



SPOLEČNOST
KŘEŠŤANŮ
A ŽIDŮ

č. 76 | rok 2017/5777

Revue SKŽ

Revue Společnosti křesťanů a Židů



Exodus v judaismu, křesťanství a islámu

OBSAH

ZPRÁVA O ČINNOSTI SKŽ ZA ROK 2016	3
HRST DOJMŮ Z PRVNÍHO DNE SPOLEČNOSTI KŘESŤANŮ A ŽIDŮ <i>doc. Ivan O. Štampach</i>	4
BOŽSKÁ KOMEDIE – DANTE, KNIHA EXODUS A ŽIDÉ <i>PhDr. Josef Blaha</i>	6
EXODUS V ISLÁMU – ROZLIČNÁ POJETÍ <i>prof. Luboš Kropáček</i>	8
EXODUS Z POHLEDU ŽIDOVSKÉ LITURGIE <i>ThDr. Pavla Damohorská, Th. D.</i>	10
KNIHA EXODUS JAKO UDÁLOST SPÁSY A VYKOUPENÍ, KTERÉ SE STÁLE USKUTEČŇUJE <i>PhDr. Josef Blaha</i>	12
MOTIV EXODU V LATINSKOAMERICKÉ TEOLOGII OSVOBOZENÍ <i>Doc. Tim Noble PhD; KTF – UK a ETF – UK</i>	15
SØROEN KIERKEGAARD A OBĚTOVÁNÍ IZÁKA <i>PhDr. Josef Blaha</i>	16
PESACH A VEČEŘE PÁNĚ <i>Mikuláš Vymětal ThD.</i>	18
RUTH JOCHANAN WEINIGER: ELIÁŠOVY PŘÍBĚHY NA ZEMI, NA NEBI A NA MOŘI <i>Mgr. Zora Nováková</i>	21
BÁSNĚ <i>Jakub Lev Houdek</i>	23

Milí čtenáři, milé čtenářky,

jednotlivé články tematického bloku 76. čísla Revue SKŽ sledují motiv exodu (osvobozující vyvedení Izraelců z Egypta pod Mojžíšovým vedením) v židovské liturgii, v křesťanství (v teologii osvobození) a v islámu. Tento motiv se také explicitně objevuje v souvislosti s Ježíšem v Lukášově evangeliu, kde se o Mojžíšovi a Eliášovi píše: „Zjeví se v slávě a mluvili (s Ježíšem) o cestě (doslova o exodu), kterou měl dokonat v Jeruzalémě.“ (L 9,31). Mojžíš a Eliáš se zjeví Ježíšovi a rozmlouvali s ním o exodu.



Tento Ježíšův exodus podle některých vykladačů znamená jeho odchod z tohoto světa, který se dokoná v Jeruzalémě. Exodus by v tomto smyslu vlastně znamenal exitus. Ale evangelista Lukáš zároveň ví o tom, že Ježíšův život v Jeruzalémě definitivně nekončí. Proto je možné, že tímto slovem navazuje na základní zkušenost záchrany Božího lidu, která se uskutečnila pod Mojžíšovým vedením. Řecké slovo „eksodos“ se k označení pro vyjití Izraelců z Egypta používá v Ex 19,1 a Nu 33,38. Lukáš by tak spojoval Ježíšovu cestu do Jeruzaléma s tímto paradigmatickým příběhem záchrany. Nabízí tím nahlízet Ježíšovo vyjití do Jeruzaléma optikou této klíčové zachraňující události jako její pokračování v Ježíšově příběhu. Ježíšova cesta do Jeruzaléma by v této optice představovala odvážné vykročení, které má v posledku přinést záchranu a trvalou svobodu podobně, jako tomu bylo, když Izrael vyšel z Egypta.

Rozhovor mezi Mojžíšem, Eliášem a Ježíšem o exodu tedy můžeme vnímat jako symbolické uvedení do tematického bloku tohoto čísla, který nabízí ochutnávku rozličných pojetí tohoto motivu včetně jeho liturgického zpřítomňování během Pesachu nebo při tzv. Večeři Páně.

S přáním, aby na následujících stránkách laskaví čtenáři pro sebe našli zajímavé, obohacující a inspirativní čtení, za redakční radu

Lukáš Klíma

Vydává: SKŽ/katedra religionistiky ETF

p. schr. 529, Černá 9, 110 00 Praha 1

Šéfredaktor: Lukáš Klíma

Redakce: Milan Balabán, Josef Blaha, Pavol Bargár, Elena Goldstein, Pavel Hošek, Lukáš Klíma, Zora Nováková, Mariana Kuželová, Ivan Štampach, Petr Jan Vinš

Sazba: Jan Orsák

Dokumentární (nearanžované) fotografie v celém čísle: Ruth J. Weiniger, Th.D.

Na obálce: Hořící keř (1962–66) z řady „Příběhy exodu“ od Marca Chagalla

Publikované články a názory se nemusí shodovat s názory redakce či Společnosti křesťanů a Židů. Naším cílem je vytvářet prostor pro setkávání různých názorů.

Bankovní spojení:

ČSOB, Na Poříčí 24, 115 20 Praha 1,

číslo účtu: 579709683/0300

Internetové stránky a e-mail:

www.krestane-zide.info, e-mail: info@krestane-zide.info

www.facebook.com/spolecnost.krestanu.zidu

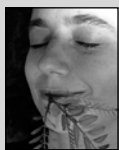
(webmaster: Kateřina Bubeníčková)

Objednávky Revue na:

info@krestane-zide.info, +420 608 358 533

Evidence periodického tisku: MK ČR E 11333

ISSN 1802-2642



Ruth J. Weiniger, Th.D.

(*1982) se narodila do nábožensky smíšené rodiny v Plzni. Zájem o to, jak různě a jinak lze prožívat náboženství, ji přivedl k religionistice, filosofii a dalším pro mnohé pochybným oborům.

Pracuje a modlí se na volné noze. Občas vyfotí co vidí. Má ráda život. Zveřejněné fotografie jsou souborem nearanžovaných, náhodně potkávaných setkání věcí. Některé snímky vznikly při terénním výzkumu k disertační práci, jiné cestou na nákup nebo na výletě.

PODĚKOVÁNÍ

Toto číslo vychází s finanční podporou Nadačního fondu obětí holocaustu, Karla Schwarzenberga, a členských příspěvků.

PROSBA O PODPORU

Společnost křesťanů a Židů Vás prosí o velkorysou podporu své činnosti. Každé číslo Revue stojí na dobrovolné práci mnoha spolupracovníků, přesto činí přímé náklady na vydání každého čísla (tisk, sazba, distribuce) nejméně 20 000 Kč. Pouze polovinu z této částky se nám daří získat z grantů a od větších dárců. Prosíme zejména členy SKŽ, kteří již delší dobu neposlali žádný příspěvek, aby tak učinili.

Společnost křesťanů a Židů se navíc věnuje organizaci mnoha dalších kulturních a vzdělávacích aktivit; podporuje i vydávání knih, které přispívají k rozvoji dialogu mezi křesťany a Židy a odpovídají poslání SKŽ.

DĚKUJEME!

ZPRÁVA O ČINNOSTI SKŽ ZA ROK 2016

Mgr. Zora Nováková

ZORGANIZOVANÉ A SPOLUORGANIZOVANÉ AKCE

1. února se od 16 hod v Domě Obce křesťanů (Na Špejcharu 3, Praha 7) konalo setkání u příležitosti **Světového týdne mezináboženské harmonie**, letos s mottem:

„Role náboženství v 21. století při vytváření světa míru – náboženství jako zdroj smíření a řešení konfliktů“. Setkání organizovala Univerzální federace míru společně se Spolkem pro mezináboženský dialog, Mozaiky o. s. Platform Dialog, Společností křesťanů a Židů a Obcí křesťanů v Praze. Organizace spojených národů vyhlásila první únorový týden každého roku za Světový týden mezináboženské harmonie. Podle generálního tajemníka OSN pana Ki-muna je Světový týden mezináboženské harmonie „oslavou principů tolerance a respektu vůči ostatním, které jsou hluboce zakořeněny v hlavních světových náboženstvích. Toto připomenutí má být také výzvou k solidaritě pro ty, kteří rozsévají nedorozumění a vzájemnou nedůvěru.“ Společ-

né setkání mělo za cíl si tyto hodnoty připomenout. Za SKŽ vystoupil člen výboru SKŽ a tajemník FŽO Tomáš Kraus a člen SKŽ evangelický farář Mikuláš Vymětal. Zúčastnilo se asi 50 lidí. Fotogalerie: <http://upf.cz/index.php/kalendar-akci/details/93-tyden-mezinabozenske-harmonie-2016>

V neděli 18. září se konalo v evangelickém kostele v Novém městě na Moravě **diskuzní odpoledne** v rámci seniorátního Setkání všech generací s názvem „**Domluvíme se? Mezináboženský dialog – možnosti a hranice**“. Akci organizoval farní sbor ČCE v Novém městě na Moravě. Diskuzi moderoval evangelický farář a šéfredaktor Revue SKŽ Lukáš Klíma. Na setkání měli přijet zástupci všech tří abrahámovských náboženství – židovství, křesťanství a islámu. Za židovství přijala pozvání zakladatelka liberální komunity Bejt Simcha Sylvie Wittmannová, za křesťanství předsedkyně SKŽ Zora Nováková. Pozvaný zástupce muslimského světa Emir Omič se z účasti ze zdravotních důvodů omluvil. Na místě byly k dispozici starší čísla Revue SKŽ; zúčastnilo se asi 200 lidí.

V neděli 25. září se od cca 13 hod konal v Berouně čtvrtý ročník mezináboženského a mezikulturního festivalu **Stánek míru** již tradičně se zázemím ve farním sboru Českobratrské církve evangelické na Husově náměstí. Festival se letos konal jako vždy na podzim, tentokrát však trochu v předstihu před židovským svátkem Sukkot, ke kterému se myšlenka festivalu nejvíce váže. Festival začal vernisáží Hebrejské kaligrafie (Ruth J. Weiniger), kterou hudebně doprovodila Helena Kubičková na hindustánský nástroj. Setkání pokračovalo ekumenickým mezináboženským shromážděním. Tam promluvili zástupci židovství (Petr Ulvr), křesťanství (Pavel Králíček) a islámu (Vladimír Sánka) o „Milosrdenství“ ve své náboženské tradici; jednotlivé promluvy byly proloženy chvalozpěvy v podání členů a členek romského Svobodného křesťanského sboru.

Po úvodním setkání přednesl na farní zahradě u postavené suky ThDr. Petr Jan Vinš několik do češtiny přeložených jidiš básní. Poté se představila pěvecká skupina Mišpacha, která vystoupila s tradičními židovskými písněmi. Na náměstí před farou vystoupil pak sbor mladých tanečnic a tanečníků romské dětské skupiny z Amare čhave.

I letos si festival zachoval důraz na solidaritu s menšinami, především s Romy, navíc byla vidět snaha tematizovat závažné aktuální společenské otázky. Letos byl festival věnován tématu „Soužití Židů, křesťanů a muslimů v sekulární společnosti“. V podobném duchu se nesla i panelová diskuse. Jako uvedení do tématu proslovil nejprve doc. Ivan Štampach zamyšlení s názvem „Multikulturalismus je mrtev! Co po něm?“. V panelu zasedli zástupci všech tří abrahámovských náboženství; zakladatelka reformní židovské komunity Bejt Simcha Sylvie Wittmannová, evangelická farářka Mgr. Vendula Glancová, arabista PhDr. Petr Pelikán a zástupkyně HateFree Culture Kateřina Gamal Richterová. Celou diskuzi moderoval religionista prof.



Pavel Hošek, Th.D. Po panelové diskuzi vystoupily na zahradě ještě dvě hudební skupiny (Comodo a Bonbon). Na závěr se konalo tradiční neformální posezení u ohně s občerstvením.

Podobný koncept festivalu je plánován i pro rok 2017. Důraz je kladen na mezináboženské a mezikulturní pokojné setkávání lidí z různých prostředí symbolicky pod jednou střechou Stánku míru. Prostřednictvím kulturních aktivit, vzdělávacích programů a nenuceného rozhovoru nad společným jídlem usilujeme o vzájemné poznání lidí z různých tradic a z toho plynoucí vzájemný respekt.

Akce se konala ve spolupráci farním sborem ČCE v Berouně. Festival probíhal za finanční podpory Ministerstva kultury ČR (20 tis. Kč) a členských příspěvků SKŽ (8 900 Kč). Zúčastnilo se asi 100 lidí. Podrobnější zpráva z festivalu je zveřejněna v 75. čísle roku 2016 Revue SKŽ; fotografická dokumentace je k vidění na facebookových stránkách SKŽ. https://www.facebook.com/1602731003288773/photos/?tab=album&album_id=1866954973533040

V sobotu 17. prosince se v Zázemí (Bartolomějská 13, Praha 1) uskutečnilo slavnostní **uvedení knihy Eliášovy příběhy na nebi na zemi** z pera členky SKŽ

a její bývalé předsedkyně **Ruth Jochanan Weiniger**. Uvedení knihy doprovázela živá hudba a vernisáž originálních maleb Rézi Weiniger, které byly použity jako obrazová příloha knihy. Sbírkou židovských, křesťanských a muslimských příběhů a o proroku Eliášovi vydalo nakladatelství Malvern a bylo možné si ji na místě zakoupit. Připravený byl též pohádkový program pro všechny věkové kategorie. Zúčastnilo se asi 50 lidí.

OSTATNÍ ZPRÁVY

Ve dnech 10. – 13. července 2016 proběhlo ve Philladelphii výroční zasedání Světové rady křesťanů a Židů (ICCJ). Výroční konference se zúčastnil člen výboru SKŽ a její bývalý předseda Pavol Bargár, který působí ve výkonném výboru ICCJ. Konference byla na téma „Dynamika náboženského pluralismu v měnícím se světě“.

REVUE SKŽ

V roce 2016 vyšla obě plánovaná čísla Revue SKŽ. Číslo 74 vyšlo v červnu a bylo věnováno troj tématu „Stvoření – ekologie – Šabat“; jeho obrazovou přílohu

tvořila sbírka umělecky zpracovaných dvaadvaceti písmen hebrejské abecedy autora Horsta Drewese. 75. číslo vyšlo v prosinci a zabývalo se 25. výročím od založení Společnosti křesťanů a Židů v České, resp. Československé republice v roce 1991; obrazovou přílohu tvořila hebrejská kaligrafie autorky Ruth J. Weiniger. Obě čísla vyšla s finanční podporou NFOH (celkem 20 tis. Kč) a členských příspěvků (13 700 Kč).

PROJEKTY A ŽÁDOSTI O DOTACE PODANÉ V ROCE 2016

V roce 2016 byly realizovány oba projekty, na které SKŽ žádala finanční podporu. Šlo o příspěvek z NFOH na vydávání Revue SKŽ (20 tis. Kč) a o příspěvek z MKČR na festival Stánek míru (20 tis. Kč). Z příspěvku na Revue vracela SKŽ Nadačnímu fondu 6 tis. Kč určené na výdaje za tisk č. 75/2016; k vrácení části příspěvku došlo z důvodu opožděného vydání tištěné verze Revue SKŽ (č. 75/2016). Na podzim 2016 byly podány celkem dvě žádosti na rok 2017: NFOH (projekt Revue SKŽ), MKČR (projekt Stánek míru).

HRST DOJMŮ Z PRVNÍHO DNE SPOLEČNOSTI KŘESŤANŮ A ŽIDŮ

doc. Ivan O. Štampach

Poprvé v zemi za nedávno strženou železnou oponou se sešla Mezinárodní rada křesťanů a Židů (International Council of Christians and Jews, ICCJ). Ve dnech 26. – 30. srpna 1990 se konala v Praze její konference pod názvem *Změny ve Střední a Východní Evropě – podněty a úkoly pro Mezinárodní radu křesťanů a Židů*. Čeští a slovenští spolupracovníci, kteří pomáhali s organizací, se pak stali iniciátory založení zdejšího, tehdy ještě československého, občanského sdružení s tím, že se stane součástí ICCJ.

Za křesťany byl nejvýznamnějším činitelem starozákonní biblista na Evangelické teologické fakultě nedávno začle-

něné do svazku Karlovy univerzity (kam ji minulý režim nepřipustil) Jan Heller, který se rovněž stal v osmdesátých letech

minulého století obnovitelem religionistiky jako badatelského oboru a studijního předmětu komunistickými vrchnostmi prohlášeného r. 1948 za buržoazní pavědu. Aktivitu z české strany podpořili rovněž prezident Václav Havel, jeho tehdejší kancléř Karel Schwarzenberg a provinciál dominikánského řádu, dnešní pražský arcibiskup Dominik Duka.

Z židovské strany se na vzniku české organizace podílel tehdejší předseda Federace židovských obcí Desider Galský, známý svou obětavostí a inspirující činností v mezinárodních křesťanských a židovských kruzích už před lis-

topadem 1989. V době konference ICCJ byl však již těžce nemocen a založení Společnosti křesťanů a Židů se nedožil. Tragicky zemřel 24. listopadu 1990.

17. března 1991 se v sídle Federace židovských obcí sešla skupina lidí angažovaných v židovsko-křesťanských, potažmo mezináboženských vztazích. Založili organizaci pod názvem Společnost křesťanů a Židů. Smyslem její činnosti a vlastní náplní práce je překonávání předsudků a budování dorozumění a spolupráce mezi křesťany různých konfesí a Židy. Jako svůj program stanovilo toto občanské sdružení rovněž pořádání přednášek s křesťansko-židovskou tematikou. Křesťanští a židovští členové se zabývali společnými duchovními kořeny křesťanů a Židů, které zahrnují jak tragické zkušenosti vzájemných předsudků, tak i pozitivní vztahy v minulosti.

Brzy po svém vzniku, již roku 1991, se pokusila SKŽ překonat informační bariéru a začala vydávat Zpravodaj, jako jediné periodikum v tehdejší Československu věnované dialogu křesťanů a Židů. Tematicky uspořádaný obsáhlý výbor studií a článků ze Zpravodaje z let 1991-1997 vyšel na podzim 1998 v nakladatelství Vyšehrad. Později se Zpravodaj změnil v dnešní časopis Revue SKŽ.

Pamatuji si diskusi o názvu sdružení, tedy proč nakonec je jedna náboženská příslušnost tradičně psána s malým začátečním písmenem a druhá s velkým. Někteří totiž píší slovo Žid s velkým začátečním písmenem, když jde o označení národnosti a s malým (podobně jako křesťan, muslim, buddhista), když jde o náboženskou příslušnost. Židovští i křesťanští zakládající členové se dohodli, že z židovského hlediska národ a náboženství (a k tomu ještě halachická Země izraelská) těsně souvisí. Připomínalo se také, že za nacistické okupace měl český tisk nařizeno psát „žid“ s malým začátečním písmenem pro znevážení Židů.

Vzpomínám také na debatu, je-li třeba něco zakládat, když už existuje Křesťanské vyslanectví Jeruzalém a Společnost přátel Izraele. Dohodli jsme se, že naše aktivity se nevyklučují a mohou se doplňovat. Společnost přátel Izraele se zaměřuje na stát Izrael bez ohledu na vyznání a přispívá především k rozvoji politických a ekonomických vztahů. Křesťanské vyslanectví Jeruzalém vzhledem ke své specifické verzi křesťanské víry očekává návrat všech Židů do Izraele a snaží se

pomáhat i jinak udržovat styky s Židy v Izraeli nebo chystající se na odchod do Izraele. Už tehdy jsme věděli o jejich odmítavém postoji k Palestincům islámského vyznání a my jsme z partnerství křesťanů a Židů nechtěli vylučovat třetí složku, muslimy. Z kontaktů s nimi se postupně v rámci ICCJ vytvořilo Abrahámovské fórum.



Letní poledne

Měl bych vyznat i soukromé úvahy, které vedly k účasti na založení SKŽ a které mě v ní udržely, i když jsem v jednom období nenacházel pro sebe prostor, neznal jsem nikoho z vedení a nevěděl jsem, čím přispět. Nikdy jsem nebyl schopen přijmout tezi, že naše židovské a křesťanské přesvědčení musí zůstat nedotčené. Věděl jsem a vím, že my křesťané potřebujeme Židy k pochopení své víry, potřeboval jsem se od nich poučit. A jsem rád, že v průběhu let jsem se setkal s náznaky, že Židé spatřují v křesťanství něco smysluplného a přisuzují mu roli v Božích dějinách s člověkem.

Především jsem zjistil, že neobstojí konflikt spása z milosti versus spása pro dobré skutky. Zjistil jsem, že Židé se nechtějí spasit dobrými skutky. Spolehnají na Boží dobrotu a pokládají sdělení Tóry za její projev. Bůh laskavě sdělil svému lidu jak žít, aby příslušníci Božího lidu dosáhly smyslu a naplnění života. Nejde, resp. nemusí jít o život ve strachu, zda naplním náročné požadavky Božího zákona. Skutky Zákona jsou spíše ritualizací života. Odlišným způsobem života

oslavují Židé Boha, který je vždy jiný, než naše představy o něm. Konání skutků Zákona může být pro ně spíše radostí než trudnou povinností.

Za ještě důležitější považuji rozdíl ve vztahu k Bohu mezi Židy a křesťany. Někteří křesťanští kazatelé, často s odvoláním na Starý zákon, požadují slepou poslušnost všemocnému Vládci. Jeho nároky na člověka jsou nesplnitelné, a i kdyby se člověk snažil je plnit, tíží ho vina jiných lidí, konkrétně prvních lidí z biblického příběhu o stvoření. Bůh podle svého suverénního rozhodnutí, aniž by jakkoli přihlédl ke stavu duše, rozhoduje některé lidi povolát, obdarit vírou a posilovat na cestě následování. To jsou vyvolenci vedle masy zavržených.

Pro judaismus, a najdeme to vyjádřeno již v Talmudu, si člověk ve vztahu k Bohu zachovává lidskou důstojnost. Není červem, který se plazí v prachu u podnoží Božího trůnu, nýbrž smluvním partnerem. Lze to vyjádřit tak, že Bůh se sklání k člověku a staví se jako smluvní partner na jeho úrovni. Ukládá člověku povinnosti, ale dává mu i práva. A sobě ukládá povinnosti. Lze to vyjádřit i opačně, že Bůh člověka pozvedá na svou úroveň. Sklání se, aby pozvedl. Židovské náboženské autority se při různých příležitostech smluvního vztahu dovolávají.

V křesťanství se silně prosazuje tendence k jediné výlučné pravdě. Židé sami říkají, že kde je otevřen nějaký problém a sejdou se nad ním dva Židé, jsou ve hře tři názory. Podklad pro tento postoj může vidět v hagadických textech Mišny a celého Talmudu. Autority v těchto příbězích často řeší problém teoretický, týkající se výkladu nějakého biblického textu, nebo praktický vytvořený aktuální historickou zkušeností. Někdy vysloví např. Šamaj a Hilel opačná stanoviska a příběh nenabízí konečné a výlučné řešení, spíše zůstává otevřen. Smysl Židů pro dialog, dialogický způsob studia Tóry, to je něco, co křesťané potřebují. Může nám to pomoci překonat náboženský exklusivismus.

Jsem rád, že další vývoj v ICCJ i v české SKŽ potvrdil mé úvahy, že došlo k rozšíření agendy o Abrahámovské fórum a že se osobnosti a instituce obou náboženství vyslovily pro sblížení obou náboženství. Potvrdilo se mi, že nejde jen o vzájemný respekt, ale o myšlenkové přiblížení a o vzájemné uznání významu druhého náboženství pokud jde o cesty mezi Bohem a člověkem.

BOŽSKÁ KOMEDIE – DANTE, KNIHA EXODUS A ŽIDÉ

PhDr. Josef Blaha

Božská komedie Danteho (1265–1321) bývá pokládána za nej-slavnější báseň celého středověku. Není zcela jasné, zdali Dante „osobně znal Židy nebo byl v kontaktu s některými z nich. Židé jsou v jeho *Divina Comedia* označováni jako *judei* nebo *giudei*. To je pro Danteho pojem, vyjadřující, že jsou odlišného náboženského vyznání než křesťané a jejichž náboženství se tedy od křesťanství liší.

Naproti tomu slovo *ebrei* znamená Hebrejce, tedy lid Bible.⁴¹ Pro čtenáře, který není obeznán s Božskou komedií, je snad důležité poznamenat, že Dante provádí čtenáře peklem, očistcem a rájem. Jeho průvodce na cestě peklem (italsky *inferno*) je latinský básník Vergilius. Ten jej provází i na cestě očistcem (latinsky *purgatorio*). Možná je zajímavé všimnout si toho, že latinské slovo *inferno* má zcela jiný význam než hebrejské slovo *tofet*, což v hebrejském překladu znamená peklo. Jedná se o „údolí, které bylo dějištěm obětí kananejskému bohu Molechovi a Bálovi. Židé obětovali své děti a nechávali je provést ohněm. Tam děti házeli do ohně na vyvýšené místo zvané *tofet*.“⁴² A to vše na popud představ pohanských národů. Bůh tuto praxi ostře odsoudil: Judští synové se dopouštěli toho, co je zlé v mých očích, je výrok Hospodinův. V domě, který je nazýván mým jménem, postavili ohyzdné modly, a tak jej posvrnili. „V Tófetu, který je v Údolí syna Hinómova, postavili posvátná návrší a spalovali své syny a své dcery ohněm. To jsem jim nepřikázal, ani mi to nepřišlo na mysl.“ (Jeremiáš 7,30–31).

Dante rozhodně nebyl antisemita, poněvadž „během cesty peklem Dante nepřičítá Židům, že by byli heretici, lichváři nebo penězoka-

zi, což ve středověku byl běžný obraz o Židech.“⁴³ Italská autorka Sandra Debenedetti Stow zmiňuje ve své studii o vztahu Danteho ke Starému zákonu a k židovské mystice⁴⁴ žalm 114, verše 1–2: „Když vyšel Izrael z Egypta, Jákobův dům z lidu temné řeči, stal se Juda Boží svatyní, Izrael Božím vládařstvím.“ Tento žalm v latinském překladu, tedy v jazyku, který byl v katolické církvi dominantní až do II. vatikánského kon-

cilu, a v němž se i Dante dobře orientoval, zní: *In exitu Israel de Aegypto: domus Jacob de populo barbaro. Facta est Judaea sanctificatio eius: Israel potestas eius*.⁴⁵ Sandra Debenedetti Stow k tomu uvádí: „Tento verš zdůrazňuje odchod Izraele z Egypta, který znamená sjednocení tohoto národa s Bohem. Synové Izraele vyšli z Egypta a tak se stali lidem. Doslovná rovina tohoto odchodu z Egypta znamená historickou skutečnost, že děti Izraele vyšli z Egypta za doby Mojžíše. Současně je ale na etické rovině třeba zdůraznit, že východ z Egypta znamenal vzestup ze stavu hříchu cestou nápravy do plnosti spásy. Alegorickým způsobem křesťanská nauka zdůrazňuje, že přiblížení se k Ježíši a jeho příchod znamenal zničení dědičného hříchu.“⁴⁶

Zatímco peklem a očistcem provádí básníka Vergilius, v nebi jej provází jeho milovaná Beatrice. „Ta představuje jak předmět jeho pozemské lásky, tak i určité metafyzické bytí. Beatrice je zde určitou formou božského záblesku, který je přítomen v Danteho srdci.“⁴⁷ Zde nám může být klíčem židovská mystika jako touha po sjednocení, jak to zdůrazňuje zvláště emeritní Profesor Hebrejské univerzity v Jeruzalémě Moše Idel, v čemž se liší od průkopníka vědy systematizace židovské mystiky a kabaly, Gershoma Scholema, který byl toho názoru, že mezi mystikem a Bohem nemůže být mystické sjednocení, neboli unio mystica. Moše Idel ale zdůrazňuje, že toto sjednocení „je možné v prorocké kabale, ačkoli oba druhy kabaly se liší v názoru na člověka a přirozenost Božství.“⁴⁸ Paradoxně toto definitivní spojení s milovaným – v Dantově případě s mi-



Pod hlavu list

lovanou Beatrice – nastává až ve smrti: „Retrospektiva vzpomínky se násobí perspektivou vize a nejdramatičtější událost celého příběhu, smrt Beatrice, má podobu snu, vidění toho, co má teprve nastat a co také zanedlouho nastane.“⁹ Zde si jednak můžeme uvědomit starozákonní výrok Písni písní, že „láska je silná jako smrt.“ (Píseň písní 8,6).

Láska touží po sjednocení – a tak pro Danteho byla Beatrice opravdu záblesk Boží, která básníka provázela nebem:

*Bolestná láska, jež mě celý čas
Vede vstříc pro potěchu paní,
Ze které jsem se dřív jen radoval,
Mi vzala den a den ze dne bere jas,
Jež dávala mým očím bez přestání
Ta hvězda, v níž bych nehledal žal;
A její rána, jíž jsem ukrýval,
Se odkrývá teď v nekonečném hoři
Z ohně, co mě tak zmáhá
A co mě vyrval z blaha,
Takže mě čeká jenom trápení;
A život můj už krátký,
Marná snaha,
Vzdychá a říká, než ho smrt už zničí:
„Já umírám pro paní Beatrice!“¹⁰*

O lásce se snadno mluví, ale je mnohem obtížnější definovat to, co vlastně láska je. Mají pravdu básníci jako Dante, nebo židovské či křesťanské chápání pojetí Písni písní? Jeden z největších expertů dějin kabaly a překladu knihy Zohar do francouzštiny k tomu říká: „Píseň písní je tedy to, co historikové hebrejské literatury nazývají pojmem מַשַּׁל (*mašal*). Je to jednoduchá literární alegorie פשוט (*pašut*) přímá a také naplněná symbolikou סוד (*sod*).“¹¹ Láska je silná jako smrt. Každý, kdo miluje, je vystaven této síle – síle lásky.

Německý židovský filosof Franz Rosenzweig k tomuto místu z Písni písní uvádí: „Láska je silná jako smrt. Jako smrt? Ale vzhledem ke komu prokazuje smrt tuto sílu? Vůči tomu, kdo je uchvácen láskou.“¹² Rosenzweig chápe lásku jako „zjevení neboli stále se obnovující zrození duše.“¹³ Tuto lásku má podle Rosenzweiga Bůh, živoucí Bůh, (nikoli pohanský bůh)¹⁴, ke kterému, pokud právě nespí, nebo nejde přes pole, křičí pohané. Už dříve se ukázal jako mocný v moudrosti, se kterou stvořil svět.¹⁵

V knize Exodus Hospodin vyvádí mocnou rukou a napraženou paží děti Izraele z Egypta – a to především pro lásku, kterou má Bůh k tomuto národu.

Co je ale láska? O lidské lásce bylo napsáno hodně, ale zatím nejlepší definici lásky, kterou jsem četl je ta, že láska „není vlastnost, nýbrž událost. Nejedná se o žádný druh nějaké vlastnosti. Láska není jakási pevná, ustálená a nezměnitelná základní forma nějakého obličej nebo zjevu, není jakýmsi mrtvolným otiskem... to, že Bůh miluje, je ta nejčistší přítomnost.“¹⁶

Rosenzweig vidí lásku jako čistou přítomnost – dalo by se říci, že jak z jeho pohledu, tak i z pohledu Boha, je láska přítomnost – a to platí především o Tóře, ať už se jedná v přesném slova smyslu o pět Mojžíšových knih, nebo o celý tzv. Starý zákon neboli hebrejskou Bibli. Tak i Bible je přítomnost – a přítomností je pro židovský národ i Exodus z Egypta. To si židovský národ uvědomuje každý rok při slavení svátku Pesach, kdy si každý Žid při sederu – má uvědomit: „V onen den svému synovi oznámíš: To je proto, co mi prokázal Hospodin, když jsem vycházel z Egypta.“ (Exodus 13,8).¹⁷ Tím se v této souvislosti myslí, že událost východu z Egypta je pro Žida (a cizince, který slaví Pesach s židovskou komunitou) přítomností. Stejně jako láska je přítomnost, a není minulost, jak o tom mluví Franz Rosenzweig.

Není náhoda, že jak východ Židů z Egypta do svobody, tak i vztah Danteho a Beatrice jsou motivovány láskou. V obojím případě se jedná o lásku, která je silná. Proto v pekle a v očištění doprovází básníka Vergilius, ale v nebi smí spatřit svou milovanou Beatrice:

*Tu ihned jsem se zeptal: „Kde je ona?“
A on: „Bych touhu tvou vedl k cíli, vzpruhu
Mi dala Beatrice blahosklonná.
Vzhleďneš-li vzhůru ke třetímu kruhu
Odshora, spatříš na trůně tu paní,
Jehož jí dostalo se pro zásluhu.“
Já pozdvihl oči, neozvav se ani,
A zřel, jak věčný jas jí věnčí ladné
Čelo a zářně zrcadlí se na ní.
Od končiny, jež nejvíc hřímá, žádné
Smrtelné oko vzdáleno tak není,
Jež do moře kdy nejlouběji padne,
Co od Beatrice tam moje zření,
Však nevařilo mi, neb obraz její
Mne došel beze všeho zakalení.“¹⁸*

Tento obraz, „beze všeho zakalení“, je to, co apoštol Pavel nazývá tím, že zde vidíme jen jako v zrcadle, ale jednou uvidíme tvář v tvář. Cesta očištěm a pekle je bolestná, ale nebyl Dante jedním

z prvních průkopníků dialogu křesťanů a Židů? Židé nevěří stejnou formou jako křesťané v posmrtný život, ale i zde je určitá forma ráje, která se hebrejsky nazývá *gan eden* – tedy zahrada ráje. Židé nevěří na peklo ve smyslu Danteho nebo i katolické nauky o věčném zavržení, ale věří spíše v určitou formu očištění, která bude pro ty, kdo nežili dostatečně čistě a dobře. Pro ty, kdo žili ale opravdu špatně, je sice připraveno *geh'nom*, to však neznamená, že budou věčně trpět v mukách pekla, nýbrž že Bůh anihiluje jejich duši.

To, co je určitou spojnicí mezi Danteho Božskou komedií a knihou Exodus, je velká láska – v případě Danteho je to láska k jeho milované Beatrice, v knize Exodus je to láska Boží, která z hebrejských otroků činí svobodný lid a ustavuje je v zemi, oplývající mlékem a medem.

¹ Joseph Baruch Sermoneta, heslo: **DANTE** ALIGHIERI. In: Encyclopaedia Judaica. Jeruzalém 2007. Keter – V. díl, s. 430.

² ABD – Anchor Bible Dictionary – heslo „Hell“ – peklo. David Noel Friedman. New York 1977. Doubleday.

³ Tamtéž, s. 430.

⁴ Sandra Debenedetti Stow, *Mystika judaismu jako klíč pro pochopení mystické roviny v Danteho Božské komedii* (hebrejsky), s. 242–266. In: Avi Elkayam a Shlomy Mualem (editoři), *Kabala, mystika a poezie*. Jeruzalém 2015: Tisk Hebrejské university.

⁵ Zde citováno z knihy: *Die Psalmen*. Textkritisch untersucht von Franz Wutz. Mnichov 1925: Kösel a Pustet, s. 298.

⁶ Sandra Debenedetti Stow, *Mystika judaismu jako klíč pro pochopení mystické roviny v Danteho Božské komedii* (hebrejsky), s. 243.

⁷ Tamtéž, s. 245.

⁸ Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*. New York 1988: State University of New York Press, Albany, s. 4.

⁹ Dante Alighieri, *Nový život*. Vybral, básně, úryvky z dobových dokumentů a citáty přeložil, úvodní studii, biografickou a bibliografickou poznámku napsal Jan Vladislav. Praha 1969. Československý spisovatel, s. 15.

¹⁰ Dante Alighieri, *Nový život*. Vybral, básně, úryvky z dobových dokumentů a citáty přeložil, úvodní studii, biografickou a bibliografickou poznámku napsal Jan Vladislav. Praha 1969. Československý spisovatel, s. 45.

¹¹ Paul Vuilliaud, *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive*. Paříž 1925, s. 141.

¹² Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt 1996. Suhrkamp Verlag, s. 174.

¹³ „Offenbarung oder die Allzeit Erneuerte Geburt der Seele.“ Tamtéž, s. 175.

¹⁴ Poznámka J. B.

¹⁵ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. Op. cit, s. 175.

¹⁶ Tamtéž, s. 183.

¹⁷ Srov. הגדה של פסח The Hirsch Haggadah. With Commentary compiled and adapted from the writings of Samson Raphael Hirsch. Jeruzalém a New York 1993, s. 74–75.

¹⁸ Dante, *Božská komedie*. Přeložil O. F. Babler. Poznámkami opatřil Zdeněk Kalista. Praha 1989: Odeon. Zpěv třicátý první, s. 501.

EXODUS V ISLÁMU – ROZLIČNÁ POJETÍ

prof. Luboš Kropáček

ématu bychom mohli s různě orientovaným zájmem přistoupit z vícerých, značně rozdílných východisek a ve vícerých časových rovinách. Začít třeba úvahami o dávných migracích – dnes tak silně vzrušující fenomén – z vysychající Arábie a oživit staré hypotézy o prehistorických stěhováních semitských národů. Tyto dávné stopy však sledovat nebudeme, přenecháme je archeologům a klimatologům a jako primárně religionisté se zaměříme již jen na islám. Všimneme si jeho sepětí s migračním pohybem jednak v pohledech vnějších hodnotitelů, jednak v neopominutelném sebepojetí jeho vlastního zakládajícího narativu a pak v dějinné praxi početných skupin jeho vyznavačů.

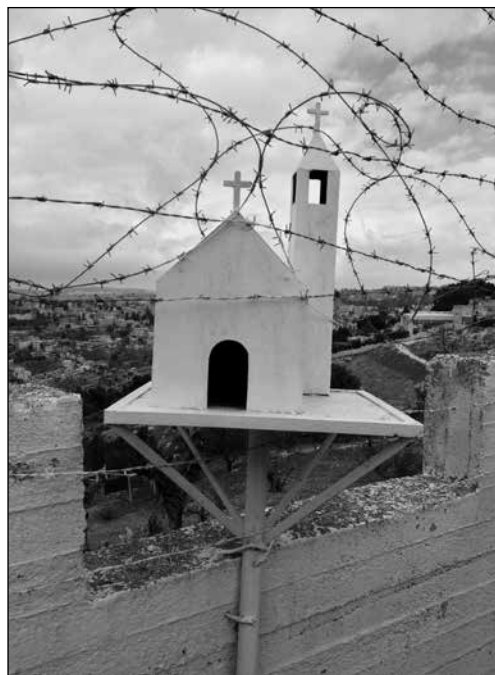
Ještě předtím, než se před půlstoletím v západním akademickém světě ozvaly „revizionistické“ či „hyperkritické“ hlasy zpochybňující ustálené a pro muslimy víceméně kanonické podání o seslání a pak redakci Koránu a o tom, jak konečné Boží naučení přišlo napravit pokažená poselství daná dřívějším prorokům, v západní islamologii byly formulovány také hlasy směřující odlišným směrem: nikoli k revizi, ale k nové perspektivě hodnocení islámského sebepojetí. Potom se však zvláště v Německu a v Anglii objevily halasnější revizionistické přístupy. Vyjadřují skepsi vůči islámskému ortodoxnímu pohledu na Korán jako integrálně zjevené Boží slovo, které bylo zredigováno do kanonické podoby za chalífy Uthmána (vládl 644–656). Soudí, že koránský text se podobně jako v případě Bible ustaloval po řadu generací (John Wansbrough¹) a že byl ve značné míře výsledkem úprav původních (žido) křesťanských náboženských předloh (Günter Lüling²), rekonstruovatelných v předpokládané původní syro-araméjské verzi (Christoph Luxenberg³). Tyto hypotézy žijí dále svým životem v akademických studiích a diskusích, narážejí na odpor muslimských polemiků a také na nesouhlas výrazného počtu západních orientalistů, kteří se věnují počátkům islamu.⁴

Souvislostí rodícího se islamu se starším biblickým monoteismem se ovšem zabývali židovští a křesťanští islamologové již před naznačenou hyperkritickou vlnou. Důležitým svorníkem všech tří

monoteismů je postava Abraháma, arabsky Ibráhíma. Mnohé arabské kmeny se již před islámem zřejmě k němu hlásily jako jeho potomci v linii po jeho prvorozenci Izmaelovi, synu Hagar, egyptské služebnice Abrahámovy legitimní ženy Sárý. O nároku na tuto filiaci se kromě početných arabských tradic dochovaly také předislámské zmínky v židovských i raně křesťanských pramenech (deuterokanonická Kniha *Jubileí*, babylonský Talmud, *Starožitnosti* Josefa Flavia; Sozomenovy *Církevní dějiny*). V duchovním klimatu doby Druhého vatikánského koncilu příběh vyhnání Hagar a Izmaela do pouště poskytl osnovu k přemýšlení o vedlejší, arabské linii dějin spásy. Bible se zmiňuje, že Bůh dopřál vyhnancům pramen vody, aby nezahynuli žízní (Genesis 21,14–20). V muslimském pojetí dal tento příběh základ významnému rituálu při pouti do Mekky s její studnou Zamzam a také barvitým vyprávěním středověkého žánru *Příběhy proroků*.⁵ Některými moderními katolickými autory byl pojat i jako příběh pouštního putování potomstva neprivilegovaného syna směrem ke spáse, kterou v plné míře přinese ovšem až Kristus. Tak jej vnímal Louis Massignon a tak jej s hlubokým zaujetím zpracoval libanonský profesor na pařížském Institut catholique Abbé Michel Hayek.⁶ Koncil

jeho podnět k přemýšlení o této paralele k židovskému exodu projednával, ale do formulací svých dokumentů vstřícných k židům i k muslimům (*Lumen Gentium*, *Nostra Aetate*) ji nepojal.

Muslimskou obdobu k exodu Izraelitů z Egypta představuje nejzřetelněji *hidžra*. Znamená přesídlení, které se v dějinách vznikajícího islamu stalo důležitým mezníkem. Odděluje období, kdy byl Muhammad v rodné Mekce odmítán, vysmíván, persekčován a nakonec i vystaven hrozbě zabití, od následné vrcholné fáze jeho života, kdy po přesídlení do Jathribu, nadále na jeho počest nazvané Medína (*Madína* – město), dovedl k triumfu své náboženské učení o jediném Bohu a ustavil obec těch, kdo se podřizují Boží vůli, *muslimů*. Sám termín *hidžra* vyjadřuje emigraci, tedy ve společenských poměrech středověkých Arabů zprerhání existujících kmenových vazeb a odchod a začlenění do nové sociální struktury. Muhammad se k tomuto kroku připravoval od roku 620, kdy se v Mekce seznámil se skupinou poutníků z Jathribu. V tamním oázovém seskupení navzájem soupeřily dva arabské pohanské kmeny Aus a Cha-



Kostelík ve východním Jeruzalémě

zradč. Podle islámského narativu se však dokázaly nadchnout novou, zjevoanou vírou a shodnout na myšlence přijmout Muhammada jako nestranného arbitra nad jejich rivalitou. Pronásledovaný Prorok uskutečnil svou hidžru v letních měsících roku 622. V určení přesných dat jeho odchodu z Mekky a početných dní cesty pouští do nového sídla, vzdáleného asi 320 km dále na sever, se arabské prameny i moderní historikové rozcházejí. Příchod do Jathribu-Medíny bývá datován dnem, který podle juliánského kalendáře odpovídá 20. září. Zásadní, nezpochybnitelný⁷ význam hidžry-exodu a nového počátku se odrazil již v rozhodnutí přijatém za chalífy Umara asi o 17 let později zavést datování podle islámského letopočtu počítaného od počátku lunárního roku, v němž se tento exodus udál. Za počátek byl tak vzat 1. muharram tj. 16. červenec 622. Letos podle tohoto náboženského lunárního kalendáře muslimové píší rok 1438.

Hidžrou se změnilы poměry. V novém uskupení se zformoval islám jako nová, sebevědomá monoteistická víra založená na přesvědčení o finálním zjevení a upevnila se také obec jejich vyznavačů, kteří neváhali prosazovat svou věc i silou. Dominantní kmenové loajality měly být – a z velké části byly – zatlačeny vědomím důležitější identity, kterou dává společenství víry. Novému, nadkmenovému typu obce vtiskl požadované rysy dokument, pro nějž se v moderní době ujalo aktualizací označení „Medínská ústava“. Vůdčí myšlenkou byla solidární pospolitost, chápaná snad i jako rovnost věřících. V dnešních diskusích o tomto nepochybně významném zákonodárném aktu vystupují do popředí dva zcela protikladné pohledy. Jedním je kritika Muhammadova dalšího postupu vůči třem židovským kmenům, které postupně z Medíny vyhnal a poslední skupinu mužů obvinil ze zrady a dal odsoudit k smrti. Oproti této skvrně na jeho životopisu stojí dnes nadějně pojetí Medínské ústavy jako vzoru k uplatnění moderního principu rovného občanství bez rozdílů původu, rasy nebo náboženského vyznání. V tomto smyslu se k Muhammadovu historickému dokumentu přihlásili početní muslimští duchovní a intelektuální představitelé, když v lednu 2016 v Marrákešské deklaraci odsoudili represe postihující dnes v některých blízkovýchodních zemích křesťanské spoluobčany, a neméně

početní účastníci kongresu muslimských osobností na káhírském al-Azharu, kteří na přelomu letošního února a března v tomtéž občanském duchu rozhodně zavrhlí diskriminační praktiky samozvaného „Islámského státu“.

K obecným interpretacím pojmu hidžry můžeme ještě s referencí k dnešním revizionistickým hypotézám připomenout ojedinělý názor, k němuž dospěli Wansbroughovi žáci Michael Cook a Patricia Croneová ve snaze objasnit počátky islámu z jiných než arabských muslimských pramenů.⁸ Nalezli jen velmi málo drobných, nejasných zmínek, v nichž chyběla jména Muhammad nebo islám, ale vyskytovala se slova s kořeny h-g-r, vybízející k pomyšlení na Hagar či na zásadně významný záměr hidžry na sever, do Syropalestiny.

Pojem hidžry navazující na Prorokův vzor se ovšem stal důležitým ideologickým prvkem emigrace zaměřené k cíli ustavit nábožensky dokonalejší pospolitost v lepších podmínkách pro cíl sdružit se a jednat. Výzvy k takovému odchodu z rozdrobenosti do pozice síly a jejich různá naplnění nalezneme v dějinách muslimských společenství v desítkách verzí od středověku až do moderní doby⁹. Motívem hidžry se inspirovala zvláště bojovná hnutí od cháridžovských Azraqovců a radikalizujících se ismá'ilijských sekt po řadu afrických fulbských džihádů, pro něž se ujal také název „islámské revoluce“. Slavný a dodnes ideologicky působivý byl džihád Šejcha (Shehu) Usmana dan Fodio, který na počátku 19. století vtiskl řadu dále předávaných rysů muslimským emirátům v severní Nigérii. K Šejchovu setrávajícímu odkazu patří i teoretické dílo o povinnosti věřících odejít z pohanských měst na cestu hidžry.¹⁰ Výzvou k hidžře a pak k boji zahájil také v roce 1881 své radikální nábožensko-politické tažení v duchu lidové apokalyptické představy o očekávaném „(Bohem správně) vedeném“ vůdci, tj. *mahdímu*, jeho súdánský představitel Muhammad Ahmad. Mahdistickou hidžru a boj, tentokrát již proti koloniální moci, napodobil o generaci později v Somálsku Mohammed Abdulle Hassan, Angličany nazývaný Mad Mullah. Ideu a taktiku hidžry uplatnila v různých podmínkách 20. století i jiná radikální hnutí. Ve formující se Saúdské Arábii se hidžrami nazývaly osady prosazující prísnejší, strohý životní styl oproti králově snaze opatrně modernizovat. V Egyptě

v Sádátových sedmdesátých letech použila média pojem do výrazné nálepky *takfír a hidžra*, již označila hnutí, které jeho koryfej Šukrí Mustafá organizoval nejprve na principu izolace. Stoupenci se stahovali do hornoegyptských jeskyní, později do vlastních sídlištních společenství. Když jejich zřetelně sektářská aktivita nabyla kriminální povahy, Šukrí u soudu hájil vášnivě své pojetí hidžry jako odloučení od hříšného prostředí.

Stejně jako jiné termíny a pojmy z islámských duchovních a sociálních dějin nemusí ovšem ani hidžra být chápána jenom v kontextu sektářských a radikálních konotací. Pojem odchodu, exilu z nedobrych podmínek a hledání společenství a sdílení má své podoby ve všech abrahámovských náboženstvích, islám není výjimkou. Diskuse o vnitřní emigraci najdeme již ve středověké arabské filosofii (Ibn Bádždža, Ibn Tufajl) a nalezneme je i v moderním myšlení u řady dnešních muslimů. Vědí, že nežijí ve společnostech odpovídajících ideálním představám ani jejich víry, ani možností člověka moderní doby. Hledání cesty jak dál se bohužel leckdy nestáčí dobrým směrem. Existují ale i snahy a proudy nadějnější, rozlišujeme.

¹ Wansbrough, John: *Quranic Studies: Sources and Materials of Scriptural Interpretation*, Oxford, 1977.

² Lüling, Günter: *Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Koran*, Erlangen, 1977.

³ Luxenberg, Christoph: *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Berlin, 2007.

⁴ Českým čtenářům nabídly vhlad do tohoto tématu studie: Kropáček, Luboš: *Rané křesťanství a vznik islámu, Teologické texty*, číslo 4, 1999, s. 110-113; a Beránek, Ondřej: *Revizionistické přístupy a skepticismus ve studiu Koránu a počátků islámu*, in: Jiří Hanuš a kol.: *Boží slovo a slovo lidské*, Brno, 2012, s. 72-101.

⁵ Český překlad vyprávění ath-Tha'labiho (11. století) jsem vložil do knihy rozhovorů M.T.Zikmund, J.Paulas a Luboš Kropáček: *Po cestách kamenitých*, Praha, 2013, s. 135-6.

⁶ Michel Hayek: *Le Mystere d'Ismael*, Paris, 1964; „Comment situer l'Islam dans l'histoire du salut?“, *Homme nouveau*, 19, 1966; *Les Arabes et le napéme des larmes*, Paris, 1973.

⁷ Vedle několika neúspěšných námětů k odlišnému pojetí z raného středověku zpochybnil letopočet od hidžry v moderní době jenom notorický novátor všeho Muammar Kaddáfí, který v Libyi zavedl letopočet „od Prorokova úmrtí“.

⁸ P. Crone and M. Cook: *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambridge, 1977.

⁹ Viz L. Kropáček: *Concept of Hijra in African Islamic Revolutions*, in: O.Hulec and M.Mendel: *Threefold Wisdom. Islam, the Arab World and Africa, Papers in Honour of Ivan Hrbek*. Str. 150-159, Praha, 1993; M. Mendel: *Hidžra Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*. Praha, 2006.

¹⁰ *Baján wudžúb al-hidžra 'alá 'l-'ibád*, anglický překlad *An Account of the Obligations of Withdrawal* vydali v roce 1959 M. G. Smith a M. Muntaka v ghanském Kumasi.

EXODUS Z POHLEDU ŽIDOVSKÉ LITURGIE

ThDr. Pavla Damohorská, Th. D.

Exodus, v judaismu známý spíše jako jeciat micrajim (doslova vyjítí z Egypta), představuje stěžejní událost dějin izraelské pospolitosti. Jeciat micrajim se chápe jako vysvobození či vykoupení (hebr. geula), a to vysvobození minulé, které je pramenem víry pro vykoupení budoucí. Na nespočtu míst Pěti knih Mojžíšových je jeciat micrajim připomínáno.

Vzhledem ke svému stěžejnímu významu se tato událost zmiňuje každý den v rámci liturgie například v textech požehnání Emet ve-jaciv (známé také jako Birkat ha-geula neboli Požehnání vykoupení) a Emet ve-emuna, kde se setkáváme s narážkami na faraona, potlačení nepřátel, zmínkami o zázraku rozdělení moře společně s oslavou písní této události (Ex 15,11; 15,18). Text Vajomer (Nu 15,37–41), který pojednává o příkazu cicit, a který je součástí recitace biblických částí vyznání víry Šma Jisrael, provází, podobně jako řadu jiných příkazů (srov. Ex 20,2), připomínka vysvobození z Egypta: „Budete mít třásně, abyste si při pohledu na ně připomínali všechna Hospodinova přikázání a plnili je. Já jsem Hospodin, váš B–h, já jsem vás vyvedl z egyptské země, abych Vám byl B–hem...“ (Nu 15,39,41).

Svátek Pesach, jehož slavení nařizuje Tóra (srov. Ex 23,14), je každoroční připomínkou vyjítí a vysvobození z Egypta. Proto se v judaismu také nazývá Zman cherutenu neboli Čas/Období naší svobody. Slaví se od 15. do 21. resp. 22. dne měsíce nisanu, který připadá na březen – duben občanského kalendáře. Ve svých rituálech a liturgii odráží události provázající exodus izraelské pospolitosti ze země poroby a otroctví. Příprava nekvašených chlebů (macot), odstranění všeho kvašeného z domácnosti či pesachový seder s vyprávěním o egyptských událostech a požíváním symbolických potravin se řadí mezi ty nejznámější. Oslava Pesachu spadá společně se svátky Šavuot a Sukot pod tzv. šaloš regalim neboli poutní svátky, o nichž se Tóra zmiňuje jako o dnech, během nichž je nařízeno putovat „na místo, které Hospodin vyvolí“, po centralizaci obětního kultu do Jeruzaléma (srov. Ex 23,17; Dt 16,16)



Zátiší prosincové

a přinášet tam předepsané oběti rostlinného a živočišného původu.

Z liturgického hlediska se jedná o tzv. jom tov, pro který platí ustanovení svátečních dnů. Mezi základní charakteristiky liturgie těchto dnů se řadí čtení ze dvou svitků Tóry a čtení z Haftary, recituje se sváteční verze Amidy, kdy se třináct prostředních částí recitovaných ve všední den nahrazuje tzv. kedušat ha-jom, a musaf. Liturgie je obohacena o množství poetických textů. Vlastnímu svátku Pesach předchází taanit bechorim (též bechorot) neboli půst prvorozených připadající na 14. nisan. Drží se na památku makat bechorim (/egyptské/rány v podobě pobití všeho prvorozeného), z níž byli prvorození izraelské pospolitosti vyti. V mnohých komunitách jsou však prvorození v rámci ranní liturgie šacharit pozváni na oslavu spojenou s dokončením studia talmudického traktátu a jejich půst je tak zrušen.

Do zničení druhého jeruzalémského Chrámu v r. 70 o. l. (tzv. druhý churban) bylo podstatnou součástí oslav tohoto svátku, kromě přinášení obětí, obětování beránka 14. nisanu, jeho upečení a sněžení společně s maror (hořkými bylinami) a macot (nekvašenými chleby; srov. Ex12,8), tak jak tomu bylo v noci před odchodem z Egypta. Součástí pesachového rituálu bylo rovněž vyprávění o egyptských událostech. Po r. 70 se centrum oslav přesouvá do domácího prostředí a synagogy. Obětovaný beránek se objevuje symbolicky v podobě kosti (hebr. zroa) na sederové míse používané při pesachovém sederu. Maror a bejca (vejce), které symbolizuje pravděpodobně oběť chagiga, jsou jejími dalšími součástmi. V souvislosti se zničením Chrámu dochází nejen k přerušení obětní bohoslužby, ale také k reinterpretaci pesachového sederu s důrazem na naději v konečnou spásu (Nosek 1996:124). Čtení o tzv. pesachové oběti včetně citace textů Ex 12,1–11 bývá mnohými židovskými komunitami pronášeno po odpolední bohoslužbě mincha před začátkem večera 15. nisanu.

Synagogální liturgie svátku Pesach, která se vyvíjela od prvních století po druhém churbanu a byla ustálena – někteří badatelé používají termín „kanonizována“ – v gaonském období, je přirozeně tematicky vztažena na události knihy Exodu. Čtení z Písma o svátku Pesach se vztahuje k událostem Pesachu vyličeným v Tóře, potažmo v Bibli. První sváteční den se čte z prvního svitku Tóry text Exodu 12,21–51, druhý sváteční den (v tzv. diasporních komunitách) se jedná o Lv 22,26–23,44. Čtení z Tóry o prvním dnu hovoří o událostech bezprostředně spojených s odchodem z Egypta, tj. zabití beránka, potření veřejí jeho krví, pobití všeho prvorozeného, opuštění Egypta a ustavení hodu beránka. Ve čtení z Tóry pro druhý den se mimo jiné objevuje téma ustanovení pro den odpočinku a svátky. Z druhého svitku Tóry se čte z Nu 28,16–25 po oba dny. V tomto textu jsou předepsány ustanovení a oběti pro

tento čas. Joz 3,5–7; 5,2–6,1; 6,27 tvoří čtení z tzv. Haftary pro první den, 2Kr 23,1–9; 21–25 pro druhý sváteční den.

O prvních dvou svátečních dnech se recituje tzv. Halel, tedy Ž 113–118, tzv. Velký Halel neboli Ž 136 se přednáší v rámci Pesukej de-zimra a je také součástí textů pesachové hagady. Pronáší se speciální Amida s tzv. kedušat ha-jom uprostřed, jejíž text, rozdělený do několika částí (Ata bechartanu, Va-titen lanu, Jaale ve-javo a Ve-hasienu) hovoří, mimo jiné, o vyvolnosti izraelské pospolitosti, posvěcení příkazy, a daru svátku „nekvašených chlebů“ (hebr. chag ha-macot).

Musaf, který se pronáší jako „ekvivalent“ k předepsané dodatečné (musafové) oběti stanovené Tórou, opět ve své prostřední části zmiňuje kromě některých textů z ranní Amidy také předepsané oběti a dodatečné oběti dle Tóry. Slova: „Pro naše hříchy jsme byli vyhoštěni z naší země“ uvádějí centrální pasáže musafu, vyjadřující rovněž naději na obnovení svatyně.

Sváteční pesachová liturgie je také obohacena o množství poetických textů (pijutů), jež prostupují židovskou liturgií na několika místech. V aškenázských komunitách se o erev Pesach recituje pijut Lejl šmurim, jehož počáteční slova jsou založena na Ex 12,42 („Byla to noc jejich bdění...“), o druhém svátečním večeru pak báseň téhož názvu. Pijut Or jom recitovaný o druhém svátečním večeru odráží praxi počítání tzv. omeru od druhého (svátečního) dne po sedm následujících týdnů (srov. Lv 23,10–11; 15), neboť jeho obsah se vztahuje k chrámové bohoslužbě, při níž byla omerová oběť přinášena. Od 16. nisanu po následujících sedm týdnů je v synagoze na konci večerní bohoslužby vyhlašováno, o který den v rámci počítání omeru jde.

Zatímco poetické texty pro erev Pesach čerpají spíše z biblické knihy Exodus a tématicky se váží k noci před odchodem, ranní pijuty jsou obohaceny verši z Písne písní či reminiscencemi na ně. Píseň písní je také svitkem, který je v židovských komunitách v rámci svátku Pesach čten. V některých sefardských o prvních svátečních dnech, v jiných, např. aškenázských o šabatu chol ha-moed, případně o 7. dni svátku. Píseň písní je dle tradičního židovského alegorického výkladu nejen svitkem o vztahu Hospodina a Izraele demonstrovaném na vztahu milý – milá, ale také výpovědí o egyptských událostech. Midra-

šická literatura, zvláště pak Šir ha-širim raba, vykládá každý verš Písne písní jako výpověď o minulém, případně budoucím vysvobození.

Z tohoto pojetí také vycházejí židovští básníci, jejichž básně jsou dodnes v rámci liturgie Pesachu recitovány. Za všechny uveďme pisatele tzv. kalirovského typu poezie Šlomo Jehudu ha-Bavliho (10. stol.) a jeho báseň Or ješa (Světlo spásy), která se recituje v aškenázských komunitách v rámci ranní liturgie prvního svátečního dne. Pro druhý sváteční den se na tomtež místě recituje báseň Mešulama Kalonyma (10. – 11. stol.) Afik renen. Oba zmiňovaní učenci jsou rovněž autory celé řady dalších pesachových pijutů. Za všechny jmenujme básně Brach dodi (Pospěš, milý můj), recitované o prvním a druhém svátečním dnu v rámci Birkat ha-geula. Píseň písní provází pesachovou liturgii také po ostatní dny; s fragmenty jejích veršů či parafrázemi na ně se můžeme setkat také v pijutech pronášených o chol ha-moed či o šabatu připadajícího na Pesach.

O polosvátečních dnech, nazývaných chol ha-moed, se recituje Amida všedního dne s vložením textu Jaale ve-javo do 17. benedikce, musaf, pronáší se tzv. Poloviční Halel (tzn. je vypuštěno prvních jedenáct veršů žalmů 115 a 116), čte se ze svitku Tóry (Ex 13,1–6; Ex 22,24–23,19; 34, 1–26; Nu 9,1–14), ale je vyvoláno méně lidí (čtyři) než v plný sváteční den, kdy se k Tóře vyvolává pět. Sedmý, resp. v diasporách i osmý den (tj. 21 a 22.

nisan) jsou opět dny svátečními. Tematicky se čtou texty související s touto etapou „egyptských událostí“. Z Tóry se čte o sedmém dni z Ex 13,17–15,26 (vypovídající mimo jiné o přechodu moře, záhubě faraonova vojska a následné písní vítězství). Z Haftary se předčítá z 2S 22,1–51. V osmý den sestává četba z prvního svitku Tóry z pasáže Dt 14,22–16,17, Hafara je z Iz 10,32–12,6. Z druhého svitku Tóry se v tyto dny pronáší text Nu 28,19–25 opět věnovaný obětním řádům. Báseň Jom le-jabaša (neboli Den, kdy se moře proměnilo v souš) slavného španělského básníka Jehudy ha-Leviho (11. – 12. stol.) se stala typickým textem recitovaným v závěru svátku Pesach sefardskými i aškenázskými komunitami.

Pesachový seder

Nejznámějším rituálem svátku Pesach, který se odehrává převážně v rodinném či komunitním kruhu, je tzv. pesachový seder, který symbolicky připomíná události spojené s vyjitím z egyptského otroctví. Pořádá se o prvním (v diasporních komunitách i druhém) svátečním večeru. Na sederové míse jsou umístěny pokrmy symbolizující některý z aspektů události exodu. Kromě již výše zmíněných zroa, bejca a maror jsou to charoset, chazeret, karpas, případně doplněné o majim (vodu) a macot (nekvašené chleby). Na stole je rovněž pro každého účastníka připraven pohár na víno, který se během sederu naplní čtyřikrát. Mnohé židovské



Nechť jsou připojeni do svazku živých

komunity připravují také zvláštní pohár pro proroka Elijáše, zvěstovatele příchodu Mesiáše.

Celý seder bývá rozdělený do 14 či 15 částí (viz sefardské komunity). Jeho součástí je vyprávění o pesachových událostech (hagada) doplněné o pojídání symbolických pokrmů. Příkaz vyprávět o těchto událostech se nachází již v Tóře. Dt 13,8 uvádí: „V onen den svému synu oznámíš: ‘To je pro to, co mi prokázal Hospodin, když jsem vycházel z Egypta’“ (srov. Ex 12,26; 13,14; Dt 6,20). Začátek vyprávění je uvozen otázkou, jejíž položení je většinou svěřeno nejmladšímu členovi rodiny: „Co odlišuje tuto noc od ostatních?“ Tato otázka má za cíl vyvolat vyprávění o egyptských událostech, kterého se často ujímá otec rodiny. Vlastní vyprávění se skládá z mnoha textů. Kromě kiduše (požehnání nad vínem, s nímž se setkáváme i u jiných svátků a slavnostních příležitostí), textu Halelu, tj. Ž 113–118, jehož recitace je rozdělena na dvě části, Velkého Halelu neboli Ž 136 se závěrečným hymnem Nišmat kol chaj jsou to různé tanaitské midraše a komentáře vztahující se k jeciat micrajim, jako např. Jachol me-roš chodeš, Arami oved avi, Rabi Josef ha-Glili. Soubor biblických

veršů známý jako Šfoch chamatcha neboli Vylíj svůj hněv se tematicky vztahuje na potrestání národů utiskujících izraelskou pospolitost (Nosek 1996:130nn).

Po druhé světové válce jsme svědky v některých neortodoxních komunitách obměny pesachového sederu s ohledem na události šoa. Jedním z příkladů je vložení tzv. vzpomínkového rituálu právě za slova pasáže Šfoch chamatcha. Verše tohoto rituálu mohou spojit události exodu se starověkými i novodobými katastrofami: „Faraonovy, Hamanovy, Nabukadnezarovy a Titovy krutosti jsou nesrovnatelné s prostředky vynalezenými moderními tyrany k vyhlazení celého národa“ (Silverman 1982: 20). Následuje výčet koncentračních a vyhlašovacích táborů, v nichž za druhé světové války zahynulo na 6 mil. židů či známý text Ani maamin (Já věřím) (Silverman 1982: 20).

Použitá literatura:

- Dobrinsky H. 1986. *A Treasury of Sephardic Laws and Customs*. Hoboken: Ktav Publishing House: Yeshiva University Press.
- Elbogen E. 1993. *Jewish Liturgy*. Translated by R. P. Scheindlin. Based on the ori-

ginal 1913 German edition and the 1972 Hebrew edition edited by J. Heinemann, et al. Philadelphia: The Jewish Publication Society 1993.

- Nosek B. 1996. Doslov. In: Sidon E K: *Pražská Pesachová hagada*. Praha: Sefer.
- Sidon E. K. 1996. *Pražská pesachová hagada*. Praha: Sefer.
- Silverman M. 1982 *Ritual of Remembrance*. Quoted in *Pesah Manual*. Second Edition. New York: Women's League for Conservative Judaism 1982.
- The Complete ArtScroll Machzor. *Pesach*. 2004. A new translation and anthologized commentary composed by Avie Gold in collaboration with Rabbi Meir Zlotowitz and Nosson Scherman. New York: Mesorah Publications, ltd.

ThDr. Pavla Damohorská, Th. D. působí jako odborná asistentka na Katedře biblistiky a judaistiky Univerzity Karlovy, Husitské teologické fakulty, kde se věnuje především synagogální liturgii a židovským tradicím a zvykům. Společně s doc. B. Noskem je spoluautorkou knih *Úvod do synagogální liturgie* (2005) a *Židovské tradice a zvyky* (2010; 2016).

KNIHA EXODUS JAKO UDÁLOST SPÁSY A VYKOUPENÍ, KTERÉ SE STÁLE USKUTEČŇUJE

PhDr. Josef Blaha

Výklad Bible v židovské a v křesťanské tradici není jistým druhem interpretace minulosti, která by se realizovala tehdy a my dešifrujeme její místo v životě. Profesor Pinchas Geller z University Judaismu ve Spojených státech řekl, že například „potopa, která se líčí v Bibli, je událostí přítomnosti. Ten, kdo to neví, se stále potápí.“¹

Bible – přesně řečeno hebrejská Bible neboli תנ"ך TANACH² – jak je tento název dnes používán v Izraeli, se realizuje – tady a nyní – jak říká latina, HIC ET NUNC. Jinými slovy, vykoupení³ v judaismu⁴ i v křesťanství⁵ se realizuje v přítomném čase, i když samozřejmě u každého náboženství jiným způsobem.

Na tomto místě nemůžeme do detailů zkoumat pojem vykoupení v rámci křesťanské teologie. Ale i revoluční práce Ronit Meroz je jenom součástí (i když nesmírně důležitou) v pohledu judaismu na vykoupení – jedná se o vykoupení, jak ho rabín Izák Luria chápal po vyhnání Židů ze Španělska. Do té doby, tedy ve středověku,⁶ měli Židé odlišné chápání mesiášské myšlenky v rámci racionální

i mystické teologie, a ještě jinak tomu bylo v knize Zohar.⁷

Po vyhnání Židů ze Španělska roku 1492⁸ přijala nauka o vykoupení nové podoby.⁹ Zatímco luriánská revoluce a kabala rabína Izáka Lurii znamenala poměrně složitý filosoficko-mystický systém, chasidismus, dalo by se říci, byl lidové hnutí, které bylo přístupné pro všechny Židy, kde učitelé chasidismu žili, tedy především ve východní Evropě. Chasidismus znamenal určité zvlnění mesiášské myšlenky.

Co se týká samotného vzniku chasidismu, Profesor Jacob Katz z Hebrejské university v Jeruzalémě velmi správně zdůraznil, že „nemůžeme vznik chasidismu vysvětlit jenom jako určitý vývoj



Rozverní andělé

tlaku vnějšího světa na judaismus. Jednou z hlavních charakteristik chasidismu je jeho hluboké zakořenění v židovském národě a komunitě.... Díváme-li se na chasidismus jaksi zevnitř, historici zdůraznili dvě hnutí, které přispěly k jeho vzniku. Jednak to bylo hnutí šabateanismu, a jednak kabalistického pietismu.¹⁰

Vykoupení v chasidismu, na rozdíl od luriánské kabaly, nespočívá ani tak ve vykonávání všech šesti set třinácti přikázání, jak to výslovně zdůrazňuje rabín Chajim Vital,¹¹ jako spíše v niterném splnění určitého přikázání. Ačkoliv o chasidismu bylo napsáno mnoho knih, zatím jsem měl možnost vidět jen málo pojednání o vykoupení v chasidském hnutí.¹²

Slovo Mesiáš – hebrejsky משיח (*maš'ich*) – je spojené se slovesem למשוך (*lim'-šoch*), které znamená „vytahovat z vody.“ Tak zcela jistě i v příběhu, který je částečně mytický, faraonova dcera vytahuje Mojžíše z vody. „Když dítě odrostlo, přivedla je k faraónově dceři a ona je přijala za syna. Pojmenovala ho Mojžíš (to je Vytahující). Řekla: „Vždyť jsem ho vytáhla z vody.“ (Exodus 2,10).

Mesiáš v židovském chápání je ten, kdo pozdvihne židovský národ ze stavu neustálého útlu, ve kterém Židé žili od egyptského otroctví až do současnosti.¹³ Náznaky na to, jak konkrétně bude Mesiáš působit, se liší u různých židovských myslitelů a rabínů, ale přesto se shodují v tom, že ve světě bude mír a Izrael nebude trpět pod jhem národů. Problema-

tické je právě to, že myšlenka Mesiáše jakožto eschatologického osvoboditele v judaismu je poměrně pozdní. Ač se to může zdát paradoxní, v jedné z nejprestižnějších knih o judaismu¹⁴ jsou vyjmenována jako základní témata židovské teologie „nauka o Tóře, teologie jakožto nauka o Bohu, učení o Izraeli, a pojednání o hebrejském jazyku.“¹⁵ To jsou hlavní témata judaismu, ale mesiášskou tematikou se vůbec nezabývají – v minulosti byla jaksi na okraji.

Skvělý znalec Hebrejské bible a židovské tradice, prof. Milan Balabán, se vyjádřil ve smyslu toho, že mnozí Židé se dívají na celou mesiášskou problematiku tak, že jim vlastně byla vnucena křesťanstvím.¹⁶ Jeden z prvních lidí, kteří se snažili ukončit jařmo římské říše nad židovským národem, byl Bar Kochba. Jedná se o aramejské jméno, které znamená „syn hvězdy.“ „Toto jméno mu dal Rabi Akiva, který byl sám krutě umučen římskou okupační mocí. V oněch zlých dnech umučili Římané rabi Akivu železnými klacky.“¹⁷

Z historického hlediska se zdá jasné, že Bar Kochba, tedy „syn hvězdy,“ byl první, kdo se pokládal za mesiáše v rámci mesiášské myšlenky v judaismu, která usiluje i o politické osvobození svaté země. Osvobodil Jeruzalém od římské okupační moci, ale když byl později poražen, dostal jméno Bar Kisiba (syn lži).¹⁸ O Bar Kochbovi máme dost přesné historické informace, poněvadž razil min-

ce, na nichž bylo napsáno z jedné strany hebrejsky: שנה אחת לגאולת ישראל první rok vykoupení Izraele, a na druhé straně bylo napsáno: שמעון בן יוסף – Simon, kníže Izraele.¹⁹ Povstání Bar Kochby mělo sice okamžitý úspěch, ale dlouhodobě vedlo k těžké porážce Izraele. Nešlo ale zdaleka jen o to, že židovský národ utrpěl těžkou porážku, ale po ní došlo k „pronásledování judaismu v Římány okupované zemi Izrael.“²⁰

Nemohu zde obsírně pojednávat o mesiášském chápání Ježíše, který se prezentoval jako eschatologický Syn člověka, „tedy hebrejský a aramejské synonymum pro slovo „člověk“.²¹ Prvotní církev věřila v to, že ještě za její doby dojde ke druhému příchodu Krista na svět. Uvedu jenom krátký citát izraelského biblisty českého původu, Davida Flussera, který říká: „Nejenom že je historická pravda, ale skutečnost, že Ježíš byl Židem své doby. To můžeme chápat nejen historicky, ale i teologicky. Zakladatel náboženství, které se odvolává na judaismus jako na náboženství svého původu, musel být Žid. Byl-li Žid v plném smyslu, může se i snadněji argumentovat, že křesťanství se chápe jako pokračování víry Izraele.“²²

Ačkoli se toto „pokračování víry Izraele“ jeví jako logické, je třeba mít na zřeteli, že Profesor Flusser měl velmi pozitivní vztah ke křesťanství, což ale mnozí Židé po bolestných zkušenostech dvou tisíc let „mateřského“ a „dceřiných náboženství“²³ – tedy judaismu na jedné straně a křesťanství²⁴ a islámu²⁵ na druhé straně, nemají. K tomu přispívá náboženský fakt, který na Hebrejské universitě v Jeruzalémě vyjádřil pedagog Pinchas Rosenbluth, a sice, že „pro Žida, ať už náleží jakékoli formě judaismu, nemá Ježíš žádný náboženský význam.“²⁶

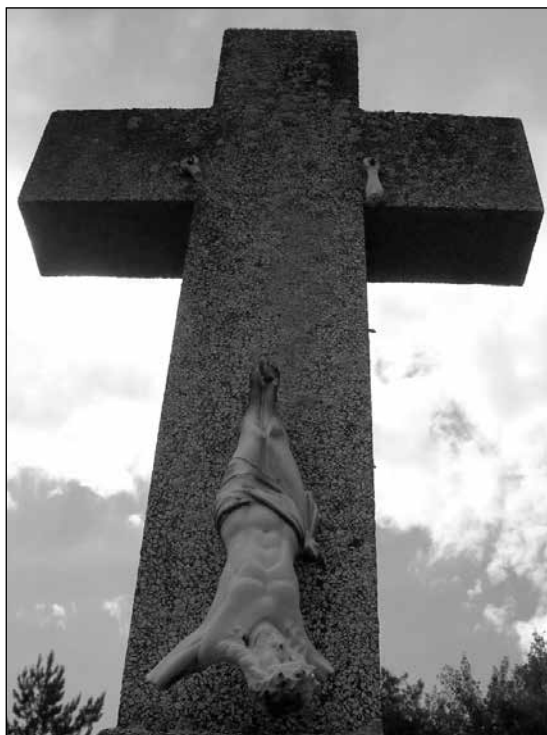
Pro křesťanské teology je dost obtížné zjistit, jaké vědomí sama sebe Ježíš měl. Z novozákonního pohledu můžeme pouze usoudit, že „Ježíš při svém veřejném vyučování zástupů o sobě jako o Mesiáši nehovořil a že tohoto titulu užíval výjimečně jen tehdy, když rozmlouval se svými učedníky (viz Jan 4,25n). Stejná situace nastává v případě titulu „Syn Davidův“; ani otázka v Markově evangeliu 12,35–37 neidentifikuje Ježíše jako „Syna Davidova“ explicitně. Ježíš si veřejně neosoboval ani titul „Kráľ.“²⁷

Při výslechu u Piláta Ježíš říká, „mé království není z tohoto světa.“ (Jan 18,3). A to je právě určitý problém, poněvadž mesiášská myšlenka v judaismu spočívá

na uskutečnění míru právě v tomto světě, slovy Profesora Scholema, které zde překládám z originálu²⁸: „Judaismus vždy a ve všech svých formách a podobách trval na pojmu vykoupění, který se uskuteční veřejně, na místě, kde jej všichni uvidí, a uprostřed komunity.“²⁹

Židé slaví dodnes svátek Pesach jako památku na východ z Egypta, ale i každý sabat je připomínkou Božího díla stvoření a vzpomínkou na východ z Egypta. Mezi několika hebrejskými jmény, které svátek Pesach má, se mi zdá nejvhodnější pojem זמן חירותנו (*zman chejru'tejnu*) – čas naší svobody, svobody židovského národa. Je proto zajímavé podívat se na stav otroctví v Egyptě, abychom pochopili, že od prvního exilu Židů až po mesiášskou dobu tento národ byl ujařmen jhem jiných národů. Mojžíš sice není rabinským judaismem chápán jako Mesiáš, ale přesto je tím, koho si Bůh vyvolil, aby srze něj židovský národ osvobodil – vytáhl – z bíd otroctví do země Izrael. Hlavním svátkem křesťanství jsou bezesporu velikonoce. „Velikonoce se vztahují k židovskému svátku Pesach, a to v mnoha souvislostech symboliky obou slavností a také svou časovou blízkostí – oba svátky jsou na jaře. V mnoha jazycích jsou obě slova velmi podobná.“³⁰

Kniha Exodus mluví o vysvobození hebrejských otroků do země, oplývající mlékem a medem. A to se chápe i eschatologicky – na konci dějin bude židovský národ žít svobodně ve své zemi. Křesťanství vidí smysl vyhnání hebrejských otroků z Egypta duchovně – především v různých kristologických výkladech a v symbolice. Obě náboženské kultury – ač se sobě vzdálily, vidí nutnost dialogu v rámci světové globalizace a toho, že máme všichni jednoho Boha a Otce.



Hlavou dolů

1988. Tato práce byla publikována v nakladatelství Rubin Mass v Izraeli (datum neuvedeno).

⁵ Srov. Wolfgang Beinert, *Erlösung und Befreiung*, s. 130–134. V: Wolfgang Beinert (editor), *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg 1987: Herder.

⁶ Srov. Dov Schwartz, *Mesiášská myšlenka v judaismu ve středověku* (hebrejsky). Ramat Gan 1977: Bar Ilan University Press.

⁷ Srov. Yehuda Liebes, *Mesiáš v knize Zohar* (hebrejsky). s. 87–237. V: *Mesiášská myšlenka v židovském myšlení*. Konference ke cti osmdesátých narozenin Gershoma Scholema. Jeruzalém 1982: Akademie věd Izraele.

⁸ Srov. Josef Blaha, *Lessons From The Kabbalah and Jewish History*. Brno 2010, s. 127–130.

⁹ Srov. Rivka Schatz Offenheimer, *Mesiášská myšlenka v judaismu po vyhnání Židů ze Španělska* (hebrejsky). Jeruzalém 2005: Hebrejská Universita. Viz zvláště článek o Maharalovi, *Nauka Maharala mezi existencí a eschatologií*. s. 48–70.

¹⁰ Jacob Katz, *Tradition and Crisis*. Jewish Society at the End of the Middle Ages. Z hebrejštiny do angličtiny přeložil Bernard Dov Cooperman. New York 1993: Schocken Books. s. 197.

¹¹ Chajim Vital, *Sefer ša'arej kduša haša'lem* (úplné, nezkrácené vydání knihy Brány svatosti). Jeruzalém 2015. s. 10.

¹² Za nejlepší pokládám pojednání Prof. Mošeho Idela, *Mystical Redemption and Messianism in R. Israel Ba'al Shem Tov's Teachings*. s. 7–121. V: *Kabbalah*, Journal for the Study of Jewish Mystical Texts. 24/2011.

¹³ Srov. Léon Poliakov, *The History of Anti-Semitism*. Vol. I. From the Time of Christ to the Court – Jews. Do angličtiny přeložil Richard Howard. Filadelfie 2003. University of Pennsylvania Press.

¹⁴ Jacob Neusner, Alan J. Avery Peck (editoři), *The Blackwell Reader in Judaism*. Oxford a Malden 2001: Blackwell Publishers.

¹⁵ Tamtéž, s. 157–211.

¹⁶ Tuto informaci mám na základě osobního dialogu s Prof. Balabánem.

¹⁷ Rabi Josef Ha Kohen, *Emek ha'baka*: (slzavé údolí) – hebrejské dílo o utrpení Židů od dob zničení chrámu do vyhnání Židů ze Španělska. Krakov 1895. s. 13.

¹⁸ J. S. Curi, *Rabi Akiva* (hebrejsky). Jeruzalém 1924. s. 124.

¹⁹ Tamtéž, s. 124. Tato informace o mincích, které

Bar Kochba razil, byla potvrzena roku 1920 odborným časopisem *The Journal of the Palestine Oriental Society*.

²⁰ Srov. A. Oppenheimer (editor), *Povstání Bar Kochby* (hebrejsky). Jeruzalém 1980. Článek Saula Liebermana, „Pronásledování judaismu v zemi Izrael.“ s. 205–237. V: A. Historická společnost Izraele.

²¹ Xavier Léon – Dufour, (vydal) *Wörterbuch Zur Biblischen Botschaft*. Freiburg 1964: Herder. Z francouzštiny do němčiny přeložil Konstanz Faschian. s. 462.

²² David Flusser, *Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie*. Mnichov 1984: Ch. Kaiser. s. 33.

²³ Srov. Karl – Josef Kuschel, *Spor o Abraháma*. Co Židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje. Přeložil Jindřich Slabý. Praha 1997: Vyšehrad. Zajímavé jsou hlavně s. 230–279 o tom, co všechno tři náboženství, které se odvolávají na Abraháma, spojuje.

²⁴ Srov. Melanie Wright, *Reflections on the Goals and Nature of Jewish-Christian Relations*. s. 243–259. V: *Jews and Christians in Conversation*. Crossing Cultures and Generations. Cambridge 2002: Orchard Academics.

²⁵ Viz. Hava Lazarus Yafe (editor), *Kapitoly z arabské a z islámské historie* (hebrejsky). Tel Aviv 1970. s. 316–333 od editorky knihy o islámské mystice.

²⁶ Willehad Paul Eckert, *Jesus und das heutige Judentum*. s. 243–260. V: Wolfgang Trilling a Inge Berndt, (editoři) *Was haltet ihr von Jesus?* Beiträge zum Gespräch über Jesus von Nazareth. Lipsko 1975: St. Benno Verlag. s. 243.

²⁷ J. A. Douglas, *Nový biblický slovník*. Přeložili: Alena Koželušová, Hana Nezbedová, Bohuslav Procházka, Jiří Štífer, Rostislav Matulík. Praha 1996: Návrat domů. s. 418.

²⁸ Velká část čtenářů se domnívá, že jeden z hlavních a velmi podstatných článků o mesiášské myšlence v judaismu Prof. Scholema vyšel poprvé v angličtině v knize *The Messianic Idea in Judaism* v New Worku roku 1970 v nakladatelství Schocken. V této knize je ale uvedeno na zhlaví knihy, že esej o mesiášské myšlence v judaismu přeložil z němčiny do angličtiny v překladu Michaela Mayera. Proto nechci překládat překlad překladu, ale jdu rovnou k prameni – tedy k německému textu.

²⁹ G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*. s. 7–75. V: Gershom . Scholem, *Judaica*, díl I. Frankfurt 1963: Suhrkamp. s. 7.

³⁰ Weiser, Francis X. (1958). *Handbook of Christian Feasts and Customs*. New York: Harcourt, Brace and Company. s. 214.



Poznámka k dějinám 20. století

¹ Tento výrok Profesora Gellera je zaznamenán ve filmu: *Decoding The Past: Secrets of the Kabbalah*. The History Channel. U.S.A. 2006.

² Toto slovo znamená Tóru, proroky a spisy.

³ Srov. velmi podnětný článek: W. Maag, *Erlösung wovon? Erlösung wozu?* s. 13–26. V: J. Zwi Werblowsky, Jouco Bleeker (editoři), *Types of Redemption*. Contributions to the theme of the Study Conference Held at Jerusalem 14th to 19th July 1968. Leiden 1970: E. J. Brill.

⁴ Srov. doktorskou práci Profesorky Ronit Meroz, která dnes přednáší v Tel Avivu, *Nauka o vykoupění v luriánské kabale* (hebrejsky s anglickým resumé). Tato práce byla předložena Akademickému senátu Hebrejské University v Jeruzalémě v dubnu roku

MOTIV EXODU V LATINSKOAMERICKÉ TEOLOGII OSVOBOZENÍ

Doc. Tim Noble PhD; KTF – UK a ETF – UK

Pojem *teologie osvobození* použil poprvé v roce 1968 ve své přednášce peruánský římskokatolický kněz Gustavo Gutiérrez. O tři roky později, v roce 1971, vyšla jeho kniha s názvem *Teologie osvobození*.¹

Stručně řečeno, pro Gutiérreze bylo cílem této teologie najít způsob, jak hovořit o spásné Boží přítomnosti v prostředí bídy a utrpení. Gutiérrez si kladl otázku, jakým způsobem promlouvá Bůh, který se zjevil v Písmu a pro křesťany v Ježíši Kristu, do situace těch, kteří se stali obětmi bezpráví a útlaču.

Přestože se způsob zodpovídání této otázky za posledních padesát let v mnohém proměnil (společně s tím, jak se teologové snažili reagovat na měnící se situaci v Jižní Americe i jinde ve světě), základní myšlenky teologie osvobození zůstaly stejné. Hlavní ideou je, že Hospodin je Bůh zaujatý, stojí na straně chudých a utlačovaných proti jejich utlačovatelům. Hospodin si přeje spásu vyloučených a těch, s nimiž je nespravedlivě zacházeno, protože je Bohem spravedlnosti. Proto nás nepřekvapí, že motiv Exodu měl pro teologii osvobození vždy velký význam.

Dříve než se začneme zabývat tím, jak Gutiérrez používá motivu Exodu ve své *Teologii osvobození*, je vhodné se věnovat několika obecnějším poznámkám. První je biblická hermeneutika, kterou teologie osvobození uplatňuje. V průběhu let tato oblast vyrostla, zůstává ovšem stále předmětem debat. V souladu se svým hlavním záměrem, čte teologie osvobození Bibli (včetně příběhu o vyjití z Egypta) s ohledem na situaci chudých a utlačovaných. Místo, aby si kladla konkrétní historické otázky po tom, co text znamenal v době, kdy byl napsán, vztahuje ho k dnešní sociopolitické situaci. Clodovis Boff, významný autor, který se zabýval metodou teologie osvobození, hovoří o souvislosti mezi tím, jak Bůh jedná v Písmu a tím, jak jedná dnes. V knize Exodus Bůh odpovídá na náрек Izraelitů v egyptském zajetí. Stejně tak, říká Boff, odpovídá dnes na náрек chudých v zajetí v Jižní Americe. Tyto dvě

situace se samozřejmě liší a rozdílná jsou i specifika Boží odpovědi na ně, způsob, jakým Bůh odpovídá, je však analogický.²

To znamená, že teologové osvobození většinou nenakládají s knihou Exodus historicko-kritickou metodou. Více je zajímavá samotný příběh o osvobozujícím Božím zásahu do dějin Izraele. To je také způsob, jakým je s příběhem zacházeno ve zbytku hebrejské Bible, kde se opakovaně připomíná, jak Bůh vysvobodil svůj lid z egyptského zajetí. I když se tedy teologie osvobození nevěnuje otázce, co se opravdu přihodilo a zda-li vůbec něco, zůstává věrná kanonickému chápání příběhu. Jak říká známý brazilský protestantský teolog a psychoanalytik Rubem Alves, zkušenost Exodu je pro lid Izraele a potažmo pro teologii obecně „interpretační paradigma všeho prostoru a času“.³

Enrique Dussel, původem argentinský historik a teolog, si všiml,⁴ že myšlenka cesty z otroctví na svobodu, prochází celými dějinami Latinské Ameriky, obzvlášť pak dějinami rezistence vůči útlaču. Z tohoto Gutiérrez vychází, když zkoumá vztah mezi stvořením a vykoupením.⁵ Vykoupení je dějinnou skutečností, říká, a proto vše, co se v historii stane a vede k Bohu, je součástí tohoto procesu vykoupení. Ten podle Gutiérreze zahrnuje i *politické osvobození*, které Izrael zažil skrze události Exodu.

Politické je proto, že představuje odstranění represivní formy vlády (faraóna, který držel lid Izraele v otroctví) a garanci vlastního území, kde lid bude sám hledat novou formu vlády, což nakonec vedlo ke vzniku monarchie. Tato obnova Izraele je znamením, že zasáhla Hospodinova ruka (srov. Izajáš 41,20). Pro teologii osvobození se zde ukazuje, že Bůh odmítá destrukci svého stvoření a dila, aby obnovil mír (šalom) a spravedlnost, které jsou nedílnou sou-

částí stvoření. Další podobné argumenty použili v nedávné době někteří teologové osvobození v souvislosti s ekologií.

Motiv Exodu tedy hrál v teologii osvobození významnou roli. V devadesátých letech 20. století na chvíli ustoupil do pozadí, to když byly diktátorské režimy v Jižní Americe nahrazeny jistou formou demokracie. Nedávné události, zejména pak ekonomická krize, která začala v roce 2008, ovšem zapříčinily nový zájem o příběh Exodu. Ten dnes slouží ke třem hlavním účelům.

Zprvým zaznamenává transformativní zážitek osvobozujícího Božího zásahu do života a dějin lidí (Izraele). Zadruhé slouží jako symbol naděje. Co Bůh jednou dokázal, může dokázat a dokáže znovu. Exodus je zároveň jedinečnou událostí i upomínkou, jak nám Písmo sděluje. Bůh jednou rázně zasáhl, aby osvobodil svůj lid a zasahuje stále znovu, aby svůj lid ochránil před jeho nepřáteli a hříchem. A do třetice, Bůh do příběhu zasahuje na straně těch, kteří nemají žádnou naději, jsou utlačováni a je s nimi zacházeno nespravedlivě.

Klíčová zkušenost v historii Izraele ukazuje Boha jako takového, který miluje vyloučené a straní těm, kteří nemají ve světě žádného zastání. A teologie osvobození už posledních padesát let prohlašuje, že tento Bůh je náš Bůh, Bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův a otec Ježíše Krista, a kdykoli se v dějinách stane bezpráví a kdekoli jsou chudí utlačováni, tento Bůh zasáhne a přinese namísto žalu radost, namísto zoufalství naději a namísto smrti život.

Z angličtiny přeložila Mariana Kuželová

¹ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation* (London: SCM, 1988) (Revised Edition, original Spanish 1971, original English translation, 1974).

² Viz Clodovis Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations* (Maryknoll, NY: Orbis, 1987), 146–150.

³ Rubem Alves, "Pueblo de Dios y la liberación del hombre" (The People of God and the Liberation of the Human Being), *Fichas ISAL* 3:26 (1970), 9.

⁴ Enrique Dussel, "El paradigma del Exodo en la Teología de la Liberación", (The Paradigm of the Exodus in the Theology of Liberation) *Concilium* 209 (Jan 1987), 99–114, here 99–100.

⁵ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 86–92.

SØROEN KIERKEGAARD A OBĚTOVÁNÍ IZÁKA

NEBOU AKEDAT JIC'CHAK עֲקֵדַת יִצְחָק (SVÁZÁNÍ IZÁKA) V RÁMCI KIERKEGAARDOVY EXISTENCIALISTICKÉ FILOSOFIE

PhDr. Josef Blaha

Nikdy jsem nečetl hlubší filosofický rozbor příběhu o obětování Izáka, než v knize „Bázeň a chvění“¹ od dánského filosofa Søren Kierkegaarda. Søren Kierkegaard (1813–1855) byl vůbec nejvýznamnější dánský filosof. Jeho filosofie je existencialistická, s velkým důrazem na „úzkost a beznaději.“² Kierkegaard a zvláště to, že jeho dílo „Bázeň a třesení“ pojednává o obětování (svázání) Izáka, má nejenom velký význam pro křesťanství. Mnohem dříve, než se dvacátá druhá kapitola knihy Genesis stala součástí křesťanské Bible a také mnoha kristologických interpretací, byla součástí hebrejské Bible.

Není bez zajímavosti, že Kierkegaardova kniha, útlá obsahem, ale důležitá významem, byla přeložena do hebrejštiny.³ Domnívám se, že je třeba zmínit i Kierkegaardovo náboženství. Jednalo se o luterskou formu pietismu. Podle chápání Kierkegaarda je člověk stále vinen a stále je nějakým způsobem ve hříchu. Zde se nabízí určitá podoba s pojetím zločinu u Dostojevského, ale na důkladný rozbor této otázky v této studii není bohužel místo. „Místo lidské viny nemůže mít pouze lidský původ. V Kierkegaardově chápání je uvedena do pohybu transcendentním pramenem. Přijmeme-li ale Boží odpustění, a to vnitřně a zkroušeně, otevíráme se tak možnosti začít znovu. Podle Kierkegaarda existuje pouze jediná vina, kterou Bůh nemůže odpustit, a ta spočívá v tom, nevěřit v Boží velikost.“⁴

Je věřit v Boha logické? Německý filosof dvacátého století Martin Heidegger říká, že „je třeba položit otázku po smyslu bytí. Tím se ocitáme před nutností pojetí otázky bytí s ohledem na uvedené strukturální momenty. Jakožto hledání potřebuje badání jisté předběžné vedení ze strany hledaného. Smysl bytí nám tudíž musí být jistým způsobem k dispozici. Naznačili jsme: vždy se již pohybuje v nějakém porozumění bytí.“⁵

Říkává se, že církevní otec Tertulian řekl, „Credo quia absurdum“ – věřím proto, že je to absurdní.⁶ Na jedné straně máme víru, která hledá rozum – credo ut intelligam⁸ – věřím, abych rozuměl.

Z toho vyplývá intelligo, ut credam – snažím se pochopit proto, abych porozuměl.“

Píšu o tom proto, že i Abrahámová oběť je do jisté míry absurditou, Bůh po něm chce, aby obětoval živého člověka, svého jeho syna. Tak i jedna ze základních pravd ustavujících křesťanství, vtělení, je pro mnohé židovské myslitele naprostou absurditou. Spinoza k tomu napsal: „Co se týká učení určitých církví o tom, že Bůh na sebe vzal lidskou přirozenost, výslovně jsem uvedl, že nechápu, o čem tito lidé mluví. Abych se vyjádřil zcela jasně, tito lidé se mi zdají neméně absurdní než ten, kdo by tvrdil, že kruh na sebe vzal přirozenost čtverce.“⁹

Dalo by se říci, že Kierkegaard věří právě proto, že to je absurdní: „Křesťanství prohlašuje, že je věčné a že jeho pravdy jsou zcela podstatné. Říká o sobě, že je určitým druhem paradoxu. Vyžaduje nitermost víry s ohledem na to, co je urážka Židů, bláznovství pro Řeky. Křesťanství je také absurdní pro ty, kdo chtějí porozumět.“¹⁰

Kierkegaard zde cituje první list Korintským, kde se doslova píše: „Hlásáme Krista ukřižovaného, což je pro Židy kámen úrazu a pro Řeky je to bláznovství.“ (1 Korintským 1, 23).

V Delitzschově hebrejském překladu Nového zákona je použito pro slova „kámen úrazu“ slovo מכשול (*mikšol*).¹¹ Toto slovo v originále řeckého Nového zákona je vyjádřeno slovem σκάνδαλον (*skándalon*)¹² a v latině slovem *scandalum* – pohoršení. Víra v Boha – a zvláště ta, jakou měl Abrahám, je svým způsobem pohoršující. Je vyslovením Ne tomuto světu.

Pro slovo bláznovství je v Delitzschově hebrejském překladu Nového zákona užito výrazu סכלות (*siklut*). Víra jako pohoršení. Abrahám, který boursal fyzicky i duševně modloslužbu – tento Abrahám je najednou vyzván k nejhoršímu, má jako celopal obětovat svého syna.

Na této charakteristice náboženského života a také přesvědčení Kierkegaarda jsou zajímavé dvě věci – jednak Boží velikost, nebo chceme-li, velikost Boží dobroty, a jednak to, že i zlo má svůj původ, nejenom podle Aristotelského chápání, v „nedostatku dobra.“

Daleko více než Aristoteles ovlivnil Kierkegaarda filozof Plotinos, který „chápe stvoření světa jako formu procesu neustálého zdokonalování. Bůh je v jeho chápání překypující síla, ze které se přelévá energie (emanace – poznámka J.B.) a musí touto energií překypovat. Tato dobrota formou emanací z něj bude překypovat tak dlouho, než bude svět naprosto dokonale.“¹³

V Písmu je o Boží velikosti řečeno mnohé, celá kniha Žalmů mluví o Boží velikosti, celý kosmos je plný Jeho nádhery. Snad nejlépe to vyjadřuje Žalm 100, kde se mluví o tom, že jsme „jeho ovce, stádo z jeho pastvy.“ „Vězte, že On je Hospodin, On nás učinil a my mu náležíme, jsme stádo z Jeho pastvy.“ (Žalm 100, 3).

Ano, jak se asi cítil Abrahám, když měl obětovat svého syna? A jakou hrůzu asi cítil Izák? A jak se cítila Sára? V celé Bibli není „ani slovo o tom, že by po obětování Izáka Abrahám s Izákem nebo Abrahám se Sárrou mluvili.“¹⁴

Především je třeba zdůraznit, že příběh 22. kapitoly knihy Genesis o obětování Izáka je dnešnímu člověku nepochopitelný. Můžeme jej však zčásti pochopit na základě dávných náboženství a kultur, které sousedily s biblickým Izraelem.¹⁵ Tam byly oběti prvorozenců, a to i lid-

ských, něčím běžným. Zvláště významné je právě to, že Abrahám čekal dlouho na narození Izáka, a teď jej měl obětovat. Søren Kierkegaard to komentuje takto: „Abrahám byl Božím vyvoleným a sám Pán mu tuto zkoušku uložil. Vše teď mělo být nadarmo! Nádherná připomínka rodu, zaslíbení v Abrahámově semeni – to vše byl tedy pouhý rozmar, letmý nápad Páně, a ten měl Abrahám nyní zmařit. Onen skvělý poklad v Abrahámově srdci, stejného věku jako víra sama a o mnoho, mnoho let starší než Izák sám, plod Abrahámovy života, posvěcený modlitbami, uzrálý v bojích – požehnání na rtech Abrahámových – tento plod má být předčasně utržen, jako by nikdy nebyl; neboť jaký má vůbec smysl, má-li být Izák obětován?“¹⁶ Tóra vybízí na mnoha místech, aby se Izrael odlišil od ostatních národů a tyto ohavnosti nedělal: „Nedopustíš, aby někdo z tvých potomků byl přiveden v oběť Molekovi. Neznesvětiš jméno svého Boha. Já jsem Hospodin.“ (Třetí Mojžíšova 18, 21).

Molech byl jeden z mnoha pohaných bohů, který byl později atakován proroky, a to zvláště prorokem Jeremiášem. „Etymologie slova není zcela jasná. Většina vědců toto jméno nějakým způsobem vztahuje k západně semitskému slovnímu kořeni M–L–K ... vládnout, být králem.“¹⁷

Je snad smysl příběhu o obětování Izáka – v hebrejštině, tedy v jazyku, ve kterém tento text byl napsán, se nemluví o obětování Izáka, ale o עֲקֵדַת יִצְחָק (*akedat jicchak*) – pedagogický? Domnívám se, že z velké míry ano. Oběť byla původně zamýšlena jako forma zadostiučinění za hříchy, v biblickém Izraeli zvláště za hříchy napodobování cizí národy a s tím i jejich pohanství, z nichž „Molech“, kterého Septuaginta nazývá „Moloch“¹⁸, patřil k nejhrůznějším.

Je těžko s jistotou určit stáří tohoto textu, ale jedno je zcela jisté, biblický Bůh nepotřebuje žádné lidské oběti, ale ani nejlépe maso a je zcela jiný, než si ho představujeme, jak to líčí Žalm 50: „Má žaloba se netýká tvých obětí, tvé zápaly mám před sebou stále. Nevezmu si býčka z tvého domu, kozly ze tvých ohrad. Všechna lesní zvěř mi patří i dobytek na tisíci horách, v horách vím o každém ptáku, polní havěť též mám kolem sebe. Kdybych měl hlad, neřeknu si tobě, mně patří svět se vším, co je na něm. Jídám snad já maso z tura nebo napájím se kozlí krví? Přines Bohu oběť díky a plň svoje sliby Nejvyššímu!



Nebe ve staniolu

To, o co biblickému Bohu jde, je srdce – nikoli oběť. Obětní hod ani oběť přidavou sis nepřál, nýbrž protesals mi uši; nežádal oběť zápalnou ani oběť za hřích. Tu jsem řekl: Hle, přicházím, jak ve svitku knihy o mně stojí psáno.“ (Žalm 40,7–8).

Boží pedagogika podle mého názoru spočívá především v tom, že Abrahámová zkouška má ukázat, zdali je schopen pro PRAVĚHO BOHA – hebrejsky אֱלֹהִים (*elo'him*) – německy Gott – vykonat to, co pohané dělali pro své pohané bohy, hebrejsky אֱלִילִים (*elil'im*) – německy Götze. Francouzský filosof působící ve dvacátém století, Jean-Luc Marion, tuto problematiku vyjádřil jasně jedinou větou: „Od Boha (*Gott*) k modle (*Götze*) stačí nahradit jediné písmeno, a sice poslední.“¹⁹ K tomu je důležité poznamenat, že hebrejské slovní spojení používané především v rabínském judaismu je עֲבוֹדַת אֱלֹהִים (*avo'dat elo'him*) – tedy doslova služba Bohu, zatímco modloslužba se hebrejsky řekne עֲבוֹדַת זָרָה (*av'oda zara*). To doslova znamená cizí služba – neboli služba cizímu, pohanému bohu. A zde se dostáváme k důležitému tématu.

Přesto, nepotřebuje-li Bůh oběť, a dělá-li si skoro legraci z obětí zvířat, je zcela jisté, že bytostně nechce lidskou oběť. Proč tedy je ale Abrahám „pokoušen“ – jak můžeme číst: „Po těch událostech chtěl Bůh Abrahama vyzkoušet. Řekl mu: „Abrahame!“ Ten odvětil: „Tu jsem.“ (Genesis 22,1). Na tuto otázku můžeme odpovědět pouze slovy Kierkegaarda o tom, že víra je paradox: „Víra je paradox právě proto, že jedinec jakožto jedinec převyšuje obecně, že vůči němu uplatňuje právo, že se mu zprvu jako jedinec podřídí. Z prostředku obecně se stává jedincem a je mu jakožto jedinec nadřazen, tj., jedinec má jakožto jedinec absolutní poměr k absolutnu. Toto stanovisko se nedá nijak zprostředkovat, neboť mediace se děje právě pomocí obecně; musí navěky zůstat paradoxem, myšlení nepřístupným.“²⁰

Kierkegaard hovoří často o beznaději, nebo skoro o zoufalství – ale Bůh člověka z této bídy vysvobozuje. Co je beznadějí? Podle mého názoru právě situace, ve které byl Abrahám, který měl ztratit svého jediného syna, jak už jsem zmínil. Tak je tomu nejenom v příběhu o obětování Izáka – ale i v některých dalších Kierkegaardových dílech.²¹

Z beznaděje se Abrahám, Izák i Sára dostávají do nového vztahu k Bohu. A domnívám se, že to je proto, že Abrahám obstál. V jeho potomstvu budou požehnány všechny čeledi země.

¹ Søren Kierkegaard, *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Přeložila Marie Mikulová – Thulstrupová. Praha 1993: Svoboda, 248 stran. Kniha „Bázeň a chvění“ je na s. 7–115.

² Elisabeth Clément, Chantal Demonque, Laurence – Hansen – Löve, Pierre Kahn (hlavní editoři). *La philosophie de A à Z*. Paříž 2000: Hatier. Heslo „Søren Kierkegaard“, s. 245–246, s. 245.

³ Knihu z dánštiny do hebrejštiny přeložil Eyal Levin. Editoval a úvodem opatřil Jacob Golomb. Jeruzalém 2007. Tisk Hebrejské University, 150 stran.

⁴ <https://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/> náhled 23. 1. 2017.

⁵ Martin Heidegger, *Bytí a čas*. Přeložili Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. A Jiří Němec. Praha 1996: OIKOMENH, s. 21.

⁶ De Carne Christi.

⁷ O Tertulianovi – viz: Berthold Altaner, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre*. Freiburg 1995: Herder, s. 122–142.

⁸ Anselm z Canterbury, *Proslogion* 1,1.

⁹ Spinoza, *Dopis číslo 23*. Citováno z: T. L. S. Spridge, *The God of Metaphysics*. Oxford 2006: Oxford University Press, s. 189.

¹⁰ Kierkegaard, *Postskript*, 213. Citováno z: T. L. S. Spridge, *The God of Metaphysics*. Op. cit. tamtéž, s. 189.

¹¹ *The New Testament in Hebrew and English*. Cambridge 1993: Cambridge University Press, s. 327.

¹² Nestle, Alland, *Novum Testamentum Graecae et Latine*. Stuttgart 1979: Deutsche Bibelgesellschaft, s. 442.

¹³ A. G. Fuller, *The Problem of Evil in Plotinus*. Forgotten Books 2012. Původně vydalo nakladatelství: Cambridge University Press roku 1912, s. 67–68.

¹⁴ DVD – *Abraham, One Man, One God*. Izrael, Jeruzalém 1996: The History Channel.

¹⁵ Ohledně náboženství biblického Izraele z historického hlediska, srov. Stanislav Segert, *Starověké dějiny Židů*. Praha, 1995. Nakladatelství Svoboda, 311 stran. Za nejlepší a dosud nepřekonanou knihu o náboženství biblického Izraele pokládám: Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel: From its Beginnings to the Babylonian Exile*. Z hebrejštiny do angličtiny přeložil Moshe Greenberg. Chicago 1960: The Chicago University Press, 486 stran.

¹⁶ Søren Kierkegaard, *Bázeň a chvění*. Op. cit. s. 18–19.

¹⁷ *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. DDD. Edited by Karel van der Toorn, Bock Becking and Pieter van der Horst. Druhé rozšířené vydání. Grand Rapids, Michigan a Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company 1999, s. 581.

¹⁸ *Jewish Encyclopedia* online – heslo „Moloch“, náhled 21. 1. 2017.

¹⁹ Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance*. Paříž 1977: Vydal Bernard Grasset, s. 21.

²⁰ Søren Kierkegaard, *Bázeň a chvění*. Op. cit. s. 48.

²¹ Kierkegaard, *Traité du désespoir* – pojednání o beznaději. Paříž 1949: Gallimard, 251 stran.

PESACH A VEČEŘE PÁNĚ

Mikuláš Vymětal ThD.

Podle shodného svědectví synoptických evangelií Ježíš ustanovil slavení památky své večeře při velikonoční večeři (Mt 26, 17-18, Mk 14, 12, Lk 22, 7-8). Pro lepší pochopení večeře Páně nám tedy pomůže ujasnit si, jak tato večeře vypadala.

Pesach

Nejprve vysvětlím zmatek, který bývá v jejím označení: Hebrejský výraz Pesach znamená přeskocení, což připomíná, že Bůh „přeskočil“ izraelské domy, než udeřil na egyptské prvorozené (Ex 12, 23K Kraličti): Neboť půjde Hospodin, aby bil Egypt, a kde uzří krev nade dveřmi a na obou veřejích, přeskochí Hospodin ty dveře, aniž dopustí zhoubcí vjíti do domů vašich k hubení. Řecký překlad Bible - Septuaginta - převádí tento výraz pojmem Pascha, který se dodnes používá nejen v ruštině, ale také např. v české liturgické tradici. Druhé označení svátku, „svátek nekvašených chlebů“ (hebrejsky chag hamacot, kralicky „slavnost přesnic“), zdůrazňuje, že hlavním předpisem při svátku je jíst nekvašené chleby (Mk 14, 21 aj.) - macesy (K: „přesné chleby“).

Oslava Pesachu

Jak probíhá oslava Pesachu v židovských domácnostech? Nejprve se celá domácnost vyčistí od kvašených potravin. Drobečky chleba, které se při generálním úklidu najdou, se slavnostně spálí. Ohlas tohoto čištění se dostal i do Pavlova listu Korintským: Odstraňte starý kvas, abyste byli novým těstem, vždyť vám nastal čas nekvašených chlebů, neboť byl obětován náš velikonoční beránek, Kristus. (1K 5,7). Při hostině leží na stole tři macesy, symbolizující náboženské vrstvy židovské společnosti kněze (kohen), levity (levi) a celek Izraele (Jisra'el). Macesy vyjadřují, že při této oslavě je přítomen celý Izrael. Současně také připomínají jak utrpení Izraele v Egyptě (mluví se o nich jako o „chlebu bída“), tak i jeho vysvobození z otroctví a spěch vyvedení (Ex 12, 39). Dále je na stole umístěn speciální sederový talíř, v němž je v prohlubních uloženo šest ingrediencí: kořenová zelenina (karpas)

symbolizující plody izraelské země; křen, připomínající hořkost otroctví (maror); směs jablek, ořechů, skořice a červeného vína (charoset), připomínající otrockou dřinu, kdy Izraelci v Egyptě vyráběli cihly z hlíny (Ex 5, 8 - právě tato hlína je symbolizována charosetem); kost se zbytkem masa, připomínající oběť beránka (zro'a); vejce upečené ve skořápce, jímž se vyjadřuje smutek nad zničením chrámu (bejca) a slaná voda, připomínající slzy prolité v Egyptě. Na stole stojí také vínem naplněný kalich, z něhož se nepije, připravený pro příchod proroka Eliáše (Mal 3, 23). Oslava Pesachu (hebrejsky označená Seder Pesach, „pořádek Pesachu“), k níž se shromáždí široká rodina, trvá několik hodin a průvodcem při ní je bohoslužebná kniha Hagada šel Pesach (Vyprávění svátku Pesach). Ta se v průběhu večera postupně přečte.

Oslava podle ní probíhá následujícím způsobem: Nejprve se pronese řada požehnání (před mytím rukou, pitím vína, jídlem, slavením svátku). Poté předsedající hostiny rozlomí pro-střední ze

tří macesů (levi) a polovinu uschová jako zákusek na závěr hostiny. Následuje připomenutí významu macesů začínající slovy: „Toto je chléb bída, který jedli naši předkové v egyptské zemi. Každý, kdo je hladový, ať přijde a pojí, každý, kdo je v nouzi, ať přijde a slaví Pesach: Tento rok jsme zde - příští rok budeme v zemi Jisra'ele! Tento rok jsme otroci, příští rok budeme svobodní lidé!“ Poté nejmladší člen rodiny (zpravidla syn) klade otázku: „Čím se liší tato noc od všech ostatních nocí?“ Celá oslava je vlastně odpovědí na tuto otázku. Začíná slovy: „Byli jsme v Egyptě faraonovými otroky, ale Hospodin, náš Bůh, nás odtamtud vyvedl pevnou rukou a vztaženou paží.“ Dále jsou zmíněny otázky, které kladou čtyři typy synů: vzdělaný („Co jsou to svědectví, zákony a nařízení, která vám přikázal Hospodin, váš Bůh?“), hříšný („Na co je vám tato bohoslužba?“), hloupý („Co to znamená?“) a takový, který se ani neumí ptát (tomu se má vyprávět o vyvedení, i když se sám neptá). Následuje připomenutí života praotců i Izraelců v Egyptě, diskuse o egyptských ranách (při ní se ukapáváním vína vyjadřuje smutek nad tím, že k nim muselo dojít), chvalozpěv a podrobné zdůvodnění toho, proč se jí při večeři macesy a hořké byliny. Po dalším chvalozpěvu si účastníci hostiny rituálně umyjí ruce a symbolicky sní macesy spolu s hořkými bylinami a charosetem, načež slavnostně povečeří. Poté následuje modlitba po jídle, pronesení kleteb nad nepřáteli Božími a jeho lidu (Ž 79, 6; Ž 49, 25; Pl 3, 66) a další žalmové i jiné chvalozpěvy. Nakonec se pronese věta: „příští rok v Jeruzalémě“, poděkování za Pesach a zazpívají se dvě dětské písně. Ty mají zřejmě probudit nejmladší účastníky oslavy, kteří v průběhu večera u stolu usnuli: Stále se zrychlující píseň „Kdo zná jednoho?“ zdůrazňuje Boží jedinečnost, svou formou připomíná českou „Když jsem já sloužil“ a končí slovy: „Kdo zná třináct? Já znám třináct. Třináct je (Božích) vlastností, dvanáct pokolení, jedenáct souhvězdí, deset přikázání, devět měsíců těhotenství, osm dnů do obrázky, sedm dnů týdne, šest oddílů Mišny, pět knih Tóry, čtyři pra-



Stella Maris



Svatební závoj

máti (Sára, Rebeka, Lea a Ráchel), tři praotcové (Abraham, Izák a Jákob), dvě desky smlouvy, jeden je náš Bůh na nebi i na zemi.“ Zcela závěrečná píseň „Jedno kůzle“ připomíná poněkud básničku „Byl jeden domeček“. Její poslední sloka zní: „I přišel požehnaný Bůh a zahubil anděla smrti, který zabil řezníka, jenž zařízal vola, který vypil vodu, jež zhasila oheň, který spálil hůl, jež ubila psa, který zakousl kočku, co sežrala kůzle, jež (můj) táta koupil za dva zlaté. Kůzlátko, kůzlátko!“

I já jsem vyšel z Egypta

Jaký je smysl této radostné oslavy? Domnívám se, že je to nejen připomínka, ale přímo zpřítomnění vyvedení z Egypta: V každé generaci je člověk povinen vnímat sama sebe, jakoby on sám vyšel z Egypta, neboť je psáno: „V onen den svému synovi oznámíš: To je proto, co mi prokázal Hospodin, když jsem vycházel z Egypta.“ Slavící si tedy znovu připomínají (a prožívají) skutečnost své svobody a vděčnost Osvoboditeli. „Boží milost a milosrdenství vůči Izraeli není ničím minulým, co se stalo a pominulo. Jsou stále přítomné...“ (Bedřich Nosek, z doslovu Pražské Pesachové hagady) Připomíná se také stálá potřeba svobody a nutnost osvobození: „Tento rok jsme otroci, příští rok budeme svobodní lidé.“

Ježíš a Pesach

Jak se slavil Pesach v Ježíšově době? Podstatné prvky oslavy odpovídaly naznačenému způsobu slavení, protože

v té době však ještě stál Jeruzalémský chrám, v němž se obětovalo, byla celá oslava bohatší o obětní hod beránka či kozlíka (Ex 12, 5), kterým celá oslava začínala - po tomto hodu zůstala na památku již jen kost na sederovém talíři. Naopak závěrečné dvě písně oslavy byly připojeny až ve středověku. Čím byla výjimečná Ježíšova oslava Pesachu? Domnívám se, že Ježíš slavil Pesach klasičtým způsobem. I dobrořečení, které pronesl nad chlebem a vínem (L 22, 17.19), zřejmě odpovídá požehnáním, jež Židé používají dodnes: „Požehnaný jsi, Hospodine, Bože náš a Králi světa, vyvádějící chléb ze země.“ (viz. Ž 104, 14K) a „Požehnaný jsi, Hospodine, Bože náš a Králi světa, tvořící plod vinné révy.“ Při slavení Pesachu udělal Ježíš nejspíš jen několik drobných změn, jichž si učedníci, kteří haguadu jistě dobře znali, všimli.

Pochopili a zpracovali je teprve s odstupem, nejspíše dlouho po velikonočních a svatodušních událostech. K zhodnocení těchto změn přiberu, kromě synoptických evangelií, popis Poslední večeře v Janově evangeliu (J 13). Na místě, kde se na počátku oslavy myjí ruce, umýval Ježíš svým učedníkům také nohy (J 13, 4-14). Při svátku osvobození konal jako předsedající této oslavy práci otroků. Pravděpodobně tím vyjádřil své očekávání, že se ještě hlouběji otrocky poníží a za své učedníky vykoná tu nejtěžší práci (apoštol Pavel popsal Ježíšův život podobnými obraty - Ep 2, 7b-8a: „...vzal na sebe způsob služebníka... v podobě člověka se ponížil, v poslušnosti podstoupil i smrt.“). Současně tímto gestem Ježíš také vyjádřil, že svoboda znamená službu druhým. V Janově evangeliu najdeme i čtyři dotazující se syny z hagady: „Moudrý je sám Ježíš, Syn člověka, který se ptá po smyslu této hodiny a sám i odpovídá předpovědi svého utrpení. Hříšný syn je také jasný - je jím „zrádce“ Jidáš, který jako symbol svého neblahého úkolu dostává kus macesu - chlebu bídy - namočeného do charosetu - symbolu otrocké dřiny (J 13, 26). Postava hloupého je ztělesněna v Petrovi, který se „hloupě“ ptá: „Pane, kam odcházíš?“ (J 17, 36). „Ten, který se ještě neumí ptát“ je učedník,



Pšst!

jehož Ježíš miloval. (J 13, 23n)“ (Schalom ben Chorin)

Maces, který lámal a rozdíl Ježíš, byl zřejmě zákusek, uchystaný na závěr hostiny (afikoman). Původně patrně symbolizoval celý Izrael. Podle dodnes platného rituálu otec rodiny tento zákusek láme a dělí spolustolovníkům. Ježíš slovy o chlebu, který je jeho tělem, vyjádřil, že hodlá reprezentovat celý Izrael - právě v dvojznačnosti významu tohoto macesu - jak v utrpení, které maces připomínal (chléb bídy egyptského otroctví), tak i zázračného vysvobození z tohoto otroctví, jež také symbolizoval. Důležitou otázkou je, který ze čtyř sederových kalichů komentoval Ježíš slovy o své krvi. Hans Kosmala (vedoucí Švédského teologického institutu v Jeruzalémě) přesvědčivě dokládá, že to byl třetí kalich, po němž následuje prokletí nepřátel Božích (Ž 79, 6K: „Vylj hněv svůj na národy, kteříž tě neznají, a na království, kteráž



Nejsvětější trojice se svatojanskou mušlí

jména tvého nevzývají.“) Na místě, kde hagada od pradávna až podnes vyslovuje prosbu o vylití Božího hněvu na pohany, použil místo toho Ježíš svá vlastní slova: „Tento kalich je nová smlouva zpečetěná mou krví, která se za vás prolévá.“ (L 22, 20b) Boží hněv nebude vylit, kalich hněvu se nedá vypít mnohým: Kalich, který se vylévá, je nová smlouva, v níž se zjevuje Boží milosrdenství a láska. Kalich Hospodinova hněvu se později v příběhu vrací: V Getsemanské zahradě se Ježíš modlí o odejmutí tohoto kalicha (L 22, 42). Hněv, který byl původně přichystán pohanům, se tedy naopak vylévá na Žida Ježíše. To, že Hospodinův spravedlivý snáší hněv určený nespravedlivým, se naopak mění v požehnání pro ty nespravedlivé. U učedníků v Getsemane nalézáme jiné stopy po požití čtyř kalichů vína - právě únava způsobená nadprůměrnou konzumací alkoholu jim zřejmě znemožňovala bdít s Ježíšem (Mt 26, 40-45). Beránek či kozlík, obětovaný proto, aby Izrael mohl žít, se kupodivu v líčení poslední večeře nevyskytuje. Snad je to proto, že redaktori evangelií vycházeli z podoby pesachové oslavy, jakou získala po zničení chrámu, kdy se již neobětovalo. Obětní beránek, jako teologický pojem vyjadřující Ježíšův osud, se však vyskytuje na řadě jiných míst Nového zákona (1K 5, 7; J 1, 29; 1Pt 1, 19; Zj 5, 6.12) i jinde.

V čem může být další přínos Pesachu pro naše pochopení Večeře Páně a bohoslužeb vůbec? Nabízím zde alespoň tři podněty:

1. Pochopení, jakým způsobem se věřící podílejí na dějích, jež si připomíná. V době reformace vzplanuly mnohé boje o význam večeře Páně. Jedná se o přeměnu živlů, jejich přepodstatnění, či o připomínku?, tázali se tehdy teologové. Hagada nabízí pojetí aktualizace: V každé generaci je člověk povinen vnímat sama sebe, jakoby on sám vyšel z Egypta. Znamená to, že při oslavě se slavic přenesou do okamžiku, kdy došlo k té prvotní události. Ne tedy, že by si ji „kulticko-magicky“ přitahovali k sobě a pak se jí zmocnili, ale naopak - oni vstoupí do ní. Domnívám se, že velkým obohacením pro pochopení večeře Páně by bylo důkladné teologické i liturgické zpracování a pochopení svátosti jako okamžiku, kdy nikoliv Ježíš se účastní večeře v křesťanském společenství,

kam ho kulticky přitáhli a již s ním mohou nakládat podle své libosti, ale kdy naopak křesťané svou účastí přichází jako hosté k té konkrétní slavnostní večeři, kterou slavil Ježíš se svými učedníky kolem roku 30 n. l. v Jeruzalémě.

2. Role dětí při slavnosti. V současnosti se v naší církvi řeší otázka účasti dětí při večeři Páně a vůbec otázka jejich zapojení při bohoslužbách. Při pesachovém sederu mají děti ústřední význam, protože svými otázkami vlastně vyprovokávají celou slavnost, která je odpovědí na tyto otázky. Domnívám se, že vhodně se inspirovat a zpracovat účast dětí ve formě prvku aktivizujícího průběh bohoslužeb by bylo velmi přínosné, protože by to samotným dětem, ale i dospělým ukázalo velký význam přítomnosti dětí na bohoslužbách.

3. Důkladnost připomenutí si hodu beránka. Na památku noci, při níž byli osvobozeni z Egypta, slaví Židé dodnes každoročně několik hodin trvající Seder Pesach. Domnívám se, že by bylo případné najít vhodnou liturgickou formu k tomu, jak alespoň jednou ročně bohoslužebně slavit Ježíšovu večeři jako skutečnou, několik hodin trvající hostinu.

Křesťané a Pesach

Měli by tedy křesťané slavit při večeři Páně také Pesach, aby se přiblížili tomu, jak ho slavil Ježíš? Domnívám se, že ne. Je to svátek, určený židovskému národu, a svévolně si ho přivlastňovat by znamenalo duchovní krádež. Reformátor Martin Luther si dobře uvědomoval, že v Bibli jsou věci, které platí pro Židy i křesťany a jiné, které jsou určeny pouze Židům: „My i všichni pohané musíme dodržovat první přikázání, abychom neměli jiné bohy, kromě toho jediného, stejně jako Židé. Ale část, kterou je toto přikázání uvedeno a zaměřeno pouze na

Židy, totiž „já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví“ nemusíme, ale ani nesmíme my pohané používat. Protože přijdu-li před Boha a řeknu: „Hospodine, Bože, který jsi mě vyvedl z Egypta, z bídy ... atd.“, budu jak svině, kdyby přišla do židovské školy. Protože to mi Bůh neučinil. Potom mě buď bude Bůh považovat za lháře, nebo já si z něj musím udělat vybášeného boha.“ (Dopis proti Sabatejcům, přáteli do Čech, 1522). Na druhou stranu je pro lepší pochopení Ježíše velmi užitečné důkladně se seznámit s oslavou Pesachu, ať již tím způsobem, že je člověk hostem na židovské oslavě tohoto hodu (různí křesťané ji pod názvem „hod beránka“ občas slaví), či alespoň z odborné literatury nastuduje, jak se tento svátek slaví. Na závěr chci připomenout, že svátek Pesach má v judaismu svůj vlastní, hluboký význam a k jeho výkladu není nikterak potřeba křesťanství. Článek, který jste právě přečetli, se z důvodu rozsahu i tématu mohl vlastního významu Pesachu jen lehce dotknout.

Poprvé článek vyšel v časopise Český bratr v roce 2004.



Tenkrát v Basileji

RUTH JOCHANAN WEINIGER: ELIÁŠOVY PŘÍBĚHY NA ZEMI, NA NEBI A NA MOŘI

Mgr. Zora Nováková

Kniha *Eliášovy příběhy na nebi, na nebi a moři* je sbírka vyprávění z třech kulturních tradic, v kterých zanechala svůj otisk jednotící postava proroka Eliáše. Jde o tradice abrahámovských náboženství, tedy židovství, křesťanství a islámu; primárním pramenem je přitom podle očekávání Bible, resp. Tanach, v křesťanství označovaný jako Starý zákon.

Sbírka je rozdělena na čtyři části. První část je věnována biblickým vyprávěním, jak je známe z Hebrejské bible z knih Královských. Setkáváme se v nich s převyprávěnými příběhy, v nichž však nechybí autorská doplnění a úvahy nad textem tam, kde Bible mlčí a líčí pouze strohé nejnutnější komponenty příběhu ve smyslu „Hospodin řekl – a Eliáš šel a učinil“. Do příběhů se tak dostávají i úvahy a otázky, které si i my často nad textem klademe.

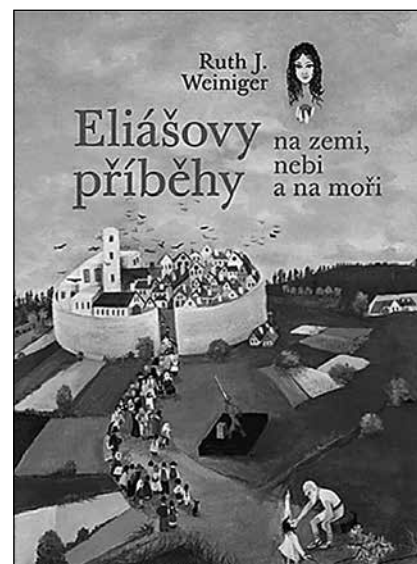
Druhou část tvoří židovské příběhy, hagadické látky z rabínských spisů ranějších i pozdějších. Najdeme zde příběhy, v nichž hlavní roli hrají slavní rabíni i obyčejní lidé, dozvíme se o vzniku knihy Zohar, nahlédneme i do mocně pohlcující chasidské moudrosti a necháme si vyprávět o původu a účelu někte-

rých rituálních předmětů užívaných při významných událostí židovského života. Nechybí ani svědectví o setkání s Eliášem z nedávné minulosti zakomponovaný do jednoho z příběhů.

Třetí část je utvořena z křesťanských vyprávění a legend, v nichž taktéž figuruje postava proroka Eliáše. Tato část se samozřejmě neobejde bez známé evangelijní perikopy o proměnění na hoře vzaté z Nového zákona. Jinak zde však naleznete kouzelné pohádkové legendy, etiologické pověsti, religionistické úvahy zabalené do bájněho hávu či příběh o Komenského nočním vidění.

A konečně čtvrtá a poslední část je věnována příběhům z muslimského prostředí. I tato vyprávění se soustřeďují okolo postavy proroka Eliáše, avšak přidružují k ní i postavu proroka Chidra. Ten tvoří jakousi eliášovskou charakterovou obdobu, nechybí mu však originalita a výjimečnost. Podobně jako Eliáš však také oplývá moudrostí a schopností proplouvat mezi nebem a zemí a napříč časem – a z těchto příběhů se dozvídáme, proč tomu tak je a jak se to stalo. Společně pak, nebo každý zvlášť zažívají dobrodružství, doprovázejí další lidské hrdiny na jejich cestě za poznáním, pomáhají, vyučují, pijí ze skrytého Pramene života.

Postava proroka Eliáše však není jediným stmělujícím prvkem celé sbírky. V příbězích se objevují krátké vysvětlující pasáže, týkající se např. toho, jak ta která tradice pojímá či nazývá tutéž postavu. Tyto shrnující nadhledy propojují jednotlivé části knížky a dávají dojem zvláštního pokoje. Čtenář a čtenářka získávají vzácně utěšující pocit, že si žádná



z tradic proroka Eliáše nenárokuje, nýbrž že on sám – jak je v jednom z prvních příběhů řečeno – prostupuje svobodně mezi jednotlivými tradicemi, tak jako volně a svobodně prostupuje mezi nebem a zemí, životem a smrtí. Jde o religionisticky neexkluzivní pojetí – při čtení nabýváme dojem vyrovnaného vztahu mezi jednotlivými tradicemi. V autorčině pojetí si žádná tradice nenárokuje výsadní postavení a „vlastnické právo“ na proroka Eliáše, i když je samozřejmě jasné, odkud původní příběhy pocházejí, totiž z Tanachu.

Při čtení si nelze nevšimnout autorsky originálního a tvůrčího zpracování známých příběhů. Je-li to však možné, zachovává autorka ryzi autenticitu, jak jen to lze – např. jestliže jde o převyprávění vzaté z Bible či Koránu, zachovává autorka citace přímých řečí dle nejrozšířenějších českých překladů.

Příběhy však v sobě nesou jednoznačnou touhu být čteny jako pohádková vyprávění, v kterých Dobro vítězí nad Zlem. Hrdinům a hrdinkám na jejich cestě za Dobrem pomáhá Eliáš, často zastupující Hospodina, který je v příbězích pouze v pozadí. Vyprávění tak reflektují



častou lidskou zkušenost opuštěnosti, zkušenost otázek vztahujících se k mlčí-címu Bohu. Na druhou stranu však právě postava proroka Eliáše jako prostředníka mezi světem nebeským a zemským je dokladem toho, že lidé ve své nouzi a bídě nejsou sami. Tím vyjadřují zároveň pevnou naději a víru, že člověk ve svém ponížení není nikdy sám a že Bůh je s ním.

Do příběhů, do kterých se kradmo dostávají tyto tíživé teologické otázky, jako utrpení spravedlivých, teodicea aj., autorka vkládá své vlastní úvahy a vhledy. Někdy tak sama autorka promlouvá ústy proroka Eliáše a klade otázky, na které ani tisícileté tradice nenašly uspokojivé odpovědi. Proč Hospodin dopouští utrpení nevinných dětí? Proč se zdá, že trestá potomky namísto jejich rodičů? Proč Hospodin jedná v lidských očích často nesmyslně a krutě? Příběhy samy však s přirozeností sobě vlastní podávají svá vysvětlení a ponaučení.

Tyto filosofické otázky jsou však pouze okrajovou rovinou jinak krásných a čtivých pohádkových příběhů, kde Dobro má nakonec vždy navrch. Kniha je tak především sbírkou pohádkových vyprávění, kde si každá generace najde svoji rovinu čtení.

Zatímco si dětská mysl přemýšlí nad mluvícími havrany, věrnými Eliášovými společníky, či nad kouzelnými artefakty, které v příbězích figurují, dospělé mohou zaujmout jiné věci. Ať už jde o charakteristiku Boží nekonečnosti a velikosti s prvky mystiky, známá Kushnerovská úvaha „proč se dobrým lidem stávají zlé věci“ zahrnutá do příběhové linie, nebo vyličení Hospodinova ducha pomocí slov z Janova evangelia. Celkový dojem je ještě umocněn překrásnými, kouzelnými barevnými ilustracemi, v kterých – tak jako v celé knížce – si každý najde to svoje.

A proč jde o příběhy na zemi, na nebi a na moři? To bych už prozrazovala moc – lepší je se začíst, nechat se dojmout a nechat se i poučit.



Umírám žízní



Nežádám si včely ani medu

BÁSNĚ

Jakub Lev Houdek

Jadajim Kohanim

Holčička nadá jim,
že jsou jak pohani;
nemají jadajim,
jadajim kohanim.

Za oknem třídy kvasí lísky v letním
horku a lavice se hemží jedináčky.
Je přestávka: copaté Vasilisky s Muro-
mečky schraňují napínáčky na
nástěnkou Říjnové revoluce. Učitel
zapaluje bělamorku a jako Ivan myslí
na Nastěnku a žáčkové si pozorují
ruce: podobají se jako vejce vejci:
bělogvardějci v létě, krasnoarmějci
v zimě... jen jediná je jiná, dodá jim
své jadajim,
jadajim kohanim.

Jsou jiné na Nilu i na Sinaji: dýchají
vanillu a snáze zesinají. Jsou jiné
v Exilu i v Trojzemí: v nich tají věk sílu
a zdroj mezi.
Smetanová ručka spolužačky, jevíc
Acháje

je pážetem holčiččiny paže, která je
laní s dlaní, jež je víc... jaká je,
je víc... taková
(jevíc Avraama, Isaaka, Jaakova)...

13. února 2011

Opouštění Míst

המקום

Hebrejsky místo je makom, iš
je muž.

Vakomyš
líže sůl, jejíž běl je makom, slanost iš,
jemuž

neříkej, vakomyši, „zlakomíš“,
pak bude jako míč, jehož tíží
zakusí zrak husy, která se, divoká, stě-
huje na Jih.

Už padá první sníh, jehož běl je
makom a chlad iš,

ještě se, vakomyši, nachladiš.
Máš komoru, či spíš:
makom. O růži sníš,

o ženě: iša...
Zmoženě
myš a

maková růže opouští makom a muže.
Odpouští.

1. září 2012

„Fialky vadnou a opadávají“

Tatínek Bulhar si vzal Španiolku.
Jaký to byl pár! Zdobívali jsme jolku
i předčítali seder na Pesach
a sklenku stavěli pro Eliáše
a nebe bylo na dosah, první s, druhé
pro Mesiáše.

Měl jsem k životu šém, i kráse,
že mi kyne časná emigrace,
toho bych se věru nenadál.

Teď

v Havaně a v Bejrútu piji,
za šilink Ježího Veličenstva zapíjím
nostalgii,

dekády miji ve vzpomínkách
na blokádu, na generála Šilinga
v Praze,

který saze
Kozáků spojil do jednoho komína.

Těžko se vzpomíná
v pachu cigár a propocených sak.
Papírů cenných vlak vykolejuje do
aleluja ve vzpomínkách.

Komín. Za komínem vrah. A na něm
čáp a na zdi čert a straky na vrbě
a praky na ně, žert a slzy na brvě
skrz,

i poprvé

naráz.

Stačí náraz, a spadnou.
„Fialky opadávají, a vadnou.“

1. ledna 2014

„Bude laskavý déšť“

V promenádním orchestru ztichly
žestě a pěstěný vous zaměstnance zoo-
logické zahrady,
který se stará o mývaly zkadeřily
zášlehy blesků a stát náhrady ušlých
zisků přestal vyplácet.
Vždyť kapky laskavého deště, co oko
lidské omývaly konečně skanou krásně
a celé město jednohlasně s hrdinou
právě psané básně zazpívá:

Podle carské vojenské knížky je
mužem nadprůměrné výšky, zatímco
váhu, obvod pasu vyčteme
z (falešného) pasu.

Jeho babička pocházela z Polska
a dědeček byl tirsapolský Žid
a otec – napsal „Drama v Norsku“
- byl Ukrajinec z Kramatorsku –
Vasylko Savvyč Syrojíd,
jehož emigrantské dítě na franské
carte d'identité se píše – tajuplně –
Siroïde

(beze státní příslušnosti, národnosti
„Petit Ruthéne“, řeckovýchodní
„nesjednocené“ víry).
Živí se tím, že ochutnává sýry
a vynalézá nová, zdravá jídla – nejlepší
známý kuchař v okolí

(podle receptu „Bílý rubín“ ví, že
z oběhu bilirubin odstraní látka, zvaná
rutin, již izoluje z rukoly)
a vonné esence do mýdla
objevuje. Vosk, rýži shromažďuje do
skrýší na horší časy.

Promenádní orchestr ladí basy.

24. prosince 2014



Jakub Lev Houdek (*1983 v Praze)
Studia religionistiky a bohosloví nedo-
končil. Živí se jako hlídač.
Vydal knihy básní *Granátový sad*
a *Velkokněžna Olga sbírá květy*.
Publikoval též v časopise Souvislosti.

26 let v dialogu

Společnost křesťanů a Židů byla založena v naší zemi v roce 1991 s cílem podporovat dialog mezi křesťany a Židy, ale také zprostředkovat rozhovor mezi těmito dvěma náboženstvími a širokou veřejností. Reagovala tak jednak na vývoj po II. světové válce, kdy se křesťané postupně přihlašovali ke své spoluodpovědnosti za holocaust, ale také na vývoj v naší zemi po pádu komunismu, který zde umožnil takový dialog rozvíjet.

