystici uvědomují, že akce, korespondující s mystickou zkušeností, nevychází z rebelie vůči církvi. S odkazem k R. Rohrovi zmiňuje, že nejlepší kritikou špatného je konání lepšího. Srov. STEINMAIR – PÖSEL. P. *Im Gravitationsfeld von Mystik und Politik. Christliche Sozialethik im Gespräch mit Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich*. Brill, Schöningh, 2019, s. 385-389.

⁴⁰⁶ SÖLLE, D. *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1990, s. 102.

⁴⁰⁷ Tamtéž. s. 179.

⁴⁰⁸ BONHOEFFER, D. in SÖLLE, D. *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1990, s. 194. Překlad autorky této práce.

⁴⁰⁹ Srov. SÖLLE, D. *Gott Denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1990, s. 100-198.

marginalizované. Tendenci přijímat Krista, ale odmítat církev, jež je stále tendencí aktuální, Sölle pak považuje za sice oprávněnou, ale nekonzistentní. Podobně se vyjadřuje i Kohut, když zmiňuje: „*Kristus ano, církev ne*“ je pak i v současném diskursu nemožné teologicky či duchovně oddělovat, neboť Kristus je nedílnou součástí svátostné ekonomie církve.“⁴¹⁰

Odmítání církevního společenství je dle Sölle zatíženo extrémním individualismem, proti kterému se, ve shodě s koncepty feministické teologie, vymezuje a nahrazuje jej výzvami ke vztahovosti a vzájemnosti, které mohou a musí být uplatněny předně i v církevním společenství. Dle Sölle je nutné nahlížet na církev nejen skrze dimenzi úřadu a organizace, ale i jako na „svědkyni“, jež odhaluje milost a existenci Božího království. Obdobně jako tradice nazírá na církev jako na „tělo Kristovo“, která je primárně vertikální veličinou, a která je konstituována a shromažďována Bohem. Je darem Božím a uchopitelnou skutečností, kde je lid Boží na cestě ke Kristu. Na pozadí tematizování vztahu církevního společenství k Božímu království, jako k bytí na cestě, Sölle upozorňuje, že tento vztah má být neustále zpřítomňován třemi momenty, a těmi jsou diakonie, kérygma a koinónie. Ačkoliv hodnoty kérygmatu, jakožto aktu zvěstování, Sölle nijak nezpochybnuje, v souladu s feministickou teologií osvobození považuje za nutné zohledňovat v kontextu církevního života i diakonii spolu s koinónií.⁴¹¹

Ačkoliv Sölle neupozaduje význam církevního společenství a neupírá mu svou hodnotu, tematizuje předně službu v kontextu (nejen) církevního společenství. Stejně tak jako další teologická témata i v kontextu reflexe úkolů církevního společenství Sölle uplatňuje interdisciplinární přesahy, spojené s apely ekologickými, ekonomickými a politickými. Církev v její perspektivě má povinnost vyjadřovat se k politickým situacím na globální úrovni, kritizovat vojenské aktivity a zacilovat se na pomoc druhým bez ohledu na náboženské vyznání. Uplatňuje zde ve shodě s koncepty feministické teologie osvobození nutnost překonat dichotomie privilegovanosti a marginalizace a napomoci k osvobození všem utlačovaným. Přijmout odpovědnost za druhé, aktivně vzdorovat vůči nespravedlnosti a být tu pro druhé je stěžejním úkolem nejen církevního společenství, ale každého člověka.

⁴¹⁰ Srov. KOHÚT, P. V., „Mystikové a církev“, Teologické texty [online], 2006,2, [cit. 12.9.2023], Dostupné na: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2006-2/Mystikove-a-cirkev.html>.

⁴¹¹ Srov. SÖLLE, D. *Gott Denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1990.s.100-198.

Vizí Sölle je existence živé církve, která je potenciálně otevřena každému člověku.⁴¹² Církev jako nehierarchický pilíř, společenství rovných, které zastává angažované stanovisko vůči nespravedlnosti ve světě, je ve shodě s úvahami o mystice a vzdoru, v jejímž základě je právě ona angažovanost ve světě a odpovědnost za něj. Jinými slovy, vize církevního společenství z perspektivy „zdola“ je následována mystikou v termínech vzdoru, ačkoliv tuto paralelu a souvislost Sölle explicitně netematizuje. Ačkoliv se tak od vzájemného vztahu mystiky a církve Sölle nevzdaluje a nepopírá jej, tematizuje ho velmi střídmě a s nedůvěrou vůči církvi. Podstatně implicitněji tento vztah reflektuje a domýšlí na pozadí úvah o mystice a vzdoru P. Zimmerling, který uvažuje v kontextu mystiky nutně o aspektu individuálním i eklesiologickém, přičemž oba tyto aspekty vnímá ve vzájemně se doplňujícím vztahu. V perspektivě P. Zimmerlinga je jistá kritika církve, obsažená v mystice jakožto vzdoru, konstruktivní, neboť má za cíl reformu církve.⁴¹³ „*Žádná církev bez mystiky! Nadto vede prožitek Boha jako všeobjímající skutečnosti v mystickém prožívání k překročení vitrocírkevního prostoru směrem ke společnosti. V tomto smyslu má Dorothee Sölle pravdu, když formuluje požadavek : „Mystika je vzdor.“*“⁴¹⁴

Ač Sölle reflektuje společenství, komunitu, jako místo mystické zkušenosti (zejména s ohledem na sdělitelnost, sdílení utrpení i radosti a podpory k aktivitě), církev vnímá jako stále hierarchickou instituci, v rámci které jsou ženy často zneviditelnovány. Je to právě mystika v termínech vzdoru, která říká zásadní ne dominanci, útlaku a nespravedlnosti, ať již ve společnosti, politice či církvi samé.⁴¹⁵ Přestože si Sölle uvědomuje vzájemný vztah mezi mystikou a společenstvím, vztah mezi mystikou a církvi je jí pouze naznačen a relativizován. V důsledku, ač jej Sölle explicitně netematizuje, je možné na mystiku pohlížet i na jakési „zrcadlo“, potřebné pro sebereflexi církve (jak již naznačil Zimmerling), které skrze vzdor vůči dominanci a nerovnosti (kterou zdůrazňuje ve svých tezích Sölle), může přispět k „osvobození“ církevního prostoru směrem k dosažení transformace, vztahovosti a vzájemnosti, sahající až za hranice církve jako takové.

⁴¹² Srov. SÖLLE, D. *Gott Denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1990. s. 102.

⁴¹³ ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*. Praha: Trigon, 2018. S. 290-291.

⁴¹⁴ Tamtéž, s. 291.

⁴¹⁵ HAWKINS, N. 'Dorothee Soelle: Radical Christian and Mystic,' *The Way: A Journal of Christian Spirituality*, 2005, 44, č. 3, s. 89.

4. Marie či Marta

Podstatným rysem mystiky, který odkazuje ke klidnému prodlévání člověka v Boží přítomnosti, je dimenze kontemplanace.⁴¹⁶ Kontemplanace jako stav, vstupní brána z jednoho stupně do druhého, je stavem, v němž mystik vstupuje do společenství s transcendentní skutečností.⁴¹⁷ Dle Zimmerlinga tak není kontemplanace pouze předpokladem, ale novým základem a stálým zdrojem síly pro křesťanské jednání.⁴¹⁸ Kontemplanace je cestou ke sjednocení. Mystika rozeznává schopnost kontemplanace jednak získanou (psychologickým úsilím) jednak vlitou (Bohem, který ji sám od sebe dává milostí). Při vlité kontemplanaci je člověk zbaven pozornosti k jistým periferním úkonům. Vlitá kontemplanace může mít podobu temné noci, jak o ní hovoří v kontextu vnitřní modlitby Terezie z Avily⁴¹⁹ a Jan od Kříže.⁴²⁰

Jak však zmiňuje Zimmerling, je to zejména důraz na kontemplanativní dimenzi a soustředění se na péči o vlastní zbožnost, jež je námitkou vůči mystice, která v důsledku může opomíjet aktivní činnost vůči společnosti v podobě angažovanosti pro bližní. „*Často se vyskytující námitkou proti mystice je, že opomíjí angažmá pro společnost a pro bližního ve prospěch soustředění se na péči o vlastní zbožnost. Z „boje a kontemplanace“ - jak zní známá formule zakladatele Taizé Rogera Schutzé - zůstává prý pouze kontemplanace. Není sporu o tom, že se takové chybné formy mystiky vyskytovaly.*“⁴²¹ Právě tuto výtku vůči mystice Sölle staví do centra svých úvah, když diskutuje mystiku

⁴¹⁶RAHNER, K. VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad. 2009, s. 176.

⁴¹⁷UNDERHILL, E. *Podstata mystiky a jiné eseje*. Praha: Dybbuk. 2008

⁴¹⁸ZIMMERLING, Peter. *Evangelická mystika*, Praha: Trigon, 2018, s. 14.

⁴¹⁹Terezie z Avily považuje kontemplanaci za základní povolání, reflektuje důležitost samoty, mlčení, přičemž právě skrze vnitřní modlitbu zakouší kontemplanaci a přítomnost Boha v duši člověka. Při kontemplanaci se jí dostává milosti duchovního sňatku, tedy sjednocení s Bohem. Vnitřní modlitba, jež je rovněž posláním Bosého Karmelu, odkazuje k hlubokému vztahu k Bohu, Je důvěrným přátelstvím, častým rozhovorem mezi čtyřma očima s tím, o němž víme, že nás miluje. Srov. TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Hrad v nitru*. Karmelitánské nakladatelství. 1991. Je realizací vztahu k Bohu, jež v důsledku prohlubuje osobní přátelský vztah s Kristem, přičemž modlitba neodkazuje k přemýšlení, ale k milování. Je setkáním s Bohem, milujícím, přítomným přítelem, jemuž v lásce darujeme a odevzdáváme svou vůli - není rozdíl mezi darováním vůle a milováním Boha. Modlitba pak má být pravidelná, častá a vytrvalá, přičemž základem kontemplanativního života je láska. Člověk má být zamilovaný, důvěřovat Bohu. Na modlitbu, která je zásadním prostředkem duchovního života, je pak nezbytné se připravit, tj. vést duši v její cestě. Terezie rozlišuje modlitbu ústní, rozjímavou (vyšší stupeň modlitby, snaha dostat se do kontaktu s Bohem uvažováním) a modlitbu mystickou/kontemplanativní. Kontemplanativní modlitba je na pozadí její vlastní zkušenosti darem Boha, který dává člověku, jak chce. Je pozdvižením člověka k Bohu. Opravdová modlitba předpokládá, že ví, s kým hovoří. Jako taková je pak neoddělitelná od dobrého života. Je to dlouhodobý proces, přičemž je důležité především milovat a usilovat o to být v Boží blízkosti. Srov. SENČÍK, Štefan. *Terezie z Avily – učitelka modlitby(1-16)*, 2008. [online]. [cit.29.11.2021]. Dostupné z: <https://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=439>

⁴²⁰RAHNER, K. VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad. 2009, s. 176.

⁴²¹ Srov. ZIMMERLING, Peter. *Evangelická mystika*, Praha: Trigon, 2018, s. 286.

jakožto vzdor, tj. mystiku a vzdor je možné nahlížet chápat jako jistý kontrapunkt vůči „privatizovaným formám mystiky“.⁴²² „*A představa mystiky jako čisté niternosti, pouhého stažení se ze světa, vedla k závažným rozepřím. Jak uvažovat o vztahu vnější a vnitřní práce?*“⁴²³

Otázka vztahu akce a kontemplace tedy do značné míry proniká i do prostoru mystiky. Snaha skloubit život modlitby s každodenní činností je patrný již od začátku života církve. Problémy s tím v dějinách církve spojené souvisí s platonským dualismem, vidícím rozpor mezi hmotou a duchem. Pohled na duchovní jako hodnotnější než světské (teorie ceněna více než praxe) vedl k pohledu na kontemplaci jako hodnotnější.⁴²⁴ K rozlišení a následnému oddělení akce a kontemplace došlo vlivem výkladu novozákonního příběhu Marie a Marty (Lk,10,38-42).⁴²⁵ Právě v důsledku určité interpretace evangelijního příběhu z Betánie (s jistou dichotomizací akce a kontemplace) došlo k znevážení vnější činnosti a pozemské skutečnosti. Sestry Marie a Marta představovaly podoby křesťanského života, přičemž Mariina cesta modlitby byla zdůrazňována jako hodnotnější⁴²⁶. Jak zmiňuje i Sölle: „*Mariino tiché naslouchání Ježíšovým slovům a Martina neúnava starost o všední potřeby těla byly od dob Augustina chápány a hodnoceny jako symbol vita contemplativa a vita activa. Kontemplativní život byl považován za hodnotnější, duchovnější a podstatnější, zatímco praktické a aktivní působení se chápalo jako nutné, ale podřadné. Marta je podle této tradice považována za užitečnou, ale poněkud omezenou, její sestra Marie za produhovnělou, zjemnělou a svatější.*“⁴²⁷

⁴²² SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 19. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 17.

⁴²³ Tamtéž, s. 273. Německý originál s. 252. „*Und die Vorstellung von Mystik als reiner Innerlichkeit, blosser Rückzug von der Welt, hat zu schwierigen Auseinandersetzungen geführt. Wie ist das Verhältnis von Aussen-und Innerarbeit zu denken?*“

⁴²⁴ KODET, V. *Marta a Marie trochu jinak:jak žít s Bohem v bezbožném světě*. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství.2008.

⁴²⁵ Špidlík reflektuje tendenci přirovnávat východní církve k Marii a západní k Martě, jedna rozjímavá jedna pracovitá. Toto rozdělení však , jak poznamenává, může být nebezpečně povrchní. Upozorňuje též, že praxe má být výstupem ke kontemplaci, tj. lidská činnost nemá vést k zapomenutí na Boha, ale k jeho poznání. Srov. ŠPIDLÍK, T. Předmluva in SKALICKÝ, K. *Po cestách angažované teologie. Teologie křesťanské praxe*. Ježek, 2001, s. 7-9. Tato připomínka se zdá být zásadní i pro kritickou reflexi myšlenek Sölle, která do středu svého zájmu staví předně transformaci Já, které směřuje k proměně světa. Jinými slovy, zásadní je pro ni zejména vztah mezi lidmi v kontextu stvoření, a ač vztah k Bohu je jeho zásadní součástí, není zdůrazněn.

⁴²⁶ KODET, V. *Marta a Marie trochu jinak:jak žít s Bohem v bezbožném světě*. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství.2008, s. 15-21.

⁴²⁷ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 274. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s.252-253. „*Marias ruhiges Hören der Worte und Marthas rastlose Sorge um die alltäglichen Nöte des Leibes*

Mezi jinými Eckhart toto nadřazování reflektoval a pokoušel se vztah akce a kontemplace promýšlet v termínech vzájemné potřeby namísto hierarchického vztahu mezi nimi.⁴²⁸ Dle Sölle, která na Eckharta navazuje, nejde o pouhou rehabilitaci Marty. Sölle odmítá, že by bylo nutno volit mezi zbožností a jednáním, mezi dvěma životními formami. Tato volba se v rámci mystiky a vzdoru jeví neudržitelně, neboť obě formy se navzájem prolínají. V její perspektivě, kterou označuje jako *vita mixta*, tj. mezi akcí a kontemplací, teorie i praxe spolu úzce souvisí⁴²⁹. Kontemplace plodí spravedlivé skutky.⁴³⁰ Co bylo přijato v kontemplaci, je zároveň vydáno v lásce.⁴³¹ „*Spojení nazírání a konání má kořeny v mystickém pojetí vztahu k Bohu coby vzájemného přijímání a dávání.*“⁴³²

I Dle Sölle akce a kontemplace, láska k bližnímu a modlitba jsou spolu nerozlučně spjaty. Apoštolát versus modlitba, činnost nebo kontemplace, to nesmí být alternativní volby. Ačkoliv je člověk volán k činnému životu není tím zproštěn závazku vnitřní modlitby⁴³³. Mystická zkušenost Janova i Tereziina je též činného rázu a směřuje k činnosti ve světě, ač činnost ve světě není jejich primárním záměrem. Oba jsou pro Sölle inspirací. Jejich vytrvalá činnost ve službě lásky k bližnímu není, ani by nebyla možná, bez milosti a bez zvláštního posilování sil.⁴³⁴ Ovečka zmiňuje dvě stránky lásky, a sice spojení s milovaným a osvědčování lásky milovanému, tj. služba

wurden seit Augustinu s als Sinnbilder der vita contemplativa und der vita activa angesehen und bewertet. Das kontemplative Leben galt als höherwertig, als geistiger und wesentlicher, das tätig--praktische Wirken ist notwendig, aber untergeordnet. Martha wird in dieser Tradition als nützlich, aber etwas beschränkt angesehen, ihre Schwester Maria als vergeistigt, verfeinert und heiliger.“

⁴²⁸ Tamtéž, s. 274. Německý originál s. 252.

⁴²⁹ K tématu akce a kontemplace, zejména k posunu jejich významu z hlediska různých autorů, se vyjadřuje text sestry Mary Elizabeth Mason. Mason zmiňuje, že význam akce a kontemplace se měnil napříč myšlenkami autorů a ačkoliv lze v textech jednoho autora nalézt protichůdné myšlenky (Augustin, Tomáš Akvinský, sv. Řehoř), význam akce a kontemplace tkví v jejich vztahu. Upozorňuje, že originální význam obou forem života (které spolu interagují) odkazoval zejména k růstu vnitřního života křesťana-aktivní život je raným stádiem. Srov. MASON, M. E. *Active Life and Contemplative Life: A Study of the Concepts from Plato to the Present*, Marquette University Press Publications, 1961.

⁴³⁰ Tamtéž, s. 275. Německý originál s. 253.

⁴³¹ Srov. WALSHE, M. O'C (ed.). *The Complete Mystical Works of MeisterEckhart*. The Crossroad Publishing Company.2009, s. 219. Eckhartův pohled na vztah Marie a Marty je do značné míry ovlivněn jeho podmínkou pro sjednocení s Bohem, kterou vidí v oproštěnosti, odloučenosti (jak již bylo řečeno v předchozí kapitole).

⁴³² SÖLLE, D. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 276. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*,München: PiperVerlag, 1999, s. 254. „*Die Verbindung von Schauen und Handeln wurzelt in dem mystischen Verständnis der Beziehung zu Gott als einem gegenseitigen von Empfangen und Geben.*“

⁴³³ KOHUT, P. V. *Čítanka vnitřní modlitby.Jak meditovat písmo podle sv.Terezie z Ávily*. Praha:Portál.2017.

⁴³⁴ OVEČKA, J. *Úvod do mystiky. Zvláště sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše*. Praha:Nakladatelství CMK.1948, s.111.

jemu a oslava jeho (S Bohem, PRO Boha), přičemž obě tyto stránky se prolínají.⁴³⁵ Jak upozorňuje Sölle: „ *Většina velkých mužů a žen mystických hnutí se i na teoretické rovině jasně vyslovovala proti naprostému stažení ze světa, po nějakou dobu praktikovali kontemplativní „cestu do nitra“, ale jejich cílem byla vždy jednota kontemplativního a aktivního života, ora et labora (modli se a pracuj).*“⁴³⁶

Pro Terezii je to pak zejména láska, která dává hodnotu všemu⁴³⁷. A právě tato láska musí být směřována zároveň k Bohu i k bližním. Marie a Marta musí být v rovnováze, kráčet spolu a být srdcem u Boha. Terezie se pak v Hradu v nitru ptá, jak by mohla Marie obsloužit Krista, kdyby jí její sestra nepomohla? Naslouchání u nohou mu bude tehdy milé, když mu bude předcházet, provázet je a po něm následovat také chvíle služby, ochoty strádat a dát se k dispozici⁴³⁸. I prožitek Temné noci smyslů a ducha, jenž vede k očištění od nedostatku pokory, k vyprázdnění od všeho, co není Bůh, vede k novému úsilí, k myšlence i činu, k lásce k Bohu i k aktivitě a obětavosti k druhým⁴³⁹. Pohroužení se do sebe tak směřuje i k vnější činnosti, k souladu akce i kontemplace, přičemž aktivita sama není jen důsledkem kontemplace, ale je i její součástí a předpokladem.⁴⁴⁰ Aktivita je přítomna v přijetí pasivní noci - přestože se Jan zabývá zejména pasivní dimenzí noci (tedy tím, co v člověku činí Bůh), reflektuje i aktivní očišťování v duchovním životě. Podobně se vyjadřuje i Terezie, když vybízí k činnosti v modlitbě, v kontemplaci, kde akce a kontemplace nejsou protivníky, ale spojenci⁴⁴¹

⁴³⁵ Srov. Tamtéž, s.111.

⁴³⁶ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 269. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 247-248. „ *Die meisten der grossen Männer und Frauen der mystischen Bewegungen haben sich auch theoretisch klar gegen den totalen Rückzug von der Welt ausgesprochen, sie haben zeitweilig den kontemplativen „Weg nach Innen“ praktiziert, aber die Einheit von kontemplativem und aktivem Leben, von ora et labora, war immer das Ziel.*“

⁴³⁷ KOHUT, P. V. *Čítanka vnitřní modlitby. Jak meditovat písmo podle sv.Terezie z Ávily*. Praha:Portál.2017, s. 95.

⁴³⁸ KOHUT, P. V. *Čítanka vnitřní modlitby. Jak meditovat písmo podle sv.Terezie z Ávily*. Praha:Portál.2017, s. 101.

⁴³⁹ OVEČKA, J. *Úvod do mystiky. Zvláště sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše*. Praha:Nakladatelství CMK.1948. s. 82.

⁴⁴⁰ Kontemplace, ač zdánlivě pouze pasivní je i zároveň aktivitou, nejintenzivnější činností, jak poznamenává Underhill. Srov. UNDERHILL,E.*Podstata mystiky a jiné eseje*. Praha: Dybbuk.2008, s.82.

⁴⁴¹ KOHUT, P. V. *Čítanka vnitřní modlitby.Jak meditovat písmo podle sv.Terezie z Ávily*. Praha:Portál.2017, s. 99.

4.1. Mezi modlitbou a službou

Na pozadí promyšlení myšlenek Eckhartových, Tereziiných a Janových (mimo jiné) hovoří i Sölle o sounáležitosti vztahu k Bohu a k bližnímu. Mystická zkušenost nesmí vést k útěku ze světa a od odpovědnosti za bližního. Podobně i dle Underhill⁴⁴² bez pasivity nemůže dojít k žádné akci. Ona pasivita kontemplanace je potřebnou přípravou duchovní energie, „vyčištěním pole.“ Cílem zejména západních mystiků je dle ní „božská plodnost“, druh aktivního života. Jejich ideálem je stát se podobami Nekonečna a právě to je formou božského sjednocení. Dle ní je skutečně kontemplativní život činný. Očištěné/probuzené Já navazuje hlubší vztah se Skutečností, přičemž odhaluje i skutečnější práci, kterou musí učinit. Plný mystický život je životem zbožněným, je činný a plodný skrze lásku. *Kdekoliv nacházíme sterilní lásku, „svatou pasivitu“, jsme v přítomnosti kvietistické hereze, ne života ve sjednocení.*⁴⁴³

Zkušenost mystického sjednocení vede k dvojímu překročení hranic, tj. k transcendenci Já k Bohu i k přesahu Já směrem ke světu.⁴⁴⁴ Tento proces překročení hranic v perspektivě Sölle nabývá podoby „cesty tam a cesty zpět“ (cesty k Bohu skrze kontemplaci a cesty zpět k druhému člověku), přičemž obě cesty jsou součástí mystické zkušenosti.

Mystika jako synonymum pro vzdor, odehrávající se v každodennosti skrze přirozeně se jevící místa mystické zkušenosti, je důsledkem úvah Sölle o akci a kontemplaci. Uvědomuje si, že ačkoliv byl vztah mystické zkušenosti k sociálnímu a politickému jednání málo prozkoumán, obojí spolu úzce souvisí. „...*Pokouším se zrušit rozdělování na mystické nitro a politický vnějšek, a to v zájmu nitra. Všechno vnitřní je třeba dostat ven, jinak se to zkazí jako mana na poušti, nasbíraná do zásoby. Žádnou zkušenost Boha nelze privatizovat tak, aby zůstala majetkem majitele, privilegiem toho, kdo má volný čas, esoterickou oblastí pro zasvěcené.*“⁴⁴⁵ Demokraticizovaná mystika,

⁴⁴² Srov. UNDERHILL, E. *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: Dybbuk, 2004, s. 82, 96, 208, 211, 234. „...*Tak je tento člověk spravedlivý. A vnitřní láskou, ve věčné práci, kráčí k Bohu, a svou nákloností, ve věčném spočinutí, kráčí v Bohu. A přebývá v Bohu, a přesto vychází ke všemu stvoření v duchu lásky ke všem věcem, v stnosti a skutcích spravedlnosti.*“ Srov., tamtéž, s. 480. Sölle tuto autorku necituje.

⁴⁴³ Srov., tamtéž, s. 472.

⁴⁴⁴ Srov. ZIMMERLING, Peter. *Evangelická mystika*, Praha: Trigon, 2018, s. 287-288.

⁴⁴⁵ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 20. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 18. „*Ich versuche die Unterscheidung von mystischem Innen und politischem Aussen aufzuheben um des Innen Allen. Alles Innere ist zu veräussern, sonst verdirbt es wie das auf Vorrat gesammelte Manna in der*

kteřá odhaluje v kařždém člověku potenciál ke změně (skrže lásku k Bohu) je v perspektivě Sölle vztařena k potřebám druhých a světa, ke službě.

V pojetí mystiky jakořto vzdoru přichází ke slovu snaha překonat oddělení akce (vzdoru) a kontemplanace (mystiky). Mystika a vzdor, kde „a“ je nazířáno radikálně, tak v sobě zahrnuje etickou výzvu k péči o stvoření a svět. Pokud je stvoření ohrořeno, musí následovat nábořensky zalořený vzdor, tj. politická aktivita, kteřá by v perspektivě Sölle neměla být prosta teologické reflexe⁴⁴⁶. V její optice, ovlivněné feministickou teologií osvobození, je jedním z úkolů teologie, a konkrétně i mystiky, spatřovat ohroření stvoření, reflektovat jej a zaujímat k němu zásadní stanovisko. Kařždá činnost, kařždá práce na obnově a zachování stvoření má pak význam jako služba druhému, kteřá je i službou Bohu.⁴⁴⁷

Důsledkem mystiky, chápané jako vzdor, je „otevřerí očí“ k utrpení druhých, k ochotě pomoci být zde pro druhé. „ *V mystickém sjednocerí nezískáváme nový pohled na Boha, ale jiný vztah ke světu, kteřý si vypůjčil Boří oči. Je to změna, kteřá vzniká sjednocerím s veřkerým řivodem.*“⁴⁴⁸ Sluřba, stojící v centru teologie i mystiky Sölle, odkazuje k ústředním hodnotám vztahovosti a vzájemnosti, nacházející svou skutečnou podobu v Kristu. Lásku k druhému, ke stvoření, tj. vzájemný vztah protknutý osvobozenou fantazií⁴⁴⁹, je tím, k čemu člověka „zmocnil“ Bůh. V Kristu se ukazuje lidstvu spontánní a tvořivá láska, skrže kteřou i my máme odpovědnost za sebe i druhé. Uvědoměerí si propojenosti celého stvoření, následování Krista, vede k solidaritě, kteřá je důsledkem mystiky jakořto vzdoru.

Wüste. Keine Gottes erfahrung lässt sich so privatisieren, dass sie Besitz der besitzer, Privileg der Mussehabenden, esoterischer Bereich der Eingeweihten bleibt.“

⁴⁴⁶ Tamtéř, s. 23. Německý originál s. 20-21.

⁴⁴⁷ SÖLLE, D. *Sympathie. Theologisch – politischetraktate*. Stuttgart: KreuzVerlag, 1978, s. 47-49.

⁴⁴⁸ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 395. Srov. téř německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 364. „*Was in der mystischen Einung wirklich geschieht, ist nicht ein neuer Blick auf Gott, sondern eine andere Beziehung zur Welt, die sich die Augen Gottes geliehen hat. Es ist ein Wechsel, der aus dem Eins sein mit allem Leben entsteht.*“

⁴⁴⁹ Jak již bylo řečeno, fantazii namísto slepé poslušnosti lze označit za základ spojení mystiky a vzdoru.

4.1.1. Politizace mystiky

V souvislosti s pojetím mystiky jakožto vzdoru, tj. mystiky vztažené ke světu, Zimmerling vyslovuje obavu z jistého vytlačení kontemplativní dimenze mystiky.⁴⁵⁰ „Zákeřnější je nebezpečí, že politika a vzdor víry i s jejím mystickým prožíváním Boha pohlít. Ze samého strachu, aby se kvůli niterné religiozitě nezapomnělo na angažmá ve světě, je opomíjeno nezadatelné právo víry na kontemplativní dimenzi.“⁴⁵¹ Tuto obavu lze nahlízt v souvislosti s Zimmelingovou kritikou samotného konceptu mystiky jakožto vzdoru, ve které negativně hodnotí jisté „zapomenutí na unio mystica“, které tak ustupuje do pozadí.⁴⁵² „S identifikací mystiky a vzdoru je spojena také redukce tradičních mystických témat. Mystiku není možné omezit pouze na vzdor!... Autorčino pojetí mystiky v sobě naopak skrývá nebezpečí zesvětštění v podobě politizace mystiky“⁴⁵³

Tato výtku se zdá být oprávněná, protože u Sölle jsou mystika a vzdor v radikální souvztažnosti (mystika je vzdor)⁴⁵⁴ a unio mystica nabývá podoby spíše formy „uschopnění“ ke vzdoru. Jinými slovy, se záměrem přimět člověka k aktivní participaci na sociální realitě a její transformaci narušuje Sölle koncept Boží všemohoucnosti. S tím patrně souvisí, že v pohledu na mystiku jakožto vzdor nereflektuje hloubku a do značné míry i mystérium unio mystica, sjednocení duše s Bohem. V souvislosti s tendencí Sölle nahlížet vztah mystiky a vzdoru radikálně, se jeví závažná Zimmerlingova výtku, která připomíná, že ačkoliv angažovaná mystika vztažená ke světu je zásadním aspektem mystiky, nemůže být na angažovanost ve světě

⁴⁵⁰ Tomuto tématu se věnovala autorka práce již v článku MAJEROVÁ, K. The Issue of Politicisation of Mysticism in the Theology of Dorothee Sölle, *AUC THEOLOGICA*, 2019, 9, č. 2, s. 137–148.

⁴⁵¹ Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*, Praha: Trigon, 2018, s. 288.

⁴⁵² Tamtéž, s. 229.

⁴⁵³ Tamtéž, s. 236–237.

⁴⁵⁴ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 267. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 246. Dle Zimmerlinga je mystika Sölle mystikou politickou. Mystika v její perspektivě není jen oporou vzdoru vůči bezpráví, ale pomáhá též cestou vzdoru vědomě jít (je motivací, silou, metodou i cílem). Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*, Praha: Trigon, 2018, s. 229–230. Právě v mystice dle Sölle dochází k proměně člověka skrze intenzivní vztah s Bohem. Proměna Já (zahrnující i akty pozornosti) má podobu vzdoru (odboje, odporu vůči bezpráví), tj. podobu vědomého „ne“ vůči všemu, co utlačuje. Sölle jednu z podob vzdoru ukazuje na příběhu „ovoce apartheidu“, kdy se zastyděla, když koupila v 70. letech pomeranče, pocházející z Jižní Afriky, pro ženy z Východního Berlína. Uvědomila si sílu bojkotu konzumu i skutečnost, čeho může vědomé „ne“ (politizované vědomí) dosáhnout. Právě politizované svědomí, pozornost ke skutečným bezprávím (volba agonie namísto narkozy) plyne z proměny Já v mystickém sjednocení. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 278. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 256

redukována. Měla by zahrnout i to, co člověku do značné míry zůstává blízké i vzdálené, poznané i nepoznané.⁴⁵⁵

Jak zmiňuje Bin Song⁴⁵⁶ „Politická mystika“ Sölle vychází z přesvědčení, že mystika může hluboce motivovat člověka k tomu, aby se aktivně účastnil protestu, vzdoru vůči bezpráví. Být sjednocen s Bohem, ale neodtahovat se od světa. Upozorňuje⁴⁵⁷, že ne všichni mystici, i s ohledem na historická fakta, mají „možnost“ či schopnost sociální transformace, jak Sölle předpokládá. Dle Bin Songa, ve shodě s tezemi této práce, Sölle přináší do své vize mystiky zejména svůj osobní horizont (v této práci zmíněn jako lokace). Dle Songa, když Sölle říká, že mystické sjednocení nabývá podoby probíhajícího aktivního politického závazku ve světě (člověk vidí svět Božíma očima), se odhaluje charakter její osobnosti, teologie, její historické situace. Sölle pak dle Songa předkládá spíše „morální výzvu a slogan“ spíše než metodu, která by mohla vést k řešení problému. Upozorňuje, že ne každý protest či revolucionářská aktivita vede ke změně sociální situace a že mnohdy je nezbytný delší proces přesvědčování, vyjednávání než jeho pohledem idealistická „okamžitá“ aktivita. Dle něj Sölle nedostatečně vysvětluje, jak mystika může být kompatibilní s racionální kritikou a přesvědčováním, které patří k procesu transformace statu quo.

Ačkoliv lze souhlasit s touto výtkou vůči konceptu Sölle (zejména s ohledem na charakter mystiky a vzdoru jakožto morální výzvy), tato práce ukazuje i hodnotu mystiky pojmávané jako vzdor s ohledem na důraz procesu změny a růstu člověka skrze vztah s Bohem. Význam pojetí mystiky a vzdoru, tj. jejich blízký vztah, spočívá jednak v reflexi tohoto vztahu (dosud málo prozkoumaného), ale i v „lokalizaci“ mystiky a spirituality v každodenním životě lidí (skrze proces demokratizace). Nemalý význam má i snaha Sölle „ukotvit“ politickou a sociální aktivitu v procesu mystiky a zdůraznit tak základ této aktivity, který se nachází ve vztahu s Bohem (Bůh zmocňující člověka). Přestože reflexe mystiky a vzdoru skutečně spíše nabývá charakteru výzvy než-li metody k vyřešení problému, je výzvou stále aktuální. V perspektivě této práce se cílem Sölle nejeví podat „jednorázé řešení“ ani přesnou metodiku k transformaci statusu quo.

⁴⁵⁵ Srov. ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*, Praha: Trigon, 2018, s. 239-240.

⁴⁵⁶ Srov. SONG, B. Political Mysticism and Political Theology of Dorothee Soelle, *Studies of Spirituality*, 2016,26. Dostupné též online:

https://www.academia.edu/37003957/Political_Mysticism_and_Political_Theology_of_Dorothee_Soelle

⁴⁵⁷ V souvislosti s recenzí knihy *Mystika a vzdor* z pera F. M. Schorberta a A. M. Clifford: Srov. SCHOBERT, M.F. Review of *Mysticism and Social Transformation*. *Journal of Church and State*,2002,44, s. 848. CLIFFORD, A.M. Review of *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, by Dorothee Soelle, *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 2003,3, 140.

Spíše se jejím cílem jeví být neustálá připomínka toho, čeho je člověk schopen skrze svůj vztah k Bohu. Do jisté míry tak i Sölle „zmocňuje člověka“ a připomíná mu (skrze zakotvení mystiky a vzdoru v jejích raných myšlenkách o fantazii a poslušnosti), že člověk žijící bez proč může rozpoznávat útlak a volit takové formy odporu a vzdoru, které odpovídají jeho konkrétní situaci. Utopický charakter jejích úvah, tj. skutečná, reálná změna ve statu quo (přibližující Sölle k teologiím osvobození) neumenšuje potřebu o tuto změnu usilovat prostředky, které má konkrétní člověk v určité situaci k dispozici.

Ačkoliv reflexe vztahu mystiky a vzdoru se jeví být zásadní s ohledem na transformaci člověka, ke které dochází v rámci unio mystica a kterou následuje změna v rámci sociální reality, Sölle do jisté míry kontemplativní dimenzi mystiky „zneviditelňuje“. Důvodem se zdá být, již zmíněná, snaha Sölle reagovat a promlouvat k sekularizovanému světu, a její přednostní zájem deklarovat odpovědnost člověka za svět, tj. výzva k aktivní participaci na stvoření. Mystika jako vzdor se blíží k teologii osvobození a proto se dělení na náboženské či sekulární hnutí může jevit jako nepodstatné, neboť primární je předně aktivita člověka ve formě solidarity s druhými.⁴⁵⁸ V důsledku tak vyvstává obava ze „zapomenutí na Boha“. Jinými slovy, je-li mystika vzdorem, lze namítat, zda je k různým formám vzdoru Bůh vůbec „potřebný“.

Exkurz: Mystika a politika

„Je zásluhou nové politické teologie, kterou výrazně zastupoval Johann Baptist Metz, že upozornila na skutečnost, že křesťanská víra není jen něčím, co hluboce ovlivňuje individuální existenci, ale že souvisí i se sociálním soužitím ve světě a se zodpovědností za něj. Základním Božím zjevením, jak je dáno Mojžíšovi v biblické knize Exodus, je to, že tento Bůh vidí utrpení svého lidu vykořisťovaného v Egyptě, slyší jejich hlasité volání a sestupuje, aby je osvobodil. Nezobrazuje tato scéna sama o sobě, na níž je založena biblická víra v Boha, jasnou jednotu mystiky (láska k Bohu) a politiky (láska k lidstvu)?... Z Bible je zřejmé, že víra v Boha života jde ruku v ruce s jasnou možností postavit se za lásku, spravedlnost, solidaritu, svobodu pro všechny a proti nespravedlnosti, násilí, ničení a nadměrnému vykořisťování země. Věřící mají za úkol

⁴⁵⁸ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 388. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 358.

toto konkretizovat ve spolupráci se „všemi lidmi dobré vůle“. Tady začíná politika v užším slova smyslu. ⁴⁵⁹

Podobně jako N. Mette se vyjadřuje i F. Kerstiens⁴⁶⁰, když uvažuje o mystice v jejich vzájemném vztahu. Upozorňuje, že ačkoliv mystika evokovala spíše „cestu dovnitř“ a politika „cestu ven“, jejich oddělení negativně ovlivňuje obě dimenze, tj. z mystiky se bez politické perspektivy stává esoterický únik od reality a z politiky bez mystického základu pragmatismus. Jinými slovy politika potřebuje vize spravedlnosti, svobody a lidské důstojnosti pro všechny, aby mohla sloužit lidem. V tom tkví „hodnota“ mystiky pro politiku. Jak zmiňuje Mette i Kerstiens, velcí mystikové se neodvraceli od světa, tj. „neuzavírali se“ od něj do vlastního nitra, ale měli jasný pohled na svět takový, jaký je – z perspektivy, která byla formována jejich zkušeností „kontaktem“ s Bohem. *„Díky tomu si o to intenzivněji a bolestněji uvědomili, jak jsou v realitě světa lidé místo toho vystaveni utrpení a dokonce destrukci. V této souvislosti Metz hovořil o „mystice s otevřenými očima“. Je to mystika, která hledá setkání s druhými a praktikuje solidaritu, zejména s trpícími a znevýhodněnými.* ⁴⁶¹

Dle Kerstiense mystika a politika se vzájemně ovlivňují, rostou spolu. Mystika a politika se navzájem stimulují, přičemž jejich dialektický vztah nazývá politickou spiritualitou. Politická spiritualita vyjadřuje proces ovlivnění mezi oběma póly, jejich vzájemnou konfrontaci, která v důsledku vede k dobru jednotlivce i celé společnosti. Ve shodě s A. Grünem si tak všímá významu promýšlení mystiky a politiky současně, pro jednotlivce i pro společnost neboť Bůh neslibuje naději pouze mě, ale celému lidstvu, jehož jsem i já součástí.⁴⁶²

F. Kerstiens, inspirován myšlenkami J.B. Metze (mystikou otevřených očí), D. Sölle (mystika a vzdor), hnutím Taize a jeho heslem „boj a kontemplace“, zmiňuje, že mystika nemůže být výsadou jednotlivce, ale otevřeným prostorem pro každého člověka bez rozdílu. Předně v teologiích osvobození pak spatřuje inspiraci, tj. ve zkušenosti lidí,

⁴⁵⁹ Norbert Mette v rozhovoru s Raphaellem Rauchem. „Warum Mystik auch eine politische Dimension hat.“ In Kath.ch [16.1.2021, cit. 17.10.2023]. Dostupné na: <https://www.kath.ch/newsd/warum-mystik-auch-eine-politische-dimension-hat/> . Vlastní překlad autorky práce

⁴⁶⁰ KERSTIENS, F. Mystik und Politik. Plädoyer für eine politische Spiritualität. *Orientierung*, 68, 2004, s. 134-138.

⁴⁶¹ Norbert Mette v rozhovoru s Raphaellem Rauchem. „Warum Mystik auch eine politische Dimension hat.“ In Kath.ch [16.1.2021, cit. 17.10.2023]. Dostupné na: <https://www.kath.ch/newsd/warum-mystik-auch-eine-politische-dimension-hat/> . Vlastní překlad autorky práce.

⁴⁶² KERSTIENS, F. Mystik und Politik. Plädoyer für eine politische Spiritualität. *Orientierung*, 68, 2004, s. 134-138.

kteří ve svém boji nemají čas na vnitřní a vnější možnosti ústupu ze světa. Kerstiens v nich vidí velkou mystickou sílu a naději, navzdory všemu, spolu s odhodláním ke změně. Mystika a politika se musí vzájemně prolínat a učit se jeden od druhého.⁴⁶³

Provázanosti mystické a politické dimenze si též všímá P. Engelhardt⁴⁶⁴ a sice již v životě a myšlenkách Alberta Velikého. Dle něj je v Albertově perspektivě Bůh přítomen v činnosti člověka, tedy i v jeho politickém jednání. „*Mystika a politika: zbožnost, kterou mnoho svědků Albertova života zdůrazňuje, dávala tomuto velmi zaneprázdněnému člověku klid, aby mohl s otevřenýma očima posuzovat i hmotné životní podmínky svých spoluobčanů.*“⁴⁶⁵ Dle Engelhardta se v Albertových myšlenkách a životě vyjevuje potřeba posléze odejít z ústraní kontemplace a přejít k veřejné, politické akci zvěstování.

Vztah mystiky a politiky jakožto vztah vzájemný reflektuje i P. Steinmair Pösel. Na pozadí promyšlení tezí D. Sölle, CH. Lubich a M. Skobtsovy zdůrazňuje zejména jimi sdílený aspekt mystické zkušenosti, a sice uvědomění si propojenosti všeho se vším spolu s představou Boha přítomného ve všem. Tento aspekt dle P. Steinmair Pösel odkazuje k jednotě, univerzální solidaritě a sensitivitě vůči situaci trpících. Dle ní mystickou zkušenost následuje rovněž kenotická dimenze (zahrnující oproštění od ega) a kritická dimenze (umožňující alternativní způsob života), přičemž obě umožňují aktivní participaci člověka ve světě.⁴⁶⁶ P. Steinmair Pösel zmiňuje, s odkazem na Rottenburskou synodu, že čím více „mystičtí“ jsme jako křesťané, tím více „politici“ budeme. V její perspektivě křesťané v mystice sdílejí Boží vášeň pro svět a stávají se více politicky angažovanými, ve smyslu práce na lepším, spravedlivějším světě. Politickou odpovědností má pak na mysli pomoc druhým, zájem o dění ve světě i zájem o ekologický stav planety, tj. nebýt vůči světu lhostejní, ale být pozorní k realitě světa. P. Steinmair Pösel odkazuje k výroku P. M. Zulehnera, který uvádí, že se nelze setkat

⁴⁶³ Srov. tamtéž.

⁴⁶⁴ ENGELHARDT, P. *Mystik und Politik: Zwei anfänge der Theologie vor 750 Jahren. Wort und Antwort*, 39, č. 1., 1998, s. 6-11.

⁴⁶⁵ Tamtéž, s. 11. Překlad autorky této práce.

⁴⁶⁶ Srov. STEINMAIR – PÖSEL, P. *Im Gravitationsfeld von Mystik und Politik. Christliche Sozialethik im Gespräch mit Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich*. Brill, Schöningh, 2019, s. 13-14.

s druhým člověkem, aniž by člověk nepřišel do kontaktu s Kristem, který je přítomen v každém – skrze jeho hlubokou solidaritu se všemi bytosmi.⁴⁶⁷

Mystická zkušenost v perspektivě P. Steinmair Pösel nevede k odtržení od světa, ale k formám závazku ke světu, tj. člověk následuje příkladu Krista a neodvrací zrak od utrpení, nespravedlnosti a útlaku. Mystickou zkušenost a socio-politický závazek, zahrnující i ekologickou sensitivitu, nelze od sebe oddělit. Prostřednictvím jejich vzájemného vztahu, který odporuje i privatizaci víry, dochází k rozpoznání forem marginalizace, vůči kterým je nezbytné zaujmout kritický postoj.⁴⁶⁸ P. Steinmair Pösel však zmiňuje i potenciální problémy vztahu mystiky a politiky, zejména s odkazem na myšlenky H. G. Stobbeho. Uvádí, že mystická zkušenost nemusí mít automaticky pozitivní vliv na svět či politické záležitosti. Má tento vliv, pokud princip konat dobro je hluboce zakotvený v mystické zkušenosti.⁴⁶⁹

Podobně jako F. Kerstiens, N. Mette a P. Steinmair Pösel se vyjadřuje i M. T. Eggemeier⁴⁷⁰, který v obratu současné teologie spatřuje výzvu k promýšlení vztahu mezi křesťanskou spiritualitou a socio-politickými skutečnostmi. Tento vztah dle něj různými způsoby zohledňuje i E. Schillebeeckx, G. Gutierrez (contemplation and prophecy), D. Sölle (mysticism and resistance), D. Tracy (the mystical and prophetic), L. Boff (in the terms of being a contemplative in liberation), I. Ellacuria (contemplative in action for justice). M. T. Eggemeier se ve svém článku zaměřuje zejména na J. Sobrina spolu s J.B.Metzem a na to, jakým způsobem kultivují mystiku otevřených očí v odpovědi na utrpení ve světě.

Dle S. Kabisch⁴⁷¹ pak vztah mystiky a politiky nabízí i dosud z velké části nevyužitý potenciál pro mezináboženská zkoumání a dialog. Dle ní, přestože je mystika často spojována s okamžitým individuálním zážitkem, může spíše poskytovat podněty

⁴⁶⁷ ZULEHNER, P. M. In STEINMAIR – PÖSEL. P. *Im Gravitationsfeld von Mystik und Politik. Christliche Sozialethik im Gespräch mit Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich*. Brill, Schöningh, 2019, s. 83-84.

⁴⁶⁸ Srov. STEINMAIR – PÖSEL. P. *Im Gravitationsfeld von Mystik und Politik. Christliche Sozialethik im Gespräch mit Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich*. Brill, Schöningh, 2019, s. 425.

⁴⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 84.

⁴⁷⁰ EGGEMEIER, M. „A Mysticism of Open Eyes: Compassion for a Suffering World and The Askese of Contemplative Prayer“, *Spiritus*, 2012, č. 12, s. 44-59.

⁴⁷¹ KABISCH, S. *Mystik und Politik – interreligiös. Reflexion*. [online], [cit. 17.10.2023]. Dostupné na: https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/interreligioeser-dialog/2016_Mystik/GuL_90_2017_3_306_310_Kabisch.pdf

pro sociálně etické akce, jak je patrné i v sufismu. Jak zmiňuje i P. Hošek⁴⁷² v souvislosti se sufismem jako inspirací pro Gülenovo hnutí lze nalézt praktické vyústění kontemplativního života a mystického ponoru do nitra. V Gülenově hnutí je možné spatřovat angažované úsilí o změnu společnosti a kulturních podmínek, čerpající sílu a inspiraci ze súfijské tradice a moudrosti Rumího.

4.1.2. Modlit se „sunder warumbe“

Přestože v kontextu mystiky jakožto vzdoru se zdá být kontemplativní dimenze sekundární, je tato dimenze předpokladem (a součástí) mystiky otevřených očí. Je mylné se domnívat, že by kontemplativní dimenze mystiky nebyla potřebná pro pohled na mystiku jakožto vzdor. Její role se předně ukazuje ve výzvě *k životu a modlitbě bez proč*, *sunder warumbe*. Pro Sölle je modlitba konfrontací se sebou samým, s Bohem a momentem změny. Osvobození pak musí být cílem cesty s Bohem. Dle Hawkins si Sölle všímá, že mnoho mystiků bylo reformátorů, tj. jejich život byl činného rázu. Ačkoliv mystika bývá nahlížena jako privátní záležitost mezi duší a Bohem, v perspektivě Sölle skrze mystickou modlitbu lze „obejmout“ život vzdoru. Cesta mystiky a vzdoru by se tak dala označit jako cesta k Bohu a zpět do světa. Právě modlitba *sunder warumbe* je důležitá pro pochopení mystického života, tj. je principem, směrnicí, která vede vzdor.⁴⁷³

Ačkoli Sölle spojuje mystiku a každodenní realitu, tj. výrazněji reflektuje lidskou činnost a aktivitu, neopomíná ani kontemplaci, obrácení k sobě samému a k Bohu skrze modlitbu. V rámci modlitby člověk nalézá v Bohu přítele a reflektuje proměnu mocenského vztahu na vztah milostný a blízký, a zároveň se člověk učí modlitbě, existenci *sunder warumbe, bez proč*.⁴⁷⁴ V návaznosti na myšlenky Mistra Eckharta Sölle považuje život i modlitbu bez proč za skutečné vyslyšení a odpověď na Boží volání. Princip života „bez proč“ je dle Sölle jádrem mystické zkušenosti, jak bylo řečeno v kapitole 3.2.1., a odkazuje ke spirituální praxi, která žije bez intencí, cílů,

⁴⁷² HOŠEK, P. Sufismus jako inspirace pro současnou kulturu: Fethullah Gülen a jeho hnutí, in *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*, 2011, 18, č. 1, s. 53-61. Na tomto hnutí je ovšem vidět, že spojení mystiky a politiky nemusí být ve všech případech jednoznačně pozitivní.

⁴⁷³ Srov. HAWKINS, N. Dorothee Soelle: Radical Christian and Mystic, *The Way: A Journal of Christian Spirituality*, 2005, 44, č.3. N. Hawkins se spojením „politické vize mystiky“ s feminismem zabývala ve své disertační práci: HAWKINS, N., M. *Dorothee Soelle's political theology of God: Liberation, feminism, mysticism*, ETD Collection for Fordham University, 1999.

⁴⁷⁴ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 398. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 367.

účelu a moci, a zaciluje se na život v přítomném okamžiku. Život bez proč, obsažen v modlitbě samé, oceňuje krásu stvoření a života, netouží po úspěchu ani po kalkulaci benefitů, je to princip, který v optice Sölle prakticky vede ke vzdoru.⁴⁷⁵

Lze tedy říci, že mystika Sölle (ačkoliv ji ztotožňuje se vzdorem) svůj původ nachází v bezúčelné modlitbě, v obrácení se k sobě, obratu svého Já, jenž je důsledkem oné volby života bez proč. *„Jestli existuje sloveso, označující mystický život, pak je to „modlit se“! Tato nadbytečná činnost, neproduktivní ztráta času se děje sunder warumbe. Je stejně bezúčelná jako nezbytná. Je svým vlastním cílem, nikoliv prostředkem k dosažení něčeho. Otázka „co to tedy přineslo?“ musí tváří v tvář realitě modlitby zmlknout.“*⁴⁷⁶

V mystice pojaté jako vzdor má modlitba i politická zodpovědnost své zásadní místo, jedno nemůže existovat bez druhého. Vzájemná závislost a potřeba obojího, aktivity i pasivity, tak nahrazuje závislostní model a je zároveň výrazem svobody, která otevírá prostor k uvědomění si koexistence, vzájemnosti a participaci všech na daru Božím.⁴⁷⁷ Při sjednocení duše s Bohem v perspektivě Sölle dochází nejen k osvobození a uzdravení. Dochází i k osvojení si božského způsobu, pohledu na svět, ke kterému Bůh není lhostejný. Jinými slovy, Sölle v prostoru unio mystica zdůrazňuje aspekt proměny (člověka a světa Bohem), který je v jejím pojetí přednostní. *„ Začít používat „Boží smysly“, neznamená jednoduše obracet se do nitra, ale stávat se svobodným pro nový způsob života: vidět, co vidí Bůh. Slyšet, co slyší Bůh. Smát se tam, kde se směje Bůh. Plakat, kde Bůh pláče.“*⁴⁷⁸

Také Zámečník vidí hodnotu usebrání pro mystiku pojatou jako vzdor.⁴⁷⁹ Teprve z ní může člověk načerpat sílu k proměně světa. *„ Bůh zde figuruje spíše jako zdroj jednání, pramen, který dává sílu bojovat, a zároveň jako symbol transcendence. Zdá se, že zde Sölleová našla to, co celý život hledala- Boha, který nezasahuje z*

⁴⁷⁵HAWKINS, N. Dorothee Soelle: Radical Christian and Mystic, *The Way: A Journal of Christian Spirituality*, 2005, 44, č.3.

⁴⁷⁶ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 397. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 366.

⁴⁷⁷ Tamtéž. s. 399-401. Německý originál s. 368-369.

⁴⁷⁸ Tamtéž, s. 396. Německý originál s. 365. *„Die Sinne Gottes“ in Gebrauch zu nehmen bedeutet nicht einfach eine Wendung nach innen, sondern ein Frei werden für eine andere Lebens weise: Sieh, was Gott sieht. Hör, was Gott Hort. Lache, wo Gott lacht. Weine, wo Gott weint.“*

⁴⁷⁹ ZÁMEČNÍK, J. *Literatura jako realizace a model. Teologická reflexe beletrie u Dorothee Sölleové a Dietmara Mietha*. 2007. Dizertační práce. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra teologické etiky. Vedoucí práce Halama, J., s. 44.

„nesvětské“ sféry, ale je přítomen v praxi a zároveň je v mystické řeči vyjádřen narativně, nikoli dogmaticky.“⁴⁸⁰ Jinými slovy člověk nemůže zůstat u kontemplativní fáze, ale musí směřovat k proměně světa.

Otázkou zůstává, zda pro Sölle může mít již samotný akt modlitby podobu proměny světa. Sölle si, dle Zámečnicka⁴⁸¹, všímá skutečnosti, že člověk je bytostně náboženský. Lidé bez transcendence jsou psychicky i sociálně porušeni. Nicméně již samotná modlitba může představovat aktivitu, jak si všímá i Špidlík⁴⁸², konkrétně v kontextu kontemplativních řádů, kde modlitba za svět je činnou, aktivní formou transformace.

K této proměně světa získává sílu od Boha, který není všemocným ani bezmocným, ale který zmocňuje, je zdrojem síly k jednání člověka.⁴⁸³ Dle Zámečnicka⁴⁸⁴ Hawkins⁴⁸⁵ v reflexi modlitby „bez proč“ spatřuje vědomou ochranu před nebezpečím aktivistického vyhoření. I v tomto ohledu Zámečnick konfrontuje podobu mystiky jakožto vzdoru s teologiemi osvobození, ač spíše než na osvobození se zaciluje na vzdor. Dle něj Sölle utopicky doufá v „osvobozený svět“, avšak si uvědomuje, že způsobem k životu, „jako bychom žili v osvobozeném světě“⁴⁸⁶ je právě vzdor.

Vztah k Bohu umožňuje dle Dorothee Sölle překonat dichotomii aktivity a pasivity, neboť ve vztahu k Bohu jsou tyto kategorie nedostatečné. Zkušenost s Bohem a v důsledku i s lidmi jsou v perspektivě Sölle obojím- radikálním darem i aktivním přijetím. „*Nikdo už není jen aktivní nebo jen pasivní. Aktivita, která nezná ctnosti pasivity jako je schopnost čekat, trpělivost, schopnost oprostít se a dát všanc svou pasivitu, stává se bezohlednou a nemilosrdnou. Jen je-li člověk schopen zakoušet svou*

⁴⁸⁰ ZÁMEČNÍK, Jan. *Literatura jako realizace a model. Teologická reflexe beletrie u Dorothee Sölleové a Dietmara Mietha*. 2007. Dizertační práce. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra teologické etiky. Vedoucí práce Halama, J., s. 44.

⁴⁸¹ Srov. tamtéž, s.44.

⁴⁸² Srov. ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka*. Olomouc: Refugium Velehrad, 2002.

⁴⁸³ ZÁMEČNÍK, Jan. Tajemství sněhové vločky. In SÖLLE, D. *Fantazie a poslušnost: úvahy o budoucí křesťanské etice*. Praha: Kalich, 2008, s. 117-118. Zámečnick rovněž zmiňuje text Tuiji Numminenové, která se v knize *God Power and Justice in Text s of Simone Weil and Dorothee Sölle* zabývá jejím pojetím moci, tj. dle ní Bůh má předně moc přesvědčit a pomoci lidem najít vlastní moc. Jedná se tedy o spolupráci za účelem dosažení společného cíle. Tamtéž s. 118.

⁴⁸⁴ Srov. ZÁMEČNÍK, J. *Literatura jako realizace a model. Teologická reflexe beletrie u Dorothee Sölleové a Dietmara Mietha*. 2007. Dizertační práce. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra teologické etiky. Vedoucí práce Halama, J., s. 44.

⁴⁸⁵ Srov. HAWKINS, N., „Conversations with Meister Eckhart and Dorothee Soelle“ in *The theology of Dorothee Soelle*, Pinnock, S. K (ed.), Harrisburg: Trinity Press International, 2003, s. 184.

⁴⁸⁶ Sölle cituje Adornův výrok s.241.

pasivitu, může vědět, že se sám nevytvořil, že život byl od samého počátku darem. Být povolán znamená vždy i nechat se zavolat.“⁴⁸⁷ Vztah vzájemné závislosti namísto vztahu vládnutí, obsažený v mystice, tak odkazuje k potřebě Boha, který je jiný a který ruší hranice. Pouze tak může člověk růst a měnit se, když se „stávám krásnější, když za svoji krásu nevděčím sobě nebo svým zrcadlům, ale druhému, který říká, že jsem krásná a kterého potřebuji.“⁴⁸⁸

Pro mystiku obrácenou ke světu, mystiku otevřených očí je kontempace⁴⁸⁹ zásadním aspektem, který směřuje k proměně Já skrze odloučenost a oproštění, umožňující hlubší souvztažnost s druhými a celým stvořením. I v kontextu mystiky otevřených očí je tak kontempace hodnotou, která mění člověka směrem k hlubšímu uvědomění skutečnosti.⁴⁹⁰ V mystice, v jejímž středu je vztah k Bohu, jehož výrazem je modlitba (zejména modlitba kontemplativní-dána člověku jako dar, jenž si nelze vynutit), kontempace vede nejen ke sjednocení s Bohem, ale i ke službě druhým. Skrze kontemplativní modlitbu, rovněž osvojení si smyslu usebrání, člověk roste⁴⁹¹ v lásce, tj. jeho existence se stává láskou díky Boží lásce, přičemž skrze tuto lásku může milovat Boha i sloužit mu v druhých⁴⁹².

⁴⁸⁷ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 399. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper-Verlag, 1999, s. 367-368. „Keiner ist mehr nur Handeln-der oder nur Behandelter. Eine Aktivität, die die Tugenden der Pasivität wie Warten-Können, Geduld, Sich-loslassen-Können, Sich-aus-der Hand-geben-Können nicht kennt, wird bedenkenlos und ebarmungslos. Nur wenn ich mich auch als passiver fahren kann, kann ich wissen, dass ich mich nicht selbst gemacht habe, dass das Leben von Anfang an Güte war. Das Gerufen werden ist immer auch ein Sich-rufen-Lassen.“

⁴⁸⁸ Tamtéž, s. 399. Německý originál s. „...Ich werde schöner, wenn ich meine Schönheit nicht mir oder meinen Spiegeln verdanke, sondern dem anderen, der mich schön enttund den ich brauche.“

⁴⁸⁹ M. Eggemeier poznamenává, že ač J. Metz v kontextu mystiky otevřených očí upozorňuje na nezbytnost partikulární formy modlitby, jež by rozvíjela mystiku otevřených očí, má negativní vztah vůči tiché formě kontemplativní modlitby, aby se vyhnul mystice zavřených očí, tj. do značné míry pohlíží na kontemplativní dimenzi jako a sekundární pro mystiku otevřených očí. Oproti tomu Eggemeier se pokouší diskutovat potenciální hodnotu kontemplativní modlitby jako zdroj kultivace mystiky otevřených očí. S přihlédnutím k S. Weil (kterou zmiňuje i Sölle) reflektuje náročnost věnování pozornosti vůči utrpení, přičemž tato pozornost může být kultivována i modlitbou (tichá pasivita před Bohem konstituuje praxi, očekávání Boha zahrnuje i očištění, pohroužení se do sebe, ve kterém je Já proměněno a otevřeno Bohu. Pro Weil tato transformativní zkušenost v pasivitě kontemplativní modlitby je v důsledku spojena s nesobeckým aktem pozornosti k trpícím. Ačkoliv je tak pozornost možná i bez tohoto oproštění, vyprázdnění sebe sama, člověk, jenž prošel tímto procesem čekání na Boha v modlitbě sdílí hlubší lásku. Srov. EGGEMEIER, M. „A Mysticism of Open Eyes: Compassion for a Suffering World and The Askese of Contemplative Prayer“, *Spiritus*, 2012, č. 12, s. 49-51.

⁴⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 54-58.

⁴⁹¹ Proces růstu skrze kontemplativní modlitbu zmiňuje i Underhill. Osobnost člověka se v tomto procesu neztrácí, ale je učiněna skutečnější. Srov. UNDERHILL, E. *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: Dybbuk, 2004, s. 349, 463.

⁴⁹² KOHUT, P. V. *Čítanka vnitřní modlitby. Jak meditovat písmo podle sv. Terezie z Ávily*. Praha: Portál, 2017, s. 94.

4.1.2.1.Proměna Já

I v kontextu mystiky otevřených očí lze říci, že se musí oči nejprve zavřít (vztáhnout se k sobě a k Bohu) aby se pak mohly otevřít směrem k druhému a ke světu. Otevírání očí je aktivitou, která je souběžně pasivně přijímána jako dar Boha. Vztažení se k Bohu skrze bezúčelnou modlitbu, zahrnuje proces transformace Já. Právě tento proces je podmínkou nejen sjednocení se s Bohem, ale i důsledkem tohoto sjednocení, které vede k participaci na proměně světa⁴⁹³. Proces proměny Já nabývá v perspektivě Sölle podobu oprostění od Já, přičemž oprostěním se od Já má na mysli osvobození se od ega⁴⁹⁴. „, Zapomenout na Já je nezbytné, a právě to měla na mysli mystická tradice, když „myšlení Boha“ a „zapomínání Já“ uváděla do vzájemného vztahu. Proces, při němž já přestává zapomínat na Boha, je tentýž, při němž začíná zapomínat na sebe. Vzpomínání a zapomínání jsou dvě stránky jednoho aktu. Zapomenutost na Já místo běžné zapomenutosti na Boha patří, mysticky řečeno, do oblasti noření se, ztracení se, zamilovávání se, což jsou všechno činnosti, při nichž opouštíme sami sebe.“⁴⁹⁵

Během procesu proměny našeho Já nedochází k nalezení a poznání svého „pravého“ Já, ale k „uzdravení“ závislosti na Já. Já se osvobozuje od sebe sama, přičemž právě tento proces je počátkem vzdoru.⁴⁹⁶ Oprostění, osvobození se od Já je pro Sölle, ovlivněnou Eckhartem, cíl lidského života. Oprostěné Já si uvědomuje souvztažnost s veškerenstvím, tj. není již posedlé sebou samým, nelpí na sobě, na konzumním způsobu života. K oprostění Já, osvobození od ega mohou napomoci formy

⁴⁹³ V rámci úvah o kontemplaci, kde dochází k proměně Já, P. Steinmair- Pösel zmiňuje myšlenky R. Rohra. Dle něj je kontempace praxí odevzdání, pravidelnou a tichou přítomností člověka před Bohem a v Bohu. V této kenotické praxi se člověk učí vzdát se falešného Já, což vede k lásce a odpuštění. Kontemplací se pak myslí hlubší vztah s Bohem, přičemž dle Rohra můžeme být nápomocni druhým, když jsme zakotveni v celku. Srov. STEINMAIR – PÖSEL. P. *Im Gravitationsfeld von Mystik und Politik. Christliche Sozialethik im Gespräch mit Maria Skobitsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich*. Brill, Schöningh, 2019, s. 403-404.

⁴⁹⁴ V rámci úvah o oprostění se od egoismu Sölle nachází inspiraci i v myšlenkách a životě Daga Hammarskjölda. U něj mystika a jednání patřily k sobě. Spolupráce mezi Bohem a člověkem, zbaveným já, je jistotou mystického života. Srov. SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 305-310. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 281-286.

⁴⁹⁵ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 288. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999, s. 265. „Das Ich zu vergessen ist notwendig, und genau das hat die mystische Tradition gedacht, insofern sie das Gott-Gedenken und das Ich-Vergessen in eine Beziehung setzt. Der Prozess, in dem das Ich aufhört, Gott zu vergessen, ist derselbe, in dem es anfängt, sich selber zu vergessen. Erinnerung und Vergessen sind zwei Seiten eines Aktes. Die Ich-Vergessenheit anstelle der normalen Gott-Vergessenheit gehört, mystisch gesprochen, in den Bereich des Sich- Versenkens, des Sich-Verlierens, des Sich-Verliebens, alles Tätigkeiten, in denen wir von uns selber fortgehen.“

⁴⁹⁶ Srov. tamtéž, s. 290. Německý originál s. 267.

askeze⁴⁹⁷. Nicméně nikoliv askeze, která ve své extrémní podobě směřuje k ničení těla. Dle Sölle se za formami askeze často skrýval sexismus, který ženám vnucoval sebezapření a roli obětí⁴⁹⁸. Osvobozené Já však předpokládá existenci rozhodného a samostatného já, nikoliv již nuceně omezeného⁴⁹⁹.

„Má-li dnes být askeze něčím jiným než tímto předmoderním odpiráním autonomie a sebeurčení, musí být myšlena jinak a nesexisticky. Musí začínat autonomií a svobodnou volbou deklarované nezávislosti já na světě zboží. Dnes nejde o umrtvování těla, ale o jiný vztah k věcem. V kontextu hospodářské globalizace znamená askeze jednoduchost ve smyslu zjednodušení životního stylu a potřeb. To znamená méně,

⁴⁹⁷ Jak upozorňuje J. Sokol, význam slova askeze se v průběhu času změnil. „*V dnešním chápání je asketa hubený zasmušilý člověk, který nejí a nepije. Řecké askesis znamená cvičení v nějaké dovednosti, ve speciálním významu životní režim zápasníků a závodníků. Obraz křesťana jako zápasníka se vyskytuje už u sv. Pavla, slovo askésis např. v Martyriu Polykarpově z 2.století. Znamená zde život podřízený a soustředěný k určitému cíli, opak pohodlnosti a roztěkanosti. V celé starokřesťanské literatuře, zejména východní, se potřeba takového cílevědomého životního cvičení velice zdůrazňuje. Askeze je tak druhou stránkou specificky křesťanského důrazu na lidskou osobnost? Právě askezi může taková pevná a vyrovnaná osobnost vzniknout. Typickými prostředky jsou samota, mlčení, poslušnost a ovšem redukování „osobních potřeb“ na holé minimum, cílem je vždy vnitřně svobodný člověk, svobodný do té míry, že se nepotřebuje navenek odlišovat od jiných.“ Srov. SOKOL, J. *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad. 2000, s. 29.*

⁴⁹⁸ V tomto ohledu lze spatřovat souvislost s myšlenkami Sölle v knize *Fantazie a poslušnost*, kde se zabývá hodnotou sebelásky, kterou odděluje od egoistických tendencí. V její optice sebeláska zahrnuje zejména respekt k sobě samým, důstojnost a sebeurčení, které bylo mnohdy ženám upíráno za účelem požadavku slepého sebeobětování. Stejně tak jako další feministické teoložky osvobození i Sölle reflektuje tradiční očekávání od žen zejména v podobě mateřství, péče o domácnost a ochotu plně se obětovat pro druhé bez rozvoje své vlastní osobnosti, spontánnosti a svobody. Vybízí v důsledku k nahrazení slepé poslušnosti, tj. zřeknutí se sebe sama za sebelásku, která jediná může vést k solidaritě a službě druhému. Pro Sölle je sebeláska skutečným výrazem svobody, neboť slepé sebeobětování objektivizuje člověka, odcizuje jej od něj samého. Takový člověk pak není schopen sebeobětování či služby druhému, pokud se zřekne své vlastní identity. Uvědomění si sebe sama vede k svobodné volbě lásky k druhému, která musí vycházet právě z oné sebelásky, osvobozené od egoismu ale i od slepého sebeobětování. V této perspektivě sebeláska odkazuje k jistému poznání sebe sama. Jinými slovy, je výrazem svobody, která v důsledku umožní skutečnou lásku k druhému člověku. Jestliže Sölle hovoří o sebelásce jako opaku slepého sebeobětování a osvobozuje sebelásku směrem k uvědomění si své vlastní identity a lásky k druhému, jak tento proces může korespondovat s mystickým požadavkem zapomenutí na Já? Zapomenutí na Já se v kontextu mystiky osvobození odehrává v souvislosti osvobození se od ega, od moci i majetku v touze ocitnout se blíže k Bohu. Je to právě mystický paradox nalezení svobody v plném odevzdání se Boží vůli, vidět sebelásku ve světle zapomenutí na Já, který vede k deklaraci lásky k druhému, jako k formě mystické existence. Tenze mezi sebeláskou a zapomenutím na Já však vyjadřuje tentýž záměr, a sice osvobození se od ega, které vede k nalezení sebe sama, k objevení vlastního já. Sebeláska, jako poznání svého Já, a zapomenutí na Já se tak, jinými slovy, skrze paradox distancuje od stejného, od egoismu a sobectví. Osvobozené Já, schopno sebelásky, jenž Sölle definuje na pozadí metafor obnaženosti, oprostěnosti, se dokáže distancovat od účelovosti. SÖLLE, D. *Fantazie a poslušnost. Úvahy o budoucí křesťanské etice*. Praha: Kalich, 2008, 51-78. Německý originál SÖLLE, D. *Fantazie und gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik*. Berlin: KreuzVerlag. 1968, s. 37-60.

⁴⁹⁹ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 299. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 275.

menší, méně často a vědoměji.⁵⁰⁰ Askeze tedy v její perspektivě odkazuje k alespoň dočasnému odmítnutí neomezených možností. Dobrovolné, svobodné omezení může být i radostí, kdy si Já uvědomuje mystickou radost ze života. Oproštěné Já je schopno radovat se ze stvoření, žasnout nad ním.⁵⁰¹

4.1.2.1.1. Oproštěnost od majetku a násilí

„Mystika vytváří jiný vztah ke třem silám, které nás, každá svým vlastním totalitním způsobem, drží ve vězení: k egu, majetku a násilí. Relativizuje je, osvobozuje nás od jejich kletby a připravuje nás na svobodu.“⁵⁰² Je to právě oproštěnost, obnaženost, skrze kterou lze popsat onen proces transformace Já. Proměněné Já se osvobozuje od egoistických tendencí, od moci i touhy po úspěchu, obnažuje se a znicotňuje se. „Zbavit se Já znamená mimo jiné nechat za sebou nutkání k úspěchu. Znamená to „jít tam, kde nejsi ničím“, a bez této podoby mystiky se vzdor vytrácí nebo nám umírá před očima.“⁵⁰³ Součástí procesu oproštění se od Já je i osvobození se od majetku, kdy podoby mystické chudoby odkazují k mystickému pojmu nahoty. V návaznosti⁵⁰⁴ na Eckharta Sölle reflektuje, že nic nemít a po ničem netoužit vede k překonání tendence ovládat a vlastnit. Jednoduchost a dobrovolná chudoba⁵⁰⁵ je výrazem touhy oddat se Bohu, tj. je plným sebevyjádřením. Mystika skromnosti, která z této touhy pramení, vyjadřuje postoj, odmítnutí spolupachatelství na omezení důstojnosti druhých, z nichž

⁵⁰⁰ Tamtéž, s. 300. Německý originál s. 276. „Wenn Askese heute etwas anderes sein soll als diese vormoderne Verweigerung von Autonomie und Selbstbestimmung, dann muss sie anders und nicht-sexistisch gedacht werden. Sie muss ansetzen bei der gegebenen als Autonomie und freie Auswahl deklarierten Abhängigkeit des Ich von der Warenwelt. Heute geht es nicht um Abtötung des Leibes, wohl aber um eine andere Beziehung zu den Dingen. Askese heisst im Kontext wirtschaftlicher Globalisierung Einfachheit im Sinne einer Vereinfachung des Lebensstils und der Bedürfnisse. Es heisst weniger, kleiner, seltener und bewusster.“

⁵⁰¹ Tamtéž, s. 301. Německý originál s. 277.

⁵⁰² SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 350. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 323. „Mystik stellt ein anderes Verhältnis her zu den drei Mächten, die uns, jede in ihrer Weise totalitär, im Gefängnis festhalten: dem Ego, dem Besitz und der Gewalt. Sie relativiert sie, löst uns aus ihrem Bann und bereitet uns auf Freiheit vor.“

⁵⁰³ Tamtéž s. 313. Německý originál s. 288-289. „Das Ich loslassen heisst unter anderem, den Zwang zum Erfolg hinter sich zu lassen. Es heisst „hingehen, wo du nichts bist“, und ohne diese Gestalt der Mystik verläuft sich der Widerstand und stirbt vor unsern Augen.“

⁵⁰⁴ Sölle rovněž zmiňuje pro ní inspirativní myšlenky Dorothy Day, Simone Weil a dalších.

⁵⁰⁵ Jak poznamenává Underhill, chudoba mystiků spočívá ve zřeknutí se toho, co je odvádí z cesty k Bohu. Chudoba mystiků je pak spíše duchovním, než hmotným stavem. Srov. UNDERHILL, E. *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: Dybbuk, 2004, s. 249.

se v rámci posedlosti majetkem stává zboží, objekt na prodej.⁵⁰⁶ „*Mystická představa jednoty veškerého života tomuto technicko-racionalistickému pohledu odporuje.*“⁵⁰⁷

Je to pak rovněž i absence touhy zabíjet, která je obsažena v procesu oproštění a která odkazuje k vědomí jednoty všech živých bytostí. „*Nenásilná existence znamená víc: uvažovat a jednat ve společném životě s ostatními živými bytostmi.*“⁵⁰⁸ Z oproštění se od Já vyplývá i nezbytnost nezabíjet jakožto zásadní důsledek tohoto procesu. Skrze existenci v míru, ve vědomí sounáležitosti s veškerenstvím je odmítnuto nejen zabíjet, ale i zabíjení přihlížet. Radikální ne zabíjení, aktivní a vědomé odmítnutí násilí přibližuje Sölle ke Ghándí a pojmu ahimsa, odkazujícímu k nepřítomnosti jakékoliv touhy zabíjet.⁵⁰⁹ V kontextu oproštěnosti od násilí Sölle, v návaznosti na Martina Luthera Kinga, reflektuje i vzdání se touhy po vítězství. Cílem není porážka a ponížení protivníka, ale univerzální mír, který zahrnuje i jeho. Jinými slovy, oproštěnost od násilí v sobě zahrnuje i odmítnutí nepřátelství.⁵¹⁰

Oproštění se od egoismem vázaného Já, od majetku, úspěchu, násilí spolu úzce souvisí, tj. náleží k sobě. Jsoukořenem životní proměny, která vyrůstá z mystické spirituality.⁵¹¹ Prostřednictvím mystické spirituality, zahrnující onen proces oproštění, lze v perspektivě Sölle dojít ke vzdoru. Vzdor jako součást, důsledek mystického vztahu s Bohem odkazuje k vědomí provázanosti veškerenstva, k jednotě celého stvoření. „*K této jednotě života se vztahuje mystika, budoucí podoba náboženství. Modlitba jako její řeč vytváří vědomí této jednoty, dané stvořením. Na místo rakovinného růstu nemnoha živých bytostí a životních forem nastupuje blaho všech, na místo mentality vítězů přichází dávání a přijímání. Je možné překonat iluze o autonomii, soběstačnosti i praxi vylučování pouze láskou? Je evidentní, že bez tohoto mystického snu nemáme šanci. Žít ho už teď je nadějí uvědomělých menšin.*“⁵¹²

⁵⁰⁶ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 335. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 308-309.

⁵⁰⁷ Tamtéž s.335. Německý originál s. 309. „*Die mystische Vorstellung von der Einheit allen Lebens widerspricht dieser technisch-rationalistischen Sicht.*“

⁵⁰⁸ Tamtéž s. 351. Německý originál s. 324. „*„Gewaltfrei“ existieren meint mehr: Es bedeutet, im gemeinsamen Leben mit anderen Lebewesen zu denken und zu handeln.*“

⁵⁰⁹ Tamtéž, s. 363. Německý originál s. 335.

⁵¹⁰ Tamtéž, s. 369. Německý originál s. 340-341.

⁵¹¹ Tamtéž, s. 285. Německý originál s. 262.

⁵¹² Tamtéž, s. 401. Německý originál s. 370. „*Die Mystik als die zukünftige Gestalt der Religion bezieht sich auf diese Einheit des Lebens. Das Gebet als ihre Sprache macht die Einheit, die mit der Schöpfung gegeben ist, bewusst. An die Stelle des krebsartigen Wachstums einiger Lebewesen und Lebensformen*

ZÁVĚR

Dorothee Sölle ve svém přístupu k mystice spojuje vize feministické teologie osvobození, zejména hodnoty vztahovosti a vzájemnosti, se svou vlastní pozicí, zakotvenou ve společenském diskursu 60-70.let a ovlivněnou tímto diskursem. Mystika, která je pro ni synonymem touhy po Bohu, je v její perspektivě spojena se vzdorem, tj. s politickým uvědoměním, sociální a ekologickou odpovědností. K pohledu na mystiku jakožto vzdor dospívá realizací projektu demokratizace mystiky, který otevírá prostor každému člověku, neboť každému je Bůh „společný a dostupný“. Projekt demokratizace mystiky a přesvědčení, že každý člověk je mystikem, vychází z odmítnutí striktního oddělení člověka a Boha a reflexí tohoto vztahu jako vztahu vzájemnosti.

Všichni lidé, jakožto Boží přátelé, tak mohou zakusit přítomnost a lásku Boží. Bůh v její optice není odtržen od stvoření, ale je v něm přítomen v perspektivě transcendence jako radikální imanence. Prostřednictvím pohledu na Boha jako „jiného, avšak blízkého“ rehabilituje každodennost, která v sobě zahrnuje Boží přítomnost. V důsledku tak Sölle označuje trivializovaní života jako nejsilnější protimystickou sílu.⁵¹³ Jinými slovy, namísto sekularizace mystiky se Sölle pokouší posvětit každodennost. Tato snaha se projevuje i v rámci reflexe míst mystické zkušenosti, která se člověku nabízí přirozeně a která jsou zároveň místem, kde se uskutečňuje vzdor. V reflexi míst mystické zkušenosti je patrná snaha Sölle promýšlet akci a kontemplaci v zájemné souvislosti.

Snahu harmonizovat akci a kontemplaci lze označit za stěžejní cíl úvah o mystice jakožto vzdoru. Její přední orientace na společensko-politickou dimenzi mystiky, ač nebyla do té doby zcela zohledněna⁵¹⁴, je vystavena výtkám z politizace mystiky. Lze říci, že se Sölle zaciluje na jeden aspekt unio mystica a sice proměnu člověka, zmocněného Bohem, a na proměnu světa prostřednictvím vzdorování. Zřejmě neúmyslně tak instrumentalizuje a politizuje mystiku, v rámci které by měl být primární zejména vztah s Bohem.⁵¹⁵ Přestože mystické sjednocení člověka s Bohem-unio

tritt dann das Wohlergehen aller, an die Stelle der Siegermentalität das Geben und Nehmen. Ist es möglich, die Illusionen der Autonomie und der Autarkie und die Praxis der Ausgrenzung durch Liebe zu überwinden? Dass wir ohne diesen mystischen Traum keine Chancen haben, ist evident genug. Ihn schon jetzt zu leben ist die Hoffnung bewusster Minderheiten.“

⁵¹³ SÖLLE, D. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, One woman press, 2015, s. 31. Srov. též německý originál: SÖLLE, D. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper Verlag, 1999, s. 30.

⁵¹⁴ ZIMMERLING, P. *Evangelická mystika*, Praha: Trigon, 2018, s. 240.

⁵¹⁵ ZIMMERLING, Peter. *Evangelická mystika*, Praha: Trigon, 2018, s.286.

mystica- v kontextu pohledu na mystiku jakožto vzdor do jisté míry ztrácí nepopsatelnost a niternost sobě vlastní, v perspektivě D.Sölle sjednocení člověka s Bohem skrze lásku „nabízí prostor“ pro odmítnutí extrémního individualismu a reflexi tohoto spojení v kontextu každodennosti.

Niméně, v optice D. Sölle vztah s Bohem není něčím soukromým a izolovaným, je spojen s druhými skrze vztah vzájemnosti. Stejně jako neodděluje akci a kontemplaci, Marii a Martu, mystiku a vzdor, neodděluje ani vztah člověka a Boha od vztahu člověka k druhým. Cílem mystiky jakožto vzdoru se zdá být mystická jednota, zahrnující překonání hierarchií a dichotomií i v rámci stvoření- konkrétně s ohledem na genderovou problematiku překonání nerovností mezi muži a ženami. Radikálně pojímané „a“ v mystice a vzdoru je odkazem právě k oné jednotě, kdy jedno nemůže být bez druhého. V její perspektivě, která je inspirována zejména Janem od Kříže, Terezií z Avily a Eckhartem, vztah k Bohu s sebou nese proměnu člověka, která nemůže být uzavřena v sobě, ale projeví se službou, péčí o druhé a o stvoření. Milovat Boha skrze vztah vzájemnosti k druhým, kdy právě vztah k Bohu je důsledkem i příčinou vztahu s druhými, stojí v centru mystiky jakožto vzdoru. I kontemplativní dimenze mystiky, nesena bezúčelnou modlitbou, náleží k mystice a vzdoru. Bez kontempace by akce postrádala hloubku a niternost vztahů napříč stvořením.

Čím je tedy mystika jakožto vzdor, mystika otevřených očí? Mystika jakožto vzdor je proměněním vztahu Boha a člověka, i celého stvoření na vztah milostný, kdy jeden potřebuje druhého a nemůže bez něj žít. Je dáváním a přijímáním, vědomím jednoty. Je mystikou, v které se zrcadlí zájem o druhé, které stejně tak jako sebe sama vidíme novými očima. Je touhou po Bohu, vycházející z nitra člověka, směřující ve svém nejzazším důsledku k transformaci každodennosti. Je apelem a výzvou k otevření očí směrem k sobě i k druhým, přičemž ve svém základu je i otevřením se Bohu. Je paradoxem⁵¹⁶, kdy člověk pokorně zavírá oči před Božím tajemstvím, aby je pak mohl otevřít a spatřit druhého jako dalšího Božího přítele, kterého máme po vzoru Krista milovat a ctít. Jinými slovy, v mystice jakožto vzdoru, lze spatřovat snahu o přiblížení Boha každému člověku, v reakci na sekularizované, antropocentrické tendence

⁵¹⁶ Paradox je patrný již v samotném výrazu mystiky otevřených očí - „mystický“ (mystikos) a „tajemství“ (mysterion), které jsou odvozeny od slovesa „myein“, jež značí zavření očí i úst. Srov. KOHUT, P. V. Mystikové a církev, Teologické texty [online], 2006, č.2, [cit. 10.8.2023], Dostupné na: <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2006-2/Mystikove-a-cirkev.html>

společnosti, spolu s důvěrou a nadějí v budoucnost, osvícenou evangeliem a podbarvenou lidskou činností.

V této práci jsem chtěla komplexně představit přístup Sölle k mystice a vzdoru a poukázat na její roli jakožto zásadní partnerky v diskusi vztahu mystiky a politiky. Přestože je Sölle často v kontextu této diskuse zmiňována, pozornost je jejímu přístupu věnována spíše okrajově či v podobě zaměření se na konkrétní část jejich úvah o mystice a vzdoru. Zvláště jsem zdůrazňovala propojení myšlenek Sölle s tezemi feministické teologie osvobození, v rámci které se profilovala a která její úvahy o mystice formovala. V konsensu s P. Zimmerlingem a C. Heyward nacházím mystickou linii jejich tezí ještě před jejím pozdním dílem *Mystika a vzdor*.

Prostřednictvím reflexe myšlenek Sölle dospívám ke shodě s P. Zimmerlingem, zejména s ohledem na jeho kritiku vůči přístupu Sölle ke hříchu (pro Sölle existuje předně politický, strukturální hřích). Přestože považuji za pozitivní a přínosnou snahu Sölle věnovat se ekologickým otázkám v kontextu mystiky, ve shodě s Zimmerlingem spatřuji i limity jejich úvah. Konkrétně s ohledem na její „idealizující“ pohled na přírodu, prostý reflexe, že příroda je rovněž místem, kde dochází k „požírání slabšího silnějším“, tj. příroda je místem, které není prosto zla a utrpení. Obdobně jako Zimmerling pak pozitivně reflektuji snahu Sölle mystiku demokratizovat, tj. zpřístupnit ji všem. Zatímco Zimmerling v projektu demokratizace spatřuje i jisté riziko trivializace a sekularizace mystiky, z mého pohledu se v tomto projektu zrcadlí snaha Sölle promlouvat k sekularizovanému světu spolu se snahou posvětit každodennost. Tato snaha Sölle je dle mého mínění patrná i v reflexi extáze na pozadí paradoxu jedinečnosti a všednosti.

Ačkoliv považuji za přínosné myšlenky Sölle v kontextu utrpení, konkrétně spoluutrpení, *compassio* a podílu na něm, ve shodě s F. Keshgegian kriticky nahlížím absenci hlasu trpících v reflexi Sölle. Jinými slovy Sölle v rámci úvah o utrpení vychází ze svobodné volby jedince, který se pro cestu spoluutrpení může rozhodnout a nikoliv ze zkušenosti těch, kteří trpí. Přestože J. Zámečník zmiňuje, že je mylné se domnívat, že problém úvah Sölle tkví pouze v její lokaci (jak se domnívá Keshgegian), vycházím předně z myšlenek G. CH. Spivak, která zmiňuje nezbytnost „otevřít prostor“ pro reflexi autentické zkušenosti a hlasu trpících.

V myšlenkách Sölle spatřuji inspiraci s ohledem na její snahu „otevřít oči“ k utrpení ve světě i v jejím komplexním pohledu na mystiku, která není prosta každodennosti a která zahrnuje každého člověka. Její holistický přístup k mystice je patrný i z výběru míst mystické zkušenosti, kde se z mého pohledu ukazuje snaha Sölle nejen neprivatizovat a neizolovat zkušenost s Bohem, ale i možnost, jak vzdorovat vůči všemu, co ohrožuje člověka i stvoření. V její vizi mystiky jakožto vzdoru přichází ke slovu vztah vzájemnosti mezi akcí a kontemplací, Marií a Martou, modlitbou a službou. Vránci úvah o mystice jakožto vzdoru (mystika je vzdorem) P.Zimmerling formuluje oprávněnou výtku z politizace mystiky a její redukce na vzdor. Jinými slovy, jeho výtky souvisí s tendencí upozadovat kontemplativní dimenzi mystiky ve snaze neodtrhnout mystiku od světa a dění v něm. Přestože prověřuji jeho výtku a do značné míry s ní souhlasím, reflektuji kontemplativní dimenzi jako zcela zásadní pro mystiku pojímanou jako vzdor. Pouze skrze modlitbu „bez proč“, skrze vztah s Bohem lze načerpat sílu ke vzdoru, tj. ke změně sebe sama (oproštění se od egoismu, lpění na majetku), ke změně světa. Podobně jako J. Zámečník i já spatřuji „hodnotu“ kontemplace v konceptu mystiky a vzdoru, kde Bohem zmocněný člověk může vést uvědomělý odpor vůči bezpráví. Jak však zmiňuje Bin Song, Sölle předkládá spíše „morální výzvu a slogan“ než metodu, která by mohla vést k řešení problémů ve světě. Upozorňuje, že ne každý protest či revolucionářská aktivita vede ke změně sociální situace. Ačkoliv do jisté míry souhlasím s touto výtkou, spatřuji inspiraci v mystice pojímané jako vzdor s ohledem na proces změny a růst člověka skrze vztah s Bohem. Za důležitou jsem považovala reflexi vztahu mystiky a vzdoru, dosud málo prozkoumaného.

Snažila jsem se v této práci navázat na snahu Sölle „ukotvit“ politickou a sociální aktivitu v procesu mystiky a zdůraznit základ této aktivity, který se nachází ve vztahu s Bohem (Bůh zmocňuje člověka). Rovněž jsem se pokusila rozvinout a prohloubit myšlenky Dorothee Sölle ve vztahu k mystice a vzdoru, kde transformace sebe sama, ukotvená ve vztahu jedince k Bohu, může být východiskem sociální angažovanosti. D.Sölle je často vytýkána jistá „lehkost“ a povrchnost jejího podání, přičemž právě z tohoto důvodu se v práci pokouším o hlubší ukotvení a zdůvodnění jejích myšlenek.

Tato práce tak může přispět k otázkám vztahu víry a sociální angažovanosti, tj. zakotvit akci do oblasti kontemplace. Reflexe mystiky a vzdoru odhaluje kořeny

angažovaného jednání v sociální oblasti, které se nachází ve vztahu s Bohem a může tak představovat inspiraci pro sociální výzvy dneška. Jistý utopický charakter úvah Sölle, tj. skutečná, reálná změna ve statu quo (přibližující Sölle k teologiím osvobození) neumenšuje potřebu o tuto změnu usilovat prostředky, které má konkrétní člověk v určité situaci k dispozici.

V kontextu pozice Sölle ve feministické teologii osvobození jsem se rovněž pokusila „domýšlet“ tezi Sölle: „*Zdá se mi, že mystika a rezistence je ústřední téma budoucí feministické teologie osvobození.*“⁵¹⁷ V této tezi spatřuji snahu Sölle, patrnou v celém jejím pojetí mystiky, a sice zahrnout skutečně všechny do její teologické reflexe. Přestože tato snaha provázela i její raná díla, explicitně následující koncepty feministické teologie osvobození, teprve v prostoru mystiky dochází myšlenky Sölle o vztahovosti a vzájemnosti svého výraznějšího uplatnění. Jsou to právě vize jednoty a celistvosti, myšlenky vzájemné potřeby, provázanosti a propojenosti, které Sölle ve svých raných dílech sice konturovala, ale důsledněji artikulovala až v pracích o mystice. Tyto vize a myšlenky pak byly důvodem mého zájmu o mystiku a vzdor Dorothee Sölle. V pojetí mystiky jakožto vzdoru tak spatřuji „otevřený prostor“ k důraznému akcentování a realizaci genderové rovnosti, který však Sölle z mého pohledu plně nevyužila. Ač Sölle předpokládá narovnání genderových vztahů - nevzdaluje se ani cíli feministické teologie osvobození reflektovat zkušenost žen - její pohled na mystiku může umožňovat hlubší pojetí jednoty, zahrnující celé stvoření.

⁵¹⁷ SÖLLE, D. Předmluva In OPOČENSKÁ, J. *Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*, Praha: Kalich, 1995, s. 6.

SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ

BALI, Kateřina. K problematice „Green Theology“: Spirituální obrat ke stvoření skrze mystiku Dorothee Sölle, *Studia Theologica*, 2021, 23,č.3, 135-148.

BALI, Kateřina. Sdílení „kříže“ jako paradigma mystiky (spolu)utrpení Dorothee Sölle, *Studia Theologica*, 2022, 24, č.2, s. 113-127.

BARSTOW, Anne Llewellyn. Dorothee Soelle: Mystic/Activist“ in *The Theology of Dorothee Soelle*, Pinnock, S. K. (ed.) , Trinity press International, 2003.

BENEDIKT XVI. *Deus caritas est*, Paulinky, 2006.

BIERNOT, David. Hegelova filozofie náboženství jako interpretační model na poli bádání o mystice v 19. a 1. polovině 20.století: Moše Idel a Bernard McGinn k problematice „unio mystica“ v rámci židovské a křesťanské mystiky. *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*, 2011, 18, č. 1.

BIBLE. PÍSMO SVATÉ STARÉHO A NOVÉHO ZÁKONA. Podle ekumenického vydání z roku 1985. Praha: Biblická společnost ČSR. 1990.

BJÖRKGREN, Malena. „Liberation Theology and Feminist Theology: Similarities and Differences“, *Mozaik*, 2004, č.1.

BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě. Listy z vězení*. Vyšehrad. 1991.

BROWN, Peter. *Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000.

BUBER, Martin. *Extatická vyznání*. Praha: Vyšehrad, 2016.

BUBER, Martin. *Já a ty*. Praha: Kalich, 2005.

BUKNOVÁ, Gabriela. *Mystická skúsenosť u otca Sofronija a Dorothee Sölle: východiská, dôrazy, perspektívy*. Bakalárska práca, vedoucí Kočandrle Bauer, Kateřina. Praha: Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra systematické teologie, 2021.

CLIFFORD, A.M. Review of *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, by Dorothee Soelle, *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 2003,3.

COLOMBO, A. B, SIGRIDUR, G., KNAUSS, S. (eds.) *Mysticism and gender. Journal of the European Society of Women in Theological Research*. 2015, 23.

DAGGERS, Jenny. *A Theological Anthropology for Human Flourishing Postcolonial and Feminist Reflection for these Troubled Times. Louvain Studies*, 2018, 41 ,č.1, s. 152-172. [online]. [cit. 12.10.2021] Dostupné na: https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=issue&journal_code=LS&issue=2&vol=41

DALY, Mary. *Beyond God the Father*. London: The Women's Press,1991.

DOLEJŠOVÁ, Ivana. *Feministická kritika křesťanství – její přínos a meze* [online], 1999, [cit. 8.8.2023]. Dostupné na: www.getsemany.cz/node/2569

EGGEMEIER, Matthew T. „A Mysticism of Open Eyes: Compassion for a Suffering World and The Askesis of Contemplative Prayer“, *Spiritus*, 2012, č. 12.

ENGELHARDT, Paulus. *Mystik und Politik: Zwei anfänge der Theologie vor 750 Jahren. Wort und Antwort*, 1998, 39, č. 1., s. 6-11.

FIORENZA, Elizabeth S. *In memory of her*, New York: Crossroads,1983.

FOUCAULT, Michel *Archeologie vědění*, Praha: Herrmann,2002.

FOX, Matthew. *Příchod kosmického Krista. Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.

FOX, Matthew. *Wrestling with the Prophets. Essays on Creative Spirituality and Everyday Life*. San Francisco, Harper, 1995.

GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. Století*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011.

GRÜN, Anselm, RIEDL,G. *Mystika a erós*, Praha: Česká křesťanská akademie,1996.

GUDORF, Christine E. „Dorothee Soelle, Feminism, and Medieval Women Mystics“ in *The Theology of Dorothee Soelle*, Pinnock, S.K. (ed.). Trinity press International, 2003

HALÍK, Tomáš. Předmluva in UNDERHILL, E. *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: Dybbuk, 2004.

HAVELKOVÁ, Hana. První a druhá vlna feminizmu: podobnosti a rozdíly In kolektiv autorů, *ABC feminizmu*, Brno: Nesehnutí, 2004.

HAWKIN, D.J. „The Role of the Bible in the Debate about the Ecological Crisis“ in *Theology in Green*, 1994, 4, č. 1, s. 3-13.

HAWKINS, Nancy. „Conversations with Meister Eckhart and Dorothee Soelle“ in *The theology of Dorothee Soelle*, Pinnock, S. K (ed.), Harrisburg: Trinity Press International, 2003, 169-189.

HAWKINS, Nancy. „Dorothee Soelle: Radical Christian and Mystic“ in *The Way: A Journal of Christian Spirituality*, 2005, 44, č. 3.

HAWKINS, Nancy, M. *Dorothee Soelle's political theology of God: Liberation, feminism, mysticism*, ETD Collection for Fordham University, 1999.

HEYWARD, Carter. „Crossing over. Dorothee Soelle and the Transcendence of God“ in *The theology of Dorothee Soelle*, Pinnock, S. K (ed.), Harrisburg: Trinity Press International, 2003.

HEYWARD, Carter. *Saving Jesus from those Who are right: rethinking what it means to be Christian*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1999.

HEŘT, Jiří. *Hermeneutika*. [6.9.2007], online, [cit. 31.10.2023], Dostupné na: <https://www.sisyfos.cz/clanek/1036-hermeneutika>

HILDEGARD OF BINGEN. *Scivias*. přel. Mother Columba Hart and Jane Bishop, New York: Paulist press, 1990.

HOŠEK, Pavel. Sufismus jako inspirace pro současnou kulturu: Fethullah Gülen a jeho hnutí, in *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*, 2011, 18, č. 1, s. 53-61.

CHARDIN, Pierre Teilhard. *Božské prostředí*. přel. Václav Frei a Jan Sokol, Praha: Vyšehrad, 1970.

IVASCHIV, Nicolai. *Výhody a meze demokratizace mystiky Dorothee Solle*. Bakalářská práce, vedoucí Noble, Ivana. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra filosofie, 2016.

JAMES, William. *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich A. S. 1930.

JOHNSON, Elisabeth A. *She who is. The Mystery of God in Feminist Discourse*, New York: Crossroad, 2002.

KABISCH, Susann. *Mystik und Politik – interreligiös. Reflexion*. [online], [cit. 17.10.2023]. Dostupné na: https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/interreligioeser-dialog/2016_Mystik/GuL_90_2017_3_306_310_Kabisch.pdf

KELLENOVÁ, Jacqueline. *Ženy z Bible*, Brno: Books, 1999.

KERSTIENS, Ferdinand. *Mystik und Politik. Plädoyer für eine politische Spiritualität. Orientierung*, 2004, 68, s. 134-138.

KESHGEGIAN, Flora. „Witnessing Trauma. Dorothee Soelle’s Theology of Suffering in a World of Victimization“ in *The Theology of Dorothee Soelle*, Pinnock, S.K. (ed.), Trinity press International, 2003.

KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, Blanka. „Úvod: Ke genderové analýze náboženství“, in: *Obrazy ženství v náboženských kulturách*, Blanka Knotková- Čapková a kol. (ed.), Praha-Litomyšl: Paseka, 2008.

KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, Blanka, Jiroutová Kynčlová, Tereza. Postkoloniální a dekoloniální myšlení ve feminismu a analýzy „zjinačujících“ reprezentací. *Gender a výzkum*, 2, 2017.

KODET, Vojtěch. *Marta a Marie trochu jinak: jak žít s Bohem v bezbožném světě*. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství. 2008.

KOHUT, Pavel Vojtěch. *Čítanka vnitřní modlitby. Jak meditovat písmo podle sv. Terezie z Ávily*. Praha: Portál. 2017.

KOHUT, Pavel Vojtěch. *Moudrost mystiků s Vojtěchem Kohutem*. Karmelitánské nakladatelství, 2008.

KOHUT, Pavel Vojtěch. Mystikové a církev, Teologické texty [online], 2006, č.2, [cit. 10.8.2023], Dostupné na: <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2006-2/Mystikove-a-cirkev.html>

KOLÁŘ, Ondřej, VAŇÁČ, Martin. Člověk v čase in NOBLE, I., ŠIRKA, Z. (ed.) *Kdo je člověk? Teologická antropologie ekumenicky*, Praha: Karolinum, 2022.

JAN OD KRÍŽE. *Temná noc*, Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995.

KÜNG, Hans. *Žena v dějinách křesťanství*. Praha: Vyšehrad, 2015.

KWOK, Pui Lan. *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2005.

LORENZ-MEYER, Dagmar. „O politice lokace: strategie používané ve feministické epistemologii a jejich význam pro výzkum prováděný z feministické perspektivy“ in *Myšlení hranic: genderové pohledy na racionalitu, objektivitu a vědoucí subjekt*, ed. Alice Červinková, Marcela Linková, 2005.

MAJEROVÁ, Kateřina. Feministická teologie osvobození v kritickém dialogu s postkoloniální perspektivou, *Teologická revue*, 2019, 90, č.3, s. 309-318.

MAJEROVÁ, Kateřina. K problematice tělesnosti a sexuality v kontextu feministických teologií, *Teologická revue*, 2018, 89, č.2, s.200-205

MAJEROVÁ, Kateřina. „Pojetí mystiky a extatické zkušenosti v argumentech Dorothee Sölle“, *Teologická revue*, 2020, 91, č. 1, s. 34-42.

MAJEROVÁ, Kateřina. The Issue of Politicisation of Mysticism in the Theology of Dorothee Sölle, *AUC THEOLOGICA*, 2019, 9, č. 2), s. 137–148.

MAJEROVÁ, Kateřina. *Reflexe evangelii z pohledu vybraných textů feministické teologie*. Praha, 2014. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Katedra genderových studií. Vedoucí práce Knotková - Čapková, Blanka

MAJEROVÁ, Kateřina. Řeč o Bohu a k Bohu v kontextu feministické teologie osvobození, *Studia Theologica*, 2019, 21, č.3., s. 129-144.

MARKOŠ, Anton. *Tajemství hladiny: hermeneutika živého*. Bod. Praha: Dokořán, 2003

MASLOW, Abraham. H. *Religions, values and peak-experiences*. New York: Viking press, 1973

MASON, Mary Elizabeth. *Active Life and Contemplative Life: A Study of the Concepts from Plato to the Present*, Marquette University Press Publications, 1961.

MCGINN, Bernard. *Die Mystik im Abendland: Band 4: Fülle*. Freiburg, Basel, Wien: Harder, 2010

MCFAGUE, Sallie. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: FortressPress, 1993.

METTE, Norbert. Rozhovor vedený Raphaellem Rauchem. „Warum Mystik auch eine politische Dimension hat.“ In *Kath.ch* [16.1.2021, cit. 17.10.2023]. Dostupné na: <https://www.kath.ch/newsd/warum-mystik-auch-eine-politische-dimension-hat/> .

METZ, Johann Baptist. *A passion for God: The Mystical- Political Dimension of Christianity*, J.Matthew Ashley (ed.), New York: PaulistPresss, 1998.

MICHUTOVÁ, Alena. Mistr Eckhart: Oproštěnost jako podmínka sjednocení s Bohem [online]. *Křesťanská revue*, 2015, č.2 [cit. 2.12.2021] Dostupné z: <http://www.krestanskarevue.cz/Mistr-Eckhart-Oprostenost-jako-podminka-sjednoceni-s-Bohem-Alena-Michutova.html>

MOHANTY, Chandra Talpade. *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* In *Feminism without borders*. Duke University Press. 2003.

MOLTMANN, Jürgen. *Bůh ve stvoření. Ekologická nauka o stvoření*, Praha: Vyšehrad, 1995.

NOBLE, Ivana. *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, o.p.s. 2019.

NOBLE, Ivana, KOČANDRLE BAUER, Kateřina. Teologický pohled na problematiku rodu, In *Kdo je člověk? Teologická antropologie ekumenicky*, NOBLE, I, ŠIRKA, Z. (ed.), Universita Karlova, 2021.

NOBLE, Tim. „Liberation Theology Today- Challenges and Changes“ In *Mezinárodní symposium o teologii osvobození*, ed. Michal Cáb, Roman Míčka, Marek Pelech, České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, 2007.

OLIVER, Dianne L. „Christ in the World. The christological vision of Dorothee Soelle“ in *The Theology of Dorothee Soelle*, Pinnock S. K. (ed.), Trinity press International, 2003.

OPOČENSKÁ, Jana. Přepis přednášky Úterky s Gender (Gender studies o.p.s.): Řeč o Bohu, Hlavní christologické akcenty/pohled na Ježíše Krista/Hlavní antropologické akcenty/pojetí člověka/přístup k Bibli.[online], Co je a co chce feministická teologie, 2002, [cit.10.8.2023], Dostupné na: <https://www.feminismus.cz/cz/clanky/co-je-a-co-choce-feministicka-teologie>

OPOČENSKÁ, Jana. „Evangelium všemu stvoření: (Za obnovený vztah k Bohu a stvoření), *Křesťanská revue*, 2002, 69, č 7, s. 178-190.

OPOČENSKÁ, Jana. *Z povzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*, Praha: Kalich, 1995.

OVEČKA, Jaroslav. *Úvod do mystiky. Zvláště sv. Jana od Kříže a sv. Terezie od Ježíše*. Praha: Nakladatelství CMK. 1948.

PANNENBERG, Wolfhart. *Systematische Theologie II*. Göttingen: Vandenhoeck, 1991.

PARENTE-ČAPKOVÁ, Viola. „Vzdorné psaní, strategický esencialismus a politika lokace. Feministická (literární) teorie a postkoloniální studia“ In KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B. (ed.). *Konstruování genderu v asijských literaturách: případové studie z vybraných jazykových oblastí*. 2005.

PELECH, Marek. Kompassenální původ teologie osvobození a její genealogie. In CÁB, M., MÍČKA, R., PELECH, M. (ed.). *Mezinárodní symposium o teologii osvobození. Sborník příspěvků*. České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2007.

PINNOCK, Sarah K. „Introduction“ In PINNOCK, S.K. (ed.). *The Theology of Dorothee Soelle*. Harrisburg: Trinity Press International, 2003.

PÖHLMANN, Horst Georg. *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava: Nakladatelství Mlýn, 2002.

- RAHNER, Karl. VORGRIMLER, Hebert. Teologický slovník. Praha: Vyšehrad. 2009.
- RAKOCZY, Susan. „God is justice: the social spirituality of Dorothee Soelle“, 2016, [online], [cit. 20.3.2021]. Dostupné na: <https://www.opendemocracy.net/en/transformation/god-is-justice-social-spirituality-of-dorothee-soelle/>,
- RAMSHAW, Gail. „The Gender of God“ in *Feminist theology reader*, Loades, Ann, (ed.), Louisville: Westminster- John Knox Press, 1990. s. 165-181.
- RESANE, Kelebogile T. Moltmann in conversation with feminist theologians: How does his theology correlate and differ with feminist theology?, *Verbum et Ecclesia*, 2021, 42, č. 1, [online]. [cit. 15.10.2021] Dostupné na: <https://verbumetecclesia.org.za/index.php/ve/article/view/2319>
- REINHARZ, Shulamit., LYNN D. *Feminist Methods in Social Research*. 1992.
- RICH, Adrienne. Notes towards a Politics of Location. In *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985*.
- RUETHER, Rosemary Radford. *Gaia und God. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde*, Luzern, 1994.
- RUETHER, Rosemary Radford. „The emergence of Christian feminist theology“ in *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Parsons, Susan Frank (ed.), Cambridge University Press, 2002.
- RUETHER, Rosemary Radford. The Feminist Liberation Theology of Dorothee Soelle In *The Theology of Dorothee Soelle*, PINNOCK, S.K. (ed.). Harrisburg: Trinity Press International, 2003.
- RUETHER, Rosemary Radford. *Sexism and God-talk: towards a feminist theology*, London: SCM Press, 2002.
- SENČÍK, Štefan. *Terezie z Avily – učitelka modlitby(1-16)*, 2008. [online]. [cit. 29.11.2021]. Dostupné z: <https://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=439>
- SCHOBERT, M.F. Review of Mysticism and Social Transformation. *Journal of Church and State*, 2002, 44.

- SCHOTROFF, Luise. Historical, Hermeneutical and Methodological Foundations In *Feminist interpretation: the Bible in women's perspective*, SCHOTTROFF. L., SCHROER. S., WACKER, M.T. (eds.). Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- SÖLLE, Dorothee. *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*. Walter Verlag. 1968
- SÖLLE, Dorothee., SCHOTROFF, Luise., WARTENBERG-POTTER, Bärbel. *Das Kreuz: Baum des Lebens*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1987.
- SÖLLE, Dorothee, SCHOTTROFF, Luise. *Den Himmel erden: Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel*, München: Feutscher TaschenbuchVerl., 1996.
- SÖLLE, Dorothee. *Gegenwind. Erinnerungen*. München: Piper, 2004
- SÖLLE, Dorothee. *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1990.
- SÖLLE, Dorothee. *Fantazie a poslušnost. Úvahy o budoucí křesťanské etice*. Praha: Kalich, 2008.
- SÖLLE, Dorothee. *Fantasie und gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik*. Berlin: KreuzVerlag. 1968.
- SÖLLE, Dorothee. „Hřích a odcizení“, in *Teologie 20.století. Antologie*, Kuschel, K. J. (ed.), Praha: Vyšehrad, 2007, s.307-317.
- SÖLLE, Dorothee. *Lieben und Arbeiten*, Stuttgart: KreuzVerlag, 1988.
- SÖLLE, Dorothee. *Mystika a vzdor. Ty tichý křiku*, Onewomanpress, 2015.
- SÖLLE, Dorothee. *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: PiperVerlag, 1999.
- SÖLLE, Dorothee. *Mystika smrti*, Praha: Trigon, 2016.
- SÖLLE, Dorothee. *Mystik des Todes*, Verlag Herder, 2011.
- SÖLLE, Dorothee. *Ökofeministische Spiritualität, Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus*, 1996, 90, s.355-358.

SÖLLE, Dorothee. *On Earth as in Heaven. A liberation Spirituality of Sharing*. BATKO, M. (transl.), Westminster/John Knox Press, 1993

SÖLLE, Dorothee. *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*. KreuzVerlag. 1971.

SÖLLE, Dorothee. Předmluva In OPOČENSKÁ, J. Zpovzdání se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie, Praha: Kalich, 1995.

SÖLLE, Dorothee. *Stellvertretung ein kapitel theologie nach dem Tode Gottes*. Stuttgart: KreuzVerlag, 1965

SÖLLE, Dorothee. *Suffering*, Philadelphia: Fortresspress, 1984.

SÖLLE, Dorothee. *Sympathie. Theologisch – politische traktate*. Stuttgart: KreuzVerlag, 1978.

SÖLLE, Dorothee. *Die Wahrheit ist konkret*. Walter .1967.

SOKOL, Jan. *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad. 2000.

SONG, Bin. Political Mysticism and Political Theology of Dorothee Soelle, *Studies of Spirituality*, 2016, 26. Dostupné též online:

https://www.academia.edu/37003957/Political_Mysticism_and_Political_Theology_of_Dorothee_Soelle

SOSKICE, Janet M. Can a Feminist Call God „Father“? in *Speaking Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism*, Kimel, A. (ed.), Grand Rapids, 1992.

SOSKICE, Janet M. „Trinity and Feminism“ in *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Parson, S.F. (ed.), Cambridge: Cambridge University press, 2002.

STEFFENSKY, Fulbert. „Předmluva“ in SÖLLE, D. *Mystika smrti*. Fragment. Trigon. 2014.

STEINMAIR – PÖSEL. Petra. *Im Gravitationsfeld von Mystik und Politik. Christliche Sozialethik im Gespräch mit Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich*. Brill, Schöningh, 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. „Can the Subaltern Speak?“ in *Marxism and the Interpretation of Culture*, Nelson, C., Grossberg, L. (ed.), London: Macmillan, 1988.

ŠTĚCH, František. „Kdo (co) nás osvobodí? Kristologie následování a praktická ekleziologie“ In *Mezinárodní symposium o teologii osvobození*, Michal Cáb, Roman Míčka, Marek Pelech (ed.), České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, 2007.

ŠPIDLÍK, Tomáš. Předmluva in SKALICKÝ, Karel. *Po cestách angažované teologie. Teologie křesťanské praxe*. Ježek, 2001.

ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka*. Olomouc: Refugium Velehrad, 2002.

TANUJAYA, Fandy Handoko, PUTRA, Yerima Yordani. A preliminary evaluation of Kwok Pui-Lan's postcolonial feminist theological method. *Jurnal Amanat Agung*, 2021, 16, č. 1, [online], [Cit. 10.11.2021] Dostupné na: <https://ojs.sttaa.ac.id/index.php/JAA/article/view/472>

TEREZIE OD JEŽÍŠE. *Hrad v nitru*. Karmelitánské nakladatelství. 1991.

UNDERHILL, Evelyn. *Podstata mystiky a jiné eseje*. Praha: Dybbuk. 2008.

UNDERHILL, Evelyn. *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: Dybbuk, 2004.

VOKOUN, Jaroslav. *Naslouchat teoložkám*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2010.

WALSHE, Maurice O'C (ed.). *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. The Crossroad Publishing Company. 2009.

WEST, A. The Ethic of God as Mother, Lover and Friend, In *Feminist theology reader*, Loades, A (ed.), 1990.

ZÁMEČNÍK, Jan. *Literatura jako realizace a model. Teologická reflexe beletrie u Dorothee Sölleové a Dietmara Mietha*. 2007. Dizertační práce. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra teologické etiky. Vedoucí práce Halama, J.

ZÁMEČNÍK, Jan. Tajemství sněhové vločky. In SÖLLE. D. *Fantazie a poslušnost: úvahy o budoucí křesťanské etice*. Praha: Kalich, 2008, s. 95-126.

ZIMMERLING, Peter. *Evangelická mystika*, Praha: Trigon, 2018.

ZVĚŘINA, Jan. *Teologie agapé*, Praha: Vyšehrad, 2003

ŽELIVAN, Pavel. *Teilhard de Chardin*. Řím: Křesťanská akademie, 1968.

ŽEMLA, Martin. „Kurtoazní mystika Markéty Porete“ (Úvodní komentář) In *Zrcadlo prostých duší*, Praha: Malvern, 2013.

ŽUŠKA, Norbert. *Temná noc u Jana od Kříže* (1-14)

[online]. nevedeno. [cit. 30.11.2021]. Dostupné z:

<http://www.karmel.cz/index.php/karmelitanska-spiritualita/texty-z-tradice/55-jan-od-krize/432-temna-noc-u-jana-od-krize-9>

ABSTRAKT

Předložená práce se zabývá teologickou reflexí myšlenek protestantské, feministické teoložky Dorothee Sölle, vztahující se k jejímu dílu *Mystika a vzdor*. Cílem této práce je reflexe pojetí mystiky a vzdoru, přičemž nahlíží mystiku a vzdor v přímé souvislosti s pozicí Sölle uvnitř feministické teologie osvobození, tj. pokouší se zasadit myšlenky o mystice a vzdoru do rámce jejího raného teologického myšlení. S ohledem na pozici Sölle uvnitř feministické teologie se práce zabývá i otázkou, jakým způsobem mystika a vzdor nabývá budoucí podoby feministické teologie osvobození. Ve středu zájmu této práce, skrze hermeneutickou metodu, je zejména reflexe vztahu akce a kontemplace, stojící v jádru mystiky a vzdoru. Na pozadí výtky Zimmerlinga vůči mystice a vzdoru, předně z politizace mystiky, se práce pokouší zamýšlet nad vztahem mystiky a vzdoru, kdy se jedná o vztah radikální souvztažnosti. Výtka Zimmerlinga se jeví oprávněná s ohledem na zacílení se na vztahy uvnitř stvoření a s nimi související proměnu člověka, namísto vztahu s Bohem. V jistém ohledu tak mystika jakožto vzdor nabývá podoby politické mystiky, přesněji mystiky osvobození.

Reflexe mystiky jakožto vzdoru vyvolává otázky po „potřebě“ kontemplativní dimenze“, která se v důsledku může jevit jako sekundární. Práce se pokouší nalézat odpovědi v textu Sölle, přičemž onou odpovědí může být reflexe bezúčelné modlitby, která je „srdcem“ mystiky jakožto vzdoru. Ačkoliv Sölle zdůrazňuje zejména jeden aspekt mystického vztahu-proměnu člověka a světa, jejím cílem je ona jednota akce a kontemplace v podobě jednoty mystiky a vzdoru. V její perspektivě vztah s Bohem není izolovanou zkušeností jedince, nýbrž odrazem a zároveň i vzorem vztahů uvnitř stvoření. Stejně tak jako neodděluje akci od kontemplace, neodděluje vztah mezi Bohem a člověkem a člověkem a stvořením. Na pozadí tohoto přístupu lze v důsledku nalézt touhu Sölle po nalezení jednoty. Právě v myšlence mystiky jakožto vzdoru, v mystice otevřených očí se vynořuje dialogický vztah akce a kontemplace, který je vztahem vzájemným. Akce a kontemplace jsou dvěma stranami jedné mince, tj. jedno nemůže být bez druhého, přičemž jejich harmonie je předpokladem (i důsledkem) mystiky a vzdoru.

Klíčová slova: mystika, vzdor, kontemplace, angažovanost, vzájemnost

ABSTRACT

The presented work deals with the theological reflection of the ideas of Protestant, feminist theologian Dorothee Sölle, related to her work *Mysticism and Resistance*. The aim of this work is to reflect on the concepts of mysticism and resistance, while viewing mysticism and resistance in direct relation to Sölle's position within feminist liberation theology, i.e. attempting to place ideas about mysticism and resistance in the framework of her early theological thinking. With regard to Sölle's position within feminist theology, the work also deals with the question of how mysticism and resistance take on the future form of feminist liberation theology. The focus of this work, through the hermeneutic method, is mainly the reflection of the relationship between action and contemplation, standing at the core of mysticism and resistance. Against the background of Zimmerling's criticism of mysticism and resistance, primarily from the politicization of mysticism, the work tries to reflect on the relationship between mysticism and resistance, which is a relationship of radical correlation. Zimmerling's criticism seems justified in view of the focus on relationships within creation and the related transformation of man, instead of the relationship with God. In a certain respect, mysticism as resistance takes on the form of political mysticism, more precisely the mysticism of liberation.

The reflection of mysticism as resistance raises questions about the "need" of the "contemplative dimension", which as a result can appear secondary. The work tries to find answers in Sölle's text, and that answer can be the reflection of aimless prayer, which is the "heart" of mysticism as resistance. Although Sölle emphasizes one aspect of the mystical relationship in particular - the transformation of man and the world, her goal is the unity of action and contemplation in the form of the unity of mysticism and resistance. In her perspective, the relationship with God is not an isolated experience of an individual, but a reflection and at the same time a pattern of relationships within creation. Just as it does not separate action from contemplation, it does not separate the relationship between God and man and man and creation. As a result, Sölle's desire to find unity can be found in the background of this approach. It is precisely in the idea of mysticism as resistance, in the mysticism of open eyes, that the dialogical relationship of action and contemplation emerges, which is a mutual relationship. Action and contemplation are two sides of the same coin, i.e. one cannot

exist without the other, and their harmony is a prerequisite (and consequence) of mysticism and resistance.

Keywords: mysticism, resistance, contemplation, engagement, reciprocity