

Bezděk, Robert

**Západní ezoterismus a christologie : christologické aspekty v dílech představitelů západní ezoterické tradice 20. století**

*Religio*. 2005, vol. 13, iss. 1, pp. [57]-84

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125118>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

# *Západní ezoterismus a christologie.*

## *Christologické aspekty v dílech představitelů západní ezoterické tradice 20. století*

Robert Bezděk\*

### **Pojmy ezoterika a západní ezoterismus**

Termín ezoterika či poněkud méně užívaný výraz ezoterismus je odvozen od řeckého adjektiva *esoterós*, které lze do češtiny přeložit jako „vnitřní“. V literatuře bývá tento pojem obvykle užíván bez bližšího vymezení k označení určitých „tajných nauk“ náboženského charakteru. Utajováno však často nebývalo pouze nějaké učení, ale také rituály, způsoby chování či samotná identita nositele nebo nositelů těchto nauk, kteří se pak mnohdy kolektivně sdružovali v „tajných společnostech“. Důvody utajování či skrývání byly různé: snaha zabránit profanaci či nepochopení nauky, obavy ze zneužití její mocné síly (to se týká především magických praktik), ale také vědomí určitého elitářství. Nejčastějším důvodem však byly obavy před perzekucí ze strany většinové společnosti, která se obvykle k ezoterickým aktivitám stavěla nepřátelsky. Za účelem lepšího utajení, ale zároveň i proto, aby „vyšší duchovní pravdy“ byly odhalovány postupně v závislosti na „duchovní vyspělosti“ jednotlivých členů, vznikalo v rámci ezoterických skupin často velmi striktní hierarchické uspořádání (lůžový princip), v němž příslušníci nižších stupňů nevěděli nic o osobách a obsahové náplni stupňů vyšších.

V posledních desetiletích začala řada badatelů v západní Evropě a USA pracovat s termínem západní ezoterismus (angl. *Western Esotericism*).<sup>1</sup> Tímto termínem označují obsáhlý a vnitřně rozmanitý soubor prací, auto-

---

\* Tento text vznikl jako součást projektu „Christologická problematika v ezotericky pojatém křesťanství 20. století“ podporovaného Fondem rozvoje vysokých škol MŠMT (G5b; č. projektu 490/2004).

1 Akademické studium této problematiky začalo fakticky v roce 1965 na École Pratique des Hautes Etudes na Sorbonně, kde byla při sekci Sciences Religieuses vytvořena pobočka pro studium „dějin křesťanského ezoterismu“, která byla později přejmenována na „dějiny ezoterických a mystických proudů moderní a současné Evropy“. V USA byla roku 1980 jako přidružená vědecká organizace The American Academy of Religion (AAR) ustavena The Hermetic Academy, která sdružuje badatele studující ezoterické náboženské směry.

rů a směrů, jež jsou v jisté míře vzájemně ideově spřízněné. Západní ezoterismus je takto chápán jako svěbytný způsob myšlení a spirituality, který se vyvíjel jako součást západní náboženské tradice v oblastech, jejichž kultura stojí na řecko-latinských a židovsko-křesťanských základech.<sup>2</sup> V určité schematické podobě lze obecné principy tohoto druhu spirituality vyjádřit například pomocí těchto termínů: (1) korespondence, (2) signatury, (3) imaginace, (4) mediace, (5) transmise, (6) transmutace, (7) synkretismus, (8) primární tradice, (9) individuální vývoj, (10) okultní vědy.

(1) Pojem korespondence označuje myšlenku o provázanosti, souvztažnosti a vzájemném vlivu všech úrovní univerza, pozemského a duchovního světa, mikrokosmu a makrokosmu. (2) Signatury představují určitá znamení či znaky ukryté ve stvořených hmotných věcech (přírodě), jejichž rozluštění vede k odhalení oné korespondence jednotlivých částí světa a umožňuje také poznání vyšších duchovních sfér či sféry. (3) Slovo imaginace se v běžném jazyce vztahuje především k představivosti a fantazii, obvykle ve spojitosti s oblastí umění. Zde se však jedná o způsob přímého poznání a kontaktu s duchovním prostorem a jeho bytostmi (např. anděly) ve smyslu vizionářství či jasnovidectví. (4) Mediace je procesem zprostředkování mezi duchovním a pozemským světem a úzce souvisí s předchozím principem, neboť právě při imaginaci může člověk s probuzeným duchovním vhladem získat jisté poznání skrze komunikaci s vyššími duchovními bytostmi v roli zprostředkovatelů mediace. Zmíněný mediální proces mezi sakrálním a profánním ovšem také může probíhat prostřednictvím působení určitých symbolů či rituálů. (5) Také při transmisi se jedná o předávání určitých poznatků od zasvěčeného k zasvěcovanému, od mistra k žákovi. Tento přenos bývá většinou provázen rituální iniciací, při níž iniciovaný jedinec prožívá své znovuzrození k novému duchovnímu životu. (6) Pojem transmutace bývá obvykle spojován s alchýmií, a v tom smyslu, v jakém ho chápe její spirituální forma, je míněn i zde: transmutace jako přechod od ontologicky kvalitativně nižší roviny k rovině kvalitativně vyšší či přímo přeměna a proměna nižšího ve vyšší. Požadavek takové metamorfózy se obvykle vztahuje především k člověku, ale zároveň i k celému okolnímu hmotnému světu. (7) Synkre-

---

2 Arthur Versluis, *Restoring Paradise: Western Esotericism, Literature, Art, and Consciousness*, Albany: State University of New York Press 2004, 1-15. Nejprůnosnější studie k této problematice jsou ovšem obsaženy ve sborníku Antoine Faivre – Wouter J. Hanegraaff (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion: Selected Papers Presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, Leuven: Peeters 1998; viz zvl. Antoine Faivre, „Questions of Terminology proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe“, 1-10; Wouter J. Hanegraaff, „On the Construction of ‚Esoteric Traditions‘“, 11-61; Pierre A. Riffard, „The Esoteric Method“, 63-74.

tické a eklektické tendence se vyznačují snahou přebírat četné prvky z jiných systémů a následně je harmonizovat se svým vlastním. (8) Odvoláváním se na existenci prvotního jednotného centra náboženského učení v mýtickém dávnověku<sup>3</sup> jako zdroje určité náboženské tradice či dokonce všech existujících náboženství se četné ezoterické proudy snažily a snaží získat určitou prestiž, legitimizovat svou existenci a zasadit ji do širšího kontextu.<sup>4</sup> (9) Důraz na individuální duchovní vývoj člověka, jemuž je v jeho cestě možné pomáhat pouze pomocí určitých náznaků a pokynů, je často prezentován jako protiklad k dogmatům, zákonům a přísným pravidlům velkých náboženských systémů a církví. (10) Zájem o tzv. okultní vědy, mezi něž patří především magie, astrologie, alchymie, ale také například poněkud méně známá mystická nauka o číslech aritmozofie, prochází téměř všemi směry západního ezoterismu od starověku až po dnešek.

Tento přehled „identifikačních znaků“ západního ezoterismu si nenárokují nějakou absolutní úplnost a platnost. Jistě by bylo možné najít i některé další, méně podstatné principy sdílené touto tradicí. Poněkud přehnané a dogmatické by též bylo trvat na bezpodmínečném nalezení všech výše zmíněných deseti principů, abychom některou konkrétní skupinu, osobu či dílo zařadili do kategorie západního ezoterismu. Nicméně identifikace alespoň nadpoloviční většiny uvedených znaků je pro takové zařazení jistě nezbytná, neboť v opačném případě by dané schéma fakticky ztratilo svůj smysl. Pro praktické účely se jeví jako vhodné hledat dané elementy nejen v nauce, ale také například v symbolice či rituálech, kde jsou často vyjádřeny mnohem zřetelněji a jsou tak snadněji a rychleji postižitelné.

Uvedený pokus o definici západní ezoterické tradice se jistě může jevit jako poměrně amorfní soubor značně obecně formulovaných idejí, které často můžeme objevit i v jiných náboženských tradicích.<sup>5</sup> Západní ezoterismus je však souborem prostorově i časově vzdálených a vnitřně rozmanitých směrů, u nichž často nelze mluvit o institucionální a někdy ani přímé ideové kontinuitě. Jakýkoli pokus o jeho vymezení tak musí být lo-

3 Toto původní duchovní centrum lidstva bývá obvykle geograficky lokalizováno do oblasti Egypta či na bájný kontinent Atlantidu a časově posouváno často i několik desítek tisíc let zpět.

4 Představa prvotní náboženské tradice úzce souvisí s předchozím bodem, neboť toto účelové přebírání různých prvků legitimizuje. Poprvé se s oběma těmito tendencemi výrazněji můžeme setkat v helénistické epoše, později pak v myšlenkovém kvasu renesanční Florencie a v poslední době asi nejvíce v rámci teozofického hnutí a jeho následovníků.

5 V těchto případech ovšem dané znaky nacházíme pouze jednotlivě či v menším množství, a nikoli v uvedené kombinaci.

gicky poněkud volněji koncipován. Jistě by bylo možné se pokusit o nalezení některých společných konkrétnějších či detailnějších naukových obsahů, jakými například mohou být obsažné popisy hierarchického uspořádání duchovních světů a jejich bytostí, motivy ženského Božského principu (Sofia), Nebeského člověka a jeho pádu do hmoty či kolektivní Světové duše aj. Taková hypertrofie dalších znaků by však již beztak obtížně definovatelný korpus ještě více znepřehlednila. Navíc pojetí západního ezoterismu jako určité jednotné, byť velmi volně koncipované, myšlenkové linie by takto mohlo být redukováno na pouhý soubor jistých archetypů či mytologických prvků.

Od starověku až po současnost existovaly stovky a tisíce osob a skupin, o kterých často máme jen minimální či dokonce už vůbec žádné informace, jejichž působení by bylo možné podle kritérií zmíněných v předchozích odstavcích zasadit do rámce západního ezoterismu. Je proto jasné, že jakýkoli pokus o jejich výčet musí být nutně neúplný. Přesto je možné se pokusit uvést alespoň přehled těch nejvýznamnějších<sup>6</sup> konkrétních směrů západní ezoterické tradice, byť i ten bude z mnoha důvodů problematický. Z období starověku sem bývají nejčastěji řazeny myšlenkové produkty helénistické kultury, jako například gnostické nauky a jejich nositelé, hermetické texty (*Corpus Hermeticum*, *Tabula Smaragdina*), či z pozdějšího období novoplatonikové. V mnoha případech se nám o těchto časově značně vzdálených proudech dochovalo jen nepatrné množství zpráv. Pokusy vyvozovat ze srovnání těchto zlomků se směry o mnoho set let pozdějšími nějaké dalekosáhlé závěry ohledně vzájemné vnitřní příbuznosti jsou tak mnohdy až neúnosně spekulativní a značně nepodložené. Nelze také opomíjet fakt, že tendenci spojovat svou existenci s těmito starověkými proudy měly a mají především samotné ezoterické skupiny, a to ze stejných důvodů jako v případě už zmiňované představy o prapůvodním mýtickém náboženském centru. Mnohdy ovšem také zároveň máme k dispozici dostatek původních pramenů k tomu, abychom zjistili, že charakter těchto starověkých myšlenkových směrů v mnoha bodech nekoresponduje s vymezením západního ezoterismu v této studii. To platí především o řadě gnostických směrů, které staví do zásadního a nesmiřitelného protikladu hříšný hmotný svět pozemský a čistý svět duchovních sfér, čímž ovšem zřetelně popírají princip korespondence, který v rámci četných definic západního ezoterismu zaujímá obvykle místo předního či přímo nejdůležitějšího identifikačního momentu. Totéž v zásadě platí o středově-

6 Za nejvýznamnější západní ezoterické směry pokládám takové, které měly či mají velký počet stoupců anebo svými myšlenkami ovlivnily řadu následovníků v budoucnu či svými aktivitami zasáhly do celospolečenského vývoje i v takových oblastech, jakými jsou politika, ekonomika či kultura.

kých hnutích bogomilů v jihovýchodní Evropě a albigenkých v Evropě jihozápadní, která z dualistických schémat gnostických učení zřejmě čer-pala.

Rada badatelů proto klade počátek tradice západního ezoterismu až do období renesance.<sup>7</sup> Na florentském dvoře Cosima de Medici vznikla v polo-vině 15. století tzv. Platónská akademie, která se nejprve soustředila na sběr četných hermetických a novoplatónských textů v řečtině, kabalistic-kých textů v hebrejštině a jejich překlad do latiny, což umožnilo jejich roz-šíření mezi humanistickými vzdělanci po Evropě. Ve Florencii působící učenci, mezi nimiž vynikli především Marsilio Ficino a Pico della Miran-dola, však kromě toho začali vytvářet na základě studia těchto nábožen-sko-filozofických textů svůj vlastní osobitý náboženský systém, který vstoupil do dějin jako křesťanská kabala. Ta se kromě hledání společného původu všech náboženství západní tradice pokoušela o jejich harmoniza-ci a o interpretaci křesťanství jako jejich vyvrcholení v kvalitativně nej-vyšší možné formě.

Tato florentská náboženská synkreze ovlivnila většinu pozdějších křes-tansky zaměřených představitelů západní ezoterické tradice. Nejprve autory tzv. rosikruciánských manifestů na počátku 17. století a množství rosikruciánsko-zednářských společností 18. a 19. století (např. středoev-ropský Řád zlatého a růžového kříže), které se přihlásily k jejich idejím. Později pak ovlivnila například Emanuela Swedenborga či Louise Clauda de Saint-Martina a organizace, jež vznikly později na základě jejich uče-ní (New Church, L'Ordre Martiniste). Tato větev bývá často v odborné li-teratuře označována jako ezoterické křesťanství.<sup>8</sup> Příležitostně se též pro ni užívá termín křesťanská teozofie, mezi jejíž představitele je většinou řa-zen i mystik Jakob Boehme. Vedle křesťanské kabaly se paralelně praktic-ky ve stejné době objevila tzv. okultní kabala,<sup>9</sup> která ostatně vznikla podobnou synkrezi, ovšem bez křesťanských nánosů, a jako poněkud praktičtější zaměřená se soustředila především na magické techniky. Tato větev ovlivnila francouzské neohermetické hnutí (Éliphas Lévi, Papus)

7 V tomto duchu viz např. Antoine Faivre – Karen-Claire Voss, „Western Esotericism and the Science of Religion“, *Numen* 42, 1995, 48-53; Joseph Dan, „Christian Kabbalah: From Mysticism to Esotericism“, in: Antoine Faivre – Wouter J. Hanegraaff (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion: Selected Papers Presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, Leuven: Peeters 1998, 117-129.

8 K tomuto pojmu viz Arthur Versluis, *Wisdom's Children: A Christian Esoteric Tradition*, Albany: State University of New York Press 1999; René Guenon – Samuel D. Fohr, *Insights into Christian Esotericism*, Ghent: Sophia Perennis et Universalis 2001.

9 Jejím asi nejznámějším reprezentantem byl německý samouk Agrippa von Nettesheim, autor třídílné práce *De Occulta Philosophia*, která byla vydána roku 1531.

nebo některé okultní společnosti na přelomu 19. a 20. století (The Golden Dawn, Ordo Templi Orientis) a konečně také četné satanistické spolky ve 20. století. Také kořeny třetí odnože novověké ezoterické tradice leží v období renesance, u švýcarského alchymisty a lékaře Paracelsa, jenž vycházel především z přírodovědné a lékařsky zaměřených hermetických textů. Cestou takto orientovaného ezoterismu pak kráčeli například Franz von Baader nebo Johann Wolfgang Goethe.

Za začátek vývoje moderní etapy západní ezoterické tradice je možné pokládat vznik Teozofické společnosti v roce 1875. Tento okamžik totiž přináší dva nové momenty: větší otevřenost vůči majoritní společnosti a vnesení prvků východních náboženských nauk. Řada ezoterických spolků zareagovala na měnící se životní styl společnosti například tím, že osobní kontakt se svými členy zcela či částečně nahradila pravidelnou písemnou korespondencí.<sup>10</sup> V současnosti dokonce existuje řada takovýchto skupin pouze v rámci virtuální reality Internetu. Vzhledem k masivnímu nárůstu ezoterických společností ve 20. století je takřka nemožné jmenovat konkrétní zástupce v reprezentativním výčtu. Většinou se však jedná o různé „neo-“ teozofické, rosikruciánské či hermetické varianty. Poměrně časté je spojení těchto směrů s idejemi hnutí New Age.

Někteří badatelé se však nespokojili pouze s pojmem západní ezoterismus a vyrukovali dokonce s představou „univerzálního ezoterismu“, který by jako určitý spirituální fenomén procházel všemi historicky známými kulturami bez nějakých časových či geografických omezení.<sup>11</sup> Takovéto snahy ovšem zavání jakýmsi „intelektuálním misionářstvím“, protože přenášejí jazyk a myšlení určité kultury na kultury zcela odlišné. Globální užití pojmu ezoterismus v oblasti náboženství by snad bylo akceptovatelné pouze v nejobecnějším smyslu jako označení něčeho „tajného“ či „utajovaného“. Jakékoli úsilí jít někam dál za tuto významovou hranici působí nutně nedůvěryhodně. Už jenom termíny, jimiž jsem v této studii označil deset principů západního ezoterismu, etymologicky pocházejí z řečtiny a latiny a z myšlení této kulturní oblasti také vychází jejich význam. Najít k těmto termínům adekvátní obsah například ve východních náboženských systémech by proto bylo jistě značně problematické či přímo nemožné. To ovšem nevylučuje možnost hledat nějaký „východní“ či jakýkoli „jiný ezoterismus“ na odlišných základech a s užitím jiné terminologie.

10 Jako příklad je možné uvést americkou neorosikruciánskou společnost A.M.O.R.C. nebo jejího nizozemského konkurenta Lectorium Rosicrucianum.

11 Nejznámějším zastáncem tohoto přístupu je Pierre Riffard; viz jeho práce *L'Esotérisme*, Paris: R. Laffont 1990, 311-364.

## Christologické aspekty západního ezoterismu

V rámci západního ezoterismu nepatří christologická problematika mezi obzvláště frekventovaná témata. Řada těchto proudů se k osobě Ježíše Krista a křesťanství obecně nevyjadřovala vůbec a plně si vystačila s rozebíráním dávné mýtické či starověké „duchovní moudrosti“. Křesťanskými impulsy se však nechalo inspirovat několik moderních směrů západního ezoterismu konce 19. století a první poloviny 20. století, počínaje Teozofickou společností. Dále se pak jedná o Antropozofickou společnost, na ni navazující Obec křesťanů a několik neorosikrucianských společností (Rosicrucian Fellowship, Lectorium Rosicrucianum, A.M.O.R.C.). Tyto organizace v dílech svých představitelů přinášejí často nečekaně podrobné a specifické christologické představy.

### Teozofická společnost: Helena Petrovna Blavatská a Annie Besantová

Teozofickou společnost (*Theosophical Society*)<sup>12</sup> založili roku 1875 v New Yorku ruská šlechtična s dobrodružnou minulostí Helena Petrovna Blavatská<sup>13</sup> a americký právník s hodností plukovníka z občanské války Henry Steel Olcott. Blavatská se s Olcottem seznámila už o rok dříve při spiritistických pokusech na farmě rodiny Eddyových ve státě Vermont. Tehdy v Evropě i USA velmi rozšířené spiritistické hnutí<sup>14</sup> však oba nakonec odmítli. Nejvíce jim vadil přílišný důraz na experimentální charakter spiritismu bez hlubšího teoretického duchovního zázemí. Neustále hle-

12 Odborně koncipovaný přehled historického vývoje Teozofické společnosti podávají např. Bruce F. Campbell, *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement*, Berkeley: University of California Press 1980; Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, Albany: State University of New York Press 1994. Z teozofického prostředí pochází práce Michaela Gomeše, *The Dawning of the Theosophical Movement*, Wheaton: Theosophical Publishing House 1987.

13 Z četných životopisných zpracování je třeba zmínit především tyto publikace: Daniel H. Caldwell, *The Occult World of Madame Blavatsky*, Tucson: Impossible Dream Publications 1991; Sylvia Cranston, *H.P.B.: The Extraordinary Life and Influence of Helena Blavatsky, Founder of the Modern Theosophical Movement*, New York: Putnam 1993; Peter Washington, *Madame Blavatsky's Baboon*, London: Secker Warburg 1993. Jediná existující biografie v češtině je překladem bez udání původního autora: *H. P. Blavatská*, Praha: Pragma 1997.

14 Zájem o spiritismus ve světě rozpoutala medializace případu sester Foxových, které začaly od roku 1848 v jednom newyorském domě údajně komunikovat s duchy jeho původních zemřelých majitelů, a četné práce Allana Kardeca z přelomu 50. a 60. let 19. století. Některé z nich byly přeloženy i do češtiny: Allan Kardec, *Křesťanský spiritismus: Úvod do moderního spiritismu formou filozofického dialogu*, Uherský Ostroh: Dušezpytný spolek Život 1998; id., *Knihy duchů: Pojednání o povaze bytí*, Bratislava: Eugenika 2001.



dání hmotných důkazů duchovna pokládali za nevhodnou materializaci duchovního světa. Prvním předsedou Teozofické společnosti se stal Olcott a jeho zástupci Blavatská a mladý advokát William Quan Judge. Jak už vyplývalo z názvu nově založené společnosti, jejím cílem bylo poznávání a předávání „Božské moudrosti“ všem lidem, kteří o to projeví zájem. Členové společnosti se měli především věnovat srovnávacímu studiu jednotlivých náboženských a filozofických směrů, jež v sobě tuto moudrost obsahují. Teozofové v rámci rozmanitých myšlenkových směrů různých dob hledali a nacházeli určitou společnou ideovou linii. Výsledkem tohoto studia mělo být vytvoření univerzální duchovní nauky, na jejíž základech a hodnotách by v budoucnu došlo k sjednocení celého lidstva.

Teozofická společnost bývá často poněkud jednostranně spojována s východními naukami Tibetu a Indie. Přestože se Blavatská již několik let po vzniku Teozofické společnosti začala převážně orientovat na určité formy tibetského buddhismu, Olcott při svém pobytu na Srí Lance na buddhistickou théravádu a pozdější vedení společnosti zase na hinduismus, v počátcích tomu tak úplně nebylo. První dílo H. P. Blavatské *Odhalená Isis*<sup>15</sup> se obrací k náboženství starého Egypta, kde je podle ní také třeba hledat ideový počátek všech ezoterických a mystických směrů od starověku po současnost. Právě v tomto spise a pak především ve svém asi nejznámějším díle z pozdější doby nazvaném *Tajné učení*<sup>16</sup> podává poměrně obsáhlé výklady k osobě Ježíše Krista a jeho významu pro lidstvo.

Pojetí Boha i Krista se u Blavatské výrazně vzdaluje od tradiční křesťanské teologie. Křesťanskou představu osobního Boha nahrazuje vizí jakéhosi „mnohovrstevného“ Božství. V rámci Božské jednoty, označované jako „Jedno“, rozlišovala vyšší úroveň, kterou charakterizovala jako věčnou, neměnnou a absolutní, a rovinnu nižší, která byla schopná emanačního procesu a dělení směrem k mnohosti. Dvě úrovně Božské existence zajišťují stálou rovnováhu mezi absolutní jednotou a relativní mnohostí. Nižší úroveň, již nazývá řeckým pojmem Logos,<sup>17</sup> je zároveň jednou i ví-

15 Helena Pavlovna Blavatsky, *Isis Unveiled*, New York: W. J. Bouton 1877; německý překlad: *Die entschleierte Isis I-II*, Leipzig: Theosophisches Verlagshaus 1922.

16 Helena Pavlovna Blavatsky, *The Secret Doctrine*, London: Theosophical Publishing 1888; německý překlad: *Die Geheimlehre I-IV*, Den Haag: Couvreur 1900-1906.

17 Termín *logos* lze přeložit jako „slovo“, „řeč“, či „vypravování“, ale také jako „rozum“ či „smysl“. Tento pojem používala starověká řecká filozofie (Hérakleitos z Efezu, stoikové), ale také autor *Janova evangelia* a pozdější křesťanská teologie. Blavatské je asi nejbližší pojetí Filóna z Alexandrie, který jako *logos* označoval souhrn Božských idejí (Božské moudrosti), jež tvoří zprostředkující článek mezi Božským a pozemským světem, což by také mohlo svědčit o inspiraci Blavatské filozoficko-náboženskými naukami helénistického období. Viz Břetislav Horyna, heslo „logos“, in: Břetislav Horyna – Helena Pavlincová (eds.), *Judaismus, křesťanství, islám*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2003, 367-368.

ce entitami (Logoi). Blavatská nejprve zastávala představu o trojjediném Logu, ale později přešla k sedmičlennému schématu. Logos není věčný, ale doba jeho trvání a funkce je omezena na jeden kosmický cyklus. Poté i se vším, co stvořil, opět splyne s vyšší absolutní úrovní Božské jednoty. Logos (Logoi) se odráží v existenci „ducha vesmíru“ či „nejvyšší kosmické Inteligence“, jehož je ovšem také třeba chápat jako souhrn více entit, je „skutečným stvořitelem světa“ a „počátkem všech věcí“. Od něj se postupně šířil emanační proces do stále nižších, hustších a hrubších oblastí až do úrovně, kde vzniklo, jako jeho adekvátní vyjádření, hmotné Slunce s naším planetárním systémem.<sup>18</sup>

Blavatská tvrdila, že Logos se jako avatár<sup>19</sup> příležitostně vtěluje do určitých duchovně vyspělých bytostí, jakými byli v minulosti Buddha, Šankara či také Ježíš, což ovšem neznamená, že je s těmito osobami totožný. Ježíše vnímala jako adepta duchovní cesty, který se po prožitku iniciace stal duchovním mistrem a prorokem, a jako člověka, jenž dosáhl osvícení svým vlastním úsilím a vnitřní kázní. Pojem „Božský Kristus“ užívala pouze jako jiný způsob vyjádření pro Logos a neztotožňovala ho s pozemským Ježíšem.<sup>20</sup> Ježíš se ovšem nakonec skutečně stal Kristem svým utrpením na kříži, které ovšem Blavatská chápe velmi specifickým způsobem. Každý adept duchovního pokroku musí jako nejvyšší fází iniciace podstoupit duševní a fyzické utrpení. Během tohoto aktu prožívá vnitřní smrt své dosavadní identity a získává novou. Takovouto iniciací bez skutečné fyzické smrti mělo být i Ježíšovo ukřížování. Na kříži byl pouze přivázan bez probodnutí těla hřeby v rámci poslední iniciační zkoušky. Blavatská totiž pokládala kříž za symbolické znamení pro přechod z jedné úrovně bytí do druhé během zasvěcení.<sup>21</sup>

Tento proces sebeobětování a vzdání se lidské podstaty ve prospěch absolutního bytí označovala Blavatská termínem „Golgota života“. Každý člověk může touto zkušeností projít a stát se tak nadlidským Bohem – Kristem, neboť v každém jedinci je v oblasti prsou ukryt v podobě duchovní jiskry onen Božský princip, který je třeba navrátit k původní jed-

18 H. P. Blavatsky, *Geheimlehre...* I, 83, 100-105, 154-159, 463; *Geheimlehre...* II, 27, 249-251, 514-516.

19 Sanskrtské slovo *avatára* lze přeložit jako „sestoupení“. V kontextu indických náboženství (védy, *Bhagavadgíta*, neohinduismus) se takto označuje periodické, v jisté posloupnosti se odehrávající vtělení určitého boha jako nejvyšší skutečnosti do stvořeného světa, což v zásadě také odpovídá užívání tohoto pojmu u Blavatské. Viz heslo „avatár“, in: *Lexikon východní moudrosti*, Olomouc: Votobia – Praha: Victoria Publishing 1996, 30-31.

20 H. P. Blavatsky, *Die entschleierte Isis...* II, 153-212; ead., *Geheimlehre...* I, 45, 103, 155-162; *Geheimlehre...* II, 32-47; *Geheimlehre...* III, 363-364, 382.

21 H. P. Blavatsky, *Geheimlehre...* I, 288; *Geheimlehre...* II, 44-89; *Geheimlehre...* III, 148, 288, 589.

notě. Kristus je v tomto případě vlastně „duchovní Ego“, které jako věčná součást „univerzálního Ega“ prochází v rámci vymezeného kosmického cyklu procesem převtělování. Blavatská ostatně věřila, že i za ni píše a myslí její nejvyšší Já – Kristus.<sup>22</sup>

Zajímavým momentem v teozofické christologii je jistě postava Lucifera, který v křesťanské tradici vystupuje jako Kristův protipól. Blavatská, podle níž je Logos pluralitou více duchovních entit, pokládala Lucifera za jeho součást stejně jako Krista.<sup>23</sup> Pojmem Lucifer označovala nejvyšší postavu v andělské hierarchii, ale zároveň celý soubor andělských bytostí, které spolu s ním prožily proces pádu. Mýtus o pádu andělů chápe spíše jako ztroskotání smířčí oběti, ale připouští také možnost určité vzpoury proti Bohu, jejíž podstatou byl požadavek autonomie, svobodného jednání a odpovědnosti. Blavatská tento okamžik pokládá za veskrze pozitivní, neboť přijetí vlastní zodpovědnosti sice znamenalo počátek působení zákona karmy, ale také možnost poznání jinak uzavřených tajemství. Lucifer je proto vnímán jako duch intelektuálního osvětlení a svobody. Protože Logos na rozdíl od absolutního Božství existuje jako emanační produkt v rozdělené mnohosti, je možné Lucifera a Krista vnímat jako jedno v dvojím aspektu. Lucifer sám pak představuje ztělesnění toho nejvyššího i nejnižšího zároveň.<sup>24</sup>

Představa „Božství“ u Blavatské je osobitou synkrezí různých západních i východních směrů. Neměnná vyšší část „Jednoho“ silně připomíná „brahma“ indických upanišad či *Bhagavadgíty*. „Nejvyšší kosmická inteligence“ jako nižší forma Božství má stejné atributy jako „demiurg“ starověkých gnostických směrů. Gnostickým a novoplatónským schématům také odpovídá líčení emanačního procesu. Pozemskému Ježíši Blavatská příliš pozornosti nevěnovala. I z jejího „dokétického“ vyličení ukřižování je však zřejmý jasný rozpor s křesťanským pojetím. O dokétismus starověkého gnostického křesťanství či středověkého hnutí albigenských (katarů) jako přesvědčení, že Ježíš měl pouze „zdánlivé“ nehmotné tělo, se však u Blavatské nejedná. Můžeme ale pozorovat jistou příbuznost s jinými starověkými herezemi. „Božský Kristus“ jako projev nižšího stvořeného Božství – Logu, který vlastně není nositelem plnohodnotného Božství, připomíná ariánské tendence. Ostré rozlišení mezi pozemským člověkem Ježíšem a „Božským Kristem“ zase evokuje nestoriánskou christologii.

22 H. P. Blavatsky, *Geheimlehre...* I, 45, 155, 288; *Geheimlehre...* II, 241, 433; S. Cranston, *H.P.B...*, 194.

23 To, že jsou obě tyto podoby Logu stejné podstaty, podle Blavatské dokládá i samotný význam slova Lucifer jako „nositele“ či „přinašeče světla“, což dává do souvislosti s Kristovou sluneční symbolikou.

24 H. P. Blavatsky, *Geheimlehre...* I, 215, 394, 485; *Geheimlehre...* II, 220-256, 541-542; ead., *Die entschleierte Isis...* II, 106.

K východním naukám odkazuje spojení člověka Ježíše s cyklicky chápaným avatárem-Kristem v okamžiku jeho iniciace na kříži. I dnes řada hinduistů pokládá Ježíše za jednoho z avatárů.

Po Olcottově smrti v roce 1907 (Blavatská zemřela již roku 1891) se stala prezidentkou Teozofické společnosti Annie Besantová. Tato žena prošla během svého života bouřlivým myšlenkovým vývojem. Jako dítě byla vychovávána v katolické rodině, poté se na krátkou dobu provdala za anglikánského duchovního, po rozvodu se stala přesvědčenou ateistkou, stoupenkyní socialistických idejí a ochránkyní lidských práv. Díky zájmu o okultní fenomény se nakonec dostala k Teozofické společnosti a roku 1893 se natrvalo odstěhovala do Indie, kde také později jako prezidentka Indického národního kongresu stála u zrodu zdejšího nacionálně emancipačního hnutí.<sup>25</sup> Ve svých dílech se přes svou výraznou osobní náklonnost ke všemu indickému snažila poněkud více a důrazněji než Blavatská o přiblížení teozofie evropským myšlenkovým hodnotám, a tedy i křesťanství. K důležitým křesťanským pojmům přiřazovala příslušný teozofický výklad. Své hlavní myšlenky vtělila především do dvou knih nesoucích návy *Starověká moudrost*<sup>26</sup> a *Ezoterické křesťanství*.<sup>27</sup>

Besantová na rozdíl od Blavatské hovořila a psala spíše o Bohu, který se projevuje v trojí manifestaci, než o nějakém abstraktním Božství. Tuto trojjedinost, ztotožněnou s pojmem Logos, neváhala označit jmény osob křesťanské Trojice. Při procesu tvoření hájila emanační teorii. Nejprve Otec emanoval sám ze sebe. Skrze svého Syna (tj. Krista) předal tvořící impuls Duchu svatému a ten oživil veškerou hmotu. Logos je ve svém aspektu Otce dobrovolně se ohraničujícím Bohem, který tuto oběť vlastního omezení neváhá podstoupit, aby umožnil proces oživení stvořeného světa.<sup>28</sup>

Trojjedinost božského Logu se ovšem podle zákona korespondencí a analogií mikro- a makrokosmu, který Besantová nepochybně vyznávala, projevuje i na nižších úrovních.<sup>29</sup> Proto také druhá osoba Logu, Kristus, se projevuje ve třech různých podobách. První z nich je „historický“ Ježíš či „Mistr Kristus“, který žil a působil jako léčitel a duchovní

25 Podrobnější životopisné informace je možné najít v několika biografiích, které jsou spíše staršího data: Theodore Besterman, *Mrs. Annie Besant: A Modern Prophet*, London: Kegan – Trench – Trubner & Co. 1934; Arthur H. Nethercot, *The First Five Lives of Annie Besant*, Chicago: University of Chicago Press 1960. Z relativně nedávnej doby pochází např. italská práce Livie Lucchini, *Blavatsky e Besant: Il fulmine e il tuono*, Torino: Blu international stampa 1991.

26 Annie Besant, *The Ancient Wisdom*, London: Theosophical Publishing Society 1897.

27 Annie Besant, *Esoteric Christianity*, London: Theosophical Publishing Society 1901.

28 Annie Besant, *Esoterisches Christentum*, Leipzig: Theosophisches Verlagshaus 1911, 121-125, 177-183; ead., *Odvěká moudrost*, přel. Pavla Maternová, Bratislava: Globus [²1996], 23, 30-31.

29 Např. ve složení lidského těla, které je tvořeno složkou fyzickou, éterickou a astrální.

učitel. Ježíšovo narození datuje Besantová do roku 105 př.n.l. (už před ním tak učinil tajemník Blavatské, Robert Stow Mead).<sup>30</sup> Ježíš prý pobýval u židovské sekty esejců (esénských) v Judské poušti, kde se také seznámil s východní náboženskou literaturou. Poté odešel do Egypta, kde žil běžným způsobem života až do okamžiku své iniciace.<sup>31</sup> Ta nastala v okamžiku dovršení Ježíšových třicátých narozenin, kdy na něj sestoupila druhá vyšší forma Kristovy přirozenosti, kterou je možné označit jako „mýtickou“. Mýtický Kristus přichází na svět periodicky a lidem se zjevuje v různých dobách, místech a podobách. Velmi úzce je s ním spojena světelná symbolika; Slunce je proto pokládáno za jeho hmotný odraz a vyjádření, skrze něž prostupuje hmotnou přírodu a pracuje na jejím opětovném zduchovnění. Tato vyšší Kristova přirozenost se k Ježíšovi pojila jako určitý obal následující tři roky. I po smrti pozemského Ježíše se tato Kristova forma zjevovala jeho učedníkům v podobě éterického těla ještě dalších padesát let. Učedníci ovšem tuto skutečnost ze žárlivosti ostatním lidem zatajili. Kristovo ukřížování pro Besantovou představuje především symbolické prostoupení hmoty Kristovou oživující silou, a jeho smrt proto označuje jako zdánlivou. Třetí Kristova podoba nese charakteristiku „mystická“. Jako duchovní jiskra je podstatou každého člověka a čeká na své probuzení a realizaci. I na této úrovni se znovu projevuje zákon trojedinosti, neboť v člověku se mystický Kristus projevuje působením tří principů či sil: inteligence, lásky a vůle.<sup>32</sup>

Podle blízkého spolupracovníka Besantové, Charlese Webstera Leadbeatera,<sup>33</sup> se historický Kristus zrozuje v tělesné podobě periodicky každých dva tisíce let. Z tohoto hlediska se také ukazuje účelový význam teze o Ježíšově narození roku 105 př.n.l., protože v tom případě se narození příští Kristovy manifestace jako „Božského Maitréji“<sup>34</sup> dalo očekávat roku 1895.<sup>35</sup> Besantová i Leadbeater byli přesvědčeni o nastávajícím příchodu nového duchovního vůdce lidstva v podobě Kristova vtělení a Teozofická

30 Robert S. Mead, *Did Jesus Live 100 B.C.?*, London – Benares: Theosophical Publishing House 1903. Blavatská oproti tomu zastávala názor, že přesné datum Ježíšova zrodu nelze určit a klonila se spíše k obvyklému tradičnímu datování. Viz H. P. Blavatsky, *Geheimlehre...* I, 717.

31 Annie Besant, *Esoterisches Christentum...*, 86-102.

32 *Ibid.*, 82-85.

33 Gregory Tillet, *The Elder Brother: A Biography of Ch. W. Leadbeater*, London: Routledge – Kegan 1982.

34 Sloučení těchto dvou pojmů má jistou vnitřní logiku, neboť Maitréja označuje v buddhismu páté a poslední pozemské vtělení buddhy v budoucnosti. V sanskrtu znamená Maitréja „milující“, a je proto chápán jako ztělesnění lásky, což platí i pro postavu Ježíše v křesťanství. Viz heslo „Maitréja“, in: *Lexikon východní moudrosti...*, 277-278.

35 Charles W. Leadbeater, *Das innere Leben*, Leipzig: Theosophisches Verlagshaus 1910, 33.

společnost měla lidstvo na jeho příchod připravit. Za tímto účelem byly v jejím organizačním rámci roku 1911 založeny Řád vycházejícího slunce a Řád Hvězdy východu. V roce 1909 teozofové prohlásili tehdy teprve čtrnáctiletého chlapce z chudé bráhmanské rodiny a syna sekretáře teozofické společnosti Džiddu Krišnamúrtiho<sup>36</sup> budoucím učitelem lidstva a v tomto smyslu také zahájili jeho výchovu. Krišnamúrti se ovšem roku 1927 od Teozofické společnosti distancoval, oba k podpoře jeho poslání vytvořené řády rozpustil a vystupoval poté jako nezávislý „guru“ bez institucionální základny. Jeho volně a nedogmaticky formulovaná nauka byla osobitou syntézou různých indických duchovních směrů s vlastní terminologií.

Besantová se oproti Blavatské přiblížila křesťanské představě Boha a Krista jen vnějškově. Značně svérázná je její vnímání Trojice. Pojem Logos například nepřirazuje pouze k osobě Boha Syna, ale ztotožňuje ho s celou Trojicí. Gnostický emanační proces tvoření spojila se subordinačním pojetím Trojice, které ve starověku prosazovala alexandrijská škola (Órigenés) a později ho využili také ariáni. Její vize sebeohraničujícího se Boha jako podmínky stvoření ale také výrazně připomíná kabalistickou tezi o stažení se nekonečného Boha (Ejn Sof) „ze sebe v sebe“, vyjádřenou hebrejským pojmem *cimcum*.<sup>37</sup> Stejně jako u Blavatské se u Besantové setkáváme s nestoriánskými asociacemi při rozlišování Kristovy vyšší přirozenosti a pozemského Ježíše. S tím související představa o vtělení Krista do pozemského Ježíše v jeho třiceti letech (při křtu) navíc odpovídá tzv. adopciánské tezi, jejímž nositelem byla ve starověku např. židovsko-křesťanská sekta ebionitů. Líčení Ježíšova pozemského života, jemuž na rozdíl od Blavatské věnuje jistý prostor, se prakticky vůbec nekryje s evangelijním vyprávěním, a přináší naopak zcela nové životopisné prvky. Avatára-Krista Blavatské Besantová a Leadbeater využili k myšlence, že dva tisíce let po Ježíšovi dojde k jeho opětovnému příchodu v novém vtělení (Krišnamúrti), čímž vlastně zároveň popřeli novozákonní pojetí parúsie.

### Antropozofická společnost: Rudolf Steiner

S vyhlášením Krišnamúrtiho za nového duchovního učitele lidstva a vtěleného Krista ostře nesouhlasil Rudolf Steiner,<sup>38</sup> který byl od roku

36 Pupul Jayakar, *Krishnamurti: A Biography*, New York: Harper & Row 1986.

37 Viz Vladimír Sadek, *Židovská mystika*, Praha: Fra 2003, 67-76.

38 Nejpodrobnějším Steinerovým životopisem je kniha Christopa Lindenberga, *Rudolf Steiner: Eine Biographie I: 1861-1914, II: 1915-1925*, Stuttgart: Urachhaus 1995 (česky: *Rudolf Steiner*, [s.n.]: Opherus 1998); dále viz Gerhard Wehr, *Rudolf Steiner: Leben, Erkenntnis, Kulturimpuls*, München: Kösel 1993; Walter Kugler et al., *Rudolf Steiner*, Praha: Národní galerie 1994. Existuje také Steinerova autobiografie *Mein Lebensgang*, (Gesamtausgabe 28), Dornach: Rudolf-Steiner-Verlag 1982 (česky: *Má cesta životem*, Svatý Kopeček u Olomouce: Michael 2000).

1902 generálním sekretářem německé sekce Teozofické společnosti. Z tohoto důvodu se Steiner a jeho četní stoupenci z převážně německy mluvících zemí s teozofickým hnutím rozešli a na přelomu let 1912/1913 společně založili Antropozofickou společnost. Ta se pak po určitých vnitřních sporech přeměnila roku 1924 ve Všeobecnou Antropozofickou společnost (*Allgemeine Anthroposophische Gesellschaft*) s poněkud pevnější organizací a se Steinerem jako předsedou.<sup>39</sup> Jejím ústředním sídlem se stal komplex budov označovaný jako Goetheanum u švýcarského města Dornach nedaleko Basileje. Steiner byl na rozdíl od většiny teozofů mnohem více orientován na západní náboženskou tradici a filozofii. Při formulování antropozofické nauky byl značně ovlivněn německou idealistickou filozofií J. G. Fichteho, F. W. J. Schellinga a naturfilozofií J. W. Goetheho.<sup>40</sup> Velkou inspiraci rovněž nacházel v křesťanské mystice a rosikrucianství. Po své smrti v roce 1925 zanechal Steiner rozsáhlou písemnou pozůstalost v podobě mnoha už dříve samostatně vyšlých knih, stenografických záznamů přednášek, dopisů, dramatické a básnické tvorby. Jako souborné vydání (*Gesamtausgabe* – GA) v celkovém počtu 354 svazků začalo všechny tyto písemnosti roku 1955 vydávat Nakladatelství Rudolfa Steinera v Dornachu.<sup>41</sup>

Ze Steinerových spisů je zřejmé, že spíše než o jediném osobním Bohu hovoří ve smyslu panenteismu o jakémsi univerzálním Božství, které existuje sice samo o sobě, ale zároveň je svým způsobem přítomné v celém stvořeném světě, a především pak v samotném nitru člověka.<sup>42</sup> Zároveň se však u něj také můžeme setkat s představou „Božské Trojice“. Vymezení tohoto pojmu však nevěnoval rozhodně tolik pozornosti jako křesťanská teologie. Podle antropozofie jsou všechny světy hierarchicky uspořádané od vyššího k nižšímu. I v případě Trojice je toto hierarchické uspořádání možné vysledovat ve směru Otec, Syn a Duch svatý. Steiner se však soustředil na osoby „Božské Trojice“ především v souvislosti s jejich půso-

39 O těchto událostech podrobně informuje Rudolf Saacke, *Die Formfrage der Anthroposophischen Gesellschaft und die innere Opposition gegen Rudolf Steiner*, Pyzdry: Verlag Geisteswissenschaftliche Dokumentation 2000. O pozdějším vývoji Antropozofické společnosti pojednávají např. Christoph Lindenberg – Uwe Werner, *Anthroposophen in der Zeit des Nationalsozialismus*, München: Oldenbourg 1999.

40 Dilem tohoto německého básníka a filozofa se jistý čas zabýval i profesně. Během svých vídeňských studií a posléze v Goetheho archívu ve Výmaru odpovídal za edice Goethových přírodovědných spisů.

41 Čtyřsvazkový rejstřík k tomuto soubornému vydání sestavil Emil Mötteli, *Register zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe*, Dornach: Verlag am Goetheanum 1998. Seznam všech 354 svazků je také uveden v knize Adolfa Baumanna, *Abeceda anthroposofie*, Břežnice: Ioanes 1999, 197-218.

42 Rudolf Steiner, *Makrokosmos und Mikrokosmos*, (Gesamtausgabe 119), Dornach: Rudolf-Steiner-Verlag 1988.

bením na Zemi a na člověka. Zatímco v minulosti měl na naší planetu vliv převážně Bůh-Otec, po příchodu Krista v těle Ježíše jsou s ní spojeni také Bůh-Syn a Duch svatý. Bůh-Otec, o jehož působení podává zprávu především židovské náboženství, je pro člověka především symbolem nutné poslušnosti. Bůh-Syn v podobě Krista naopak přinesl lidem poselství lásky a svobody. Duch svatý umožňuje člověku spojení s oživující a uzdravující Božskou silou.<sup>43</sup>

Krista pokládá Steiner za nejdůležitější duchovní bytost, která kdy do vývoje světa a lidstva zasáhla. Kromě pojetí Krista jako druhé Božské osoby – Syna, ho však také zároveň chápe jako soubor šesti vysokých slunečních duchů totožných se starozákonním božským jménem Elohim. Posvátné božské jméno Jahve (JHVH) je pak jménem sedmé, původně také sluneční bytosti, která ovšem později na svět působila z Měsíce. Kristus zasáhl do světového dění v této zemské inkarnaci celkem čtyřikrát. V lemurské (jedenkrát) a atlantské epoše (dvakrát) se pokoušel na úrovni astrálního a éterného těla eliminovat škodlivé působení luciferských a ahrimanských duchů, a vyrovnat tím rozumovou a citovou složku člověka.<sup>44</sup> Teprve při čtvrtém zásahu uprostřed tzv. řecko-římské kultury poatlantské epochy sestoupil Kristus na úroveň lidského fyzického těla. Jako nejvhodnější se k tomuto účelu jevil tělesný organismus příslušníků židovského národa, který v sobě slučoval ty nejlepší vlivy předchozích kulturních období.<sup>45</sup>

V tomto okamžiku začíná Steiner vyprávět zvláštní příběh o dvou chlapcích Ježíších, narozených ve stejné době. Vychází přitom z jistého nesouladu dvou Ježíšových rodokmenů v novozákonních evangeliích, který interpretuje jako záměrně skrytý záznam o existenci dvou typově odlišných osob jménem Ježíš. Zatímco Matoušovo evangelium uvádí v Ježíšově rodokmenu jako Davidova potomka Šalomouna, v Lukášovi se na stejném místě objevuje Nátan.<sup>46</sup> Do určitého okamžiku ovšem existovali nejen dva Ježíšové, ale také dvě Marie a dva Josefové, neboť oba chlapci měli rodiče se stejnými jmény. „Nátanský Ježíš“ v sobě sice nesl jakousi „duševně-duchovní esenci“ historického Buddha, ovšem nikoli už

43 Rudolf Steiner, *Das Geheimnis der Trinität*, (Gesamtausgabe 214), Dornach: Rudolf-Steiner-Verlag 1980.

44 Podle Steinera žili před několika desetitisíci let předchůdci dnešních lidí na lemurském a atlantském kontinentu, které však oba vlivem přírodních katastrof, rozpoutaných negativní lidskou činností, postupně zanikly. Zatímco ahrimanské duchovní bytosti působí vždy zpomalování vývoje a pohroužení do materialistického jednání, luciferské naopak vytvářejí neúčelnou a škodlivou hyperaktivitu a rozpoutávají bezuzdné vášně.

45 Rudolf Steiner, *Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums*, (Gesamtausgabe 8), Dornach: Rudolf-Steiner-Verlag 1978, 75-108; id., *Von Jesus zu Christus*, (Gesamtausgabe 131), Dornach: Rudolf-Steiner-Verlag 1982.

46 *Mt* 1,6; *L* 3,31.



Buddhovu podstatu (jeho já), která samozřejmě po odchodu do nirvány zůstala zcela mimo tento svět. Zatímco buddhovské síly lásky a soucitu se v něm projevovaly značnou citovou vnímavostí, rozumové schopnosti se u něj příliš nerozvinuly. Působil proto jako introvertní, tiché a poněkud zaostalé dítě. „Šalomounský Ježíš“, jenž byl nositelem „Zarathuštrova já“ (nejedná se o historického Zarathuštru, ale o jeho dávného duchovního předka), se naopak vyznačoval neobyčejnou chytrostí a bystrostí. Oba Ježíšové se ve svých dvanácti letech setkali v jeruzalémském chrámu. Osobnostní já šalomounského Ježíše se přestěhovalo do nátanského. Šalomounský Ježíš zanedlouho zemřel a s ním i jeho otec. Nátanský Ježíš, jemuž zase pro změnu zemřela matka, vzhledem k působení svého nového já zcela změnil své předchozí chování. Oba zbylí rodiče se spolu záhy setkali a začali společně žít a vychovávat chlapce s tělem nátanského a vnitřním já šalomounského Ježíše. Nový nátansko-šalomounský Ježíš tak v sobě nyní sjednotil nejvyšší síly citu i rozumu a začal se připravovat na přijetí duchovní bytosti Krista. Během tohoto období se setkal s tradiční židovskou učeností, pohanskými náboženstvími i radikální esejskou naukou. Postupně však vlivem svého vnitřního hlasu poznal omezenost a překonanost všech dosavadních náboženských představ.

Zásadní přelom v životě Ježíše však představoval teprve jeho křest v Jordánu, kdy zarathuštrovské (šalomounské) já odešlo a místo něj vstoupila Kristova bytost. Zbývající tři léta svého pozemského života pak věnoval výuce poznávání duchovních světů, ale také konal zázraky a znamení své výjimečnosti, jak o tom informují čtyři novozákonní evangelia. Událostí ústředního významu ovšem byla teprve Ježíšova smrt na kříži, kterou Steiner nejčastěji označoval jako „mysterium Golgoty“. Opětovně oddělené Kristovy duchovní síly se přímo spojily s podstatou naší Země, a tím došlo k vykoupení kolektivní viny lidstva. Individuální vinu si ovšem každý člověk v podobě vlastního osudu podle karmického zákona ponese i nadále zcela sám. Ježíšovo tělo ze svého hrobu zmizelo po zemětřesení hluboko v zemské puklině. Kristovo viditelné zmrtvýchvstání popsané apoštoly proběhlo v podobě dočasného zhuštění jeho éterného těla.<sup>47</sup> Stejně tak je Kristův druhý příchod (parúsie) líčen jako nově nabytá či spíše znovu probuzená schopnost vidět Krista v éterném obalu naší pla-

47 Rudolf Steiner, *Das Johannes-Evangelium*, (Gesamtausgabe 103), Dornach: Rudolf-Steiner-Verlag 1981, 20-59, 83-103, 207; id., *Das Lukas-Evangelium*, (Gesamtausgabe 114), Dornach: Rudolf-Steiner-Verlag 1985, 136-149; id., *Das Matthäus-Evangelium*, (Gesamtausgabe 123), Dornach: Rudolf-Steiner-Verlag 1978, 25-50, 173-202; id., *Das Markus-Evangelium*, (Gesamtausgabe 139), Dornach: Rudolf-Steiner-Verlag 1985, 7-39, 117-139, 180-195; id., *Aus der Akasha-Forschung: Das Fünfte Evangelium*, (Gesamtausgabe 148), Dornach: Rudolf-Steiner-Verlag 1985, 67-134; id., *Vorstufen zum Mysterium von Golgotha*, (Gesamtausgabe 152), Dornach: Rudolf-Steiner-Verlag 1990.

nety. Tato schopnost se prý u některých duchovně pokročilých jedinců objevila až ve 20. století.<sup>48</sup>

Steiner se sice na rozdíl od svých teozofických předchůdkyň přiblížil poněkud více křesťanskému pohledu, ale zároveň od něj zůstal příliš vzdálen na to, aby bylo možné antropozofii označit za křesťanskou nauku. Stejně jako Besantová užívá Steiner pojmu Trojice v subordináčním smyslu, a navíc ji ještě vnímá jako tři, v různých dobách samostatně působící entity. U Steinerovy christologie můžeme rovněž objevit nestoriánské či adopciánské tendence. Oproti teozofii se však u něj nesetkáme s představou avatára-Krista. Ani on se však od východních vlivů zcela neoprostil, o čemž svědčí jeho teze o stopě Buddhovy osobnosti v nátanském Ježíši. U Steinera též byla zachována teozofická představa o cyklickém Kristově projevu, který se ovšem podle něj odehrál už v minulých zemských inkarnacích, a nikoli v hmotné úrovni. Vtělení Krista do Ježíše tak pro něj představuje zcela jedinečnou a zásadní událost, což ho poněkud přibližuje tradičnímu křesťanskému postoji. Na rozdíl od teozofie také chápe reálně Kristovo ukřižování a jeho smrt. Vykupitelský charakter Kristovy oběti však vztahuje nejen k člověku, ale i k celé planetě, s níž se Kristovy síly od tohoto okamžiku spojily. Ježíšův život novozákonních evangelií interpretuje svým vlastním způsobem a v bodech, kde se novozákonní pohled s jeho přesvědčením střetává, dává přednost vlastním závěrům. Zvláštní je především Steinerova představa dvou Ježíšů, která fakticky nemá obdobu. V rozporu s křesťanskými dogmaty také popřel Kristovo tělesné zmrtvýchvstání a jeho fyzický druhý příchod v budoucnu.

Steiner ani jeho stoupenci nepokládali antropozofii za náboženství, ale za „duchovní vědu“. Antropozofie podobně jako teozofie skutečně nepředstavuje typický náboženský systém. V jejím rámci například těžko můžeme objevit nějakou formu kultického či rituálního jednání. Nesetkáme se také s žádnou církevní hierarchií, duchovními vůdci či jinými osobami zprostředkujícími kontakt mezi pozemským a duchovním světem. Antropozofická společnost jako instituce má podobu běžného občanského spolku s demokraticky volenými funkcionáři. Antropozofie je tedy fakticky pouze nábožensky zbarvenou ideologií, jejíž praktické aplikace se dají najít také v pedagogice, medicíně, zemědělství, ekonomice i umění. Steiner však dal také podnět ke vzniku jistého církevního společenství, které vnímal právě jako jednu z praktických aplikací antropozofických idejí v oblasti náboženství.

---

48 Rudolf Steiner, *Die neue Geistigkeit und das Christus-Erlebnis des zwanzigsten Jahrhunderts*, (Gesamtausgabe 200), Dornach: Rudolf-Steiner-Verlag 1980; id., *Das Ereignis der Christus-Erscheinung in der ätherischen Welt*, (Gesamtausgabe 118), Dornach: Rudolf-Steiner-Verlag 1984.

## Obec křesťanů

Počátkem dvacátých let 20. století se na Rudolfa Steinera obrátila skupina evangelických teologů a studentů teologie, kteří průběh a důsledky první světové války pociťovali jako krizi a selhání křesťanství, s žádostí o poskytnutí nových spirituálních impulsů. Steiner na toto téma pořádal v Goetheanu celkem tři semináře. Na posledním z nich se koncem léta roku 1922 skupina asi padesáti osob rozhodla založit Obec křesťanů (*Christengemeinschaft*) jako „hnutí za náboženskou obnovu“.<sup>49</sup> V jejím čele stannul původně evangelický farář a teolog Friedrich Rittelmeyer, jenž byl zároveň ve vedení Antropozofické společnosti.<sup>50</sup> Obec křesťanů má podobně jako římsko-katolická církev hierarchickou strukturu, ovšem na rozdíl od ní zde mohou na všech úrovních sloužit také ženy. V jejím čele stojí „nejvyšší duchovní správce“ (*Erzoberlenker*) se sídlem v německém Stuttgartu. Základní správní jednotkou je sbor v čele s farářem. Na Antropozofické společnosti je institucionálně nezávislá, nicméně většina jejích duchovních, a také mnoho stoupenců, je zároveň členy Antropozofické společnosti. Přestože je Obec křesťanů ideově velmi tolerantní a nemá žádná věroučná dogmata, antropozofické světonázorové pojetí z jejího působení výrazně vyznačuje.<sup>51</sup>

Obec křesťanů také od Steinera převzala prakticky beze změn jeho christologické představy. U ní však vystupují ještě více do popředí a jsou také využity v rituálních praktikách, které ostatně celkově prozrazují vliv antropozofie. Při pravidelných nedělních kázáních se například kromě novozákonních evangelií čtou také úryvky ze Steinerových děl. Ritualizované pohyby a recitace duchovního při obřadu zase vycházejí ze zásad antropozofické eurytmie,<sup>52</sup> která přikládá jistým pohybům a intonační výslovnosti duchovní význam. Obec křesťanů uznává podobně jako římsko-katolická církev či církve pravoslavné sedm svátostí. Jejich význam, obsah i podoba se však mnohdy značně odlišují od tradičního pojetí těchto církví a opět spíše korespondují s antropozofickou naukou.<sup>53</sup> Křest napří-

49 Podrobněji viz Rudolf F. Gädeke, *Die Gründer der Christengemeinschaft: Ein Schicksalsnetz*, Dornach: Philosophisch-Anthroposophischer Verlag am Goetheanum 1992, zvl. 9-41 (okolnosti vzniku), 45-517 (životopisy všech 48 zakladatelů).

50 Detailní přehled jeho životního a názorového vývoje podává např. Gerhard Wehr, *Friedrich Rittelmeyer: Sein Leben – Religiöse Erneuerung als Brückenschlag*, Stuttgart: Urachhaus 1998.

51 Z monografií o Obci křesťanů viz např. Hans-Werner Schroeder, *Die Christengemeinschaft: Entstehung, Entwicklung, Zielsetzung*, Stuttgart: Urachhaus 1990.

52 Rudolf Steiner, *Eurythmie: Co jest a kterak povstala*, Praha: Anthroposofická společnost v republice Československé 1936 (Gesamtausgabe 279); M. Dostálová, „Eurythmie: Nové umění 20. století“, *Dotek* 9, 2000, 19-21.

53 Viz Rudolf Frieling, *Sedm svátostí*, Praha: Spolek přátel Obce křesťanů 1938.

klad místo uvedení křtěného člověka do společenství církve připomíná vtělení duševně-duchovní bytosti do hmotného těla. Navíc kromě svěcené vody se při něm též užívá sůl a popel. Svátost manželství není zase jenom spojením muže a ženy za účelem vzájemné podpory, zplodění a výchovy dětí, ale evokuje také původní lidskou podobu androgyna před pádem do hříchu. Za nejvýznamnější svátost je podobně jako u jiných křesťanských církví pokládána večeře Páně či eucharistie, která je také ústředním momentem hlavního rituálu Obce křesťanů – „obřadu posvěcení člověka“. Tato svátost nepředstavuje pouze Kristovu oběť za hříchy lidí, ale celkové prodchnutí naší planety na úrovni makrokosmu i lidského nitra v rovině mikrokosmu Kristovým impulsem.

### Rosikruciánské společenství: Max Heindel

Jak již bylo řečeno, výrazný křesťanský rozměr též měly rosikruciánské manifesty z počátku 17. století a hnutí, která se na jejich odkaz odvolávala. Moderní rosikruciánské či tzv. neorosikruciánské společnosti mají své kořeny v USA, kam již koncem 17. století dorazilo několik rosikruciánsky orientovaných pietistických komunit z Německa. V 19. století prosazoval v USA poněkud svérázným způsobem rosikruciánské ideje v kombinaci se sexuálně-magickou praxí Paschal Beverley Randolph.<sup>54</sup> Teprve ve 20. století zde však začaly vznikat moderní rosikruciánské organizace, jež měly rozsáhlejší členskou základnu expandující i mimo USA a jejichž činnost trvá až do dnešní doby. První z nich bylo Rosikruciánské společenství (*Rosicrucian Fellowship*),<sup>55</sup> které založil roku 1909 v Los Angeles dánský emigrant Carl Louis von Grasshof, jenž ovšem publikoval a je všeobecně znám pod pseudonymem Max Heindel. Také on začínal, podobně jako Steiner, v Teozofické společnosti, jejíž losangeleskou pobočku jistý čas vedl. Právě teozofií je jeho učení ovlivněno nejvíce, a to především v oblasti kosmogonických a antropogonických představ. Kromě toho je též výrazně poznamenáno teoretickou i praktickou astrologií. Celosvětové centrum organizace je umístěno v kalifornském městě Oceanside na tzv. Mount Ecclesia. Tato oblast je podle Heindela vzhledem ke zdejší enormní hustotě „éterické složky“ mimořádně vhodná pro duchovní práci.

Heindel byl přesvědčen, že náboženství procházejí evolučním procesem od nižších forem k vyšším v souvislosti s vývojem člověka od egoismu k altruismu. Svě Rosikruciánské společenství pokládal za zárodek no-

54 John P. Deveney – Franklin Rosemont, *Paschal Beverley Randolph*, Albany: State University of New York Press 1996.

55 Harald Lamprecht, *Neue Rosenkreuzer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, 205-248.

vého křesťanství, které se v budoucnu stane univerzálním náboženstvím lidstva. Krista označoval za nejvyššího zasvěcence bytostí jedné z předchozích inkarnací naší planety – tzv. periody Slunce, jehož nejnižší formou existence může být astrální tělo.<sup>56</sup> V naší současné zemské periodě se Kristus do hmoty vtělil jen jednou, a to v osobě Ježíše. Člověk „Ježíš Nazaretský“ se narodil přibližně na počátku letopočtu jako syn „Panny Marie“, která byla ztělesněním „nejvyšší lidské čistoty“, a jistého „panického zasvěcence“, který dokázal provést akt zplození jako „posvátný obřad bez stopy vášně“. Ježíš, jehož duševně-duchovní složka již předtím prošla mnoha jinými hmotnými vtěleními, během nichž zformoval svou duchovní vyspělost, se tak mohl zrodit do nejdokonalejšího fyzického těla, jaké kdy na zemi existovalo. Vzdělání a výchovu Ježíš získal u esejců a poté pokračoval ve svém duchovním růstu až do svých třiceti let, kdy do něj vstoupil Kristus.<sup>57</sup>

Heindel tvrdil, že Kristus musel vstoupit do člověka, aby mohl zvrátit negativní vývoj lidstva. Před jeho příchodem působila na zemi tzv. „rasová náboženství“, která vyžadovala přísné dodržování zákona a jeho porušení nemilosrdně trestala jako hřích. Jejich patronem byl „Svatý Duch“ neboli „Jehova“, zasvěcenec předchozí lunární periody. Kristus ovšem přináší nové „náboženství lásky“ a svou obětí ruší všechny dosavadní lidské hříchy. Významná část lidstva totiž již před jeho příchodem pod vlivem „Jehovy“ natolik upadla do egoismu a hmotných záležitostí, že by svým vlastním úsilím nedokázala pokračovat v duchovním vývoji. Ježíš se na přijetí Krista dlouhodobě připravoval a souhlasil s ním, přestože tím fakticky došlo k omezení jeho individuální bytosti. Kristus spojil své nejnižší astrální tělo s éterickým a fyzickým tělem Ježíše, což mu umožnilo proniknout všemi oblastmi univerza od „Trůnu Božího“ až k nejnižší hmotě. Toto spojení Ježíše s Kristem trvalo tři roky až do Ježíšova ukřižování, ale protože ani Ježíšova fyzicko-éterická složka nedokázala dlouhodobě unést Kristovy silné „duchovní vibrace“, opouštěl občas Kristus Ježíšovo tělo. V těchto chvílích Ježíš odcházel od svých učedníků odpovídat k esejcům.<sup>58</sup>

56 Heindel rozlišoval podobně jako teozofové či antropozofové sedm předchozích fází vývoje naší planety: minulé periody Saturnu, Slunce, Měsíce, současnou Zemi a budoucí období Jupitera, Venuše a Vulkánu. Sedm částí má podle zákona korespondencí také člověk: tělo hmotné, éterické a astrální, mysl, lidské, životní a božské tělo. První tři složky vytváří dohromady tzv. trojjediné tělo a poslední tři tzv. ego.

57 Max Heindel, *Rosenkruciánská kosmokonceptce*, Praha: Dobra 2001, 235-237, 240-242; Max Heindel – Augusta Fossová-Heindelová, *Poselství hvězd*, Tišnov: Sursum 1996, 15, 25.

58 M. Heindel, *Rosenkruciánská kosmokonceptce...*, 241, 243-244, 246.

Ukřižování Ježíše Krista ve spojení obou zmíněných osob vnímá Heindel jako skutečnou historickou událost. Po probodnutí těla hřeby, kopím a trnovou korunou proudila z jeho těla krev spolu s energií éterického těla, která vsákla do země. Kristus tímto způsobem vstoupil do středu naší planety a své astrální tělo, jež spojil s jejím, rozprostřel nad zemským povrchem. Ponechal si také své éterické tělo, v němž se ještě nějaký čas zjevoval svým učedníkům a které také využije při svém návratu (parúsií). Jeho budoucí příchod jako „Syna Člověka“ je očekáván v okamžiku nastupujícího věku Vodnáře, kdy se Kristus může zrodit v nitru člověka. Od okamžiku svého spojení se Zemí Kristus podporuje duchovní vývoj lidstva i za cenu svého trvalého utrpení, které vychází z nepřirozenosti kontaktu jeho vysokých duchovních vibrací s nízkými vibracemi zemské hmoty. Děje se tak přesto, že Kristovo spojení se Zemí není absolutní, neboť jeho bytost je vzhledem ke své původní podstatě „Ducha Slunce“ také neodmyslitelně spjata právě se Sluncem.<sup>59</sup>

Heindelova christologie se ze všech zde prezentovaných asi nejvíce blíží Steinerovu pojetí. V tomto případě jde zřejmě o bezprostřední, nepřiznanou inspiraci Heindela Steinerem, neboť přestože oba dva byli v zásadě současníky, Steiner začal své „duchovědné“ práce publikovat o několik let dříve. Heindel a Steiner se v dané problematice (a nejen v ní) shodují ve všech významných momentech: impulsy Kristova působení v předchozích planetárních vtěleních, Kristus a Jehova jako hlavní duchové solární a lunární periody, Kristovo historicky jediné hmotné vtělení v osobě Ježíše blízké adopcionismu, skutečné Ježíšovo ukřižování a smrt a následné spojení Krista se Zemí, budoucí příchod Krista ve formě éterického těla. Heindel pouze nesdílí představu o dvou Ježíších, Mariích a Josefech. Navíc pak přidává specifické pojetí Ježíšova „neposkvrněného početí“ a astrologické asociace (očekávání příchodu Krista ve znamení Vodnáře).

### **Lectorium Rosicrucianum: Jan van Rijckenborgh**

V roce 1935 se bratři Willem a Jan Leeneovi rozhodli odejít z vedení holandské pobočky Heindelova Rosikruciánského společenství a založit svou vlastní organizaci. Po Willemově předčasné smrti roku 1938 stanul v čele společnosti Jan, jenž publikoval pod pseudonymem Jan van Rijckenborgh, spolu s Henny Stok-Huiseovou, která zase vystupovala pod jménem Catharose de Petri. V roce 1945 přijala tato rosikruciánská společnost jméno Lectorium Rosicrucianum<sup>60</sup> a začala na veřejnosti vystupo-

59 M. Heindel, *Rosikruciánská kosmokoncepce...*, 260-261; M. Heindel – A. Fossová-Heindelová, *Poselství hvězd...*, 27.

60 H. Lamprecht, *Neue Rosenkreuzer...*, 250-285.

vat jako „gnostická duchovní škola“. Jejím cílem je především probuzení niterného božského principu v člověku („atom jiskry Ducha“) cestou postupné osobní duchovní proměny („transfigurace“), na jejímž konci se „znovuzrozený“ člověk navrátí k původnímu Božskému řádu.

Rijckenborgh hovořil o Bohu jako o jisté formě Boží trojjednosti v podobě „tří Božích sil“ či „trojího Božího zjevení“. První Božská osoba – „Bůh-Otec“, od něhož jsme momentálně „odtrženi“, se ve světě projevuje jako „duchovní zákon“. Druhá Božská osoba – „Kristus“, jenž „vychází v nekonečné lásce z Otce jako záchrana padlému člověku“, se vyjevuje v podobě „filozofie duchovního zákona“, a třetí Božská osoba – „Duch svatý“, jenž „uskutečňuje celý obrodný proces“ člověka a světa, se jeví jako „aplikace duchovního zákona“. Tyto tři síly či principy působí v tzv. „Božské hierarchii“, která existuje od počátků věků a jsou v ní zastoupeny všechny entity, jež odolaly „pokušení pádu“<sup>61</sup> anebo již dospěly zpět do původního stavu bytí. Protože však právě v osobě Krista se tato hierarchie přiblížila k člověku nejvíce, může být též označována jako „Kristova hierarchie“. V jejím rámci mohou podle Rijckenborgha působit také ve své „duchovní podobě“ reálně existující pozemské společnosti, které v určité ezoterní formě měly existovat ve všech náboženstvích. Lectorium Rosicrucianum se za jejího člena prohlásilo v roce 1953.<sup>62</sup>

Rijckenborghova Trojice má tedy podobně jako u Besantové či Steinera subordinanční charakter, který neodpovídá křesťanským věroučným formulacím. Od osoby Krista odvozený pojem „Kristova hierarchie“ se vlastně vztahuje na bytosti, jež jsou v křesťanství označovány jako andělé a od dob Dionýsia Areopagity členěny do nebeských hierarchií. Tento termín se už také značně blíží Rijckenborghovu označení.

Samotného Krista charakterizuje Rijckenborgh jako „nejvyšší, rozumu odpovídající skutečnost“ či „trvalý působící impuls“, který není omezen na nějakou dílčí historickou epochu. Jinde ho charakterizuje jako „neobdobní a neohraničenou bytost“, která se projevuje jako světlo a síla, jako „zářící pole“. Toto pole je dokonalé a úplné ve svém působení a ve hmotném světě se projevuje jako spektrum v harmonii působících neviditelných paprsků, které Rijckenborgh označuje fyzikálními termíny „ultrafialové“ a „infračervené“. Zatímco první z nich působí rozkladně, druhé naopak přitažlivě. „Zářící pole“ je zároveň neviditelným slunečním tělesem a hmotné Slunce je jeho hlavním projevem. „Božské Slunce“, či ji-

61 Tento pád chápe Rijckenborgh jako okamžik, kdy se myšlení a jednání určité bytosti dostane do rozporu s Boží vůlí a záměrem. Vnějškově se tento pád projevuje poklesem do hmotné roviny.

62 Jan van Rijckenborgh, *Elementární filosofie moderního Růžového Kříže*, Haarlem: Rozenkruis Pers 1993, 16-23.

nými slovy „sluneční světlo Kristovo“, působí „infračerveným“ přitažlivým světlem na lidskou duševní podstatu, označovanou jako „atom jiskry Ducha“, což člověk pocítuje jako „volání“ k Bohu či duchovnímu životu. Toto působení je však zároveň provázeno „ultrafialovými“ rozkladnými paprsky, které člověku odstraňují vše, co mu na této cestě překáží, což ovšem může být vnímáno také negativně, jako nutnost vzdání se všeho pozemského.<sup>63</sup>

Kristovým zrcadlovým obrazem je podle Rijckenborgha Lucifer. Zatímco Kristus jako „Boží vykonavatel“ uskutečňuje Boží plán jako skutečnost, Lucifer vytváří skutečnost pouze ve formě projekce této skutečnosti, a tím pádem jde vlastně o iluzi. Luciferovou podstatou je „nebožský oheň“, jehož přírodním vyjádřením je chemický prvek vodík. Obě postavy tedy představují dialektický obraz světa po jeho pádu, jenž v podobě „atomu Krista“ a „atomu Lucifera“ existuje také v člověku. Zatímco první z nich ztělesňuje touhu člověka po návratu k duchovnímu světu, druhý naopak představuje nižší stránky lidské bytosti, které se projevují nadměrnými vášněmi. Kristova světelná bytost je tedy přítomna jak v úrovni makrokosmu, kde spočívá v jádru všech sedmi existujících světů, přičemž nejnižším z nich je naše Země, tak i v mikrokosmu, kde proniká všech sedm složek člověka.<sup>64</sup>

K osobě Ježíše se Rijckenborgh staví poněkud nejasně. V určitých pasážích píše o Ježíši jako o postavě, v níž se „Božská síla blíží lidské síle nejnižerněji“ a v níž se „Kristus stal jedním z nás“.<sup>65</sup> Většinou však Ježíš a jeho skutky a životní osudy vylíčené v novozákonních evangeliích představují pro Rijckenborgha pouze symbolické aspekty duchovní cesty. Zrození Ježíše má znamenat počátek této cesty v podobě proměny (očistění) krve, která je chápána jako specifický nositel duševně-duchovních aspektů lidské bytosti. Dvanáct Ježíšových učedníků představuje stejný počet „mozkových nervů“, které kontrolují tento proces vnitřní proměny. Křížová cesta zase symbolizuje završení duchovní cesty a vzkříšení je obrazem zrození nového člověka. V jedné své knize Rijckenborgh přímo konstatuje:

Epos o ukřižování nemá nic společného s krví, slzami, bičováním a na dřevo přibitým umírajícím tělem ... Epos ukřižování je eposem nového zrození ... Kristův hrob je všude tam, kde jde žák cestou Poznání.<sup>66</sup>

63 Jan van Rijckenborgh, *Přicházející nový člověk*, Haarlem: Rozenkruis Pers 2000, 27-29, 32, 67.

64 *Ibid.*, 69, 89, 106, 300.

65 J. van Rijckenborgh, *Elementární filosofie...*, 19.

66 Jan van Rijckenborgh – Petri de Catharose, *Die Universelle Gnosis*, Haarlem: Rozenkruis Pers 1994, 168, 172, 174.



Také opětovný Kristův příchod je chápán jako zažehnutí „nového životního pole“, které se ve hmotné rovině projeví jako změna elektromagnetického pole.<sup>67</sup>

Rijckenborgh narozdíl od ostatních představitelů zmíněných ezoterických směrů vnímá Ježíše spíše jako symbol duchovního vývoje než historickou postavu, i když jeho existenci přímo nepopírá. Nejbližší je mu v tomto pojetí zřejmě Blavatská. Jakékoli srovnání s evangeliem či Ježíšem neortodoxního křesťanství je tak prakticky nemožné. K popisu Krista používá Rijckenborgh poněkud překvapivě přírodovědných termínů z oblasti fyziky či anatomie, což je ostatně pro jeho nauku typické.<sup>68</sup> I přes tuto neobvyklou terminologii je zjevné, že Kristovi přisuzuje božský rozměr. Zdůrazňuje jeho solární aspekt, ztotožňuje ho s podstatou lidské bytosti a stejně jako Blavatská chápe Krista a Lucifera jako dva aspekty téže duchovní podstaty. Kristovo působení vnímá jako trvalý impuls a narozdíl od teozofie a antropozofie nehovoří o nějakém jeho periodickém vtělování či občasných duchovních zásazích.

### A.M.O.R.C.: Harvey Spencer Lewis

Rosikruciánská společnost s latinským názvem Antiquus Mysticus Ordo Rosae Crucis je známá spíše pod zkratkou A.M.O.R.C.<sup>69</sup> Američan Harvey Spencer Lewis se při jejím založení v roce 1915 odvolával na iniciaci od jisté francouzské a později též německé rosikruciánské organizace, ale ve skutečnosti byl zřejmě v dřívější době členem okultního spolku Ordo Templi Orientis (O.T.O.). V prvních desetiletích své činnosti vedl řád intenzivní spory s konkurenční americkou rosikruciánskou společností Fraternitas Rosae Crucis vedenou Reubenem Clymerem.<sup>70</sup> A.M.O.R.C. je na rozdíl od předchozích dvou neorosikruciánských skupin více zaměřen na hermetické nauky. Ve vztahu k veřejnosti je také asi nejvíce uzavřeným, což podporuje hierarchický systém četných iniciačních stupňů. Od určitého stupně zasvěcení se člen automaticky stává zároveň příslušníkem martinistického řádu.<sup>71</sup> A.M.O.R.C. chápe rosikruciánství jako dávnou duchovní tradici s počátky v Egyptě za faraóna Thutmose zhruba

67 J. van Rijckenborgh, *Přicházející nový člověk...*, 114-116.

68 Tyto praktiky v současnosti také používají především četní představitelé hnutí New Age.

69 H. Lamprecht, *Neue Rosenkreuzer...*, 99-152.

70 Reuben S. Clymer, *The Rosicrucian Fraternity in America*, Quakertown: The Rosicrucian Foundation 1935.

71 Tento řád oficiálně založil roku 1891 francouzský hermetik Papus na základě myšlenkového odkazu francouzského mystika Louise Clauda de Saint-Martina. Viz Milan Nakonečný, *Martinismus*, Brno: Tom 1991.

před 3300 lety. Jejimi nositeli pak měly být četné ezoterické směry od starověku až po současnost. Ústředním sídlem řádu byl donedávna komplex budov označovaný jako Rosicrucian Park v kalifornském San José. Současná hlava řádu („imperátor“) Christian Bernard však sídlí ve francouzské Normandii.

Lewis se domníval, že křesťanství během svého historického vývoje značně pozměnilo obraz Ježíšovy osoby i jeho učení. Ježíšovo poselství se podle něj výlučně vztahovalo na duchovní sféru a v žádném případě se netýkalo oblastí politiky, hospodářství či sociálního uspořádání. Ježíše pokládal za člověka, který v minulosti prošel už řadou reinkarnací. Po svém posledním vtělení v podobě historického Ježíše však „vystoupil na nebesa“ a stal se součástí „Božího Vědomí“. V tom okamžiku se Ježíšovo „Ego“ stalo „Božským Elementem“.<sup>72</sup>

Lewisovo pojetí Ježíše má sice v některých momentech styčné plochy s novozákonními evangelií, ale v řadě případů se výrazně odlišuje. Ježíš je vyličen jako „avatár Velkého bílého bratrstva“,<sup>73</sup> jehož osobnost byla formována esejci. Jím byl několikerým postupným zasvěcením uveden do „tajného kněžství“ a získal hodnost „Mistra“ a později „Krista“. Rozsudek smrti byl způsoben intrikami jeho úhlavního nepřítele Kaifáše. Ježíšovo ukřižování však nakonec díky císařově milosti, která byla doručena v poslední chvíli, nevedlo k jeho úmrtí, a nanebevstoupení se tak odehrálo pouze v duchovní rovině. Ježíš ještě mnoho let poté žil řeholním způsobem života na hoře Karmel.<sup>74</sup>

Lewis jako jediný ze zmíněných skupin a jejich reprezentantů nerozlišuje lidského Ježíše od duchovní bytosti Krista. To však rozhodně neznamená, že by ve smyslu křesťanského vyznání hovořil o „nesmíšeném a neodděleném“ spojení božské a lidské přirozenosti v jedné osobě Ježíše Krista. Pro Lewise byl Ježíš Kristus člověkem, který se během mnoha inkarnací dopracoval vlastním úsilím k vyššímu duchovnímu vývojovému stupni. Jeho popis se tak blíží charakteristice pozemského Ježíše u Blavat-

72 Harvey S. Lewis, *Wohnungen der Seele*, Baden Baden: A.M.O.R.C. 1980, 201-204. Podle Lewise je ovšem každá duše jako součást „Všeobecné duše“ vyjádřením „Božského vědomí“. Všechny duševní jednotky tak mají stejný původ a podstatu.

73 Pojem „avatár“ používá Lewis k označení člověka, který během četných inkarnací dospěl vlastním úsilím k vysoké duchovní úrovni, a stal se tak vlastně jakýmsi prostředníkem mezi lidmi a neosobně chápaným nejvyšším „kosmickým Principem“ – Bohem. Právě společenství těchto bytostí, které nejsou v daném okamžiku ve fyzickém vtělení, ale pobývají v duchovním světě, označil Lewis termínem „Velké bílé bratrstvo“. Toto označení ovšem již dříve užívali některé jiné rosikrucianské organizace nebo teozofové.

74 Harvey S. Lewis, *Secret Doctrines of Jesus*, San Jose: A.M.O.R.C. 1995, 7-12, 58-69; id., *Mystical Life of Jesus*, San Jose: A.M.O.R.C. 1986, 23-27, 115-126, 224.

ské a Besantové. Lewis ovšem narozdíl od ostatních teozofů, antropozofů a rosikrucianů nehovoří o žádném univerzálním a kosmickém Kristu, který by po celé epochy přinášel duchovní světlo do pozemského světa. Kristus je pro něj pouze titulem lidského mistra duchovních nauk na určitém stupni vývoje. Lewis se tak zřejmě bezděčně přiblížil původnímu významu tohoto titulu, neboť hebrejský termín *mašiach*, jehož překladem je řecké slovo *christos*, původně označoval jakéhokoli člověka „pomazaného“ kultickým olejem v souvislosti s jeho instalací do úřadu kněze, proroka či krále.

### Obecné vymezení ezoterické christologie

Nauky uvedených skupin západní ezoterické tradice obsahují kromě řady společných elementů také výrazné odlišnosti. Označení určitých prvků těchto nauk za stejné či podobné navíc mnohdy znesnadňuje odlišně volená terminologie. Tyto společnosti se chtějí odlišit od příbuzných směrů či přímo maskovat své ovlivnění nepřiznanými vzory. Platnost tohoto obecného rysu lze pozorovat také v přístupu k christologické problematice. Srovnání rovněž často brání fakt, že jednotlivé směry některé christologické ideje více akcentují, jiné vzájemně kombinují či doplňují o nové aspekty. Zatímco pro některé hraje nejdůležitější roli pozemské působení Ježíše jako „duchovního učitele“, pro jiné mají význam události související s jeho ukřížováním a další se soustřeďují pouze na charakteristiku Krista jako božské či vyšší duchovní bytosti. Jako příklad dvou protichůdných christologických pojetí je možné uvést učení dvou neorosikrucianských skupin. Zatímco Lectorium Rosicrucianum historického Ježíše víceméně redukovalo pouze na symbolické vyjádření duchovní cesty, A.M.O.R.C. zase vyprázdnil božský a duchovní aspekt pojmu Kristus jeho ztotožněním s titulem či hodností esejského společenství, jehož členem měl Ježíš být ve svém pozemském životě.

Přes uvedené problémy můžeme v dílech hlavních představitelů popisovaných ezoterických organizací najít v oblasti christologie určité společné znaky. Na obecné úrovni lze vymezit následující významné prvky: (1) odlišení historického člověka Ježíše od Krista jako božského projevu či vyšší duchovní entity; (2) dočasné spojení Ježíše a Krista za účelem posílení duchovního vývoje lidstva; (3) opakované zjevení Krista v podobě lidského vtělení či duchovního impulsu v různých dobách a na různých místech; (4) pojetí Ježíšova ukřížování jako symbolického aktu či zcela fiktivní události; (5) Kristus aspektem nejnižší podstaty člověka; (6) Kristova solární symbolika představující prostoupení božského světla temnotou hmoty. Zmíněné principy ovšem nejsou přítomny u všech jme-

novaných skupin a jejich představitelů.<sup>75</sup> Kromě těchto podstatných rysů lze najít ještě některé méně důležité či podružné styčné body, které se nevyskytují tak často: (7) Ježíš byl členem židovské sekty esejců (Besantová, Steiner, Heindel, Lewis); (8) Kristus se po svém oddělení od Ježíše pohyboval v éterickém (éterném) těle (Besantová, Steiner, Heindel) a v této podobě je rovněž očekáván jeho druhý příchod (Steiner, Heindel); (9) Kristus a Lucifer představují dvě osobnosti stejné podstaty (Blavatská, Rijckenborgh). Toto schéma by bylo možné uplatnit i na některé další, svým ohlasem a rozšířením méně významné skupiny moderní západní ezoterické tradice, které zde vzhledem k rozsahu nemohly být zmíněny. Jedná se především o různé teozofické a rosikruciánské odnože v Evropě a USA.

Z výše uvedené charakteristiky ezoterické christologie je zřetelně patrná její zásadní odlišnost a neslučitelnost s tradiční křesťanskou christologií, jak byla vymezena v novozákonních evangeliích a rozhodnutích prvních sedmi ekumenických koncilů, jejichž usnesení jsou většinou křesťanských církví uznávána. Tradiční křesťanská podoba Ježíše Krista se od ezoterických christologických představ liší prakticky ve všech zásadních principech. Řadu styčných ploch má tato ezoterická christologie naopak se starověkými gnostickými i jinými herezemi. Rozhodně je však lépe hovořit o příbuznosti určitých dílčích christologických aspektů, než o celkové podobnosti. K těmto starověkým myšlenkovým směrům navíc máme obvykle jen velmi málo zpráv, které většinou ani nepocházejí z primárních pramenů, nýbrž je známe pouze zprostředkovaně, z tábora jejich odpůrců. O podrobném srovnání s jasnými a dalekosáhlými závěry tedy rozhodně nelze uvažovat.

Při pokusu o obecnou charakteristiku ezoterické christologie se narozdíl od tradiční křesťanské christologie nelze opírat o nějaké jednoznačně dané autoritativní výroky a prohlášení. Její vymezení je proto možné pouze v rámci velmi volných definičních mantinelů, podobně jako u samotného pojmu západní ezoterismus. Navíc u starších ezoterických proudů v době před vznikem teozofie nelze objevit nějakou specifickou podobu vlastní christologie. U křesťansky orientovaných ezoteriků té doby (Boehme, Saint-Martin, Swedenborg) a skupin jejich stoupenců se sice můžeme setkat s mnoha odlišnostmi od tradičního křesťanství, nicméně v pojetí osoby Ježíše Krista zůstávají věrní tradičnímu křesťanskému vyznání. O svébytné a osobité formě christologie tak můžeme hovořit v souvislosti se směry západního ezoterismu teprve od konce 19. století.

---

75 U Rijckenborgha neplatí druhý, třetí a čtvrtý princip, u Lewise první, druhý a šestý, a u Steinera a Heindela čtvrtý.

## SUMMARY

**Western Esotericism and Christology: Christological Aspects in Works of the Western Esoteric Tradition in the 20th Century**

The term “Western esotericism” in this article stands for a comprehensive and varied collection of works, authors and lines of thoughts which are, in a certain sense, ideologically interrelated. This collection represents a peculiar way of thinking or spirituality which evolved as a part of the Western religious tradition in the Graeco-Roman and Hebrew-Christian cultural areas.

Christology is not an often studied issue within the scope of Western esotericism. However, Christian impulses inspired several modern branches of Western esotericism at the end of the 19th century and in the first half of the 20th century. Namely there were the Theosophical Society and Anthroposophical Society, Christian Community and several Neo-Rosicrucian societies (Rosicrucian Fellowship, Lectorium Rosicrucianum, A.M.O.R.C.).

Christological aspects in the teachings of the latter group of the Western esoteric tradition include, besides the many common elements, also striking differences. Some of them stress the role of Jesus as a “spiritual teacher” here on earth, the other concentrate on the events connected to his crucifixion and yet other focus only on the characteristics of Christ as a divine or supernatural being. On the contrary, there are certain common christological elements in the works of the described esoteric organizations: distinguishing the historical Jesus from the Christ as a divine expression or higher spiritual entity; provisional union of Jesus and the Christ enhancing the spiritual development of the humankind; revelation of Christ in the human form or spiritual impulse; crucifixion of the Christ as a symbolic act or even a pure fiction; Christ as an aspect of the innermost nature of the human being; solar symbolism of the Christ.

The above characteristics of the esoteric christology articulate the basic difference and inconsistency with the traditional Christian christology. On the contrary, there are many common grounds for the esoteric christology and the ancient gnostic and other forms of heresy.

Ústav religionistiky  
Filozofická fakulta  
Masarykova univerzita v Brně  
Arna Nováka 1  
602 00 Brno

ROBERT BEZDĚK

e-mail: robert.bezdek@seznam.cz