



SPOLEČNOST
KŘEŠŤANŮ
A ŽIDŮ

č. 77 | rok 2018/5778

Revue SKŽ

Revue Společnosti křesťanů a Židů



Žena jako duchovní vůdkyně

OBSAH

ČINNOST SKŽ V ROCE 2017	3
<i>Mgr. Zora Nováková</i>	
PREZIDENTSKÝ PREJAV POČAS ZÁVEREČNEJ VEČERE VÝROČNEJ KONFERENCIE MEDZINÁRODNEJ RADY KREŠŤANOV A ŽIDOV	4
<i>Philip A. Cunningham</i>	
NOVÝ ZÁVÄZOK A NOVÉ BODY ZÁUJMU: SEELISBERG, BERLÍN – A ČO ĎALEJ?	6
<i>Debbie Weissman, Pavol Bargár, Michael Trainor, Patrick Morrow</i>	
DUCHOVNÍ VŮDKYNĚ V ŽIDOVSTVÍ VČERA A DNES	9
<i>Terezie Dubinová, PhD.</i>	
ŽENY AKO ŽIDOVSKÉ DUCHOVNÉ VODKYNE	13
<i>Deborah Weissman</i>	
ARISTOTELES A JEHO METAFYZIKA A ETIKA V POROVNÁNÍ S ETIKOU HEBREJSKÉ BIBLIE	16
<i>PhDr. Josef Blaha</i>	
JE BOH MOJŽIŠA INÝ AKO BOH JEŽIŠA KRISTA?	18
<i>Štefan Šrobár</i>	
VYKOUPENÍ A PROBLÉM ZLA V LURIÁNSKÉ KABALE	22
<i>PhDr. Josef Blaha</i>	
KARNEVAL V RIU	25
<i>Jindřich Mann</i>	
VAJÍČKO	27
<i>Ludvík Aškenazy</i>	
NEJHORŠÍMI NEPŘÁTELI ŽIVOTA KAŽDÉ LIDSKÉ SPOLEČNOSTI JSOU NEZNALOST A STRACH Z ODLIŠNOSTI	28
<i>Rozhovor s Evou Doležalovou</i>	
ROZHOVOR S PROFESOREM YOSSEFEM SCHWARTZEM	30
<i>Aleš Weiss</i>	

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

Ilustrační fotografie v celém čísle a na obálce:

Obrázky z pesachových hagad. Zdroj:

Judaica Photographic Archives, The Israel Museum.

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 Bubeníková)

Objednávky Revue na:

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

Evidence periodického tisku: MK ČR E 11333

ISSN 1802-2642

Milí čtenáři, milé čtenářky,



tematický blok tohoto čísla tvoří dva příspěvky, které se zabývají rolí žen v rámci židovské duchovní vzdělanosti a duchovního vedení. Oba příspěvky zmiňují biblickou tradici, která předkládá inspirativní ženské postavy a následně reflektují situaci v židovském prostředí až do současnosti. Důležitou součástí duchovního vedení tvoří výklad biblických textů, především výklad Tóry. Proto bych chtěl upozornit aspoň na dvě publikace z nedávné doby.

Autorkou první z nich je profesorka Nechama Leibowitz (1905–1997), významná izraelská biblistka a komentátorka Tanachu, která podněcovala zájem o biblická studia. Její komentáře k týdenním oddílům Tóry, původně vysílané v Izraelském rozhlasu v Kol Jisra'el, získaly velký ohlas a byly přeloženy do angličtiny, němčiny, francouzštiny, španělštiny a ruštiny. Německý překlad „Studien zu den wöchentlichen Tora-Vorlesungen“ vyšel v Jeruzalémě v roce 2006. Publikace představuje především excelentní práci s tradičními prameny židovského výkladu Tóry (Talmud, midraše, targumy, komentáře od středověkých až po současné včetně Zoharu).

Druhá publikace, která představuje ženy jako vykladačky Tóry, má přímo název: Kol Ischa (Hlas ženy) s podtitulem „Jüdische Frauen lesen die Tora“ (Židovské ženy čtou Tóru, vydavatelství Chronos, Zürich 2007). Jedná se opět o výklad 54 týdenních oddílů Tóry. Výklad Tóry zůstává v ortodoxním židovství vyhrazen povětšinou mužům a ženská spiritualita bývá ve veřejném prostoru povšimnuta jen výjimečně. Tento nepoměr si tentokrát vzaly vydavatelky Yvonne Domhardt, Esther Orlow a Eva Pruschy jako podnět k uskutečnění knižního projektu, pro který dokázaly získat 39 židovských žen, skrze které zazněl při výkladu Tóry „hlas ženy“ (Kol Ischa). Hebrejský název knihy naráží na traktát babylonského Talmudu Berachot (24a), ve kterém se píše: „Hlas ženy je hanbou“ (erva). Vydavatelky zvolili tento provokativní název, aby prolomili dlouhé (u)mlčení židovských žen a předestřely originalitu ženské tórické učenosti. Jejich textové interpretace ukazují především inspirativní promyšlení tórických textů ve vztahu k současnému každodennímu životu.

Vedle tematického bloku přinášíme jako vždy studie, dále beletrii, která je tentokrát zastoupena dvěma povídkami, jednou od Ludvíka Aškemnazyho a druhou od jeho syna Jindřicha Manna. A nechybí ani dva zajímavé rozhovory.

Omlouváme se za zpoždění, se kterým se vám tentokrát Revue SKŽ dostává do rukou. Inspirativní čtení vám za redakční radu přeje

Mgr. Lukáš Klíma

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!

ČINNOST SKŽ V ROCE 2017

Mgr. Zora Nováková

*Milé členky, milí členové SKŽ,
vážení přátelé a příznivci!*

Za rok 2017 se toho v rámci SKŽ mnoho neudálo – i toto číslo Revue SKŽ, které vychází s několika měsíčním zpožděním, je toho důkazem. Chtěla bych se tímto všem Vám, kteří čekáte na svůj (doufám oblíbený) časopis, omluvit a vyjádřit naději, že se to v následujících měsících zlepší. Všechno zdržení a málo akcí je ovšem zapříčiněno jednou krásnou událostí, která se v roce 2017 stala – „stal se“ (biblicky řečeno) či přišel na svět a do mého života nový malý člověk a naplnil ho bezprostřední láskou, ale i starostmi, takže vedení našeho spolku jsem musela omezit na nezbytné formální náležitosti, jak jsem nicméně předestřela již na loňské Valné hromadě SKŽ.

Letošní zasedání Valné hromady SKŽ bude zasedání volební – volit se bude nový výbor spolu s jeho předsedou, revizní komisí a s účetním. Věnujte proto, prosím, pozornost svolání Valné hromady, které se bude konat pravděpodobně koncem května 2018.

V neděli 20. srpna 2017 se konal malý, ale krásný festival židovské kultury Jičínský šoulet. Akce, kterou tradičně pořádá obecně prospěšná společnost Baševi, se konala převážně v jičínské Židovské ulici, v které se nachází několik zachovalých a zrekonstruovaných židov-

ských památek včetně synagogy. Festival začal dopolední komentovanou prohlídkou jičínského židovského hřbitova (komentář zajistila Terezie Dubinová). Na odpoledním programu se podílela SKŽ formou proslovené přednášky na téma „Židovsko-křesťanský dialog“ (přednášela Zora Nováková). V průbě-



hu přednášky bylo představeno několik křesťanských i židovských oficiálních dokumentů nebo prohlášení posledních cca 70 let, na kterých přednášející ilustrovala nadějný vývoj židovsko-křesťanských vztahů. Přednáška se konala v budově bývalé židovské školy, která prošla revitalizací v rámci projektu FŽO „Deset hvězd“. O přestávce si bylo možné poslechnout i neformální hudební vystoupení izraelských účastníků festivalu. Festival byl zakončen koncertem skupiny Mi martef „Moudré i rozumné písně Židů“, který se konal v blízké synagoze. Přednášky se zúčastnilo asi 40 lidí; suverénně nejmladším účastníkem byl pětiletý syn předsedkyně Zory Novákové.

V neděli 24. září 2017 se konal za podpory MKČR 5. ročník festivalu Stánek míru v Berouně. Podrobnější zprávu najdete níže.

V pondělí 18. prosince 2017 se konal diskuzní večer v Maiselově synagoze „Židé mezi chanukou a Vánoce“. Akci organizovalo Židovské muzeum v Praze ve spolupráci s SKŽ. Diskutovat přišli vrchní zemský rabín Karol E. Sidon a religionista prof. Pavel Hošek (ETF UK), moderoval publicista a pracovník České-
ho rozhlasu Plus Jan Fingerland.

Židovský, křesťanský a muslimský psík aneb Stánek míru 2017

Článek pro Notu nebe napsal Mikuláš Vymětal, pro Revue SKŽ upravila a doplnila Zora Nováková

Třetí den Nového židovského roku 5778 a čtvrtý den Nového arabského roku 1439 byla neděle 24. září 2017 křesťanského letopočtu. Do evangelické modlitebny v Berouně se na společnou bohoslužbu a následný festival Stánek míru sbíhaly v chladném odpoledni velmi pestré hloučky – místní i přespolní českobratřští evangelíci a Romové ze Svobodného sboru, příznivci mezináboženského dialogu, několik Židů různých směrů i s rabínem, dva muslimové, dospělí i pár dětí. Dorazili i tři menší psi, jejichž páníčkové patřili každý do jiného náboženství – sedý psík židovské výtvarnice Rézi, která právě na faře ukončovala výstavu obrazů, zrzavý pejsek muslimské bojovnice za práva zvířat Romany a zřetelně nejzlobivější bílá Kulička evangelického faráře. Psi i lidé se pozdravili a v modlitebně začala šňůra programů. Předskokanem úvodních bohoslužeb byla Pražská jidiš kapela, která také hudebně doprovázela jejich první část. Klezmerové i jiné rytmy naplnily lidmi plnou modlitebnu atmosférou ruského židovství 1. poloviny 20. století.

Ale to už začala bohoslužba: „Pokoj vám, kteří jste dalecí i blízcí. Pokoj vám, smirom tumenge, šalom alejchem, salam alejkum.“, pozdravil místní farář slovy pokoje účastníky v jejich mateřštinách. Bohoslužba byla poněkud netypická – skládala se převážně z krátkých kázání o proroku Eliášovi, střídaných hudebním doprovodem. Promluvil dva Židé, dva křesťané a na závěr mladý muslim, který si během předchozích proslovů dělal pilně poznámky. „Měl jsem připravený proslov, ale celý jsem ho musel změnit poté, co jsem slyšel vaše kázání“, začal, a poté svými slovy reagoval na to, co zaznělo před ním. Proti židovským a křesťanským kázáním se ale nestavěl



negatívne, naopak na ňe ústojne navá-
zal a poukázal na blízkosť učení islámu
v mnoha bodech.

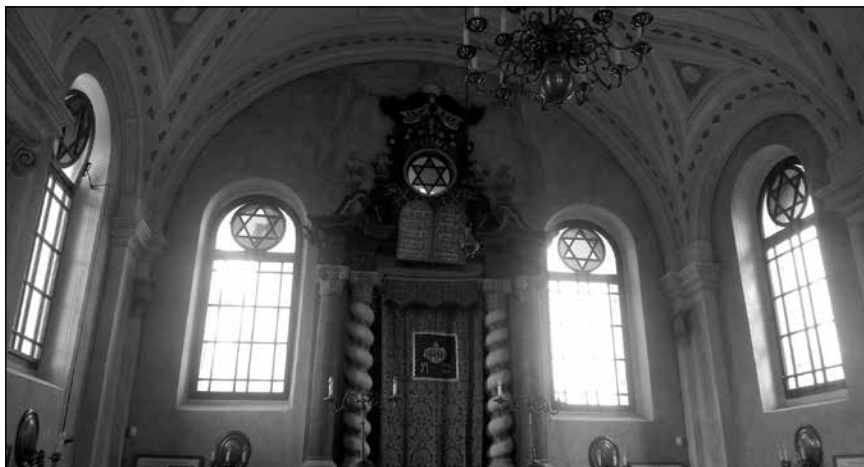
Ale to už od Pražské jidiš kapely pře-
vzali pomyslné hudobní žezlo berounští
romští křesťané a prostor kostela se napl-
nil chvalami Ježíše – převážně v češtině,
ovšem i s jednou romskou písní. Po nich

nastoupil sled kapel i jednotlivců – sou-
bor Bachtale Apsa (Slzy štěstí), který
zpíval výhradně romsky – a bez překlada-
du, Kateryna Kolcová-Tlustá s písněmi
v hebrejštině, jidiš a ruštině (jíž autor
článku rozuměl, takže překlad nepotře-
boval), Dana Krausová zpívající milostné
sefardské písně v jazyce ladino, přeložila

každé slovo - a Bohumila Vokáčová s Jo-
sefem Hanzalem, zpívající česky poezii
Josefa Kainara. Na závěr dostala slovo
hindustánská hudba – Elen Kubičková
a Tomáš Reindl doprovázeli dlouhou
rágou Děšť společnou večeri. Kdo zůstal
v evangelické modlitebně celé odpoledne
a večer, oblétl v hudbě celou židovskou
a romskou Evropu a podíval se i do Indie.

Skoro každý se ale na chvíli vymanil
z království hudby, sešel z modlitebny
o patro dolů do kavárny, kde na něj
čekaly požitky kulinářské – evangelické
buchty a arabský humus – a rozhovor
s dalšími jedinečnými bližními. V nefor-
málním duchu se vedla také diskuze na
téma „Prorok Eliáš – výzva pro dnešek“.
Na diskuzi přijal pozvání evangelický
farář Maroš Kláčko; své pohledy sdělili
i zástupci židovství a islámu.

Celá akce se konala za podpory Mini-
sterstva kultury ČR, města Beroun, far-
ního sboru ČCE v Berouně a členských
příspěvků SKŽ.



PREZIDENTSKÝ PREJAV POČAS ZÁVEREČNEJ VEČERE VÝROČNEJ KONFERENCIE MEDZINÁRODNEJ RADY KREŠŤANOV A ŽIDOV

Bonn, Nemecko – 5. júla 2017

Philip A. Cunningham

Bolo mi veľkou čťou slúžiť počas posledných troch rokov ako pre-
zident Medzinárodnej rady kresťanov a Židov (ICCJ). Tento večer
prednesiem svoj posledný prejav v tejto funkcii. Bol som požiadaný
o niekoľko stručných postrehov týkajúcich sa celkového smerovania
židovsko-kresťanských vzťahov a poslania ICCJ.

Na jednej strane sme v posledných de-
saťročiach boli svedkami zrodu nových
a srdečných vzťahov medzi kresťanmi
a Židmi. Cirkvi zastupujúce široké spek-
trum kresťanských tradícií dôrazne od-
súdili antisemitizmus, rozhodne odmietli
od dávnych dôb sa tiahnuce nactiutrhá-
nie Židov ako Bohom zavrnutých vra-
hov Krista a v mnohých prípadoch sa
buď výslovne distancovali od organizo-
vaných snáh o obrátenie Židov alebo sa
ich prakticky vzdali.

Významný počet Židov, a to od li-
berálnych až po ortodoxných, ocenil
úprimnosť kresťanských snáh o refor-

mu. Vyjadrené slovami vyhlásenia Orto-
doxnej konferencie európskych rabínov
a Americkéj rabínskej rady z roku 2016,
ktoré schválil izraelský rabinát: „Usiluje-
me sa o prehĺbenie nášho dialógu a part-
nerstva s cirkvou v snahe zlepšiť naše vzá-
jomné vzťahy a realizovať svoje spoločné
ciele..., zlepšiť svet: chodiť po Božích
cestách, sýtiť hladných a odievať nahých,
poskytovať radosť vdovám a sirotám,
útočisko prenasledovaným a utláčaným,
a tak prejavovať svoju úctu voči (Božím)
požehnaniám.“¹

Videli sme, ako dialóg medzi Židmi
a kresťanmi nadobúdal rozličnú podobu

v rozličných kontextoch po celom svete:
počnúc Izraelom, kde sú Židia v jedineč-
nom postavení väčšinovej populácie, no
kde pretrvávajúca bezštátnosť Palestínčan-
ov a širšie regionálne konflikty podfar-
bujú všetky vzájomné kontakty; cez Euró-
pu, kde už desaťročia prebiehajú heroické
snahy, a to aj pod ťarchou tieňa šoa; a cez
Severnú Ameriku, ktorá je domovom naj-
väčšej židovskej diaspóry, čo poskytuje
nevidané príležitosti pre medzinábožen-
ský dialóg a spoluprácu; až po Latinskú
Ameriku, kde *confraternidad* kresťanov
a Židov cielene vnímajú priateľstvá ako
prioritu svojej medzináboženskej činnos-
ti. Ak by sme to mali vyjadriť metaforic-
ky, všetky tieto rozmanité „pôdy“ – ako aj
ďalšie na iných miestach sveta – sa pre-
javili ako úrodné záhony na pestovanie
dovtedy neslýchaného zbližovania, a to
i napriek prítomnosti buriny a niekedy
i nepriaznivých poveternostných pod-
mienok. Zostáva vykonať ešte mnoho

práce, staré stereotypy a konvencie sa prekonávajú len ťažko, no niet pochýb o tom, že práve zažívame jednu z revolúcií v dejinách náboženstva.

Napriek všetkému však v mojej mysli zostávajú varovné slová, ktoré v roku 2001 vyslovil Kardinál Edward Idris Cassidy: „Naším primárnym cieľom musí samozrejme byť pohyb vpred. Zotrvávať na mieste so sebou prináša riziko návratu späť... Zároveň to môže znamenať umenšenie nadšenia, rastúci nezáujem či dokonca obnovenie ducha podozrenia a nedôvery... a preto by sme sa mali snažiť o udržanie hybnej sily.“²

Keď sa dnes pozerám okolo seba, vidím náznaky toho, že kardinálove slová zostávajú nanajvýš aktuálnymi. V rámci mojej vlastnej Rímsko-katolíckej cirkvi – a som si vedomý, že zďaleka nejde o žiadnu výnimku – sa zdá, že niektorí predstavitelia sa uspokojili s myšlienkou, že všetky záležitosti medzi Židmi a kresťanmi boli vyriešené tým, že cirkvi zavrhl antisemitizmus a substitučnú teológiu. Ako sa zdá, vzrušujúce výzvy a obohatenie z nových interpretácií, reforiem a obnovy v kontexte stále sa prehĺbujúceho dialógu v niektorých kresťanských, ale tiež židovských kruhoch nevyvolávajú nič iné len apatiu.

Niektoré hlasy tvrdia, že väčšiu prioritu by dnes mali dostávať trilaterálne vzťahy medzi Židmi, kresťanmi a moslimami. Hoci tento dôraz nepochybne predstavuje urgentnú potrebu, trilaterálne vzťahy závisia na troch bilaterálnych typoch interakcie – medzi Židmi a moslimami, moslimami a kresťanmi, a kresťanmi a Židmi. Každá dvojčlenka si zaslúži špeciálnu pozornosť. Poslaním ICCJ je zamerať sa na židovsko-kresťanskú dvojčlenku a s ňou súvisiace záležitosti vrátane vytvárania pomôcok a zdrojov na riešenie konkrétnych otázok, ako napr. naliehavá potreba vytvoriť koherentnú teológiu Zeme (Izrael).

Niekedy si kladiem otázku, či kresťania i Židia podvedome chápú, že náš vzájomný prehľbujúci sa dialóg nás v určitej chvíli vyzve k tomu (ak sa tak už nestalo), aby sme zreformovali svoje vlastné seba-pochopenie. Naš nový vzťah so sebou v dôsledku prepletených dejín nevyhnutne prináša nepohodlné otázky.

Tým, že sa náš vzťah rozvíja, ako sa budú Židia vyrovnávať s tvrdením kresťanov, že aj oni sú v zmluvnom vzťahu s Bohom Izraela? Budú tradičné biblické



a rabínske kategórie delenia ľudstva na Židov i nežidov dostatočným spôsobom na výklad sveta, ak sú kresťania v určitom zmysle taktiež vyvoleným ľudom Božím so svojím vlastným spôsobom zmluvného vzťahu s Bohom? A ak sú kresťania vnímaní ako zmluvní partneri Boha Izraela, aká je potom úloha Ježiša v tomto vzťahu?

Kresťania sa taktiež musia vyrovnávať s neprijemnými otázkami, ako ich dialóg so Židmi napreduje. Keď pápež František pred dvomi rokmi privítal ICCJ vo Vatikáne, vo svojom príhovore zmienil kľúčovú kristologickú myšlienku:

Kresťanské konfesie nachádzajú svoju jednotu v Kristovi; judaizmus nachádza svoju jednotu v Tóre. Kresťania sú presvedčení, že Ježiš Kristus je slovom Božím, ktoré sa stalo telom a prebývalo vo svete; pre Židov je slovo Božie prítomné predovšetkým v Tóre. Obe náboženské tradície nachádzajú svoj základ v Jedinom Bohu, Bohu zmluvy, ktorý sa zjavuje vo svojom Slove. Pri hľadaní pravého vzťahu k Bohu sa kresťania obracajú ku Kristovi ako ku studnici nového života, zatiaľ čo Židia tento vzťah hľadajú v učení Tóry.³

Ak kresťania veria, že Židia sú vo vzťahu so slovom Božím vteleným do ľudského jazyka Tóry, potom to má svoj dopad na to, akým spôsobom kresťania chápu ústredné postavenie Krista Je-

žiša. Konkrétne tu vzniká potreba konfrontovať tendenciu západného kresťanstva ku kristomonizmu, t. j. krátkozrakej sústredenosti na Kristovo vykupiteľské dielo, ktorá vytláča dôraz na Boha Otca a Boha Ducha svätého. Táto fixácia má sklon obmedzovať činnosť božského Slova na to, čo zažívajú kresťania (predovšetkým na dôraz, že toto Slovo teraz vždy pôsobí v jednote s osláveným Ježišom). Bez toho, aby sme sa ďalej púšťali do spleťtosti tejto problematiky, z povedaného by malo byť zrejme, že sa tu dotýkame centrálnej nervovej sústavy kresťanského seba-pochopenia.

Začínajú Židia a kresťania, pokračujúci vo svojom dialógu, vnímať potrebu venovať sa hlbokému seba-skúmaniu? A zapájajú v dôsledku toho, vedome či nevedome, určité vyhýbavé mechanizmy, aby obišli takéto nepohodlné vyhliadky? Inými slovami, zažívajú – povedané slovami kardinála Cassidyho – umenšenie nadšenie pre medzináboženský dialóg medzi kresťanmi a Židmi?

Som presvedčený, že je poslaním ICCJ nedovoliť, aby k tomu došlo. Naopak, ICCJ sa špecializuje na neustále prebiehajúci, intenzívny a vytrvalý rozhovor medzi Židmi a kresťanmi. Hoci ide o majú organizáciu s obmedzenými zdrojmi, zaujíma unikátne postavenie, ktoré jej umožňuje presadzovať príležitosti na takýto dialóg, a to i napriek rozličným ťažkostiam a výzvam.

My, ktorým leží na srdci budúcnosť budovania pokoja (*šalom*) medzi kresťanmi a Židmi, urobíme veľmi dobre, ak budeme nasledovať slávny rabínsky pokyn venovaný spoločnému štúdiu, ktorý sa nachádza v traktáte *Pirkej avot*: „Nájdí si učiteľa, získaš priateľa“ [1:6].

Ďakujem vám za pozornosť.

Z angličtiny preložil Pavol Bargár

¹“Between Jerusalem and Rome: The Shared Universal and the Respected Particular – Reflections on 50 Years of Nostra Aetate” (2016). <http://ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/jewish/1421-cer-rca-2016>

² Jewish-Catholic Relations: 1990-2001§ (May 1, 2001), § 10. <http://ccjr.us/dialogika-resources/educational-and-liturgical-materials/classic-articles/1387-cassidy-2001may1b>

³“Address to the International Council of Christians and Jews” (June 30, 2015). <http://ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/roman-catholic/francis/1337-address-to-the-international-council-of-christians-and-jews>

NOVÝ ZÁVÄZOK A NOVÉ BODY ZÁUJMU: SEELISBERG, BERLÍN – A ČO ĎALEJ?

Debbie Weissman, Pavol Bargár, Michael Trainor, Patrick Morrow

Tento článok bol napísaný spoločne viacerými autormi, členmi teologickej komisie Medzinárodnej rady kresťanov a Židov (ICCJ), na základe workshopu, ktorý členovia komisie viedli na konferencii ICCJ v Bonne v 2017. Workshop sa venoval 10 seelisbergským bodom (1947) a 12 berlínskym bodom (2009) z teologických perspektív. Hoci autori trvajú na platnosti kľúčových dôrazov oboch dokumentov a ich ciele vnímajú ako stále záväzné, ide im o hľadanie nových relevantných otázok a o rozšírenie záberu židovsko-kresťanského dialógu a spolupráce čo sa týka tém, perspektív a aktérov. Z tohto pohľadu sú dôležité témy ako feminizmus/womanizmus, ekológia, teológie globálneho Juhu, médiá, mladí ľudia, seniori, menšiny, globalizácia a ostatné náboženstvá a svetonázory. Ani tento zoznam samozrejme nie je vyčerpávajúci. Nasledujúci príspevok sa venuje trom z vyššie uvedených tém, feminizmu/womanizmu, teológiám globálneho Juhu a globalizácii. Jeho cieľom je pozvať k inkluzívnej (re)interpretácii, ktorú preambula 12 berlínskych bodov vníma ako „pokračujúci proces vzájomného učenia a zušľachtovania sa“ medzi Židmi a kresťanmi, a to relevantným a autentickým spôsobom v kontexte sveta 21. storočia.

A. Feminizmus, womanizmus a „iný“ (Židovská izraelská perspektíva)

Mnohé z našich medzináboženských dokumentov a tém sa týkajú vzťahov k „inému“. Seelisbergské vyhlásenie (1947) bolo v zásade adresované kresťanom a ich postojom k židovskému „inému“. Tento dokument nezmieňuje ženy ani genderové otázky. Išlo o veľmi špecifický text napísaný v špecifickom dejinnom okamihu, mnoho rokov predtým, než sa genderová problematika stala tak významnou kategóriou nášho diskurzu.

Jedným z explicitných zámerov berlínskeho dokumentu (2009) nebola len aktualizácia seelisbergského vyhlásenia, ale tiež snaha začať sa vyrovnávať so židovskými postojmi voči kresťanskému „inému“. Berlínsky dokument nás napomína (bod č. 10, tretia zarážka):

Presadzovať medzináboženské priateľstvo a spoluprácu, ako aj sociálnu spravodlivosť v globálnej spoločnosti... tým, že budeme usilovať o rovnaké práva pre všetkých ľudí bez ohľadu na ich náboženstvo, pohlavie či sexuálnu orientáciu.



Zdá sa mi, že v súvislosti s touto problematikou sa v našich náboženských spoločenstvách stretávame s dvomi protichodnými trendmi. Na jednej strane sú tu stúpenci tvrdej línie, ktorí sa stavajú proti ordinácii žien a reagujú negatívne na situácie, v ktorých ženy vystupujú na vedúcich pozíciách. Pred časom Cynthia Ozick a Judith Plaskow debatovali o tom, či ide o otázku teologickú, alebo sociologickú.² Ide, samozrejme, o kombináciu oboch.

Na druhej strane bola medzi liberálnejšími skupinami, ktoré už dávno prijali ordináciu žien, po určitú dobu „novým horizontom“ otázka sexuálnej orientácie – duchovní a rabíni, ktorí sa otvorene hlásia ku svojej homosexuálnej orientácii. To už dnes taktiež nie je príliš aktuálnou otázkou. Z LGBT sa stalo LGBTQ či dokonca LGBTQIA – a niektoré cirkvi a hnutia majú duchovných, ktorí podstúpili zmenu pohlavia.

Nedávno som bola požiadaná o recenziu knihy Nelly Las Jewish Voices in Feminism: Transnational Perspectives (anglický preklad vydalo v roku 2015 nakladateľstvo University of Nebraska Press; francúzsky originál je z roku 2011). Las sa venuje feminizmu i womanizmu, pričom druhý zmieňovaný termín odkazuje na hnutie žien, ktoré boli utláčané samotnými feministkami.

Las píše (s. 159):

Francúzsky feminizmus so svojím pevným ukotvením v sekularizme nemá nič spoločné s novými interpretáciami kresťanskej teológie pochádzajúcimi z anglofónnych krajín, ani s postmodernou biblickou exegézou... Diela autoriek ako Julia Kristeva, Helene Cixous a Luce Irigaray, ktoré vykazujú teologické konotácie, sú čítané a študované viac mimo Francúzsko než v tento krajine.

Autorka si všíma, že máme holandské, nemecké a niekoľko škandinávskych feministických teologičiek, no len málo z Francúzska či Španielska.

Môj asi najväčší problém s Lasovej knihou sa objavuje v jej závere, kde autorka píše (s. 242), že feminizmus robí ženy hlásiace sa k nejakému náboženstvu menej otvorenými voči medzináboženskému dialógu, že „náboženský feminizmus ženy viac rozdeľuje než zjednocuje“. Nakoľko s takýmto niečím som sa vôbec nestretla za posledných 29 rokov extenzívneho i intenzívneho dialógu, tento záver by som si dovoľila spochybniť.

Teológia globálneho Juhu³

(Perspektíva protestantského teológa pochádzajúceho z kontextu post-komunistickej Európy)

Tento príspevok berie vážne skutočnosť, že 10 seelisbergských bodov sa nevenuje teológiám globálneho Juhu, a preto sa zameriava viac na berlínsky dokument a predovšetkým na aspekty spadajúce do kategórie „a čo ďalej?“.

Berlínsky dokument, vlastným názvom „Čas obnoviť záväzok“, sa touto problematikou zaoberá explicitne (bod č. 3, odrážka 4), keď kresťanov vyzýva k tomu, aby

rozvíjali teologické pochopenia judaizmu, ktoré uznávajú jeho svojbytnú integritu... tým, že budú dbať na to, aby vznikajúce teologické hnutia z Ázie, Afriky a Latinskej Ameriky, ako aj feministické, oslobodenecké či iné prístupy do svojich teologických formulácií integrovali primerané pochopenie judaizmu a židovsko-kresťanských vzťahov.

Práca teológov ako Amy-Jill Levine jasne ukazuje, že ide o nanajvýš opodstatnený bod. A skutočne, je tu stále ešte veľmi mnoho predsudkov, stereotypov a hlboko zakorenených domnienok voči náboženskému „inému“, ktoré je potrebné dekonštruovať.⁴ V súvislosti s touto otázkou však musíme uvažovať ešte nad mnohými ďalšími aspektami – a preto ten dôraz na „a čo ďalej?“.

Teológia globálneho Juhu so sebou priniesla významný posun v teologickej metóde. K tomu stručne zmieňme aspoň niekoľko bodov. Po prvé, tieto teológie pracujú pomocou indukcie, a nie dedukcie, na rozdiel od väčšiny „tradičných“ teológií. Po druhé, zatiaľ čo tradičné teológie si za svojho hlavného konverzačného part-



nera zvolili filozofiu, teológia globálneho Juhu sú v rozhovore predovšetkým so spoločenskými vedami. Po tretie, ide spravidla o iniciatívy zdola, ktoré sa neprezentujú ako „záležitosť elít“. Po štvrté, odmietajú zovšeobecňujúce tendencie starších západných teológií, pričom sa vedome usilujú o citlivosť voči svojmu kontextu. Okrem toho venujú tiež zvýšenú pozornosť ekonomickým, spoločenským, politickým a kultúrnym zvláštnostiam týchto kontextov. Po piate, teológia globálneho Juhu usilujú o to, čo by sme mohli nazvať „angažovaným teologizovaním“ namiesto toho, aby ašpirovali na status odťažitej/čistej/„objektívnej“ vedy. Po šieste, tento druh teologickej práce často prebieha v rámci komunity. Na rozdiel od mnohých starších teológií už teológ viac nie je vnímaný ako „osamelý hrdina“ pracujúci v samote svojej študovne. A po siedme, teológia globálneho Juhu zvyčajne vyrastajú s podhubia neformálnych spôsobov vzdelávania, nakoľko tradičné vzdelávanie inštitúcie ako univerzita alebo teologický seminár nezriedka nie sú k dispozícii.

Dovoliť si tvrdiť, že všetky vyššie uvedené dôrazy predstavujú dôležité podnety pre židovsko-kresťanský dialóg a spoluprácu v čoraz globalizovanejšom a pluralizovanejšom svete, kde sa tradičné formy teologickej práce ukazujú byť nerelevantnými a/alebo neadekvátnymi.

Teológia globálneho Juhu však prinášajú i niekoľko špecifických tém, ktoré môžu mať význam pre židovsko-kresťanské vzťahy. Prvou z nich je dlhá dejinná skúsenosť života v postavení menšiny. Táto skutočnosť má svoje náboženské,

kultúrne a etnické aspekty a je obzvlášť typická pre ázijské teológie. Táto skúsenosť samozrejme silno rezonuje nielen so skúsenosťou mnohých Židov, ale čoraz viac aj so skúsenosťou veľkého množstva kresťanov z globálneho Severu. Druhou je téma tradičnej múdrosti a kultúry, ktorá je mimoriadne drahá africkým teológiam. Táto téma však otvára i niektoré otázky týkajúce sa vzťahu medzi náboženstvom a kultúrou všeobecne. Po tretie je potrebné zmieniť tému ekonomických otázok a problematiku chudoby. Aj keď ide o tému, ktorú systematicky rozpracovávajú hlavne latinskoamerickí teológovia, je nesmierne aktuálna a premýšľaná aj v ostatných kontextoch globálneho Juhu. Okrem iného so sebou prináša otázku verejne/politicky angažovanej teológie. A po štvrté je tu tiež téma ekologickej angažovanosti. Sú to v prvom rade teológie pochádzajúce z oblasti Tichomoria, ktoré sú veľmi citlivé na problematiku stvorenia/životného prostredia.

3. Globalizácia⁵

(Perspektíva katolíckeho teológa žijúceho na južnej pologuli v oblasti tichomorsko-ázijského regiónu)

Žijeme v prepojenom svete. Šport, internet, medzinárodné firmy, politika, ekonomika – všetky tieto fenomény nám pripomínajú, že naše vyjadrenia a činy sa neobmedzujú na určitú lokalitu v našom kúte sveta. Globalizácia, tá spleť

vzájomne prepojených vzťahov a väzieb, ktorá prekračuje geografické, kultúrne a náboženské danosti, je tiež teologickou skutočnosťou. ICCJ je jedným z hmatateľných výrazov tejto globálnej prepojenosti zahrňajúcim ľudí, ktorí usilujú o pokoj a jednotu prostredníctvom medzináboženského dialógu. Jeden katolícky teológ popisuje náboženskú globalizáciu pomocou štyroch „globálnych prúdov“, konkrétne oslobodenia, feminizmu, ekológie a ľudských práv.⁶ Všetky z nich sú jasne viditeľné v ICCJ a v dvoch dokumentoch, ktoré ju formovali – v seelisbergskom dokumente a v berlínskom dokumente „Čas obnoviť záväzok“.

V seelisbergskom dokumente je „zárodočná“ téma globalizácie primárne adresovaná kresťanom. Objavuje sa v jeho preambule v podobe priznania si „rasovej nenávisti“ a v povzbudení kresťanov k tomu, aby sa vystríhali vyjadrení o Židoch, ktoré odrážajú nepriateľstvo či antisemitizmus, a aby presadzovali lásku „voči ťažko skúšanému ľudu starej zmluvy“. Tieto témy dostávajú explicitnejšiu podobu v štyroch „pamäťaj“ (jeden Boh, Ježišov židovský pôvod, židovstvo Ježišových nasledovníkov, základné prikázanie lásky) a šiestich „vystríhaj sa“ (vyvyšovania kresťanstva za cenu znevažovania judaizmu, označovania Židov ako Ježišových nepriateľov, obviňovania Židov z Ježišovej smrti, doslovného prenášania kľiatby z Matúšovho evanjelia na celý židovský ľud, preklínania Židov ako odsúdených k utrpeniu, zabúdania na to, že prví nasledovníci Ježiša boli Židia).

Seelisbergský dokument ako celok sa obracia na všetkých kresťanov. V tom zmysle je globálny – určený celému kresťanskému svetu. Ponúka nový interpretačný rámec idúci za hranice konkrétneho, miestneho a nábožensky introvertného.

Explicitnejšie globálne povedomie a angažovanosť reflektuje neskorší (2009) dokument, „Čas obnoviť záväzok“. To nie je nič prekvapivé, ak berieme do úvahy spoločenské, kultúrne a historické udalosti oných 62 rokov, ktoré tieto dokumenty od seba delia. Berlínsky dokument rozširuje svojich adresátov aj na židovské komunity. Je explicitne globálny, keď sa obracia na „kresťanské i židovské spoločenstvá po celom svete“. Jeho globálne, odstredivé echo s výhľadom na „iného“ je zjavné v 10 z jeho 12 bodov.

Tento článok neponúka dostatok priestoru na podrobnú analýzu relevantných bodov, a preto aspoň stručne

zmieňme, že dokument vyzýva kresťanov k boju proti rasizmu a antisemitizmu (bod 1), povzbudzuje k dialógu (bod 2) a potvrdzuje svojbytnosť judaizmu (bod 4). „Čas obnoviť záväzok“ povzbudzuje Židov k uznaniu reformačného posunu, ku ktorému došlo v kresťanskom pochopení judaizmu (body 5 a 6), a ku spoločnej práci na „spravodlivom a pokojnom riešení izraelsko-palestínskeho konfliktu“ (bod 8). Keď sa berlínsky dokument obracia na obe náboženské tradície, povzbudzuje ich k presadzovaniu medzináboženského a medzikultúrneho vzdelávania (bod 9), rozvíjaniu priateľstva a spolupráce v oblasti sociálnej spravodlivosti v globálnej spoločnosti (bod 10), pokračovaniu dialógu s politickými a ekonomickými aktérmi (bod 11) a záväzku voči zodpovednej starostlivosti o životné prostredie (bod 12). A možno práve tento posledný bod sa napokon stane tou celosvetovo najpálčivejšou témou, ktorej sa náboženský i politický predstaviteľia budú musieť venovať.

Záverom je možné povedať, že seelisbergský aj berlínsky dokument priznávajú ľudské obmedzenia aj historickú a teologickú stereotypizáciu „iného“ a zároveň povzbudzujú ku stretnutiu s „iným“, poukazujúc pritom na našu potrebu otvorenosti či dokonca zmeny zmýšľania. V diskusii o globálnych perspektívach na medzináboženský dialóg je namieste pripomenúť, že existuje veľké pokušenie považovať eurocentrickú/amerikocentrickú, zvyčajne kresťanskú teológiu pochádzajúcu zo západnej či severnej pologule za normatívnu a univerzálne platnú aj pre Juh a ostatné náboženské tradície. Musíme si uvedomiť kultúrne perspektívy nášho vlastného kontextu a vnímať ich ako dôležité a prínosné, no nie ako určujúce pre medzináboženský dialóg. Musíme zdôrazňovať dary, ktoré naše perspektívy prinášajú, a to vrátane ich obmedzení a predsudkov.

Luteránsky teológ J. Paul Rajashaker ponúka užitočný postreh, na ktorý je dobre pamätať pri úvahách o vplyve globalizácie na medzináboženský diskurz:

Vstúpili sme do éry, keď si ľudia v čoraz väčšej miere volia za svoju náležitosť s viacerými (náboženskými) tradíciami a berú na seba viacnásobné identity, hybridné identity alebo identity „uprostred“. Rozvíjajúce sa multikultúrne povedomie a medzináboženská citlivosť už má evidentný vplyv na teológiu a teologické vzdelávanie.⁷

Záver⁸

Medzi dokumentami zo Seelisbergu (1947) a Berlína (2009) je možné vidieť určitú trajektóriu. Tá je najzrejmejšia v tom, že druhý z dokumentov explicitne oslovuje Židov i kresťanov a volá ich na cestu sebakúmania. Taktiež odkazuje na otázky, ktoré sa postupom času stali naliehavými v oblasti politiky a spoločenských vied, a to na akademickej i populárnej úrovni. Tento článok, ktorý z pochopiteľných dôvodov nemohol ponúknuť adekvátny rozbor sledovaných tém, konkrétne feminizmu/womanizmu, teológií globálneho Juhu a globalizácie, chcel poukázať na to, akým spôsobom je radostné pritákanie rozmanitosti a inkluzivite neoddeliteľnou súčasťou úlohy, pred ktorou projekt židovsko-kresťanského zbližovania sa aktuálne stojí, a aspoň v hrubých rysoch poukázať na niektoré cesty vpred. V našich vlastných komunitách zažívame existenciu síl, ktoré nás tiahnu týmto smerom, a iných, ktoré nás ťahajú späť. To nám pripomína, že neodmysliteľným predpokladom medzináboženského dialógu je i vnútronáboženský dialóg. Skutočnosť, že o týchto otázkach sa diskutuje, je možné vnímať ako znamenie rastúcej vzájomnej dôvery, za ktorú môžeme byť hlboko vďační.

Z angličtiny preložil Pavol Bargár.

¹ Autorka: Dr. Debbie Weissman.

² Zaznamenané v Susannah Heschel, *On Being a Jewish Feminist* (Schocken Books, New York, 1983).

³ Autor: Dr. Pavol Bargár.

⁴ Amy-Jill Levine, „Lilies of the Field and Wandering Jews: Biblical Scholarship, Women's Roles, and Social Location“ in I. R. Kitzberger (ed.), *Transformative Encounters. Jesus and Women Reviewed* (Leiden: E. J. Brill, 1999), s. 329-352; a Amy-Jill Levine, „The Disease of Post-Colonial New Testament Studies and the Hermeneutics of Healing“ *Journal of Feminist Studies in Religion* 20, 1 (2004), 91-99.

⁵ Autor: Dr. Michael Trainor.

⁶ Robert Schreier, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local* (Orbis Books, New York, 1997), s. 15-27.

⁷ J. Paul Rajashaker, „Theological Education in an Era of Globalization: Some Critical Issues“ *Journal of Lutheran Ethics* (2015), dostupné na https://www.elca.org/JLE/Articles/1069#_ednref3.

⁸ Autor: Rev Patrick Morrow (duchovný anglikánskej cirkvi z Veľkej Británie).



DUCHOVNÍ VŮDKYNĚ V ŽIDOVSTVÍ VČERA A DNES

Terezie Dubinová, PhD.

Postavení izraelitských, judských a židovských žen a jejich společenská role je výrazněji akademicky i terapeuticky zkoumána od 70. let 20. století, kdy pod vlivem étosu osvobozování diskriminovaných společenských skupin i pod vlivem osobních kontaktů a přátelských vazeb s představitelkami křesťanské feministické teologie také v židovských kruzích nastalo probouzení a růst povědomí (*Consciousness Rising, Womanspirit Rising*) a aktivní snaha o změnu.

Oproti křesťanským soupeřnicím měly židovské aktivistky a vědkyně výhody i nevýhody.

Výhody byly následující:

- Učenecká tradice je bytostně pluralitní, po rozbití judského království a zboření Chrámu, tj. po zániku moci elit, je moc náboženských vůdců decentralizovaná. Možnost různých výkladů tradice je tak nedílnou součástí „*dat Moše we-Jisrael*“, zákona Mojžíše a Izraele, „judaismu“. Po staletí exilu bylo židovské náboženské právo *halacha* okolnostmi nuceno k vysoké pružnosti. Ženy tak měly připravenou půdu pro svůj vlastní výklad.
- Učenci nijak neodsoudili tělo a sexualitu, hmotný stvořený svět chápali v souladu s biblickou zprávou o stvoření jako „dobrý“. Ženy měly vymezené role manželek, matek a manažerek rituálně čisté domácnosti a jako takové byly vysoce ceněné. Protože ženství je bytostně spojeno s tělesným vnímáním a sexualitou, nebyly židovské ženy připraveny o své sebevědomí a zachovaly si temperamentní, vášnivou životní sílu. Ta se v aktivismu židovských žen projevuje dodnes.

Nevýhody byly následující:

- Křesťanské ženy určitých vrstev a skupin (aristokratky, představené klášterů) měly příležitost zastávat ve svých komunitách i společensky aktivní a vlivné role. Tato možnost židovským ženám jako příslušnicím menšinové populace bez přístupu k moci chyběla.
- Moc je v židovství úzce spojena se vzděláním a studiem. Diskuse, zda ženám umožnit vzdělání (rozumí se nábožen-

ské vzdělání, tedy studium Tóry a Talmudu), byla již v Talmudu bouřlivá. Většinově byl přijat názor rabi Eliezera, že „Kdo vyučuje svoji dceru Tóru, vyučuje ji frivolitě.“ (Mišna Sota, kap. 3, paraša 4). Názor byl ve středověku zmírněn, nicméně prosazování ženského vzdělávání byl pomalý proces. Tato skutečnost je jedním z důvodů, proč mezi židovskými ženami nejsou mystičky, jak je tomu v křesťanství (kde mystičky hrály významnou roli): židovská mystika kabala je čtvrtým výkladovým stupněm interpretace textů, vyžaduje důkladné předchozí studium, a je tak přístupná pouze mužům zralého věku.

Obrovský potenciál židovských žen se ve 20. století plně uvolnil a jak v Izraeli, tak především v USA nabyl mnoha forem a podob, inspirativních i pro ženy jiných náboženských a duchovních směrů.

Biblický odkaz duchovních vůdkyň

Tématu ženských postav v Hebrejské Bibli se věnuje mnoho autorek a aktivistek. V kontextu doby je zajímavá personalizace některých ženských postav, které známe jménem a s jejichž životními příběhy jsme seznámeni. Mnohé hrdinky jsou aktivní a silné. Mnohé příběhy ukazují, že ve starověku ženy měly více svobody než ve středověku, kdy jejich životy ovlivňovaly přísné „*micwot cni'ut*“, příkazy ctnostného chování, zasahující do oblékání, vyjadřování, svobody pohybu a kontaktu s vnějším světem, ad. Kritika upozorňuje na skutečnost, že v Hebrej-

ské Bibli je mnoho žen bezejmenných, pasivních, či pouze jmenovaných a o jejich příběhu nevíme nic. S ohledem na skutečnost, že biblické texty psali „muži pro muže“, je zjevné, že osudy žen byly mimo jejich zorný úhel pohledu a zájem. Proto současné autorky usilují o rekonstrukci těchto osudů („*her story*“ doplňující „*his story*“) a vrácení hlasu hrdinkám, které neměly příležitost promluvit. Viz. např. zdařilý projekt autorky Ellen Frankel „Pět knih Mirjaminých“, kde je všem ženským postavám Tóry dána možnost promluvit o svých názorech a pocitech v situacích biblických příběhů a aktivněji je ovlivňovat.



Oceněním jedinečného duchovního vůdce je v judaismu označení „*chacham*“, „moudrý“: „Když se duch proroctví vzdálil od Izraele, vstoupil do *chachamim*, moudrých učenců“ (Bava Batra 12a). O ženách v Hebrejské Bibli není řečeno, že jsou „*chachamot*“, „moudré“, přestože „*chochma*“, „moudrost“, se v textech nabízí jako ženská božská esence (Kniha Přísloví) a spojení s ní ženy nepochybně duchovně posiluje. V jiných duchovních tradicích se Moudrost (řecky „*Sofia*“) stala vpravdě božskou kvalitou a např.



její role v některých proudech gnose či v grálském křesťanství (v podobě duchovní vůdkyně Máří Magdaleny) je klíčová. Maximálně pozitivním označením duchovní ženy v biblické a pobiblické tradici je „*nevi'a*“, „prorokyně“. Podle talmudického traktátu Megila 14a „bylo sedm prorokyní: Sára, Mirjam, Chana, Debora, Chulda, Abigajil a Ester“.

Proč zrovna tyto hrdinky? O Sáře (Sáraj) je v Rašiho interpretaci verše 1M 11:29 „Abram a Náchor si vzali ženy: Žena Abramova se jmenovala Sáraj a žena Náchorova Milka, dcera Hárana, otce Milky a Jisky,“ řečeno: „(Jiska) je Sára: měla schopnost vidění s duchem svatosti (*socha va-ruach hakodesh*)“. Stejně tak když je řečeno „Abram Sárajiny rady uposlechl“, Raši upřesňuje: „Totiž uposlechl hlasu ducha svatosti, který byl v ní.“

Mirjam, sestra Mojžíše a Arona, je za prorokyni přímo v textu Tóry označena: „Tu vzala prorokyně Mirjam ... do ruky bubínek a všechny ženy vyšly za ní s bu-

bínky v tanečním reji.“ (2M15:20) Podle Rašiho Mirjam prorokovala, že se její matce narodí syn a zachráni Izrael. Ženy, které s ní tančily, byly „*cadkanijot*“, spravedlivé ženy té generace. Připomeňme, že v knize proroka Michy je Mirjam postavena na roveň svým bratrům: „Vždyť jsem tě vyvedl z egyptské země, vykoupil jsem tě z domu otroctví, poslal jsem před tebou Mojžíše, Arona a Mirjam.“ (Mi 6:4) I další náznaky vedly feministické teoložky k závěru, že její příběh byl redakčně silně upraven a že ve skutečnosti existovala mnohem bohatší tradice o její společenské roli duchovní vůdkyně (tzv. *Pro-Miriamic Tradition*). Mirjam je dnes pro židovské feministky napříč denominacemi silnou vzorovou postavou.

Další prorokyní měla být Chana. Její vyjímečná modlitba za mateřství syna je v Bibli zachována. Důvodem označení za prorokyni je podle interpretací skutečnost, že naznačila vzkříšení mrtvých svými slovy „Hospodin usmrcuje i obživuje,

do podsvětí přivádí a vyvádí též odtud.“ (1Sam 2:6). Kniha Zohar chápe v mystickém výkladu Chaninu modlitbu jako prorockou, mesiášskou vizi: „Na světě byly dvě ženy, které složily chvalozpěv Bohu takový, jaký muži nikdy nesložili. A to byly Chana a Debora. Chana otevřela brány víry světu svými slovy: „Nuzného pozvedá z prachu, z kalu vytahuje ubožáka, posadí je v kruhu knížat...“ (1Sam 2:8).“

Debora je za prorokyni také označena již v biblickém textu (Sd 4:4). Bůh skrze její ústa prorokoval o vítězství nad vojevůdcem Síserou. Podle interpretace verše „Hospodin totiž vydá Síseru do rukou ženy“ (Sd 4:9) prorocky viděla i čin Jael, která vojevůdce Síseru zabila ve svém stanu. Duch svatosti se od Debory měl vzdálit, když sama sebe vychvalovala („Opuštěn byl venkov, pusto bylo v Izraeli, až jsem povstala já, Debóra...“, Sd 5:7), proto ho oslovuje a znovu přivolává („Procitni, procitni, Debóro, procitni, procitni, píseň pěj!“ Sd 5:12).

O Chuldě téměř nic nevíme – nicméně je také označena za prorokyni. Měla žít v 7. století př. o. l. za vlády krále Jóšijáše a musela být uznávána jako duchovní autorita, neboť se k ní odebrali sami kněží po nálezu knihy Zákona v Chrámě: „Kněz Chilkijáš, Achikam, Akbór, Šáfan a Asajáš se odebrali k prorokyni Chuldě...Bydlela v Jeruzalémě v Novém Městě. Mluvili s ní.“ Skrze ni potom Hospodin pošle závažné proroctví. (2Král 22:14 ad.) Proč nemá samostatnou prorockou knihu se můžeme jenom domýšlet...

Abigajil je zajímavou postavou. V 1. Samuelově 25 se nachází její ojedinělá promluva, která dokazuje, že byla prozíravou, moudrou ženou – a podle rabínů měla i prorocký dar, neboť viděla, že se David stane králem, a snažila se zabránit krveprolití, které by jeho postavení zatížilo. Radak (rabi David Kimchi) odkazuje na aramejský překlad verše „Hospodin jistě zbuduje mému pánu trvalý dům...“ (v. 28) jako „Staneš se králem“ a potvrzuje: „Řekla to v proroctví (*derech nevua*), neboť byla jednou ze semi prorokyní podle učení našich moudrých.“

Poslední prorokyní Hebrejské Bible má být Ester. Rabíni tak usuzují na základě interpretace verše Ester 5:1 „Třetího dne si Ester oblékla královské...“. ČEP doplňuje „roucho“, to ale v originálním textu chybí, doslova je zde „oblékla si království“. Na to učenci reagují: „Totiž oblékla si ducha svatosti.“ „Bůh oblékl

Ester do nebeského království.“ „Našla milost v očích krále – nejen Achašveroše, ale i Krále – Boha.“ Připomeňme, že Kniha Ester (spolu s Písní písní) klade na interprety patrně největší nároky, protože děj obsahuje mnohá pro tradici citlivá témata.

Duchovní vůdkyně dnes

Jak vypadá současná židovská duchovní vůdkyně? V souladu s pluralitním charakterem židovství nelze odpovědět jednoznačně. Pokusme se přiblížit její možnou podobu na čtyřech konkrétních příkladech.

Dvora Pearlman se narodila v seklárním kibucu. „Všichni pracovali, na filosofování nebyl čas,“ vzpomíná. „Když mi bylo čtrnáct let, přišla do naší školy mladá učitelka a otevřela i filosofická témata. Hodiny jsem s ní chodila po polích a povídala si s ní. Konečně jsem potkala někoho podobného jako já. Jak jsem byla šťastná, že „nejsem divná“, jak jsem si myslela!“ Jako manželka a matka tří dětí spoluzakládala na začátku 70. let minulého století jedinečnou ekologickou vesnici v Dolní Galileji, ve které realizovala svoji představu spirituality spojené se z(Z)emí a ekologickým vědomím. Ve vesnici žije dodnes, posledních pět let byla její starostkou. Když děti odrostly, prošla psychoterapeutickým výcvikem a výcvikem v regresní terapii a dojížděla do nemocnic jako terapeutka. „Postupně pro mne prostředí nemocnic bylo čím dál nepříjemnější, takže jsem klienty brala ven do přírody. A pak přišel čas ukončit i tuto práci. Léčivé síly má v sobě každý z nás...“ Po čtyřicetce se Dvora zapojila do mírového hnutí. „Od roku 2000 pracuji s milovaným Jeruzalémem, jádrem rozdělení mezi lidmi, abych pomohla jej opět přeměnit na Město Míru. Taková je jeho vlastní vnitřní podstata. Mír je jediná trvalá odpověď na život. Ať prolejeme

jakékoli množství krve, stejně ho máme dosáhnout, a já se snažím, aby to bylo co nejdříve.“ Její aktivita *Jerusalem Hug* (Jeruzalémské objetí), která spočívá v setkání lidí – Židů, Arabů, Drúzů, cizinců..., v jejich komunikaci a společném vytvoření živého řetězce kolem jeruzalémského Starého Města, byla mnoho let výraznou událostí města. V atmosféře rostoucího napětí byla minulý rok ukončena – arabským a palestinským účastníkům bylo jejich vlastními spoluobčany vyhrožováno smrtí, pokud budou „kolaborovat se Židy“. „Pro arabskou a palestinskou stranu je nyní těžké pracovat na míru,“ říká Dvora. „Radikálové z vlastních řad jim vyhrožují a neštítí se ničeho. Mnoho Arabek z Východního Jeruzaléma se přidalo k našim ženským kruhům, vytvářely jsme síť, sdílely své příběhy, tvořily společenství. V našich setkáních bylo mnoho vřelosti a naděje. A potom vše utichlo – ženy nám přestaly brát telefony, nijak se neozývaly. Zjistili jsme, že hlavní organizátorka našich setkání v arabském ženském centru byla propuštěna a ostatním jejich muži zakázali se s námi stýkat. Pro tradiční patriarchální společnost představuje přátelství a vzájemné posilování žen vždy ohrožení.“ Z Dvory vyzařuje klid, naprostá důvěra v moudrost vesmíru a víra, že až bude dostatek moudrých a vědomých lidí usilovat o toleranci, nenápadně a bez velkých fanfár se náš svět stane lepším místem k životu. Její spiritualita je universální, ctí Bohyni, medituje. „Jsem nyní v důchodu a půjdu tam, kam mne Matka Země, Gaia, zavolá, kde mne potřebuje.“ Práci s emocemi, nenásilné komunikaci a klidu při argumentaci se naučila skrze dohady s Waqf – Islámskou radou podřízenou Jordánsku a spravující Chrámovou horu. „Muži se mnou mluvili, jako bych byla odpad nebo jako bych tam nebyla. Židovka, a ještě žena! Tak jsem přemýšlela, jak zařídit, aby mne vůbec viděli. A řekla jsem si – v arabské společnosti má žena úctu, když je stará

zasloužila matka. A při každém rozhovoru jsem potom zdůrazňovala, že jsem babička. Chování některých představitelů se změnilo.“ „Zenovým cvičením“ pro ni byla i práce starostky. „V Izraeli je něco výjimečného, aby na takovém množství půdy bydlelo jen zhruba sedm set lidí. Developeři by na našich pozemcích byli schopni postavit městečko pro sedm tisíc lidí. Nejsme napojeni na elektrickou síť, to také vyvolává mnohé třenice. Neustále musíte jednat o vodě, jejíž přidělový systém spravuje stát. A samozřejmě ladit vztahy se sousedy z arabského městečka, kteří sami nepečují o svůj společný veřejný prostor, a tak k nám chodili např. na dětská hřiště. Vyjednat pravidla vzájemného respektu nebylo snadné.“

Dvořinou blízkou přítelkyní a spoluorganizátorkou *Jerusalem Hug* je i malířka t.č. žijící v Praze Hana Alisa Omer. Bývalá cvičitelka jógy, bylinkářka, aktivistka mnoha mírových projektů, od roku 1995 pracovala se známým vizionářem posvátné geometrie a architektury a „kybernetickým architektem“ Izákem Chayutmanem na zachycení jeho vizí Si-onu a Třetího Chrámu v Jeruzalémě jako „srdce, ze kterého vychází mír a léčí celý svět“. Ze spolupráce vzniklo pět obrazů: čtyři velká plátna, která skrze spirituální symbolismus zachycují zhmotnění „Nebeského Jeruzaléma“, a páté plátno ženy – matky, jež skrze svoji lásku otevírá Bránu Milosrdenství – dnes muslimy zazděnou „Zlatou bránu“ směrem k Olivetské hoře. Obraz vznikl v době druhé intifády po roce 2000. **V té době žila** Hana v Jeruzalémě a zapojila se do spirituálních mírových aktivit: „Každý pátek odpoledne před začátkem šabatu jsme se scházeli na „mírové bdění“ (Peace Vigil) na malém náměstí s výhledem na Západní zeď. Muslimové, Židé, křesťané, súfijci, lidé různých duchovních směrů. Společně jsme se modlili a meditovali.“

Hana je mj. autorkou obrazu „Naomi“, tchyně biblické hrdinky Rút. Stará



Hana Alisa Omer před svými obrazy *Nebeského Jeruzaléma* na vernisáži v Jičíně, v Židovské ulici 100, v červenci 2015. Foto Bohumír Procházka.

žena na něm sedí ve stínu u pramene. Její snacha stojí opodál, na zlatém poli, ve světle. Připomeňme, že v tradičních rabínských komentářích je o Naomi jako o vdově řečeno, že se smrtí svého muže stala podobnou „zbytkům obětí“ (šearej minchot), což je termín pro bezvýznamné a opominutí hodné jedince a předměty. Přesně vystihuje, jak je v patriarchálních společnostech postavení ženy osudově spojeno s postavením a životem jejího manžela. K obrazu Hana říká: „Pro mne je důležité hledat spojení mezi temnotou a světle, mezi depresí, „zlem“, a nadějí, léčením. Z Naomina smutku a žalu vzešel (skrže Rút) David, a tedy jednou i z ní vzejde Mesiáš. Byla to ona, kdo Rút poradil, aby se hezky oblékla, navoněla, a šla za Boazem na pole. Je to krásný příběh o lásce tchyně a snachy. A pramen, symbol života a otevřeného srdce, je skutečným Pramenem Naomi, který byl pod Har Herzl cestou do Ejn Kerem u Jeruzaléma.“ V jednom z údolí Jeruzaléma také Hana stvořila bylinkovou zahradu: „Chodila jsem tam několik let. Na tom místě bylo původně smetiště zarostlé keři. Plela jsem, sázela. Tam jsem poznala pomoc andělů. Když jsem dělala věci nejen pro sebe, ale i pro společné dobro, tak ve chvíli, kdy už to bylo těžké, se někdo objevil a pomohl. Pro mne ty síly, které vstoupily do procesu ve chvílích krize, byly anděly. Postupně se ke mně začali přidávat mladí lidé, vodili své děti, místo se proměnilo v park. Byla to velká radost.“ Také proměna „z temnoty ve světlo“, chce se říci.

Zmíněné ženy by se označení „duchovní vůdkyně“ bránily, přesto v sobě tyto kvality mají: odvahu nečekat, až někdo jiný začne, hledat cesty ve zdánlivě neřešitelné situaci, vnášet světlo do každodenního života, vytrvat a trpělivě dělat konkrétní malé kroky s vizí velkého cíle, navazovat spolupráci, vytvářet síť – a plně důvěřovat Duchu a jejímu vedení (*ruach* je femininum). Obě zároveň překračují židovskou tradici a otevírají se universální spiritualitě.

Uvedme i příklady „duchovních vůdkyň“ setrvávajících v židovské tradici. Chaya Kaplan Lister, v USA narozená a v Izraeli usazená ortodoxní manželka, matka, terapeutka a „duchovní koučka“, si také užila svoji „temnotu“. Její první manželství s rabínem skončilo rozvodem poté, co se ukázalo, že si manžel dělal z žen náboženské komunity harém. Aktuálně je souzený za sexuální obtěžová-

ní. V novém manželství je Chaya šťastná – a své zkušenosti každodenního života manželky a matky tří dětí využívá ve své práci. To je kvalita, kterou ženy do „duchovního vůdcovství“ vnášejí – integrace životní zkušenosti a spirituality s cílem zůstat nohama na zemi a žít vysoké cíle a veliké ideje v „obyčejném“ všedním dni. Poslechněte si např. její video s provokativním názvem „Love is Not All You Need“, kde ukazuje, jak je potřeba vnímat lásku jako stavbu a neustálý proces vyžadující trénink, investice, vzdělání, disciplínu a oddanost. Láska není něco ideálního, co prostě buď je, nebo není. Inspirativní jsou i její interpretace přírodních jevů, např. zatmění Slunce či hurikánů, kde pracuje stejně jako holističtí psychoterapeuté, tedy se symbolismem propojení a odrazu „vnitřního a vnějšího“, makrokosmu a mikrokosmu, vesmírného a pozemského dění a dění v naší psyché. S manželem vedou centrum osobního růstu Merkaz Šalev a společně nabízejí partnerské terapie a přednášky na témata vztahů a spirituality.

Rabba Safir Noyman Eyal je zajímavá tím, že je první ženou – studentkou kabal-y významného kabalisty Jehudy Halevi Ašlaga (zvaného Baal Sulam). Komunita, kterou vede, se nazývá Miškan Hakavana (Příbytek „Záměru“ či „Soustředění“) – a co je důležité, je otevřená všem duchovním zájemcům. Složitá téma kabaly se Rabba Safir daří předávat srozumitelně, aktuálně. Doporučuji např. krátkou promluvu interpretující známý biblický verš „zvol si život“ („Dovolávám se dnes proti vám svědectví nebes i země: Předložil jsem ti život i smrt, požehnání i zlořečení, vyvol si tedy život, abys byl živ ty i tvé potomstvo a miloval Hospodina, svého Boha, poslouchal ho a přimkl se k němu.“ 5M 30:19-20a). Promluvu otevírá slovy o oběti: „Je pro nás těžké pochopit smysl duchovního obětování se, protože je tématem přímo zasaženo naše ego a otevírá se nám téma oběti. Jde však o krásnou a vzácnou příležitost dostat se blíže, kam chceme. Pro každého upřímně oddaného duchovního člověka, kdekoli na světě, z jakéhokoli náboženství, „obě-



tovat se“ znamená „spojit se s Vyšším“ – a to chce ze všeho nejvíce: být pohlčen. Je to přirozené. A v tomto okamžiku Tóra říká – „zvol si život“! Pomyslete si, to je samozřejmé, já přece volím život. Ale není to pravda: když žijete skutečně duchovně, není tak snadné zvolit si život. A proto Tóra říká – Nezástávej „nahoře“, vrať se do každodenního života. Až uděláš práci, kterou máš ve svém životě udělat, pak můžeš odejít do Jednoty s Vyšším, ale nyní si zvol život. Být tady a být ve spojení, ale neunikat do ideálních světů. A TOTO je zmíněné obětování se. Svatostánek je tady, v pozemské realitě.“ Tato dechberoucí interpretace je ohlase-
sem úcty k tělesné existenci, důrazu na pozemský život a jeho nápravu (*tikkun 'olam*) ve spolupráci s Bohem, které bylo v židovské tradici od začátku přítomné.

Ženské židovské duchovní vůdcovství je dnes silnou a bohatou řekou, jejímiž základními charakteristikami jsou aktivismus, odvaha překračovat hranice, vzdělanost a spojení s odkazem plurality židovství: s tradicí, jež je ctěna, a zároveň s láskou rozvíjena v nových podobách. Jak v Izraeli, tak v USA se židovské ženy staví do společenských rolí se sebevědomím a originalitou. Mnoho úkolů zůstává – např. oddělení náboženství a státu v Izraeli, kde má ortodoxní monopol dopad na životy žen skrze občanské právo, vytvoření rovnostářské platformy u Západní zdi, kde se budou moci modlit a předčítat Tóru ženy jiných než ortodoxních denominací, postavení žen v ultraortodoxních komunitách, oživení mírového hnutí. Nezbyvá než jim popřát šťastnou cestu a mnoho sil a poděkovat za inspiraci, kterou pro nás nežidovské ženy bezesporu představují.

ŽENY AKO ŽIDOVSKÉ DUCHOVNÉ VODKYNE

Deborah Weissman

Na konci 20. a začiatku 21. storočia boli stovky židovských žien ordinované ako rabínky. Napriek tomu ide o fenomén, ktorý je relatívne nový a zatiaľ nie všeobecne prijímaný (aspoň v rámci židovskej ortodoxie). V Biblii nachádzame mnoho významných ženských postáv – hoci ich je oveľa menej než ich mužských náprotivkov – zastávajúcich celú škálu rolí, ktoré zahŕňajú oveľa viac než len tradičné domáce úlohy. A tak sa tu stretávame so sudkyňou, kráľovnou, bojovníčkou, „múdrú ženou“, atď. Ak je pasáž z Prísloví 31,10-31 možné považovať za opis ideálnej manželky, potom má táto veľmi ďaleko ku krotkej „domasedke“. Pravý opak je pravdou: problém spočíva v tom, že sa od nej očakáva, že bude akousi „superženou“ aktívnou v poľnohospodárstve i obchode a dohliadajúcou na domácnosť i rodinu. Zdá sa nepravdepodobné, že by tieto biblické texty zahŕňali takéto podrobné opisy, ak by neboli aspoň do určitej miery zakotvené v realite svojej doby.¹

Ženy zmieňované v Hebrejskej Biblii – od Evy a pramatiek až po kráľovnú Ester – sú proaktívnymi, kľúčovými postavami, ktorých činy posúvajú dej dopredu a menia pritom chod dejín. Existuje však aj jedna dôležitá výnimka, ktorej význam vyjde najavo v našej analýze obdobia rabínskeho judaizmu, a tou je skutočnosť, že hoci ženy vykonávali rozličné vedúce úlohy v spoločnosti, tieto sa nikdy netýkali rituálneho kultu. Náboženstvo starého Izraela nemalo žiadne kňazky.

Niektorí bádatelia² tvrdia, že toto mohlo byť určitým typom reakcie na kanaánske kultu plodnosti, v ktorých bohyne a kňazky zohrávali kľúčové úlohy. Jeden z paradoxov prechodu od Biblie k Talmudu je skutočnosť, že zatiaľ čo spoločenský status žien upadol, ich právny status sa zlepšil. Ako vnímame tento fenomén a ako je ho možné vysvetliť?

Začnime najprv s druhou polovicou vyššie uvedeného tvrdenia. Zdá sa byť jasné, že s ohľadom na isté kľúčové právne záležitosti, ako napr. manželstvo, rozvod a dedičstvo, je možné vnímať ohromné zlepšenie právneho statusu židovských žien od Biblie k *Mišne* a od *Mišny* ku *Gemare*. Manželstvo a rozvod sa stali oveľa komplexnejšími a inštitucionalizovanejšími, pričom boli špecifikované postupy, dôvody pre rozvod a – čo je asi najdôleži-

tejšie – práva žien prijať alebo odmietnuť nový stav, ktorý – ako je potrebné povedať – vždy inicioval muž.

Spomedzi bádateľov tento aspekt pravdepodobne najlepšie zdôraznila Judith Hauptman, ktorá pôsobí ako profesorka na Jewish Theological Seminary. Tá vo svojej knihe *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice* [„Čítať rabínov nano-

vo: Hlas jednej ženy“]³ tvrdí, že „Zákon má tendenciu vyvíjať sa postupom času smerom k ľudskejšiemu zaobchádzaniu s diskriminovanými.“⁴ Rabínov hodnotí ako vykonávateľov „benevolentného patriarchátu“.⁵

Rabínsky zmysel pre spravodlivosť a pochopenie Tóry ako postupne zjavujúcej vôľu milosrdného a benevolentného Boha niesli, podľa tohto výkladu, zodpovednosť za zmeny vo vyššie zmieňovaných zákonoch v zmysle väčšej ochrany venovanej právam žien. Isté feministické interpretácie môžu tieto zmeny vnímať ako autoritárske a v konečnom dôsledku ženám škodiace. Avšak Hauptmanovej partnermi v diskusii⁶ sú spravidla tí, ktorí rabínov vnímajú ako mizogámov. Jej prístup sa preto zastáva rabínov v otázke ich vzťahu k ženám a niektorí by ho mohli dokonca označiť za apológiu.

No v otázke uvedených zmien sa predsa len zdá, že celkový právny status žien sa zlepšil. Na druhej strane však došlo k zhoršeniu ich spoločenského postavenia. Vidieť je to napríklad na skutočnosti, že v Talmude sa zmieňuje oveľa menej žien než v Biblii. Väčšina z nich zostáva bez mena a na ich identifikáciu slúži jed-



noduché označenie „matka XY“, „manželka XY“, „sestra XY“ či „dcéra XY“.

Pravdepodobne jedinou známou ženou z tej doby bola Beruria.⁷ Menej známou ženskou postavou v Talmude bola Jalta, o ktorej súčasná izraelská bádatelka Ruchama Weiss nedávno vydala román.⁸

Javilo by sa, že hlavný dôvod pre tento úpadok spoločenského postavenia treba hľadať v absencii žien na vedúcich kultúrnych pozíciách v biblickom období. Po zničení Chrámu jeho miesto zaujala synagóga. Modlitba a štúdium nahradili obeť a rabíni nahradili kňazov. Keďže ženy nezastávali vedúce pozície v Chráme a neslúžili ako kňazky, bolo len „prirodzené“, že nebudú ani rabínkami či učenkyniami.

Keďže korene rabínskej kultúry však idú hlbšie do minulosti než je zničenie 2. chrámu, musíme sa ešte porozhliadnuť po inom, komplementárnom vysvetlení. Jedno možné vysvetlenie by bol vplyv gréckej kultúry, pre ktorú boli ženy – intelektuálky morálne podozrivé. Slovanmi jedného z najstarších moderných diel venovaných židovským ženám, „V dobe Talmudu ženy už boli oslobodené od pravidelného a prísnejšieho štúdia v školách, čiastočne snáď aj preto, lebo mudrci a rabíni mali pred očami príklad dobre vzdelanej, no neviazanej a nemorálnej gréckej hetéry“.⁹

Ba čo viac, rabínsky *Bejt midraš* sa postupne zmenil na „klub pre odrastených chlapcov“. Medzi bádatelmi, ktorí na analýzu rabínskej kultúry a jej konceptov maskulinity používajú genderovú perspektívu, sú Ari Elon¹⁰ a Daniel Boyarin.¹¹ Elon vníma štúdium Tóry ako mužskú erotickú aktivitu, pri ktorej sa túžba sústreďí na samotnú Tóru, často personifikovanú do ženských pojmov. Boyarin nachádza homoerotické city medzi mužskými študijnými partnermi. Obe analýzy sa domnievajú, že prítomnosť ženy v *Bejt midraš* by skutočne predstavovala nežiaduce rozptýlenie a ženy by sa v tomto prostredí cítili ako cudzinky. Až ku koncu 19. a na začiatku 20. storočia dochádza v rámci tejto tradície k revolúcii, ktorá pomaly umožňuje ženám prístup k serióznemu štúdiu židovských textov.

Jedno zo zásadných diel venovaných dejinám židovských žien v období stredoveku tvrdí:

V jednej oblasti, totiž v oblasti duchovného života, ženy stáli v rozhodne horšom postavení. Počas celého stredoveku, teda v období trvajúcim asi tisíc rokov,

*sme medzi mudrcmi Izraela nenašli ani jedinú významnú ženu... Toto absolútne mlčanie židovských žien je dokonca ešte prekvapujúcejšie s ohľadom na významnú tvorivosť žien v kresťanskej spoločnosti, a to hlavne v oblasti mystiky. Zdá sa, že tento rozdiel neplatí len pre oblasť tvorivosti. Je tu nutné hovoriť o hlbokom a dôležitom indikátore miesta židovských žien v spoločnosti. Asi 14 % svätých Rímskokatolíckej cirkvi predstavujú ženy. Okrem toho aj v moslimskej kultúre sa zmieňujú ženy ako nositeľky náboženských tradícií. Mlčanie židovských žien preto hovorí za všetko.*¹²

Ak aj odhliadneme od pozitívneho zhodnotenia mníškeho života, ktorý v judaizme celkom iste nie je centrálnym, môžeme si povšimnúť, že dejiny kresťanských žien v stredoveku sú plné mien dôležitých



žien, ktoré mali veľký prínos pre kultúru svojej doby. Možno najznámejšou je sv. Hildegarda z Bingenu, „renesančná žena“ 11. storočia, ktorá sa zapísala do dejín ako významná filozofka a teologička, ale tiež ako umelkyňa, spisovateľka a hudobníčka. Zdá sa, že žiadne židovské paralely neexistovali po dobu takmer 1500 rokov.

Na rozdiel od iných náboženstiev, ani židovská mystická tradícia nepriniesla žiadne ovocie v podobe význačných ženských postáv. Jediné židovské mystické hnutia, v ktorých ženy zastávali kľúčové postavenie, boli šabatianizmus a jeho pokračovateľ frankizmus. Máme k dispozícii záznamy o jednom nezvyčajnom prípade – istotne výnimke potvrdzujúcej

pravidlo – v ktorom je Hannah Rachel Webermacher, známa ako Deva z Ludmiru.¹³ Od obdobia ranného novoveku sa tie ženy v rámci židovskej komunity, ktoré mali talent a schopnosti na to, aby sa v inom prostredí mohli stať duchovnými vodkyňami, spravidla prejavovali veľmi netradičnými spôsobmi. To zahŕňalo napríklad ženy osvietených salónov či tie židovské ženy, ktoré sa stali sociálnymi radikalistkami a revolucionárkami.¹⁴

Parametre tohto krátkeho článku mi nedovoľujú podať svedectvo o príbehu revolúcie vo vzdelávaní, ktorú viedli ženy ako Sarah Schenirer (1883–1935) v Krakove. Do začiatku 20. rokov minulého storočia sa židovské vzdelanie pre dievčatá stalo hodnotou zastávanou všetkými židovskými hnutiami, vrátane niektorých ultraortodoxných – a nebolo to v dôsledku žiadnych zákonov o povinnom vzdelaní. Išlo, jednoducho povedané, o myšlienku, pre ktorú dozrel čas, o myšlienku zrodenú so sociálnej a ekonomickej nutnosti.¹⁵

V rámci ultraortodoxného sveta do dnešného dňa pretrvávajú oddelené školy pre chlapcov a dievčatá, ktoré však nie sú „oddelené, no rovnocenné“. Stále ešte existuje kultúrna priepasť medzi dievčatami, ktorým sa dostáva dôkladnejšie sekulárne vzdelanie, a chlapcami, ktorí sa takmer výlučne sústreďujú na klasické texty a zákony. Vo zvyšku židovskej komunity došlo predovšetkým v poslednej štvrtine 20. storočia k významnému zvýšeniu možností vzdelania pre židovské dievčatá a ženy. V niektorých spoločenstvách sa podarilo dosiahnuť takmer plnej rovnosti príležitostí. Žiaľ, v mnohých segmentoch komunity sú aj chlapci aj dievčatá rovnako nevzdelaní či neadekvátne vzdelaní. V tradičnejších kruhoch sa vzdelanie dievčat stalo prioritou fakticky až v priebehu poslednej štvrtiny 20. storočia. Hoci ordinácia žien nie je nevyhnutne alfou a omegou židovského feminizmu, je ju možné použiť ako kritérium na posúdenie rovných príležitostí na vzdelanie. Regina Jonas (1902–1944), rodáčka z Berlína, bola v roku 1935 v Nemecku tajne ordinovaná za liberálnu rabínku. Bohužiaľ, zahynula počas holokaustu. V modernej dobe bola prvou ordinovanou ženou.

Nedávno začali židovské ženy v Izraeli i inde vo svete seriózne nahrádzať umlčanú kreativitu, o ktorej sme sa zmienili. Napísali celé police kníh v žánroch, ktorým sa predtým nevenovali, vrátane právnych spisov,¹⁶ teológie¹⁷ a – čo je asi najpôsobivejšie – biblických komentárov



a *midrašov*.¹⁸ Rast počtu kníh o židovskej teológii stojí za povšimnutie práve tak, ako aj fenomén „laikov“ píšucich serióznym, vedeckým spôsobom o *halache*. Táto tvorba je nepochybne nevyvážená, no do budúcnosti so sebou prináša nádej na pokračujúcu tvorivosť.

Vyvíjal by sa judaizmus v priebehu storočí inak, ak by súčasťou jeho interpretácie a právneho rozpracovania boli bývali ženy? Na túto otázku je ťažké odpovedať. Historici sa zriedkakedy zapájajú do špekulácií typu „čo keby“. Avšak možno ani na otázku „budú sa ženy ako židovské duchovné vodkyne líšiť od mužov?“ zatiaľ nie sme schopní odpovedať. Potrebujeme ženy, ktoré získali svoje vzdelanie (aspoň čiastočne) od žien, ktoré to svoje zase získali od žien – aby sa vytvorila historická perspektíva na tento fenomén. No ak súčasný trend bude pokračovať, možno od toho už nie sme ďaleko. Niektorí tvrdia, že ženy prinesú štýl vedenia, ktorý bude menej hierarchický, založený na väčšej spolupráci, integrujúci intelekt i emócie, atď.¹⁹ No súčasné duchovenstvo naprieč rozličnými tradíciami môže vyjadrovať tieto znaky bez ohľadu na to, či ide o mužov alebo ženy. Dnešní náboženski špecialisti všeobecne nepôsobia ani tak ako autoritatívne postavy, ale skôr ako moderátori a motivátori. Niektoré feministky predstavili názor, že zásadnou je analýza „vrodenných ženských kvalít“. Lenže škála príkladov, ktoré sú mladým Židom k dispozícii, je nepochybne pestrejšia a širšia odvtedy, čo rabínmi a inými vodcami môžu byť aj ženy.

Rovnosť nevyhnutne neznamená totožnosť. Ako nás učí Yoske Achituv z náboženského kibucového hnutia: „Po-

stmoderná doba nás vyzýva, aby sme sa namiesto o podobnosť usilovali o rovnosť pri zachovaní rozdielov.“²⁰ Môžeme povedať, že žijeme vo vzrušujúcej dobe, ktorá prináša dobré vyhliadky pre ženy ako židovské duchovné vodkyne. Ešte sa uvidí, či do tradície vnesú niečo nové a originálne, alebo či zdôraznia jej už existujúce prvky.

Z angličtiny preložil Pavol Bargár.

¹ Niektoré dôležité diela venované ženám v Hebrejskej Biblii zahŕňajú: Tikva Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible: A New Interpretation of their Stories*, Schocken Books: New York, 2002; Ilana Pardes, *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach*, Harvard University Press: Cambridge, MA, 1992; a Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary Feminist Readings of Biblical Narratives* (Overtures to Biblical Theology), The Fortress Press: Philadelphia, 1984.

² Napríklad zosnulý profesor Ze'ev Falk z Hebrejskej univerzity.

³ Westview Press: Boulder, CO, 1998.

⁴ Ibid., s. 5.

⁵ Ibid.

⁶ Pozri: Judith Wegner, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, Oxford University Press: New York, 1988.

⁷ O tejto postave toho bolo napísané mnoho. Jedno z najlepších diel predstavuje Rachel Adler, "The Virgin in the Brothel and Other Anomalies: Character and Context in the Legend of Beruriah," in *TIKKUN*, Vol. 3, No. 6 (November/December 1988.) Jej príbeh bol taktiež spracovaný do podoby úspešnej divadelnej hry a filmu.

⁸ Publikoval HaKibbutz HaMeuchad, 2017.

⁹ Nahida Remy, *The Jewish Woman*, C. J. Krehbiel: Cincinnati, 1895, s. 155.

¹⁰ V angličtine vyšlo ako *From Jerusalem to the Edge of Heaven: Meditations on the Soul of Israel*, preložila Tikva Frymer-Kensky, Jewish Publication Society: Philadelphia, 1996. Pôvodne vyšlo v hebrejčine ako "Alma Di," in *Sh'demot* 1990.

¹¹ Boyarin svoj pohľad vysvetlil v mnohých článkoch publikovaných v hebrejčine i angličtine. V tomto ohľade je asi najdôležitejšia jeho kniha *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, University of California Press: Berkeley, 1997.

¹² Avraham Grossman, *Pious and Rebellious: Jewish*

Women in Medieval Europe, Brandeis University Press, 2004, s. 278-9.

¹³ Pozri Ada Rapoport-Albert, "On Women in Hasidism, S.A. Horodecky and the Maid of Ludmir Tradition," in Rapoport-Albert a Steven Zipperstein, *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, Peter Halban Publ.: London, 1988, s. 495-525. Mala som príležitosť osobne diskutovať tieto postrehy s Prof. Rapoport-Albert vo Vilniuse v septembri 1997 a v Amsterdame v máji 2006.

¹⁴ Naomi Shepherd, *A Price Below Rubies: Jewish Women as Rebels and Radicals*, Harvard University Press, 1998.

¹⁵ Viac k tejto téme pozri vo: Weissman, "Bais Ya'akov as an Innovation in Jewish Women's Education: A Contribution to the Study of Education and Social Change," in Walter Ackerman (ed.), *Studies in Jewish Education*, Vol. VII, Hebrew University (1995).

¹⁶ Napríklad Micha Halpern a Chana Safrai (eds.), *Jewish Legal Writings by Women*, Urim Publications, Jerusalem, 1998. Táto kniha obsahuje pasáže v angličtine i hebrejčine.

¹⁷ Najdôležitejšie dielo predstavuje Tamar Ross, *Expanding the Palace of Torah: Orthodox and Feminism*, Brandeis University Press: Waltham, MA, 2004. Neskôr vyšlo ako Ross, *Armon HaTorah MiMa'al Lah*, Am Oved, Tel-Aviv, 2007. Pozri tiež Rachel Adler, *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, Jewish Publication Society: Philadelphia, 1998; a Tova Hartman, *Feminism Encounters Traditional Judaism: Resistance and Accommodation*, Brandeis University Press: Waltham, MA, 2007.

¹⁸ Stručný výber zahŕňa: v angličtine --- Judith A. Kates a Gail Twersky Reimer (eds.), *Reading Ruth: Contemporary Women Reclaim a Sacred Story*, Ballantine Books: NY, 1994; Avivah Gottlieb Zornberg, *Genesis: The Beginning of Desire*, Jewish Publication Society: Philadelphia, 1995; a Ellen Frankel, *The Five Books of Miriam: A Woman's Commentary on the Torah*, Harper: San Francisco, 1996. v hebrejčine - Renee Levine Melamed (ed.), "Lift Up your Voice": *Women's Voices and Feminist Interpretation in Jewish Studies*, Sifrei Hemed: Tel-Aviv, 2001; Ruth Ravitzky (ed.), *Kor'ot MiB'reshit: Israeli Women Write about the Women of Genesis*, Sifrei Hemed: Tel-Aviv, 2001; a Ya'el Mish'ali, *Pirkei Imahot: Israeli Women Respond to Pirkei Avot*, Sifrei Hemed: Tel-Aviv, 2002.

¹⁹ Pozri Amy Eilberg, "Kol Isha: A New Voice in Conservative Judaism," in Nina Beth Cardin a David Wolf Silverman, (eds.) *The Seminary at 100: Reflections on the Jewish Theological Seminary and the Conservative Movement*, published by the Rabbinical Assembly and the Jewish Theological Seminary, 1987.

²⁰ "Dialogue with Modernity," (hebrejsky) in *Amudim*, 1991, 39:5, s. 176.

ARISTOTELES A JEHO METAFYSIKA A ETIKA V POROVNÁNÍ S ETIKOU HEBREJSKÉ BIBLE

PhDr. Josef Blaha

Etika je něco, na co se v dnešní přetechizované době hodně zapomíná. Problém, který vyjádřil „v devatenáctém století Karel Marx je to, že technika není neutrální a je většinou ovládána menšinou.“¹ Znamená-li dnes tolik opěvované slovo „demokracie“. Toto slovo „vzniklo v klasických zemích, hlavně v Řecku. Znamená vládu lidu (řecky *demos*).“²

Menšinou ale mohou být bohatí lidé, kteří (nejenom) v době Marxe – ale i v jiných dobách rozhodně morálně nejednali, popř. nejednají ani dnes.

Vydejme se ke zdrojům dvou kultur, které utvářely evropskou civilizaci, k Jeruzalému a k Aténám. „Když upadla víra v Olymp, lidé hledali oporu pro život jinde; otázka, jak žít, zůstala důležitou otázkou i dále.“³

Aristoteles (388–332 před občanským letopočtem), který bývá pokládán za největšího řeckého filosofa, si jako první položil otázku po bytí ve vědeckém slova smyslu. Tím není řečeno, že byl vůbec první, kdo si tuto otázku položil. Byli to nejenom filosofové před ním a filosofové ne-řečtí, byl to i mýtus, který je také určitým předvědeckým vyjádřením pravdy. Avšak: Aristoteles zde myslí na vědecký druh kladení otázek, které nezkloumají jenom částečné oddíly bytí, jako například medicína, ale na bytí jako na celek, tedy na bytí jako takové.⁴

Slyšel jsem názor, že dnešní doba má řadu odpovědí, ale málo smysluplných otázek. A přesto, existenciální otázky vedou k velkým činům, ale i k objevům. To platí i o „pokusech Gregora Mendla (1822–1888). *Prudens quaestio dimidium scientiae* – moudrá otázka je poloviční odpovědí.“⁵ Jednu z takových otázek si kladou malé děti, když se neustále ptají, „proč?“ Je to otázka po tom, proč něco existuje, místo toho, že by to neexistovalo. Proč existuje svět? A jaký má smysl?

Otázka po bytí ale, jak napsal Martin Heidegger (1889–1976) už v roce 1926, „upadla dnes v zapomnění.“⁶

Zatímco Heidegger mluví o otázce bytí, bezesporu největší židovský myslitel

středověku, Maimonides (1135–1204) napsal, že „Aristoteles dosáhl nejvyšší stupeň intelektuální dokonalosti, jaké může člověk vůbec dosáhnout. Scházela mu jenom ještě větší možnost, a to je pro-rocká inspirace.“⁷

Prorok v biblické době byl velmi často člověk, který nevycházel z údivu, ano, v případě proroka Jeremiáše i ze strachu, jak jej Bůh povolal – jsme u toho, co se nazývá v teologii „mysterium fascinosum – tedy to, že je člověk fascinován Bohem – ale i mysterium tremens – tedy to, že má hrůzu.“

Jeremiáš se „brání povolání, být prorokem“,⁸ ale Bůh je silnější:

Nato jsem odpověděl: „Ach, Panovníku Hospodine, nevím, jak bych mluvil. Jsem přece chlapec.“ Ale Hospodin mi řekl: „Neříkej: Jsem chlapec. Všude, kam tě pošlu, půjdeš, a všechno, co ti přikážu, řekneš. Neboj se jich, já budu s tebou a vysvobodím tě, je výrok Hospodinův.“

Jeremiáš 1, 6 – 8

Údiv je ale i jednou z prvních filosofických zkušeností, o kterých mluví i Aristoteles:

„Neboť jako dnes tak i v dřívějších dobách lidé začali filosofovat, protože se něčemu divili. Z počátku se divili záhadným zjevům, jež jim bezprostředně ukazovala zkušenost, a teprve potom, ponaáhlu postupující naznačenou cestou, dospěli i k záhadám významnějším, například k záhadám jednotlivých období měsíce, dráhy slunce a hvězd a vzniku vesmíru.“⁹

Židovský národ prožívá zázrak při zá-sahu Božího milosrdenství, když jej Bůh vysvobozuje z rukou faraona a těch, kteří je chtěli zničit:

Nepřítel si řekl: „Pustím se za nimi, doženu je, rozdělím kořist, ukojím jimi svou duši, meč vytasím, podrobí si je má ruka.“ Zadul jsi svým dechem a moře je zavalilo, potopili se jak olovo v nesmírných vodách. Kdo je mezi bohy jako ty, Hospodine? Kdo je jako ty, tak velkolepý ve svatosti, hrozný v chvályhodných skutcích, konající divy? Vztáhl jsi pravici a země je pohltila. Svým milosrdenstvím jsi vedl tento lid, který jsi vykoupil, provázal jsi jej svou mocí ke své svaté nivě.

Exodus 15, 9 – 13.

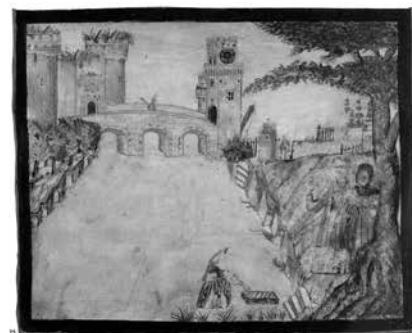
A právě zde vidíme, že cílem biblické teologie Starého zákona je svoboda, osvobození od útlatu – nikdo není rovný Bohu, Hospodinu, ale On vládne navěky. Přesto se zde nejedná o něco zcela mimořádného, „rozdělení Rudého moře je největším zázrakem knihy Exodus. Avšak je podobný svou přirozeností i jazykem kananejským eposům o „bouřícím a rebelujícím moři.“¹⁰

Možná, že zde jsme u jednoho tématu, kde se liší hebrejské a řecké myšlení. Řecké myšlení je ve velké míře orientováno na poznání moudrosti. Hebrejské myšlení zase na meditaci o Bohu, ano, v rámci židovské mystiky, kabaly i na vnitřní Boží život – meditaci Boha a Božího jména, a středověká židovská mystika „se snaží pochopit samotný život v Bohu.“¹¹

V jedné moderní hebrejské básni se říká:

Proroci zemřeli, a kdo pro mne bude prorokovat?¹²

Nejedná se jenom o prázdnou básnic-kou větu. Prorok je v hebrejské Bibli ten, kdo je naplněn setkáním s Bohem: „slovo



„prorok“ – hebrejsky נביא patrně se nejedná o slovo hebrejského původu. Nejblíží se mu jeví akkadské slovo *nabi-tu*, které existovalo i v Mari, jak jsme se dozvěděli v nové době. To pravděpodobně znamená, že proroctví v biblickém Izraeli nemělo obdoby v okolním světě.¹³

Falešný prorok je zase ten, kdo předstírá, že se s Hospodinem setkal, ale ve skutečnosti lže a toto setkání jenom předstírá. Je třeba říci, že Řecko znalo věstce, ale pojem proroctví v duchu hebrejské Bible byl výhradně hebrejský pojem. To, co přesto Aristotela s proroctvím spojuje je to, že Aristoteles učí o ctnostech, zatímco souhrnem všech proročských přikázání je že:

„Človče, bylo ti oznámeno co je dobré, a co od tebe žádá Bůh: nic jiného, než abys činil soud a miloval milosrdenství a pokorně chodil se svým Bohem.“

Micheáš 6, 8

A dále:

spravedlivý bude žít svou vírou. – je možný i překlad, Spravedlivý bude žít pro svou věrnost.

Abakuk 2, 4.

Zmínili-li jsme Aristotela a také jeho hlavního zastávce v rámci židovské filosofie, Moše Maimonida, není bez zajímavosti, že řekl, že „Mojžíš má přednost přede všemi ostatními proroky.“¹⁴

Nikdy však již v Izraeli nepovstal prorok jako Mojžíš, jemuž by se dal Hospodin poznat tváří v tvář.

Deuteronomium 34, 10

I když Tóra mluví o tom, že už „nikdy v Izraeli nepovstal prorok, jako Mojžíš,“ – a to je nejenom učení, napsané v knize Deuteronomium, ale i slavnostní zpěv, který se Židé modlí v synagoze zvláště při ranní bohoslužbě, usiluje „proročká kabala o nabytí daru proroctví.

Tuto proročskou inspiraci, chceme-li, proročskou kabalu ale zastával ve svých raných dílech, např. rabín Josef Gikatilla, „jehož učitelem byl rabín Abulafia, a ten o proroctví mluví několikrát.“¹⁵

Jakou souvislost má ale proročká kabala s Aristotelem a s Maimonidem? Někteří kabalisté tzv. proročské kabaly, jako byl například rabín Abrahám Abulafia, meditovali nad Maimonidovým *Průvodcem zbloudilých*, aby dosáhli stavu proroctví. „Hlavní námět spisů rabína Abraháma Abulafii spočívá v uskutečnění proročské kabaly. Jedná se o cestu, kdy člověk může dosáhnout stavu proroctví. Cesta, kterou člověk ujde, se uplatní v mystické extázi.“¹⁶

Podstata a úkol metafysiky podle Aristotela je v tom, že metafysika je „druh vědy, jež zkoumá jsoucno jako jsoucno a to, co mu o sobě náleží.“¹⁷

Podíváme-li se na samotný počátek Aristotelovy Metafysiky, vidíme, že základem všeho je zde poznání:

„Πάντες άνθρωποι τού ειδέναι ὀρέγονται φύσει.“¹⁸

„Všichni lidé touží poznávat (*eidenai*), a to od přirozenosti.“¹⁹

Nyní jsem uvedl Aristotelův text, kterým začíná své nejslavnější dílo, Metafysiku, řecky a v českém překladu. Abychom ale nezůstávali jen u Atén a přiblížili se hebrejské Bibli, neboli biblicko – starozákonnímu Jeruzalému, uvedu text i v hebrejském překladu:

"כל בני האדם שואפים מטבעם אל הדעת."²⁰

Začíná-li Aristoteles svou knihu takto, je zajímavé, že i prvním lidem, kteří žili podle učení židovské i křesťanské náboženské tradice v blaženosti, byl dán jediný zákaz:

A Hospodin Bůh člověku přikázal: „Z každého stromu zahrady smíš jíst. Ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez. V den, kdy bys z něho pojedl, propadneš smrti.“ (Genesis 2, 16 – 17)

Jakoby se obojí vylučovalo. Aristoteles na jedné straně říká, že „všichni lidé touží od přirozenosti poznávat,“ – ale Bůh zakazuje člověku jít ze stromu poznání. Jedná se ale o strom poznání dobra a zla – jde tedy o to, že pouze Bůh může určit, co je dobré a co je zlé.

Aristoteles ve své Etice Nikomachově o tom, že „se nemáme ani příliš mnoho ani příliš málo namáhat, nebo být nedbalí, nýbrž máme se přidržovat středu a jak kaže správný úsudek.“²¹

„Na začátku knihy Etiky mluví Aristoteles o tom, že chce dát lidem určitou směrnicí k tomu, co má být smyslem a účelem lidského života.²² Co je ale smyslem lidského života podle Aristotela? Ve druhé knize Etiky píše: „ctnost je tudíž záměrně volicím stavem, který udržuje střed nám přiměřený a vymezený úsudkem, a to tak, aby jej vymezil člověk rozumný.“²³

Je důležité vědět, že islámský svět má zásluhu na tom, že některé spisy Aristotela byly přeloženy do arabštiny. „Druhé období ale spočívalo v překladu těchto děl z arabštiny do hebrejštiny... Tak třeba Etika Nikomachova byla do hebrejštiny přeložena jako ספר המידות.“²⁴

Je důležité vědět, že Aristoteles chápe člověka jako občana POLIS – tedy širší komunity. Zatímco ctnost je pro něj ur-

čitým vrcholem etického života člověk je „svou přirozeností politická bytost (*zoon politikon* – tedy doslova politické zvíře) – to znamená, občanem polis – tedy obce.“²⁵ Řecká *polis* – obec byla svým druhem unikátní, jak o tom Aristoteles mluví ve své Politice: „Každá obec je jakýmsi druhem společnosti a každé společenství je sestaveno za účelem nějakého dobra – neboť všichni lidé vše konají pro to, co se jim zdá dobrem.“²⁶

Zatímco Aristoteles dokázal skvěle filosoficky definovat základní touhu lidské bytosti, a to je touha po poznání, hebrejské slovo דע (*ja'da*) – v biblické hebrejštině neznamená jenom teoretické poznání, ale také je použito pro sexuální styk. Poprvé je v této souvislosti použito v Bibli v knize Genesis:

V této souvislosti znamená poznání hlubinné poznání – a to je právě poznání muže a ženy v biblickém slova smyslu, které znamená nový život – zde se jedná o slovní hříčku – בראשית פרק ד

I poznal člověk svou ženu Evu a ta otěhotněla a porodila Kaina. Tu řekla: „Získala jsem muže, a tím Hospodina.“ (Genesis 4, 1)

קניתי איש (*kaniti iš et adonaj*) Získala jsem muže – a jeho jméno je Kain – hebrejsky קין (*kain*). Je ale třeba vidět souvislost s předcházejícími třemi kapitoly knihy Genesis. „První tři kapitoly knihy Genesis vytváří určitý druh předmluvy k celému Pentateuchu.“²⁷

Aristotelova díla, a to především jeho Metafysika a Etika nejsou jenom běžnými vědami, jako je známe dnes, ale Aristoteles se ptá, jestli „existuje jiné bytí než to, které má smyslové poznání.“²⁸

Dochází k názoru, že „každý člověk přeje dobro sám pro sebe a nikdo nechce, aby se stal jiným, takže by všechno dobré mělo potom to, čím by se stal; neboť i Bůh má již nyní dobro, ale má je proto, že jest to, co jest.“²⁹

Aristoteles byl především filosof a ne teolog. Tzv. „*Teologie Aristotela*“³⁰ je překladem části z Eneád Plótina (204 – 270). Plótinos byl poslední významný řecký filosof. Přesto však tato „Teologie Aristotela“ měla velký význam pro arabské teology a také pro židovské teology žijící v muslimském světě, zvláště pro Maimonida. Je málo známé, že možná nejslavnější středověké židovské filosofické dílo, Maimonidův *Průvodce zbloudilých* byl původně napsán v arabštině.³¹ Tím však pro evropské Židy neměl cenu – protože arabsky neuměli. Samuel ibn Tibon jej

preložil do hebrejštiny. Tím vznikla velká kontroverze ohledně Maimonidových děl.³¹ To už je ale jiná kapitola, kterou se zde v rámci tohoto tématu nemůžeme zabývat. Vztah aristotelské etiky k etice hebrejské Bible by se snad dal v závěru shrnout tak, že pro Aristotela je Bůh nehybný, Prvotní příčina světa, zatímco pro Starý zákon je Bůh živým Bohem, po kterém touží lidské srdce a židovské srdce pláče, když se tento Bůh vzdálí nebo není přítomen v jeho životě. Aristoteles usiluje o ctnosti a Žid o to, aby byl věrný Zákonu Hospodinovu – lépe řečeno, Tůře.

¹ Élisabeth Clément, Chantal Demonque, Laurence – Hanse – Løve, Pierre Kahn, *La philosophie de A à Z*. Paříž 2000: Hatier. s. 441.

² Allan Bullock a Oliver Stallybrass, (editoři) *Slovník Fontána moderního myšlení*. (hebrejsky) Z angličtiny do hebrejštiny přeložil a editoval Eli Šaltiel. Tel – Aviv 1987: Am Oved. s. 115.

³ Emanuel Rádl, *Dějiny filosofie*. Díl I. (Starověk a středověk). Reprint prvního vydání nakladatelství Jan Laichter z roku 1932 Praha a Olomouc: 1998. Votobia. s. 59.

⁴ Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*. Altertum und Mittelalter. Díl I. Freiburg 1957: Herder. s. 183.

⁵ Will Durant, *Die Grossen Denker*. Do němčiny přeložil Andreas Hecht. Curych 1947: Orel Füssli Verlag. s. 85.

⁶ Martin Heidegger, *Bytí a čas*. Přeložili Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. a Jiří Němec. Praha 2002: OIKOMENH. s. 17.

⁷ *Jewish Quarterly Review* 25 (1934/35). Maimonides to píše v dopise Šmuelu ibn Tibbonovi. s. 380.

⁸ viz. Josef Blaha, *Jeremiáš a jeho boj proti modlám*. Praha 2006: nepublikovaná studie pod vedením profesora Milana Balabána, s. 25.

⁹ Aristoteles, *Metafysika* I, 2, 982 b. Citováno z: Arno Arzenbacher, *Úvod do filosofie*. Do češtiny přeložil kolektiv autorů, kteří si nepřáli být jmenováni. Praha 1987. Samizdat. s. 18.

¹⁰ Yair Zakovitch, „And You Shall Tell Your Son...“ The Concept of Exodus in the Bible. Jeruzalém 1991: Hebrejská universita. s. 101.

¹¹ Efraim Gottlieb, *Studie o literatuře kabaly* (hebrejsky). Tel – Aviv 1976: Tel – Aviv University 1976. s. 257

¹² <http://shironet.mako.co.il/artist?type=lyrics&lan-g=1&prfid=975&wrid=921> Náhled 28. 7. 2017

¹³ John J. Schmitt, heslo „Prophecy“ v ABC – ANCHOR BIBLE DICTIONARY – CD – Rom. New York 1990: Doubleday.

¹⁴ <http://www.jewishvirtuallibrary.org/articles-of-faith> Náhled 28. 7. 2017.

¹⁵ Efraim Gottlieb, *Studie o literatuře kabaly* (hebrejsky). Tel – Aviv 1976: Tel – Aviv University 1976. s. 262.

¹⁶ Moshe Idel, *O vymezení a definicích prorockví – Maimonides a Abrahám Abulafia* (hebrejsky). s. 1 – 37. V A. Elqayam a D. Schwartz (editoři): *Daat* 64 – 66. Vědecký časopis pro studium filosofie a kabaly. Ramat Gan 2009. Zvláštní vydání věnované výročí třiceti let tohoto vědeckého časopisu a prezentované Moshe Hallamishovi u příležitosti jeho odchodu do důchodu. s. 1.

¹⁷ Aristoteles *Metafysika*. Přeložil, úvod a poznámky napsal Antonín Kříž. Praha 1946: Jan Laichter. s. 96.

¹⁸ *Aristotelis Metaphysica*. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruixit W. Jager. Oxford 1957: Oxford University Press. s. 1.

¹⁹ Aristoteles, *Metafyzika* A. Přeložil Filip Karfík. Praha 2015: OIKOMENH. s. 7.

²⁰ Aristoteles, *Metafyzika* – kniha I (hebrejsky). Z řečtiny do hebrejštiny přeložil Leon Roth. Jeruzalém 1932: Tisk Hebrejské university. s. 5.

²¹ Aristoteles, *Etika Nikomachova*. Přeložil Antonín Kříž. Praha 1996: Petr Rezek. Kniha VI. s. 149.

²² Kraut, Richard, „Aristotle's Ethics“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/aristotle-ethics/> Náhled 27. 7. 2017.

²³ Aristoteles, *Etika Nikomachova*. Přeložil Antonín Kříž. Op. cit. s. 59.

²⁴ Altmann, Alexander, and Seymour Feldman. „Aristotle“ *Encyclopaedia Judaica*, edited by Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 2nd ed., vol. 2, Macmillan Reference USA, 2007, pp. 460-462. *Gale Virtual Reference Library*, go.galegroup.com/ps/i.do?p=GVRL&sw=w&u=2mus&v=2.1&id=GALE%7CCX2587501313&it=r&asid=644d297740700ab0de95d87ab55c856b. Náhled 28. 7. 2017.

²⁵ Srov. Pierre Pellegrin, *Le vocabulaire d'Aristote*. Paříž 2001: Ellipses. s. 17.

²⁶ Aristoteles, *Politika*. Přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž. Praha 1998: Petr Rezek. s. 37

²⁷ Xavier Léon Dufour, *Wörterbuch zur biblischen Botschaft*. Do němčiny přeložil Konstanz Faschian. Freiburg 1964: Herder. s. 4.

²⁸ Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*. Essai sur la problématique aristotélicienne. Paříž 1962: PUF. s. 307.

²⁹ Aristoteles, *Etika Nikomachova*. Přeložil Antonín Kříž. Op. cit. s. 232.

³⁰ Viz. Peter Adamson, *The Arabic Plotinus*. A Philosophical Study of The Theology of Aristotle. Bloomsbury Academic, 2002.

Srov. Carlos Fraenkel, *Od Maim*

³¹ Srov. Carlos Fraenkel, *Od Maimonida k Samuelu ibn Tibbonovi*. Přeměna Dalāl al – Hā'irín v More ha – nevuchim (hebrejsky). Jeruzalém 2007. Hebrejská universita.

³² Srov. Daniel Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*. Leiden 2012. Brill.



JE BOH MOJŽIŠA INÝ AKO BOH JEŽIŠA KRISTA?

Štefan Šrobár

Takzvaný *Starý zákon* to má u kresťanov ťažké. Na jednej strane niet pochyb: mnohému v *Novom zákone* nemožno vôbec porozumieť bez Starého zákona. *Evanjeliá* svedčia neúnavne o Ježišovi Kristovi odkazom na „Písma“, to znamená na Starý zákon. Na druhej strane nemožno prehliadnuť snahu Starý zákon znevažovať, ktorá sa v priebehu cirkevných dejín často zvrhla na nešťastnú polemiku – proti Starému zákonu, a zvlášť proti judaizmu ako náboženstvu ľudu tejto knihy. Dodnes majú teológia a cirkev k tejto časti *kresťanskej Biblie* nevyjasnený vzťah. Cirkev, ktorá sa označuje ako „*pravý Izrael*“, ju buď fakticky ignoruje a skryte ňou opovrhne, alebo si ju selektívne *privlastňuje* tak, že ju odníma prvotným adresátom – Židom.¹

1) Popieranie starozákonného Boha

Starozákonný Boh pripadá ľuďom často neprijateľne hnevливý, žiarlivý, svojvoľný. Neobstojí v porovnaní s *Bohom Nového*

zákona, lebo ten je celkom preniknutý *láskou*, súcitom a odpúšťaním. Povrchná znalosť Starého zákona tento dojem spočiatku potvrdzuje. Hneď v prvej biblickej knihe Genezis (Gn 2, 17) Boh Stvoriteľ dal *zákaz*, ktorý prvý ľudský pár *prekro-*

čil a strhol tak celé ľudstvo do kolobehu vzbúr a neľútostných represii. Muž a žena sú *vyhnaní z raja*. Horší trest však príde o niekoľko kapitol ďalej, keď Boh *topí* celé ľudské pokolenie, okrem *Noeho* a jeho rodiny. A keď je ľudstvo obnovené, nedokáže Boh zničiť ľudské ambície a technický pokrok. *Zničí mesto* a babylonskú vežu, a ľudstvo rozpráši do štyroch svetových strán. Príbehy praotcov začínajú zdanlivo lepšie. K *Abrahámovi* sa Boh obracia veľmi starostlivo, ale aj Abrahám potom zakúša jeho tvrdosť a nepochopiteľnosť, zvlášť keď od neho Boh žiada, aby *obetoval* dlho očakávaného syna (Gn 22). A čo viac, *Boh sám* ako keby mal črty jedného z praotcov, keď znáša *podvody* a „prefikaciu“ zvlášť od Jakuba, *predka svojho budúceho ľudu*. Nasleduje *exodus* – príbeh o oslobodení. Boh je na strane utláčaných, ktorých vytrháva z rúk tyranov. A predsa

nájdeme aj v tejto knihe narážky na *Boží hnev*. Pri *smrti egyptských prvorođených* v noci, ktorá predchádza exodu, alebo pri nelútostnom *vyhladení Izraelitov*, ktorí sa oddali uctievaniu zlatého teľaťa. A ešte pred týmito udalosťami chce Boh z nejasných dôvodov *zabiť Mojžiša*, ktorého práve povolal do svojej služby. Nakoniec aj samotný *Zákon* obsahuje veľmi *kruté predpisy*. Deuteronomium (Dt 13) predpokladá *vyhladenie celého mesta* v prípade, že by sa jeho obyvatelia zaujímali o iných bohov, než o Boha Izraela. Preto sa nemožno diviť, keď niektorým ľuďom sa zdá, že Boh Starého zákona *predovšetkým trestá*. Ani proroci *predexilnej doby* túto predstavu nepopierajú, lebo zvlášť Ámos a Micheáš sa zameriavajú len na *ohlasovanie Božieho hnevu* a vyhlasujú *súd nad Izraelom*. Prísny pohľad na dejiny je viditeľný aj v rozsiahlom dejepisnom diele (od Deuteronomia po Druhú knihu kráľov), ktoré vysvetľuje zničenie Jeruzalema Babylončanmi roku 586 pred Kristom ako *súd Bohom chcený*. Božia neústupnosť a hnev sú dnes obzvlášť kameňom úrazu. Žiarlivosť, ktorej obeťami nie sú len cudzí bohovia, ale aj izraelský ľud, keď mu hrozí, že ho títo Boží súper zvedú. Aj príbehy dobývania a brutálneho vyhladzovania nepriateľov posilňujú predstavu, že starozákonný Boh je *bojovník a utláčateľ*. Odpor proti starozákonnému Bohu nie je nový. V dejinách rodiaceho sa kresťanstva je jeho najznámejším predstaviteľom Marcion, ktorý žil v polovici druhého storočia po Kristovi. Tento teológ bol silne ovplyvnený *gnosticismom* a čítaním *Pavlových listov*, zdôrazňujúcich *protiklad medzi Zákonom a evanjeliom*. Pre Marciona nie je Boh Starého zákona nikto iný, než Demiurg, to znamená vedľajší Boh, zodpovedný za zlé stvorenie, založené na princípe *odplaty*, bez dobroty a lásky. Podľa Marciona prichádza v Kristovi *nové zjavenie*, založené na čírej добрôte, ktorú nepoznalo ani hmotné stvorenie, ani jeho stvoriteľ. Okolo roku 144 sa Marcion oddeľuje od kresťanskej komunity v Ríme a *zakladá svoju vlastnú cirkev*. Tá nadobudla silu a prežila až do konštantínovskej doby. V rámci logiky svojho prístupu Marcion zavrhol celý Starý zákon, pretože ho považoval za svedectvo krutého boha. Z Nového zákona prijal len Pavlove listy a Lukášovo evanjelium, ktoré revidoval a upravil. V poslednej dobe sa chápanie starozákonného Boha v kresťanskom prostredí značne zmenilo. Akoby sa však

váhy vychýlili na druhú stranu. Všetko, čo sa v starozákonných textoch zdá byť nejasné a nepochopiteľné, *sa buď odstráni* alebo veľmi rýchlo *zaradí* do apologetického a harmonizujúceho spôsobu čítania. Určité výpovedi o Bohu niektorí naši súčasníci odmietajú. „*Je to tým, že nerozlišujú a neberú ohľad na historické a kultúrne súvislosti starozákonných svedectiev. Starozákonný Boh má svoje "dejiny" a je dôležité, aby sme ich vzali na vedomie*“.² V jedinej Biblii sa ocitli vedľa seba *rozdielne ponímania Boha*, ako sa objavovali počas úpadku Judského kráľovstva až do jeho konca, ale aj oveľa staršie a temnejšie predstavy. Prečo? Hebrejská Biblia *nie je súvislým a jednostranným* učením o Bohu. Naopak Biblia ponúka *syntézu* rozličných výpovedí o Bohu a jeho ľuď. Počiatkom tejto syntézy je *redakcia Tóry*, Pentateuchu, ako oficiálneho dokumentu judaizmu v perzskej dobe. Pentateuch ako jediný zákon judaizmu odrážal *rozdielne teologické tendencie*. Ten istý princíp platí aj pre druhú a tretiu časť (proroci, múdroslovná literatúra) starozákonného kánonu. Novým priestorom je pre judaizmus *kníha*, ale nie kniha uzavretá. Biblia je kniha, ktorá zachováva *rozmanitosť skúsenosti* hebrejského ľudu so svojím Bohom. Jahve je súčasne Bohom uctievaným od *počiatku ľudstva* (Gn 4, 26), aj Bohom, ktorý *zjavil svoje meno až Mojžišovi* (Ex 3). Zároveň je Boh, ktorý vstupuje *do kontaktu* s Arabmi, Filištíncami a Egypťanmi (v knihe Genezis), ale aj Boh, ktorý *zakazuje* Izraelitom *akýkoľvek kontakt* s ostatnými národmi a dokonca prikazuje ich *vyhladenie* (napríklad v niektorých textoch knihy Deuteronomium). Jahve je zároveň Boh milosrdný, ale aj Boh, ktorý sa hnevá. „*Všetky tieto výpovede o Bohu sú vzájomne v rozhovore a kto sa chce pustiť do čítania, musí sa k rozhovoru pridať. Musí si z rôznych výpovedí o starozákonnom Bohu vybrať, alebo ich kritizovať. Tak prispeje k hľadaniu, kto je Jahve Boh Izraela a Boh Ježiša Krista*“.³

2) Je Boh krutý?

Prečo nám pripadá, že Biblia hovorí o *krutom Bohu*? Mnohé texty hovoria o Bohu, ktorý prichádza ako *nepriateľ človeka*. Napríklad súbory prorockých výrokov Ámosa, Ozeáša a Micheáša ohlasujú tak *kruté tresty*, že sa zdá, akoby Boh svojmu ľudu vyhlásil vojnu (porov. Am 2, 16; Jer 5, 14). Predsa tieto kruté tresty

patria do *prorockého výkladu dejín*. Skutočnosť, že Boh prichádza ako *protivník*, nie je samoúčelná. *Súd* prichádza kvôli *sociálnej nespravodlivosti a kultickým odchýlkam*, ktoré Jahve ľudu skrze svojich prorokov a dejepiscov vyčíta. Existujú však prípady, kedy je Boh Starého zákona tvrdý a krutý, aj vtedy, keď sa človek *neprevínil*. Práve také state sú pre mnohých ľudí *neprijateľné*. Ako môže byť Boh tak krutý voči svojmu stvoreniu? Nie je Boh, ktorý vyžaduje alebo pripúšťa obeťovanie detí, skôr démonom túžiacim po krvi, než stvoriteľom a spasiteľom? A ako môže starozákonný Boh chcieť zabíjať tých, ktorí veria, že sú *pod jeho ochranou*? Keď sa pokúsime na tieto otázky dať odpoveď, vystavujeme sa dvom rizikám. Že zaujmeme *a priori* pozíciu *obhajoby*, ktorá tieto texty banalizuje, alebo, že zabľúdime do všeobecných úvah, ktoré *neberú vážne*, čo dané texty hovoria.⁴

Boh a ľudské obete (Gn 22, Sdc 11)

Ľudské obete a veľmi často práve *obete detské* sa v mnohých starovekých náboženstvách prinášali v *krízových dobách*, vo chvíľach, kedy dané spoločenstvo nevidelo inú možnosť, ako si *nakloniť Boha*, obrátiť na seba jeho pozornosť a dočkať sa jeho pomoci, len cestou *krvavých ľudských obetí*. Aj v Starom zákone nájdeme stopy podobných činov (porov. 2 Kr 3, 26 – 27). Text, ktorý židovská tradícia nazýva *Akeda*, to znamená „vážba“, je nepochybne najznámejší z celého *Abrahámovho príbehu* (Gn 12 – 25). Boh chcel Abraháma *vyskúšať*, dalo by sa tiež povedať: „*pokúšal Abraháma*“ (Gn 22, 1 – 2). Ťažisko príbehu spočíva v *neplodnosti* páru Abrahám – Sára a v *Božom prisľúbení*, ktorým Boh oznamuje praotcovi syna a skrze syna *početné potomstvo*. Toto prisľúbenie sa nakoniec splnilo *narodením syna Izáka* (Gn 21). A bezprostredne po tomto príbehu Boh svojim vlastným príkazom *spochybňuje* platnosť tohto prisľúbenia a svojej vernosti. Abrahám zakusuje Boha, ktorý si *protirečí*. Samozrejme čitateľ vie viac než Abrahám, lebo mu rozprávač od začiatku naznačuje *Boží zámer*. A predsa sa nám „*skúška*“ v príbehu Gn 22 zdá veľmi krutá a ťažko znesiteľná. Abrahám má v Gn 12 opustiť svoju *minulosť* a v Gn 22 má obetovať svoju *budúcnosť*. Autor príbehu Gn 22 poznal *deuteronomistickú teológiu*, podľa ktorej je jediným prípustným miestom k obetnej bohoslužbe jeruzalemský chrám, ktorý stál na *hore Mória* (meno Mória je odvodené od

slovesa „vidieť“). Keď je takáto teológia autorovi blízka, potom tento text nemožno byť napísaný *pred šiestym storočím* pred Kristom. Judský ľud bol v *dobe exilu* v hlbokej beznádeji. Pýta sa: Zabudol azda Boh na všetky svoje sľuby? Mala byť *budúcnosť* ľudu obetovaná na oltár *asimilácie* s babylonskou kultúrou? Abrahám sa tak v Gn 22 stáva vzorom pre *vieru v Boha*, proti všetkej pravdepodobnosti a „zdravému rozumu“, konštatuje biblista Thomas Römer a dodáva: „*Abraháмова skúsenosť odráža situáciu komunity, ktorá sa cíti byť zbavená svojej totožnosti a budúcnosti.*“ Gn 22 predznamenáva skúsenosť Boha, ktorý sa stal *nepochopiteľným*. Akeda zároveň nastoľuje otázku o našej predstave Boha. Chceme Boha, ktorý zodpovedá ideálu *osvieteného človeka*, Boha spravodlivého, tolerantného, teda Boha na ľudský obraz, presnejšie na obraz *ideálneho človeka*? Taký Boh, vytvorený podľa politicky korektného ideálu, riskuje, povedané slovami biblických pisateľov, že sa stane *modlou*, ktorá nerobí nič iné, len ospravedľňuje ľudské túžby. Mnohí súčasní židovskí myslitelia dali príbeh Akedy do súvislosti s šoa. Utrpenie židovského ľudu počas nemeckého a európskeho fašizmu kladie otázku, ako možno hovoriť o Bohu po Osvienčime. Stal sa Boh extrémne krutým, alebo *sa stiahol* z krutého sveta?⁵ Abrahámov príbeh sa v konečnom dôsledku týka „*potomstva Abrahámovho*“ – Izraela, ľudu Božieho. Každý človek sa nachádza v perspektíve tohto príbehu. V súvislosti abrahámovských príbehov ide o to, že Abrahámov syn Izák je oným *prislúbeným* „semenom“, stelesnením potomstva, závdavok ľudu Božieho. A veľkou témou cyklu abrahámovských príbehov je to, že „ľud Boží“ nevzniká na zemi prirodzene, ako v oblasti ľudskej plodnosti. Izrael vzniká ako Božie dielo a jeho existencia je *nesamozrejmý dar*. Izák prichádza na svet preto, že ho Boh *prislúbil*, pretože Boh „to povedal“ (Gn 18, 10; Gn 21, 1–2). „Pokiaľ by Abrahám na konci svojej cesty tohto syna Bohu *odoprel*“, bola by jeho životná púť márna. Svojho „chlapca“ by si možno uchoval, ale prislúbené „potomstvo“ v zmysle Božieho prislúbenia by to nebolo.“⁶ Príbeh z knihy Sudcov o *obetovaní Jefehtovej dcéry* (Sdc 11, 29–40) bol dodatočne vložený do historiografického diela *doby exilu* (od Dt po 2 Kr). Boh v tomto príbehu vlastne vôbec *nezasahuje*. Je to krutý Boh, ktorý *toleruje*, že sa v jeho mene upalujú ľudia? „*Tento text*

uvažuje o absencii Boha vo svete ľudí, ale aj o zodpovednosti človeka, ktorý do neho Boha zatahuje“, vysvetľuje Römer. Neuvážení a nezodpovedný *Jefehtov* sľub má tragické následky. Sme tu konfrontovaní s istým teologickým skepticizmom, ktorý sa týka predstavy, že ľudská *kultúrá činnosť* (sem patrí aj sľub obetovať dcéru) môže *zaručiť* kontakt s Bohom. Autor sa dištancuje od predstavy božskej pedagogie, predstavy, ktorá bola ešte prítomná v Gn 22 (obetovanie Izáka). Vykresľuje Boha, ktorý sa nám môže zdať krutým, ktorý ale predovšetkým *mlčí* tvárou v tvár ľudskému poblúzneniu a konfrontuje ľudí s ich *vlastnou krutosťou*. Obe uvedené epizódy kladú dôraz na *Boha vzdialeného*, ktorého logika veriaceho *nie je schopná uchopiť*. Existujú však texty, v ktorých je Boh človeku blízko a pritom ho chce *zničiť*.⁷

Boh prichádza, aby zabil (Gn 32 a Ex 4)
Jakub a Mojžiš sú najdôležitejšie postavy pre utváranie židovskej identity. Tieto dve osoby si Boh *vybral* a predsa ho stretávajú ako *protivníka*, ako démona, ktorý prichádza, aby ich zabil. V *Jakubovom* prípade dôjde k tejto udalosti v momente, kedy má prekročiť *Jabok*, aby sa v zápätí stretol so svojím bratom. *Boží útok* prichádza vo chvíli, kedy sa zdá, že hrdina už *obstál* vo všetkých skúškach. Jakubovi sa darilo, založil rod a dosiahol nezávislosť na Labanovi. Už zostáva len, aby sa vrátil domov a práve vtedy je všetko *spochybnené* nočným útokom.⁸ Jakubova dlhá a zložitá cesta, na konci ktorej teraz ako dedič *abrahámovského požehnaní* vstupuje do prislúbenej zeme, je tu oným záhadným „*Nepomenovaným*“ zhodnotená ako úspešný „*zápas s Bohom a ľuďmi*“. Jakub na svojej ceste nakoniec *obstál*. Zápas s Bohom a ľuďmi, zápas o miesto v príbehu, ktorý sa odvíja od povolania Abraháma a je vyznačený *Božím prislúbením*, ktoré sa prejavuje *požehnaním* (Gn 12, 1–3. 7a; Gn 28, 13n) – to je charakteristika jakubovskej cesty, to je heslovité vyjadrenie jeho *identity*. Po stati o Jakubovom nevratnom poranení má byť každému zrejme, že onen viditeľný úspech je niečo *nesamozrejmé, podivuhodný dar*. Jakub, ten, ktorý úspešne „zápasí s Bohom a ľuďmi“ (Gn 32, 29), sa nemôže spoliehať na vlastnú silu. Jakub je ten, za ktorého „zápasí Boh“.⁹ Útok na *Mojžiša* prichádza po dlhom rozprávaní o jeho povolaní, kedy sa Jahve zjavuje ako ten, kto bude s Moj-

žišom a s jeho ľuďmi (Gn 3, 1–22). Boh chce *zabiť* proroka a vysloboditeľa, ktorého *sám vybral*. Paralely medzi Gn 32, 23–32 (Jakubov príbeh) a Ex 4, 24–26 (útok na Mojžiša) sú zjavné. Oba príbehy končia *premenou hrdinu*. Jakub sa stáva *Izraelom*, zmena Mojžišovho postavenia je zjavná z *obriezky*. Zápas s Bohom v oboch príbehoch sa ukazuje ako predznamenanie *harmonického vzťahu medzi ľuďmi*. Autor Ex 4, 24 nn sa do značnej miery inšpiroval príbehom Gn 32 (Jakubov zápas), ktorý *radikalizoval* a urobil „*démonickejším*“. Už od začiatku je útočník identifikovaný ako Jahve a prichádza s cieľom *zabiť*. O žiadnej chybe, ktorá by privodila Boží útok, však tieto texty nehovoria. Dôležité je, že Boží útok obe zakladateľské postavy *premieňa*. Jakub dostáva meno, stáva sa „*Izraelom*“, ten ktorý „*zápasil s Bohom*“. Mojžišovo postavenie sa mení *obriezku*. Obriezku svojho syna *Sipora* (Mojžišova manželka) *zachraňuje* Mojžiša pred Božím útokom. Vďaka rituálnemu činu Sipory necháva Jahve Mojžiša na pokoji. *Zmluva*, ktorú Boh s Abrahámom uzavrel, je prostredníctvom ženy (Sipory) rozšírená na *všetkých*, ktorí chcú patriť k ľudu *Božiemu* (Jahveho). Obe rozprávania Gn 32 (Jakubov príbeh) a Ex 4 (Mojžišov príbeh) sú časťami národných eposov hebrejského národa: *epos o praotcoch* a *epos o vyjdení z Egypta*. Takým príbehom vždy hrozí nebezpečenstvo, že budú čítané a vykladané *triumfalisticky*. „*Lenže to, čo sa prihodilo Jakubovi a Mojžišovi pri stretnutí s Bohom, rozbieha predstavy, ktoré by chceli vlastniť pravdu o Bohu a o ľuďoch*“, zdôrazňuje Römer. Zostáva však fakt, že Božie vystupovanie pôsobí kruto a *nie pre neho vysvetlenie*. Nesnažme sa „*banalizovať*“ túto skutočnosť výkladmi typu: „Nie je nijako zvláštne, že v Biblii Boh útočí na svojho služobníka, je to prejav jeho žiarlivej lásky“ (A. Lacocque). Naopak, za týmto veršom je skúsenosť toho, čo Luther nazval *deus absconditus*, skrytý Boh, skúsenosť, ktorá sa odráža vo viacerých starozákonných spisoch *poexilnej doby*, a zvlášť v knihe *Jób*. V našom teologickom myslení je treba odolať pokušeniu popierať *nevysvetliteľnosť* biblického Boha. Aj kresťanstvo je nemysliteľné bez pohoršenia križa: „*Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil?*“ Tento žalmistov výkrik (Ž 22) v Ježišových ústach obetovaného na križi vyjadruje *medze* teoreticky premysleného teologického diškurzu.¹⁰

Krutosť Božia alebo ľudská?

Je Boh *krutý*? Správa sa ako *nepriateľ* človeka. Texty, ktoré sme uviedli, vznikli v konfrontácii s ľudskou, až *smrtonosnou* krutosťou, ktorá viedla k obetovaniu detí. „Božie konanie, ktoré nám dnes pripadá *kruté*, len tematizuje *krutosť ľudí*. Tieto texty totiž pojednávajú predovšetkým o *ľudskej krutosti* a nie o *krutosti Božej*. Je otázka, či nie je Božia krutosť len dôsledkom prenosu ľudskej krutosti na Boha.“ To by bola psychologizujúca a upokojujúca odpoveď. Väčšina veľkých náboženských textov ľudstva obsahuje príbehy, v ktorých božstvo *prenasleduje človeka*, často bez zrejmej dôvody. Tieto texty pripomínajú človeku *krehkosť* jeho existencie, ale aj *krehkosť teologických koncepcií*. Tam, kde sa Boh objavuje ako *temný a krutý*, zostáva veriacemu jediné riešenie: *vstúpiť do Jóbovej školy*. Vo chvíli, kedy so smelosťou vypovedá o Božej krutosti, nemá iného útočiska, než zvoliť: „Viem, že môj vykupiteľ žije“ (Jób 19, 25) a volať takto k Bohu – *proti Bohu*.¹¹ Starý zákon predovšetkým *demaskuje násilie*. Aby mohli fungovať spoločnosti, ktoré boli postavené na násilí, založenom sakrálné, alebo právnické, musia sa čo možno najviac *zastrieť* ich násilné aspekty. Tento závoj sa v Izraeli strháva. To je dôvod, prečo Starý zákon hovorí *viac* o násilí, než iné národné a náboženské literatúry. Fakticky sa hovorí o *násilí*, ktoré sa udialo na Izraeli, v Izraeli a prostredníctvom Izraela bez toho, aby rozprávači boli obmedzovaní zamlčovanou cenzúrou. To treba pozitívne oceniť. Komu sa to nepáči, mal by si položiť otázku, či on sám nechce zamlčovaním násilia prispieť k *stabilizácii štruktúr*, ktoré sú určované násilím. K tomu treba ešte dodať, že v Izraeli je násilie pochopené ako *centrálny ľudský hriech*. Je to napríklad viditeľné pri odôvodnení potopy sveta (Gn 6, 11) a v záveroch reči *prorokov* (Oz 4, 2; Mich 7, 2), a pri zdôvodnení zániku judskej monarchie (2 Kr 24, 4). V príbehu o Kainovi (Gn 4) Boh zakladá *právny systém* krvnej pomsty, aby tak *zabránil* vzniknutému a bezbreho sa rozširujúcemu násiliu.¹²

3) Božia láska je väčšia než jeho spravodlivosť

Kto chce porozumieť starozákonným a novozákonným výpovediam o Bohu, musí si uvedomiť, že nejde o výpoveď o Bohu *samotnom*, ale o jeho vzťahu

k svetu a dejinám. A v týchto výpovediach sa odráža všetko napätie a spleť *reálneho sveta*, so všetkými poruchami a hrozbami, s úspechmi aj prehrami. Biblická reč o Bohu *nezahladzuje* negatívne dimenzie sveta a dejín, odhaľuje zlo a zlých ľudí vo svete, a s týmto poznaním konfrontuje skúsenosti, ktoré svedčia o *dobrom Bohu*. Oba aspekty tejto skúsenosti so svetom a dejinami sú prítomné v biblickej reči o Bohu. „Láskavého Boha“ preto nesmieme klásť do protikladu k „hnevliavému Bohu“. „Spravodlivý Boh“ sa nachádza vo vzťahu plnom napätia vedľa „Boha milosrdného“. Oba *spôsoby konania* patria u Boha neoddeliteľne a dynamicky *k sebe*. A predsa sa práve „Starý zákon“ a jeho nasledovník rabínsky judaizmus, odvažujú *zjednotiť* oba aspekty tak, že „v rozhodujúcom prípade“ musí spravodlivosť ustúpiť, pretože Bohu je „*vlastné*“ konať *milosrdne*. „Vzhľadom k tejto teologickej požiadavke judaizmu je evidentné, aké nerozumné je klíše o starozákonnom „Bohu pomsty““, upozorňuje Zenger. Posolstvo o tom, že *Božia láska* je v dejinách Izraela, aj v dejinách ľudstva, *väčšia než Božia spravodlivosť*, hlásajú predovšetkým *proroci*. Väčšina z nich preto končí zvestovaním spásy. Pôsobivé je to zvlášť v knihe Ámos (Am 9, 7 – 15). Zvlášť kniha Ozeáš volá do temnoty hriechu a zabudnutia na Boha posolstvo o *nekonečnej láske* biblického Boha, aby podnietila k obráteniu srdca (porov. Oz 10, 12). Každá z troch častí knihy Ozeáš (Oz 1 – 3; 4 – 11; 12 – 14) ospevuje v závere *Božiu lásku*, ktorá môže a chce *obnoviť* Izrael a celé stvorenie. V stati Oz 11, 1 – 11 sa môžeme takpovediac „*vžiť*“ do dramatického „zápasu“, ktorý sa pritom odohráva v samotnom Bohu. Proti logike *mužského hnevu* sa v Bohu stavia *materský súcit*. (Oz 11, 8 – 9). Bezvýhradná Božia láska sa musí ukázať práve v okamihu *viny*. Je to *láska*, ktorá trpezlivo čaká a zostáva sa svojich detí. Biblický Boh nechce smrť, chce život svojich detí (Oz 11, 8n).¹³

4) Boh Ježiša Krista

Láska k Bohu je v Starom zákone na *centrálnom mieste* (Dt 6, 5). Tento text patril za *Ježišových čias* ku každodennej modlitbe žida a bol mu blízky. Pojem *bázne* pred Bohom, ktorý je v Starom Oriente veľmi častý, nie je k tomu v protiklade. Stredom jeho významu je *svätá bázeň*, ktorú stvorenie pociťuje voči Stvoriteľovi v náboženskej skúsenosti, pričom sa cíti

byť naplnené úžasom. „*Láska namiesto strachu nie je formula, ktorá by vyjadrovala vzťah Starého a Nového zákona v ich étose*“, vysvetľuje Lohfink. Nejde ani o formulu „*étos namiesto legalizmu*“. Ak niekto postaví túto protikladnú dvojicu, *redukuje* Starý zákon na právne zbierky, ktoré síce obsahuje, ale ktoré majú *motivačný* charakter, na rozdiel od iných zákonov.¹⁴ Predstava *ambivalentného* Boha zodpovedá ľudskej skúsenosti v dejinách, ktorá je určovaná svetlom a stmievaním. Pod vplyvom Druhého vatikánskeho koncilu sa presadil názor, že Ježiš spôsobil inováciu: *ambivalentného Boha* ľudskej a židovskej tradície priviedol k *spásnej jednoznačnosti*. „Vedený takou skúsenosťou Boha, oblažujúcou, vybojovanou a pretrpenou, stal sa najväčším revolučným náboženským dejín, ktorému sa podarilo odstrániť z tradičného obrazu Boha tieň vzbudzujúci úzkosť a strach, a ukázať tvár bez výhrad *milujúceho Otca*. Tým vyrazil z ruky politickým fanatikom svojej doby a všetkých nasledujúcich čias *náboženskú zámienu k boju* a z ľudských srdc sňal kľatbu, ktorá vyvoláva najväčšiu úzkosť, úzkosť z Boha“.¹⁵

Literatúra

¹¹ Erich Zenger, *První zákon. Židovská Bible a křesťanství*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

¹² Thomas Römer, *Skrytý Bůh. Sex, krutost a násilí ve Starém zákoně*. Jihlava: Mlýn, 2006, s. 9 – 13.

¹³ Tamže, s. 24 – 25.

¹⁴ Tamže, s. 52 – 53.

¹⁵ Tamže, s. 53 – 62.

¹⁶ Martin Prudký, *Bůh podrobil Abrahama zkoušce* (Gn 22, 1 – 19). In: Jan Heller – Martin Prudký, *Obtížné oddíly knih Mojžišových*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 102.

¹⁷ Thomas Römer, *Skrytý Bůh. Sex, krutost a násilí ve Starém zákoně*. Jihlava: Mlýn, 2006, s. 62, 65.

¹⁸ Tamže, s. 66.

¹⁹ Martin Prudký, *Jakobův zápas u brodu Jabok* (Gn 32, 23 – 33). In: Jan Heller – Martin Prudký, *Obtížné oddíly knih Mojžišových*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 120, 123.

²⁰ Thomas Römer, *Skrytý Bůh. Sex, krutost a násilí ve Starém zákoně*. Jihlava: Mlýn, 2006, s. 67 – 71.

²¹ Tamže, s. 71 – 72.

²² Norbert Lohfink, *Světá vojna a „kľatba“ v Biblii*. In: Georg Braulik, – Norbert Lohfink, *Kde sú dnes proroci? Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška 1997, s. 84 – 85.*

²³ Erich Zenger, *První zákon. Židovská Bible a křesťanství*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2007, s. 55, 60 – 61.

²⁴ Norbert Lohfink, *Láska, étos Nového zákona – vznesenejší než étos Starého zákona*. In: Georg Braulik, – Norbert Lohfink, *Kde sú dnes proroci? Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška 1997, s. 73.*

²⁵ Štefan Šrobár, *Eugen Biser – hľadač nového porozumenia viery*. In: Slovo, č. 34 – 35, 2006, s. 13 – 14.



VYKOUPENÍ A PROBLÉM ZLA V LURIÁNSKÉ KABALE¹

PhDr. Josef Blaha

Vyhnání Židů ze Španělska roku 1492 způsobilo nejenom radikální předěl v židovských dějinách – bereme-li v úvahu, že rok 1492 je známý hlavně tím, že Kolumbus objevil Ameriku. Je skoro vrcholem ironie, že toto vyhnání přišlo právě roku 1492, protože „někteří kabalisté už dlouho před rokem 1492 prohlásili, že právě tento rok bude rokem vykoupení. Ale rok 1492 nejenom, že nepřinesl vykoupení z nebe, ale zahájil nejkrutější formu exilu zde, na zemi.“²

Po tomto časovém zlomu nejzřetelněji vidíme, jak dalece se lišilo pojetí židovské mystiky, neboli kabaly, před a po vyhnání ze Španělska. Právě doba před vyhnáním Židů ze Španělska byla dobou, kdy kabalisté nejrozličnějšími způsoby vypočítávali datum příchodu Mesiáše. Po vyhnání Židů nejenom ze Španělska, ale také z Portugalska se značná část vyhnanců usídlila v galilejském městě Safed. Země Izrael byla tehdy pod vládou Otomanské říše a sultán v Cařihradu neměl námitek, aby se Židé v jeho říši usídlili.

Mezi kabalisty, kteří byli nejvýznamnější, patřil rabín Moše Cordovero (1522–1570), a především rabín Izák Luria (1534–1572). Zatímco Moše Cordovero byl spíše systematikem kabaly, rabín Izák Luria přišel s originálními výklady – Židé byli vyhnáni ze Španělska, a i Bůh s nimi sdílí exil – ano, chceme-li, i Bůh na sebe vzal dobrovolnou formu exilu.

Není sporu o tom, že Moše Cordovero byl jedním z nejznamenitějších komentátorů svaté knihy Zohar³. Jeho „mystická teologie“⁴ má velmi hluboký význam, ovlivnila i rabína Šabtaj Šeftl Horovitze z Prahy⁵ a do velké míry i Šelu – Ješaja Horovitze,⁶ a nepřímo i největšího rabína, který kdy v Praze žil, Maharala.⁷ Prestižní Encyclopedia Judaica píše: „Od doby Judy Haleviho žádná rabínská autorita nezdůrazňovala zcela jedinečnou přirozenost židovského lidu, jeho vznešený úděl a jeho osud, jako rabi Loew. Bůh si podle tohoto rabína zvolil Izrael zcela svobodně – nikoliv pro zásluhy patriarchů.“⁸ Významný francouzský znalec Maharala, André Neher, píše: „V jedné

poznámce ke svým Velkým proudům židovské mystiky Scholem lituje, že se dosud zanedbávalo systematické studium *Necach Jisrael* (Maharalovo dílo – znamenající Věčnost Izraele – pozn. J.B); neboť toto studium, tvrdí, je nenahraditelným prvkem při objasnění důležité mesianistické doktríny.“⁹

Luriánská kabala není vůbec jednoduchá, a přesto nabízí odpovědi na mnohé otázky, které si lidé v tehdejší době kladli, a to především, proč Bůh dopustil, aby židovský národ tolik trpěl?

Prvním krokem k vykoupení je uvědomit si, v jakém stavu tento svět je a že „tím prvním byla první božská emanace.“¹⁰

Zatímco pro mnohé ne-Židy jsou mnohé části Tóry nepochopitelné a dalo by se říci, že v určitém slova smyslu postrádají smysl, rabínský judaismus je přesvědčen, že vše, co v Tóře stojí, má hluboký smysl. Tohoto přesvědčení byl i Izák Luria, požehnané památky. Např. v knize Genesis je zdánlivě zcela nepochopitelné vyprávění o králích, kteří vládli v zemi Edom: „A toto jsou králové, kteří kralovali v edómské zemi, dříve než kraloval král synům izraelským. V Edómu kraloval Bela, syn Beórův, a jeho město se jmenovalo Dinhaba. Když Bela zemřel, stal se po něm králem Zerachův syn Jóbab z Bosry. Když zemřel Jóbab, stal se po něm králem Chušam z témanské země.“

Když zemřel Chušam, stal se po něm králem Bedadův syn Hadad, který porazil Midjána na Moábském poli. Jeho město se jmenovalo Avít. Když zemřel Hadad, stal se po něm králem Samla z Masreký.

Když zemřel Samla, stal se po něm králem Šaul z Rechobótu nad Řekou. Když zemřel Šaul, stal se po něm králem Akbórův syn Baal-chanan. Když zemřel Akbórův syn Baal-chanan, stal se po něm králem Hadar. Jeho město se jmenovalo Paú a jméno jeho ženy bylo Mehetabel; byla to dcera Matredy, vnučka Mé-zahabova.“ (Genesis 36, 32–37)

Jména těchto králů nám dnes už nic neříkají. Přesto je zajímavé, že těchto králů bylo osm. Sedm z nich zemřelo, a o osmém se neříká, že zemřel, ale že měl manželku. ARI to vztahuje na sedm dolních Sefirot, které zanikly – osmý král, který měl manželku, symbolizuje první ze třech horních Sefirot, které nápor síly božské emanace vydržely. Takže spočítáme-li sedm zaniklých Sefirot – světů, které zanikly a tři horní Sefirot, které nezanikly, máme dohromady číslo deset. Desítka má v kabale – židovské mystice zvláštní význam (jako ostatně i jiná čísla), ale existuje také deset Sefirot – emanací Božích, a to jak ve svaté knize Zohar (znamenající záře) – nejznamenitějšího mystického komentáře k Tóře. Toto se netýká ale zdaleka jenom kabaly, židovské mystiky, ale i rabínského judaismu, jak uvádí Moše Idel: „Číslice deset má v kontextu stvoření v raných židovských zdrojích, jako například v traktátech *Avot* nebo *Avot de rabi Natan* zvláštní význam. Znamená zde deset tvořivých *logoi* – které byly nástrojem pro různé Boží činnosti stvoření.“¹¹

Smyslem toho, že rabín Izák Luria, požehnané památky, použil tento příběh, kde je řeč o sedmi králích, je ten, že první vyzařování Boží emanace do světa neuspělo – neboli řečeno slovy těch, kdo sepsali jeho učení – smysl je ten, že neúspěch první emanace znamená „kosmický kolaps světla.“¹² *En-Sof* (nekonečno) vyslalo svou energii první emanace. Toto světlo bylo tak silné, že pouze tři první Sefirot¹³ – nádoby – vydržely a nebyly rozbity silou božského světla.

„Neboť při nejvyšší božské emanaci není vůbec žádné přimíšení“¹⁴. A to

od světa utváření (neboli světa andělů) směrem dolů – světlo přichází středem a osvětluje vše. A věz, že když emanuje deset bodů, které jsme zmínili shora, Sefira כתר (*keter*) – Koruna – byla s to ustát sílu tohoto světla.¹⁵

והא"כ נתבטל זהו מלך הרשאות בלע בן בעור כשיוצא אה"כ אור מבינה לו"ק תחלה יצא הדעת בינה Potom vzešlo světlo ze Sefiry בינה (*bina*) znamenajícím porozumění. Toto světlo vzešlo a uhaslo – nejprve byla zničena Sefira בינה (*bina*). Potom byla zničena silným světlem Sefira דעת (*dat*) – poznání. Je to první král Bela ben Beór.¹⁶ A tak sedm spodních Sefirot bylo zničeno. Nebyly totiž schopné obsáhnout Božské světlo. Pouze tři nejvyšší Sefirot zůstaly neporušené.

Možná se zde hodí ještě malá poznámka k osmi králům, o kterých mluví kniha Genesis. O prvních sedmi králích se říká, že umřeli, ale o osmém králi, který měl manželku, se neříká, že by zemřel. V židovské náboženské tradici to má hluboký význam – zatímco v některých náboženských tradicích, například v katolicismu, je celibát považován za vrchol dokonalosti, v judaismu byl stvořen Bůh jako muž a žena, podle verše: „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.“ (Genesis 1,27). Všechna sedm králů, kteří zemřeli, připomíná zaniklé světy. ARI říká: „Králové, kteří zemřeli, reprezentují vlastně sedm nádobek, které praskly, a to znamená i sedm Sefirot, které vyžadují nápravu.“¹⁷

Základní otázkou, kterou si zde můžeme klást je to, kde je v rámci luriánské kabaly kořen zla? Je-li prvním krokem En-Sof, tedy nekonečna, אצל (*ace'la*) – tedy první božská emanace, která je tak silná, že tříští světy, obrazně řečeno z deseti světů zničí sedm – a to jsou králové Edomu, a také sedm spodních Sefirot, potom druhým krokem Božstva je akt צמצום (*cimcum*) – stažení se Božstva z tohoto světa. Přitom je potřeba vzít v úvahu, že v rámci kabaly je zlo i v božstvu samotném. Právě aktem צמצום (*cimcum*) – stažení se Božstva, se En-Sof (Nekonečno) očišťuje od zla, které je v božstvu obsaženo.

Doposud jsme citovali rabína Chajima

Vitala, ale přitom je důležité si uvědomit, že o problému צמצום (*cimcum*) – stažení se Božstva, psal nejvíce rabín Josef ibn Tabul (1545 – začátek sedmnáctého století). Byl také nazýván Josef ha Maaravi – tedy ten, který pochází ze západu. „Rabíni Chajim Vital a Josef ibn Tabul působili na východě, rabín Izrael Sarug se obrátil na západ a hlásal luriánskou kabalou v Itálii.“¹⁸ Pocházel ze severní Afriky.

„To, co způsobilo, že světlo En-Sof zmizelo ze světa, byla síla přísného soudu – דין (*din*). Neboť vše to, co se manifestuje v dolních sférách, má kořeny nahoře, v rámci milosrdenství. Kdybys nedovolil, aby existovala síla přísného soudu – דין (*din*) v horních sférách, způsobil by jsi roztržku ve Svatém, budiž Požehnáno Jeho jméno. Nemůže být nazván Celistvým, dokud v něm chybí nějaká síla. A právě



kdybys řekl, že v něm není síla přísného soudu – דין (*din*), způsobil by jsi roztržku nahoře.“¹⁹

Josef Ibn Tabul tedy uznává, že v Božstvu je přítomné do určité míry zlo – není to jeho učení, ale učení ARI-ho – Izáka Lurii. Není možné říci, že si žáci Izáka Lurii vymýšleli – dnešní věda už dokáže rozeznat, kde žáci Izáka Lurii psali vlastní názory, a kde přesně citovali ARI-ho. „Tak rabín Vital zcela jasně uváděl, kdy uvádí slova svého mistra, a kde spoléhal na svou paměť.“²⁰

Shrňme-li tedy učení Izáka Lurii, nazývaného také ARI²¹, můžeme jej obsáhnout ve čtyřech úrovních:

- 1) האצלה První božská emanace
- 2) שביירת הכלים – מות המלכים Rozbití nádob – smrt králů
- 3) צמצום Stažení se Boha
- 4) תיקון העולם Náprava světa

První emanace neuspěla – božská energie byla příliš silná. Snažil jsem se o tom shora napsat. Je ale třeba poznamenat, že např. názory odborníků, jakým byl Prof. Gershom Scholem a dokonce dnes už i emeritní Profesor mystiky na Hebrejské universitě, Moše Idel, jsou už zčásti minulostí. Nedá se říci, že se mýlili, ale výzkum a bádání kabaly pokračuje dál. Tak například Menachem Kallus, jeden z největších odborníků na židovskou mystiku, kabalou, podrobuje Scholema a zčásti i Prof. Ješajahu Tišbyho silné kritice. Říká, že „Scholem i Tishby nesprávně interpretovali esoterickou luriánskou nauku.“²²

Nedá se samozřejmě říci, že Scholem nebo Tishby jsou překonaní a já se osobně domnívám, že se jedná o odlišnou formu interpretace, spíše než o desinterpretaci.

Ale je třeba uvážit, že zkoumání v oblasti kabaly se od doby, kdy žil Prof. Scholem, změnilo. Přesto si ale myslím, že z filosofického pohledu dává prof. Scholem fascinující pohled, jak důležitý je *cimcum* – stažení se Boha ze světa: „Akt *cimcum* je podle Lurii jedinou zárukou toho, že vůbec existuje nějaký světový proces, přičemž teprve stažení Boha do sebe sama, které někde utvoří pneumatický praprostor – kabalisté ho nazývají *tehiru* – umožní to, že je tu něco, co není zcela a veskrze samotným Bohem.“²³

Aktem צמצום *cimcum* se božstvo očistilo od zla, které v něm bylo. Ne-Židovi, a především křesťanovi, se může zdát divné, že v Bohu je zlo, ale v rámci kabaly je tomu tak, a nejinak to formuloval i český židovský básník Jiří Orten. Část jeho básně Jeremiášův pláč nyní cituji:

Jeremiášův pláč

Ó, přísný Pane můj, prchlivý Bože hrůzy,
to tobě platí zpěv, jenž chvíli zastavil,
chvíli, k níž kráčel jsem bolestiplnou chůzí
a věky harcoval a s vesmírem se bil.

Čím tedy zavolat, čím chtít, abys byl při mně,
u slz a bídy mé, ty, který nejsi můj?
Volám tě vánici v třesuté, tvrdé zimě,
volám tě hlasem luk: spi, čekej, přezímuji!

Vánice nicoty z nejpravdivější věty.
Země a dlaň a mír. To mi měl život dát?
Hle, tryskem ujíždí vůz zradou rozejetý
a věčně pojede, až do věrnosti snad.



Ó, přísný Pane můj, prchlivý Bože hrůzy,
to tobě platil zpěv, jenž chvíli zastavil,
chvíli, k níž kráčet jsem bolestiplnou chůzí
a věky harcoval a s vesmírem se bil.

Já jsem ta země Tma, jsem tma, jsem ze
tmy země,
čekám, že do lásky z krutosti rozkvetěš,
čekám a chvěji se, vždyť, je-li světlo ve mně,
je také v bolesti, je v tobě, v tobě též!

Tato báseň vyjadřuje předtuchu hrůzy holocaustu. Izák Luria a ti, kdo sepi-sovali jeho učení, žili v době, která má hebrejský název גרוש ספרד – tedy vyhnání ze Španělska, byli schopni usídlit se ve městě Safed v Galilei a vytvořit z tragédie smysluplnou teorii o samotném vyhnání Boha, který sdílel jejich osud. Na druhé straně Židé, kteří byli vyhlazeni v plynových komorách za doby holocaustu (toto je velmi nepřesně řečeno – slovo holocaust znamená v latině „zápalnou oběť“ – lépe řečeno שואה *šoá*, znamenající vyhlazení, katastrofu nebo zničení), ačkoli se o to před II. světovou válkou pokoušeli, neměli z velké části možnost uniknout do jiné země. Tak se nevyhnuli jistě smrti v plynových komorách.

Jakou to má ale souvislost s vykoupěním v kabale, a zvláště v luriánské kabale? Nejprve bych začal tím, že rabínský judaismus mluví před příchodem Mesiáše o חבלי משיח – tedy o porodních bolestech mesiáše.

Kromě hlavních osobností luriánské kabaly jako byli rabín Chajim Vital,

Izák Luria a Josef ibn Tabul není možné zapomenout na nejvýznamnějšího komentátora Tóry, rabína Moše Alšicha (1508–1600). Ten mluví v komentáři k Žalmu 14, verši 7 („Kéž už přijde Izraeli ze Sijónu spása! Až Hospodin změní úděl svého lidu, bude Jákob jásat, Izrael se zaraduje.“) o tom, „že Bůh chce urychlit čas, kdy mesiášské vykoupění přijde. Mluví dokonce o tom, že porodní bolesti mesiáše חבלי משיח nemusí nutně nastat, pokud Izrael bude dělat pokání.“²⁴

Ale jak máme chápat holocaust? Je jasné, že to byla obrovská bolest – kdy třetina dětí Izraele zahynula a židovská přítomnost v Evropě po více než dvou tisíci letech byla de facto ukončena. Ačkoli rabín Moše Alšich se v komentáři k Žalmu 14 domnívá, že חבלי משיח vůbec nemusí nastat, je jasné, že tyto bolesti zde byly. A to byla nejstrašnější noc v dějinách Izraele. V kázání 26. července roku 1941 mluví rabín Kalonymus Kalman Šapira o těchto porodních bolestech: „Pokusme se porozumět v našem omezeném lidském rozhledu משיח חבלי – porodním bolestem Mesiáše. Jednoduchým vysvětlením toho, proč lidé musí před příchodem Mesiáše trpět, je důvod, abychom byli očištěni od našich hříchů před tím, než se Mesiáš objeví. Ale toto vysvětlení má určité potíže, uvážíme-li následující otázku: Proč by pokolení mesiášské doby mělo trpět za hříchy minulých generací?“

Vysvětlení spočívá spíše v následujícím verši Písma: Po hříchu Adama a Evy Bůh řekl: „V bolesti budeš rodit děti.“ (Genesis 3, 16) Nejedná se pouze o jakýsi

druh pomsty. Spíše se jedná o to, že po hříchu v zahradě Eden se svět stal materiálním a tělesným. Tak má každý jedinec oddělenou existenci. A tak je nemožné, aby vyšlo na světlo něco, co je novým světlem, aniž by byla jaksi zničena část světla, která je vlastně individuální. Dřív, než semeno dá vzrůst novému stvoření (novému stromu) – a tento strom bude větší než semínko – toto semeno vlastně zanikne v zemi a to je určitý druh smrti. A to je význam verše „v bolesti budeš rodit děti.“ Znamená to totiž bolest, nebo smrt, která se blíží k tomu, kdo musí zaniknout, aby se narodilo nové stvoření.“²⁵

Podle nauky luriánské kabaly mesiášská doba přijde, až budou osvobozeni všechny קליפות – tedy nečisté části padlých světů ze sedmi spodních Sefirot, které nevydržely nápor první božské emanace – tedy onu silnou sílu světla, a kdy se stalo, že „vše bylo směsicí dobra a zla.“²⁶

Toto smíšení dobra a zla není ale jenom důsledkem první emanace, která neuspěla – ale je i důsledkem hříchu Adama a Evy, protože rabín Chajim Vital píše: דע כי באדה“ ונכללו כל – věz, že v prvním člověku (hebrejsky je označení pro Adama ADAM HA RIŠON – tedy první člověk – pozn. Josef Blaha) bylo zahrnuté celé lidstvo.“²⁷

Holocaust – שואה byl tak velkou tragédií, že rabín Šapira napsal kázání na *Roš hašana*, kde říká: „V současné době vidíme, že na náš národ přišlo velké trápení. Tak mnoho židovských duší je odebráno z tohoto světa, mezi nimi i mnoho učenců, spravedlivých, a služebníků Pána. Kéž by měl smilování a dal konec našemu trápení a všemu trápení svého lidu, domu Izraele. Můžeme konstatovat že nyní je také čas שבירת הכלים – rozbití nádob. Musíme být tedy posíleni v pokání, abychom našli obnovu i nové stvoření.“²⁸

V jednom z rabínských komentářů ke knize Genesis, nazývaný בראשית רבה (*be-rešit raba*) – nebo také Genesis raba²⁹ se píše o tom, že „před tím, než byl stvořen svět, existoval pouze Bůh. Ten neměl žádné hranice. Založil základy světa a stvořil nebe a zemi. Ale když se na ně potom Bůh podíval, nebyly dost dobré a Bůh je opět změnil v prázdnotu. A tak dále tvořil tento náš svět, a řekl: Tento svět se mi líbí, ale ty ostatní ne.“³⁰

Jakoby midraš, který ve svém kázání zmiňuje rabín Šapira, a jehož část jsem přeložil, svědčil o tom, že zmizel jeden svět – svět Židů v Evropě s tím, že zanikly komunity Židů v Polsku i v celé východní

Evropě. Současné ale nastává něco nového, a přes tragiku holocaustu je tento začátek krásný.

Vezmeme-li v úvahu, že před válkou žilo v Evropě téměř deset milionů Židů a dnes zde žije asi jenom tři miliony Židů, je to smutné, až tragické. Ale Židé znovu žijí v zemi Izrael, a přes mnohé problémy tato země existuje a prospívá. V judských městech se znovu mluví hebrejským jazykem. Vykoupení podle luriánské kabaloznane, až světlo a dobro bude osvo-
בְּלִיטוֹת (ke'lipot) – tedy ze zla, a bude plnost světla.

Seventeenth – Century Jewish Thought. s. 365–379. In: Isadore Twersky a Bernard Septimus (Editoři), *Jewish Thought In The Seventeenth Century*. s. 365–372.

⁷ I když prestižní vydání EJ (*Encyclopedia Judaica*) zastává názor, že MaHaRaL spíše kabalistou nebyl – nedomnívám se, že by i přes prestižnost EJ tento názor byl jediný pravdivý – srov. Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*. Op. cit. s. 419.

⁸ „Judah Loew (Liwa, Loeb) ben Bezalel.“ *Encyclopaedia Judaica*, edited by Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 2nd ed., vol. 11, Macmillan Reference USA, 2007, pp. 506–509. Gale Virtual Reference Library, go.galegroup.com/ps/i.do?p=GVRL&sw=w&u=2mus&v=2.1&id=GALE%7CCX2587510447&it=r&asid=5d624f2a50b99dd25ccac4c91dbf4cb4. Accessed 25 July 2017.

⁹ André Neher, *Studna exilu*. Myšlenkový svět Jehudy ben Becalel – pražského MaHaRaLa (1512–1609). Přeložila Alena Bláhová. Praha 1993: Sefer, s. 27.

¹⁰ Ronit Meroz, *Vykoupení v nauce Izáka Lurii* (hebrejsky). Doktorát Profesorky Meroz, Hebrejská univerzita v Jeruzalémě duben 1988. s. 128.

¹¹ Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven a Londýn: 1988: Yale University Press, s. 114.

¹² *Kabbalah of Creation*. The Mysticism of Isaac Luria, Founder of Modern Kabbalah. A Translation And Commentary of “The Gate of Principles” Section of the Tree of Life (*Shaar Ha-Klalim shel Sefer Etz Haim*). Přeložil a poznámkami opatřil E. Klein. Berkeley, California 2005: North Atlantic Books, s. 16.

¹³ Všeobecně se má za to, že slovo סְפִירוֹת (sefirot) nebo množné číslo – סְפִירוֹת (sefirot) má svůj původ v novoplatonismu, srov. ale Gedaliahu G. Stroumsa, *A Zoroastrian Origin of the Sefirot?* Proceedings of the Israel Academy of Sciences III, 3. Jeruzalém 1989, s. 63–142.

¹⁴ Rabin Chajim Vital, *Sefer Ec Chajim*. Jeruzalém 2004: Aharon Barzani a jeho syn, s. 5.

¹⁵ Znamená to, že tato emanace je naprosto čisté Boží vyzařování.

¹⁶ Rabin Chajim Vital, *Sefer Ec Chajim*. s. 5.

¹⁷ *Kabbalah of Creation*. The Mysticism of Isaac Luria, Founder of Modern Kabbalah. Op. cit. s. 21.

¹⁸ J. H. Laenen, *Jewish Mysticism, an Introduction*. Westminster, John Knox Press 2001. s. 184.

¹⁹ Josef ibn Tabul, *Druš chefci ba*. Jeruzalém 1921: fol. 1 c.

²⁰ Ronit Meroz, *Faithful Tradition versus Innovation: Isaac Luria and his Disciples*. s. 257–274. In: Peter Schäfer a Joseph Dan (editoři). *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After*, s. 258.

²¹ Tato zkratka znamená doslova z hebrejského slova אָרִי (ari) – lev. Je to ale i akronymem pro dvě jiná jména: אֲשְׁכֵנְזִי רַבִּי יִצְחָק (Aškenazi Rabi Jicchak) nebo אֱלֹהֵי רַבִּי יִצְחָק (Elohi rabi Jicchak) – božský rabin Izák.

²² Menachem Kallus, *The Theurgy of Prayer in the Lurianic Kabbalah*. Jeruzalém 2002. s. 37.

²³ Gershom Scholem, *Kabala a její symbolika*. Přeložila Romana Maierová. Praha 1999: Volvox Globator. s. 102.

²⁴ Moše Alšich, *Komentář ke knize Žalmů* (hebrejsky). Jeruzalém 1990. Komentář k verši 14, ad loc.

²⁵ Nehemia Polen, *The Holy Fire*. The Teachings of Rabbi Kalonymus Kalman Shapira, the Rebbe of the Warsaw Ghetto. New York a Oxford 1994: Jason Aronson, s. 111–112.

²⁶ Rabin Chajim Vital, *Sefer pesukim*. Jeruzalém 1961, s. 20.

²⁷ Nehemia Polen, *The Holy Fire*. The Teachings of Rabbi Kalonymus Kalman Shapira, the Rebbe of the Warsaw Ghetto. s. 115. *Ša'arej Kduša*. Tel-Aviv 2005, s. 8.

²⁸ Rabin Chajim Vital, *Šaar ha pesukim*. Jeruzalém 1961, s. 20.

²⁹ Nehemia Polen, *The Holy Fire*. The Teachings of Rabbi Kalonymus Kalman Shapira, the Rebbe of the Warsaw Ghetto. s. 115.

³⁰ Nejmodernější vydání tohoto rabínského midraše uspořádali a rabínským komentářem opatřili J. Theodor a Ch. Albeck. Jeruzalém 1996: Shalem Books, 3 díly.

³¹ Tamtéž. Díl I. s. 97.

KARNEVAL V RIU

Jindřich Mann

V roce 1979 jsem v západním Berlíně bydlel v podnájmu u jistého pana Kulika. Poláka, a emigranta. Tím jsem byl i já, emigrantem. Jinak jsme spolu neměli nic společného. Ani věk, ani názory – vlastně jsme se sotva znali. Zkrátka měl moc veliký byt a já žádný. Ale tak veliký jeho byt zase nebyl, abych neslyšel hlaholivé manželské rozepře. Někdy z ložnice, jindy z kuchyně, pak třeba z jídelny. Anebo ze všech těch místností najednou. Hádající v rozčilení všelijak pobíhali, případně od sebe demonstra-
tively odbíhali. Aby pak k sobě zase zuřivě přiběhli a spílali si z těsné blízkosti. Čím byla hádka zuřivější, tím nabývala rotace protagonistů na rychlosti. Můj bytný se takto celé noci hádal se svou o dvacet let mladší americkou ženou. Hubenou, vysokou, nehezku blondýnou. Pocházela z Kansasu. Do Evropy přiletěla, protože ji lákalo poznat filo-

zofii a umění starého kontinentu. A sice přímo tam, u pramene, kde to vše vznikalo. Poznala však Kulika. Měla s ním malou holčičku.

Zatímco v okolních barech západoberlínského Charlottenburgu perli noční život, rozléhal se mým dočasným domovem manželský duet: „zničila jsi mi život, jdi pryč, jdi pryč, neřvi, zavři aspoň okno“.

Panu Kulikovi, fešnému, statnému muži s bradkou, mutoval v rozčilení hlas do pisklavého sopránu. Křik pokaždé spolehlivě vzbudil spící dítě. To se vyděšeně rozplakalo. Z duetu se stal tercet. Nešťastná Američanka hekticky a neúspěšně konejšila dceru. Manželská hádka ale přitom paralelně pokračovala v sykavém, zlostném šepotu dál.

Kulika, muže s mnoha dcerami z mnoha manželství, to utvrzovalo v názoru, že život je nepovedená slátanina.

Jaká úleva, když všichni tři odlétli do Spojených států, aby svůj kus dávali po nějakou dobu v Kansasu mezi nekonečnými obilnými lány.

Během jejich nepřítomnosti u dveří jednou zazvonil vysoký, šedivý muž. Starý pán, hubeňour. Během naší krátké, zdvořilé a nezávazné konverzace v před-
síní – *dobrý den je tady pan Kulik, není, aha, kdy přijede, nevím* – se představil jako jistý Goldfarb. Mluvil příšernou němčinou, zabalenou do polského přízvuku. Kulhal.

Později mi další známý vysvětlil: „Goldfarb, no jo! Dobrá historka: Německý státní návladní ho před pár lety požádal aby s ním letěl do Ria identifikovat válečného zločince, esesáka. Zavraždil Goldfarbovu ženu a dceru přímo před jeho očima. Bestii vyčmouchali po letech v Brazílii. Goldfarb se nemohl rozhodnout, jestli chce tomu člověku

znovu stanout tváří v tvář. Navíc mu vyhrožovali neonacisté, aby svědectví nepodával. Dostavila se nespavost. Goldfarb celé noci prochodil ve svém malém bytě sem a tam. Až dostal výpověď. Jelikož svými dunivými kroky, má ortopedickou botu, výrazně rušil noční klid partaje pod sebou. Soud prohrál, musel se vystěhovat. Bydlí od té doby, už tak deset let, po kamarádech. Kulika asi hledal, protože zrovna akutně zase potřebuje střechu nad hlavou. Mimochodem, když se pak konečně rozhodl, že do Ria pojede, podezřelého už mezitím propustili z vazby.“

Na Vánoce jsem odjel za rodiči. Zmínil jsem se otci o příběhu pana Goldfarba. A on: „No, to je úžasný námět. Napišeme scénář, začneme zítra, je Silvestra, to se hodí!“ V televizi si otcův známý dramaturg scénář přečetl. Líbil se mu a koupil ho. „Kdo to bude režisrovat?“ „No my dva, já a můj syn!“

„Poletíme do Brazílie“, povídá tatínek! Do Ria na karneval.“ Tak jsme to totiž ve scénáři napsali. Že se filmový Goldfarb octne v Riu v době karnevalu. Setká se tam se svou zavražděnou dcerkou – sen a halucinace.

Jenže než se produkce rozjela, můj otec onemocněl. A bylo jasné, že se už neuzdraví. Nikdy. A že poletím jen já.

Mezipřistání na Kanárských ostrovech, tehdy zdaleka ne tak známé destinaci jako dnes. Tam jsme čekali na další spoj. Procházeli jsme se, malý štáb a dva herci, hodiny před letištěm a dívali na nebe bez mraků, se stříbřitými body hvězd zavěšených v nekonečnu.

Znavený, nevrle netečný mulat nás příštího dne, ve zcela posunutém čase, zachmuřeně pozdravil u pasové kontroly.

Horký dech žhnoucího dne. Moře.

A na městské dálnici Rio de Janeira jeden VW-brouk za druhým.

Náš hotel byl horečnatý a neuvěřitelně rozlehlý. Plný podivných, prázdných sálů. Pod stropem hučely ventilátory, bělostné záclony na obrovitých oknech se zlehka vlnily. Slunce skrz ně promítalo na parkety bizarní stíny. Jiná místnost byla plná pochmurného barokního nábytku. Na stěnách visely veliké, bachratě zarámované obrazy. Scénky z koloniálních časů: statní otroci nesou nosítka s malou chýší - přístřeším poskytujícím stín. Černošská krasavice podává dovnitř číši s vínem. Bílá paže v krajkách ji přejímá.

I nás obklopoval luxus zcela neevropských parametrů. Zalitý světlem a hučením příboje. Z blízkého městského letiště stoupala k nebi žlutá letadla poháněná vrtulemi. Hotelový výtah obsluhoval starý pán v decentní livreji. Zavíral a otevíral ozdobnou mosaznou mříž. Art deco. Stoupal s hosty dle jejich požadavků (často zprostředkovaných jen počtem vztyčených prstů na ruce). Zdvíh ovládal pomocí kliky a vypadal přitom jak kapitán Nemo.

Řekl mi, že ve výtahu pracuje už 40 let. Takže od roku 1941. Střední Evropou za tu dobu prošla válka, holocaust, komunisté, Rusové tam a zase jinam... a on stoupal a klesal elevátorem. Žena mu prala livrej.

Holčička, která ve filmu hrála Goldfarbovu halucinaci samozřejmě věděla, že za oceán letíme na karneval. Domnívala se, že se jedná o maškarní ples pod širým nebem. A v podstatě to strefila správně. Rozhodla se tudíž pro patriční kostým. V jejím případě šedivého myšáčka. Roztomilá ouška, čumáček, pacičky, tlapičky. V den karnevalu ho vybalila z kufru. Nedala si to rozmluvit. I když bylo příšerné vedro, navlékla se do plyšového, zcela neprodyšného kompletu včetně myší hlavy s ušisky a roztomilými fousky pod zmíněným čumáčkem. A ještě s rozkošným ocáskem na zadečku.

Mezi polonahými těly, mezi úchvatnými tanečnicemi se pak večer pohupoval dvounohý šedivý myšáček.

Prvního karnevalového večera, 24.2. 1981, samba se třpytivě vlnila, bylo mému otci, který zůstal doma (tam kde nebyl doma), šedesát let.

Kameru dělal Jerzy L. Výborný kameraman. Točil svého času s Romanem Polanským jeho první film. Kameramanův oprávněný věhlas během desetiletí a emigrace volným pádem přistál až u naší skromné, rozhádané produkce.

Jedno volné odpoledne jsme si spolu vyšli na pláž. Jak nám v hotelu důrazně poradili, vzali jsme si s sebou jen to nejnnutnější a i na to si dávali pozor. Já si například složil kalhoty pod hlavu. (Byly lněné a nesmyslně drahé. Koupil jsem si je v západním Berlíně před odletem z žalu a trucu - cosi se tehdy v mém životě nesmyslně zapletlo. Bloudil jsem mátožně ulicemi a koupil si v transu tyhle kalhoty.) Kameraman L. se dal na pláži do vyprávění. Veselé historky z natáčení. Líčil bohatýrskou filmovou práci kdysi kdesi v Sovětském Svazu. 10 000 bílých koní, ale režisérovi jich pár z nich bylo trochu jakoby moc do běžova. Ať je vymění! Samozřejmě rejžo! A všechno to frčelo jako na drátku.

Při poslouchání úchvatných legend, ve kterých neexistovaly peníze a časové omezení, jsem se trochu nazdvihl a nadšeně přikyvoval. Chtěl jsem aby Jerzy L. viděl jak moc si jeho vyprávění považují. A hlavně jeho přítomnosti. A on do věty, v které se měnili bílí koně za ještě bělejší koně a pak se sháněl vraník coby barevný kontrapunkt, a jenom asistentů kamery bylo nejméně patnáct (my s sebou neměli ani jednoho), vložil, aniž by přitom nějak moc měnil dikci, dotaz: „Pane Mann ten chlapec jak támhle utíká s těmi kalhotami - nejsou to náhodou ty vaše?“

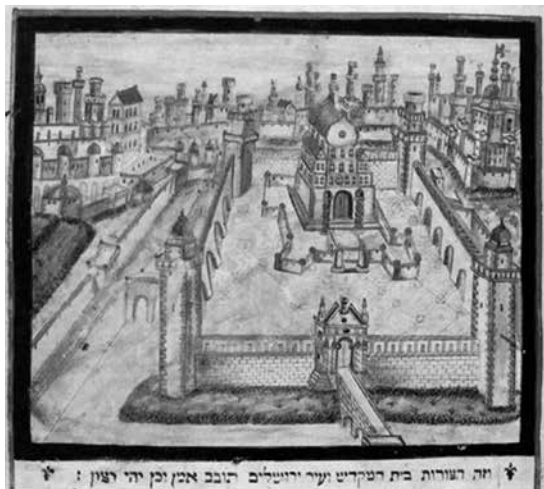
A vskutku! Malý, hbitý zloděj využil mé naslouchající, pozdvihnuté hlavy. Teď už mizel mezi nohejbalisty, krasavicemi a slunečníky k mrakodrapům a favelám za nimi.

Mé modré lněné kalhoty za ním vlály jak veselá stuha.

Atlantik hřměl, smaragdové, obrovské vlny se lámaly. V tříšti pěny explodoval sluneční svit.

Pana Goldfarba jsme už nikdy nepotkal. Otec umřel za pět let. Den po jeho smrti mi překvapivě zavolal Kulik. Už dávno jsem bydlel jinde a rád na něj zapomněl.

„Představte si, hledal vás tady tenhle ahasver Goldfarb“, pravil můj bývalý bytný rozskřípaný tenorem. „Chtěl vás vidět. Protože se mu justament včera o vás něco zdálo. Co vy na to pane Mann, že jste Godfarbův sen?“



VAJÍČKO

Ludvík Aškenazy

Člověk má mnoho přátel, které viděl jen letmo. Nějak se mu připletli do života, měli v něm svůj malý výstup a zmizeli ze scény. Buď řekli: „Pan hrabě byl raněn v souboji“ anebo „Alenka vás srdečně pozdravuje, ale víc nesmím vyřídit.“ Přitom se na vás zasněženě usmáli anebo si tajně vzdychli, anebo prostě hezky odešli, vzpřímeně a s citem.

Každý život má své hrdiny a staty. Není nám souzeno znát jejich skutečnou roli ve hře. Koho považujeme za hrdinu bývá často statista; štek našeho života se někdy stává osudem.

Byl jeden člověk, jmenoval se, řekněme, Pokštel. Chodil před válkou na gymnasium, dokonce klasické, domníval se tudíž, že smyslem života je ono slavné *carpe diem*. Jiné latinské přísloví si nepamatoval, ale ze dne si utrhl, co se dalo. Rozptyloval se snadno a bujně a na cizí účet; jeho záliba byla volat neznámé lidi telefonem a udělat si z nich známá šprťouchlata. Představoval se jako dozorcí úředník telefonní ústředny a žádal nezkušené babičky, které byly samy doma, aby našly krejčovský metr a změřily telefonní šňůru od zdi k přístroji.

Měl-li špatný den, ozval se ovšem jako pohřební ústav a ohlásil dovoz vyřezávané rakve pro člověka, který zvedl telefon. Říkal: „Tak vám tu rakev vezem, natáhněte si rubáš. A čekejte vleže.“

Anebo nařídil: „Přijďte laskavě zítra ráno o sedmé hodině ranní na Střelecký ostrov se svým papouškem, budete oba povinně očkovaní. Děkuji vám.“

Zvláště si zasedl ten mladík na účastníka, číslo už nevím. Jmenoval se ten



účastník Eduard Kohoutek a byl, jak se tehdy říkalo, soukromník. Týden co týden se v pátek ve tři hodiny konal tento telefonní rozhovor:

- Dobrý den!
- Dobrý den!
- Je prosím doma pan Slepíčka?
- O, nikoliv! odpovídal kultivovaný hlas po krátkém odmlčení – u telefonu Eduard Kohoutek.
- Tak Slepíčka není doma? říkával pokračující s novým úžasem student. Ale vajíčka jsou, doufám, snesena?
- Nikoliv, odpovídal klidný zdvořilý hlas. – Vajíčka snesena nejsou.
- To je ovšem trapné, pravil mladík.
- To už je katastrofální.

Zavěsil a pak se celý týden těšil, že zase zavolá pana Kohoutka v pátek ve tři hodiny odpoledne, a bude chtít pana Slepíčku.

Pan Eduard Kohoutek byl vždycky stejně přívětivý a sonorní. Neříkal dace nebo chytráku nebo, což je ještě horší, mladý muži. Sluchátko pokládá decentně.

Student žil, a tudíž stárl. Úspěšně proklouzl pubertou, dozráváním a nakonec zkouškou dospělosti i imatrikulací na fakultě. Hlas se mu ustálil v sytý baryton, dokonce okouzující. Každé ráno se holil.

Svět, který s ním částečně počítal pro neznámé cíle, pokračoval ve svém nezávislém vývoji.

Spadly na něj první bomby, to bylo v Polsku. Pak přišel 17. listopad 1939 a pan Kohoutek čekal v pátek ve tři hodiny marně. Stručně řečeno, z koncentráku se nedalo telefonovat. Tak se ten mladý muž alespoň v tomhle směru polepšil. Co se s ním všechno stalo, to je jiná povídka anebo román. Trochu měl štěstí, kapánek se v tom naučil chodit, a vůbec, byl to neřád. Přezil to. A když se vrátil do Prahy, bylo to jedenáctého května, pátek, za deset minut tři. Chvilí si lámal hlavu, jak začít, to znamená, koho zavolat, pamatoval si jen jediné číslo. A hledat v seznamu se bál. Zašel tedy do osamělé telefonní budky, ještě byla šedivá z války. Ruka se mu trásla, s tím se už nedalo nic dělat. Na tváři se mu objevil výraz oné potouchlé bujnosti a zlomyslného potěšení. Vytočil číslo.

- Dobrý den, řekl.
- Dobrý den.
- Je prosím doma pan Slepíčka? řekl, a málem se rozplakal.

Na druhé straně někdo dlouho mlčel. Pak řekl: Tak ty žiješ, uličníku? No to je nádherna.

Žiju, pane Kohoutku, řekl bývalý student. V tu chvíli pocítil, že do něho skutečně vstupuje život. Pocítil to zvýšeným tepem a radostí až k zalknutí. Uslyšel zpívat své tělo.

Musíte tam přece mít někde mít slepičku, řekl. – Nesnesla vám včera k snídani vajíčko?

Ale snesla, snesla, pravil starý pan Kohoutek. – Včera snesla, mrcha. Krásné bílé vajíčko. Přijďte si na ně, pane uličníku, uvařím vám je naměkko.



NEJHORŠÍMI NEPŘÁTELI ŽIVOTA KAŽDÉ LIDSKÉ SPOLEČNOSTI JSOU NEZNALOST A STRACH Z ODLIŠNOSTI

Rozhovor s Evou Doležalovou o výsledcích historického projektu „Soužití křesťanského a židovského obyvatelstva ve středověkých Čechách“

Bavíme se o skončeném grantovém projektu s odstupem. Je to výhoda nebo nevýhoda?

Záleží na úhlu pohledu. Výhodou je, že už víme, co jsme vybádali, že máme vydanou knížku, že jsme si trochu osahali terén možného dalšího výzkumu.

Nevýhodou je samozřejmě to, že v současné době nemáme prostředky na pokračování projektu, na zaměstnání specialistů hebraistů, na potřebné zahraniční cesty ... Také víme, co by bylo možné udělat lépe, ale tak je to asi vždy po skončené práci.

Co je to vůbec v historické vědě „grant“?

Grant dává do jisté míry svobodu bádání, resp. dává prostředky na přesně stanovený vědecký projekt. I když jsou (alespoň některé) české a moravské vědecké instituce ke svým pracovníkům vstřícné, nejsou schopny ze svých rozpočtů hradit veškerý výzkum v zahraničních archivech a knihovnách, zaplatit externí specialisty, nebo jen koupit nové

knihy, potřebné pro udržení světové či alespoň evropské úrovně bádání. To platí obecně pro všechny vědecké obory a není příliš velký rozdíl mezi humanitními a přírodními vědami.

Váš projekt ale byl, jak známo, mezinárodní. Znamená to tedy, že česká grantová agentura podpořila mezinárodní výzkum? Nebo šlo z české strany o grantem podpořené zapojení do širšího evropského kontextu bádání?

Náš grant byl poněkud specifický. Nebyl podáván jako mezinárodní projekt, ale byli jsme přímo osloveni německým partnerem a domluvili jsme se na vzájemné spolupráci. Náš výzkum pak tvořil část mozaiky výzkumu několika evropských institucí zaměřeného na dějiny židovského osídlení ve Svaté říši římské ve středověku – středověkého Ashkenazu od jeho historických počátků až do zrodu novověké společnosti, tj. do počátku 16. století.¹

Takto široce rozproštěný projekt by nebyla schopna naplnit žádná instituce samostatně. Vedoucí místo v projektu měl jeho iniciátor – Arye Maimon – Institut při univerzitě v Trevíru.² Vedle jeho pracovníků se pak na projektu podíleli a doposud podílejí vědci z Rakouska, Izraele, Belgie, Itálie a nyní i z České republiky a Polska.

Grantová podpora předpokládá kvalitní, dobře připravený projekt. Jak dlouho jste na přípravě projektu pracovali?

Naši českou část projektu jsme připravovali zhruba rok. I tak jsme vstupovali do málo prozkoumaného terénu. Dějiny Židů v českých zemích byly doposud popsány jen povšechně a v populární i odborné literatuře přežívala řada klišé, která se bez poctivého primárního výzkumu jen těžko odstraňují.

I my jsme se s řadou z nich museli

vyrovnat, ať už jde např. o rozšíření židovského osídlení v Čechách a na Moravě v přemyslovské době nebo o vazby lucemburských panovníků k „jejich“ českým Židům.

Hlavním cílem našeho projektu bylo vedle dokumentace veškerých dochovaných pramenů zachycení obrazu soužití křesťanů a Židů ve středověku.

Kolik historiků se na tomto projektu fakticky podílelo?

Na české části projektu se podílelo šest odborníků – historiků, hebraistů a filologů.³

V rámci projektu jsme také uspořádali pracovní kolokvium věnované životu Židů ve středověkých městech. Na něm prezentovalo výsledky své práce asi dalších patnáct historiků z České republiky a Německa. I tato diskuse se odrazila na výsledcích výzkumu.

Když bychom se bavili o samotné práci, je práce na grantovém projektu sledo-





váním „známého“, nebo se člověk dočká překvapení?

Někdy je i ohledání toho už známého dobrodružstvím a tím se vracím k zmíněným historickým klišé.

V řadě publikací věnovaných židovským dějinám naleznete mapy s místy, kde měli Židé působit už v době vrcholného nebo aspoň pozdního středověku. Ale při ověřování těchto dat zjistíte, že pro ně neexistují žádné věrohodné doklady. S celým výzkumem se pak začíná od počátku.

Vedle toho je dochována řada drobných zpráv roztroušených po rozmanitých pramenech, zejména církevní a městské proveniencí, které zmiňují Židy a které doposud zůstávaly většinou nepovšimnuty právě pro jejich roztržitost. Při celkovém deficitu pramenů k židovským dějinám to jsou ale právě tyto doklady, které umožňují nahlédnout do běžného života Židů ve středověkých Čechách a na Moravě.

Vedle toho pak občasné vzrušení vyvolají i nálezy fragmentů hebrejských rukopisů, které byly druhotně použity do vazeb jiných starých knih.

Doposud nebyla také systematicky zpracována středověká „responsa“, tj. odpovědi rabínů z celé Evropy na různé otázky vztahující se převážně k židovskému právu.

Publikační výsledky Vaší práce čtenář asi nebude znát, je možné zmínit alespoň ty nejdůležitější?

Výstupy projektu byly dílčí tematické studie k židovskému osídlení v Čechách a na Moravě.

Hlavní publikací byl svazek regest, jakýsi souhrn a popsání pramenů k dějinám Židů. Kniha byla vydána v rámci ediční řady Archiv český jako jeho čtyřicátý první díl. Přesná citace je: „Prameny k dějinám Židů v Čechách a na Moravě ve středověku“ a autory svazku jsou Lenka Blechová, Eva Doležalová, Martin Musílek Daniel Polakovič, Tamás Visi a Jana Zachová. Regesta jsou dovedena do nástupu Karla IV. na český a římský trůn, tj. do r. 1347. Velmi doufáme, že na ně záhy navážeme dalším svazkem či dokonce svazky.

Otázkám života Židů ve středověkém městě pak byla věnována publikace vycházející z pracovního kolokvia „Juden in der mittelalterlichen Stadt: Jews in the medieval town“ vydaná z části v němčině a angličtině.

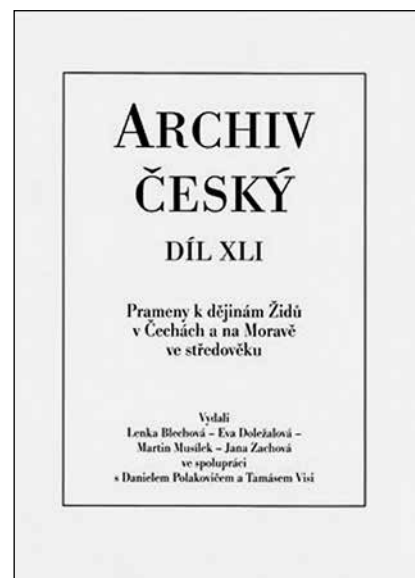
Jeví se nyní vztah křesťanů a Židů ve středověku na území českých zemí odlišně od známých banálních stereotypů, které počítají s pogromy, rituálními vraždami a znesvěcováním hostie?

Na první pohled mnoho odlišností není, ale právě při detailním studiu se objevují jemné nuance života židovské komunity i jejího vztahu k pánu země (knížeti nebo králi) a ke všem ostatním obyvatelům. Paradoxně doby, pro které máme málo zpráv, mohou totiž dosvědčovat klidné soužití obou náboženských společenství. Často se také zapomíná, že církev i vládci vystupovali proti pronásledování Židů a zprávy o rituálních deliktech označovali i v právních dokumentech za nesmyslné a lživé. Stačí prolistovat třeba synodální statuta a budeme překvapeni, jak progresivní tato nařízení byla, do jaké míry se snažila potenciálním konfliktům mezi křesťany a Židy předcházet.⁴

Překvapivé jsou také argumenty, kvůli nimž pak byly zúčastněné strany nad stejnými delikty ochotné přivítat oko nebo se na nich dokonce podílet. Tady do hry vstupovala chladnokrevná pragmatičnost, která světským vládcům pomohla zajistit potvrzení moci a její prosazení.

Lze z Vámi zkoumaných pramenů vytvořit nějaké poučení pro dnešek?

Poučení by mohlo být mnoho, pro mne osobně pak ale asi přichází v úvahu to nejjednodušší, které platí od antiky po současnost – nejhoršími nepřáteli života každé společnosti je neznalost, strach z odlišností druhých lidí a z toho



prameníci nenávisť. Středověké pogromy na Židy a antižidovská propaganda nejsou dokladem ničeho jiného. Trochu se ale bojím toho, že právě toto poučení se nejhůře aplikuje v praxi.

Děkuji za rozhovor!

Ptal se Ota Halama

¹ Srov. *Medieval Ashkenaz. Corpus der Quellen zur Geschichte der Juden im spätmittelalterlichen Reich* (<http://www.medieval-ashkenaz.org/>)

² Arye Maimon-Institut für Geschichte der Juden, Universität Trier (<http://uni-trier.de/index.php?id=7022/>).

³ Tj. PhDr. Eva Doležalová Ph.D. (hl. řešitel), PhDr. Martin Musílek Ph.D. (spoluřešitel), PhDr. Lenka Blechová Ph.D., Mgr. Daniel Polakovič, doc. Tamás Visi Ph.D., M. A. a PhDr. Jana Zachová CSc.

⁴ Srov. Zdeňka HLEDÍKOVÁ – Jaroslav V. POLC, *Pražské synody a koncily předhusitské doby*, Praha 2002, dle rejstříku.

PhDr. Eva Doležalová Ph.D. – zástupkyně ředitelky Historického ústavu AV ČR, vedoucí oddělení dějin středověku HÚ, hlavní řešitelka projektu Grantové agentury ČR „Soužití křesťanského a židovského obyvatelstva ve středověkých Čechách“ z let 2011–2014. V daném kontextu kromě řady článků redigovala kolektivní monografii „Juden in der mittelalterlichen Stadt – Jews in the Medieval Town“ v publikační řadě *Colloquia Mediaevalia Pragensis* (Praha 2015) a podílela se významně na přípravě edice „Prameny k dějinám Židů v Čechách a na Moravě ve středověku“, vydané v prestižní historické řadě pramenů pod názvem *Archiv český* (Praha 2015).

ROZHOVOR S PROFESOREM YOSSEFEM SCHWARTZEM

Aleš Weiss

V polovině června pořádal Filosofický ústav Akademie věd České republiky konferenci nazvanou Klíč k duši, která se zabývala filosofickým poznáním, spirituálním životem a náboženskou identitou ve středověkém judaismu. Mezi jejími hosty byl i profesor Telavivské univerzity a přední odborník na prolínání křesťanské a židovské filosofie, vědy a kultury ve středověku Yossef Schwartz.

Profesore Schwartzi, rozsáhle jste publikoval o mezikulturních dimenzích středověké a raně novověké filosofie, vědy a kultury. Vzpomněl byste si ještě na počáteční popud, který vedl mladého muže z Ramat Gan ke studiu středověkého křesťanského myšlení?

Myslím, že jsem přišel na univerzitu s jasným zájmem o průniky mezi filosofií a náboženským myšlením. Jistě to souviselo s tím, že pocházím z náboženské rodiny, s tím, že můj otec byl profesorem moderního židovského náboženského myšlení – Franz Rosenzweig, německé židovské myšlení a jeho vztah k německému idealismu a nežidovským filosofiím. Řekl bych, že jsem hledal taková témata a jak si vzpomínám – bylo to již před dvaceti pěti lety – našel jsem je hlavně na fakultě středověkého myšlení, kde byla otázka vztahu náboženství a filosofie samozřejmě velmi naléhavá. Také musím říci, že na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě, kde jsem začal svá studia, působil tehdy dominikán, otec Marcel Dubois, profesor filosofie na Hebrejské univerzitě a toho času děkan fakulty, a myslím, že jeho osobnost byla velmi důležitá a působivá. Poté jsem pokračoval na katolických a protestantských institucích ve Švýcarsku, v Curychu a ve Freiburgu. Tam jsem získal velkou část svých znalostí o křesťanském scholastickém myšlení atd.

Středověk je v populárním myšlení stále často spojován s „obdobím temna“. Ve svých knihách ukazujete, že situace byla mnohem komplexnější. Jedna z vašich knih má dokonce podtitul „Pluralismus a tolerance ve středověku“. V jakém

smyslu můžeme ve středověku mluvit o pluralismu a toleranci?

Kdybych měl toto obšírné téma krátce zodpovědět, řekl bych, že historickému vývoji rozumím z velké části ve vztahu k modernímu pojetí a obzvláště ve vztahu ke konfliktu mezi koloniální, předkoloniální a postkoloniální společnostmi. Pocházím z blízkého východu a myslím, že na blízkém východě jsou obzvláště otázky související s náboženským napětím a ideologiemi velmi relevantní. Ve středověku jsem našel historickou situaci, kdy neexistovala skutečná kulturní dominance jedné kultury nad druhou. Existovaly rovnocenné síly, které stály proti sobě, a samozřejmě byly přesvědčeny, že ten druhý zastává falešné náboženství. Ale přesto mnohé sdílely. Měly víceméně stejné intelektuální, filosofické a vědecké rámce, sdílely informace, které putovaly přes různé jazyky a oblasti, a sdílely přesvědčení či porozumění, že nemohou jeden druhého eliminovat. Tedy, že musí žít v realitě, kde křesťanství je možná božské náboženství a islám je falešné náboženství, nebo naopak, ale přesto v před-eschatologickém období musí jeden vedle druhého žít.

Politická dominance podle Vás nehrála roli?

Ano. Myslím, že mnoho věcí fungovalo jinak. Dokonce bych ani neřekl, že to bylo období vědecké revoluce nebo raného osvícenství, ale až průmyslová revoluce a následný velký evropský kolonizační projekt, které učinily téměř nemožným číst předmoderní dobu jinak než anachronicky. Například myslím, že každému Evropanovi je intuitivně zřejmé,

že řecké dědictví je evropské dědictví. Že Řecko patří Evropě. Nevím, v jakém smyslu patří Řecko Evropě. Je na východě, ve středomoří, historicky spadalo ve velké míře pod islámská otomanská území. Člověk se může historicky ptát, do jaké míry je křesťanství a evropská kultura přímým následovníkem starověkého Řecka. To, o čem mluvím, je toto spojení řeckého dědictví s evropskou kulturou, které se stává obvyklým prvkem všech moderních kultur. Dokonce ani muslim nebo žid se zde nebude přít a neřekne: „Ne. Řecko je stejně součástí naší kultury, jako je součástí křesťanské kultury.“ Dobrovolně se ho vzdají ve prospěch křesťanů nebo Evropanů a budou zkoumat svůj vztah k němu. Myslím, že je to velká chyba.

Takže koloniální projekt byl v tomto úspěšný...

O tom není pochyb. (Smích)

Již jste částečně popsal kontury intelektuálního světa, který křesťané, židé a muslimové sdíleli. Chtěl byste to trochu rozvést?

Jak jsem řekl. Bylo to v oblasti institucionální, právní, politické...

...V jakém smyslu institucionální?

Je možné uvést mnoho příkladů. Právní systémy byly integrovány do Evropské společnosti, ale člověk se může obrátit k islámskému východu a nalezne podobný fenomén heterogenity, odlišných vedle sebe existujících právních systémů s mnohými uzpůsobeními, které měly umožnit obchodníkům a jiným vzájemně se sebou obchodovat mezi těmito legálními systémy, kde žid a muslim mohli být partneři, existovala různá řešení v případě konfliktu. Je známou skutečností, že židovští lékaři působili v křesťanské společnosti a tvořili velkou část lékařů, dostávali licence od křesťanských komisí, někdy smíšených komisí křesťanských a židovských lékařů, někdy mužů i žen. Existuje rozličná evidence a popisy,

kteřé dohromady dávají obrázek společnosti s mnoha uzpůsobeními, které z ní činí, řekněme, nemonolitickou společnost. To je jeden z významů, který mám na mysli termínem pluralismus, a který samozřejmě přešel s osvícenstvím, s průmyslovou revolucí a s moderním státem do mnohem monolitické společnosti, která ovlivnila nejen společenskou a institucionální rovinu, ale také naše epistemologie. Moderní epistemologie je mnohem jednostrannější a monolitická než předmoderní epistemologie.

Takže tvrdíte, že v posledku je v jistém smyslu náš svět méně pluralistický než středověký.

Ano. Jeden titul polského židovského sociologa Zygmunda Baumana zní „Strach z ambivalence“. Pokouší se ukázat tento druh moderní mentality. Víme, kam vede v nejextrémnějších režimech, ale myslím, že se neméně jedná o součást osvícenství, a nejen o součást moderních totalitních režimů.

Zabýval jste se překlady hebrejských textů do latiny v pozdním středověku, stejně jako latinskými texty překládanými do hebrejštiny. Většina lidí stále přemýšlí o judaismu jako o starším náboženství, které předcházelo křesťanství, a pokud mluvíme o vlivu, pak jen z jedné strany. Je zřejmé, že to tak nebylo. Kdo byli autoři těchto překladů, jaký byl jejich vztah ke křesťanské kultuře a pro jaké publikum tyto texty překládali.

Musím začít jednou obecnou poznámkou. V současnosti existuje celá skupina akademiků, obzvláště v Izraeli a v USA, kteří skutečně zpochybňují celé pojetí judaismu jako starověkého náboženství a křesťanství jako jeho mladší sestry, nebo něco podobného. Osobně bych to nazval jakýmsi druhem sdíleného spiknutí mezi křesťanstvím a judaismem. Obě náboženství měla zájem na tom prezentovat se jako staré a nové náboženství, ale historici, kteří se zabývají helénskými obdobími v pozdním starověku, zde nacházejí dvě nové náboženské formy, které vznikají ze společných starověkých zdrojů. Například si nemyslím, ačkoli se to přiči intuici jakéhokoli Izraelce nebo moderního Žida, že judaismus je bibličtější náboženství než křesťanství. Ve skutečnosti je pravdou opak. Křesťanství je náboženství, které je mnohem těsněji spojeno se Starým Zákonem a Biblí než rabínský judaismus.

Myslím, že to lze vidět i v různých středověkých projektech. Existovaly vzájemné vztahy mezi křesťanstvím a judaismem. Například v mnoha záležitostech, které se týkaly biblické hermeneutiky nebo biblických komentářů. Pravděpodobně většinu základních konceptů v biblických komentářích si židé půjčili z křesťanského prostředí. Vidíme to později na mnohých místech. Ve Španělsku, v Itálii, ve Francii, v jižní a severní Francii, a dokonce i v Aškenázu existovalo široké spektrum vlivů, které se odvíjí od velmi přirozené pozice menšiny vystavené rituálům, hudbě, architektuře a všem možným jiným věcem. Víme, že tam, kde židovská komunita existovala jako menšina, přejala všemožné pořádky, zvyky a náboženské představy, a to se týká i výjimečných intelektuálních postav. Ve



středověku, hlavně v pozdním středověku, se jedná většinou o židovské lékaře, kteří potřebují aktuální informace, aby se dokázali vyrovnat svým křesťanským kolegům, aby složili zkoušky u křesťanských komisí atd. Ti potřebují překládat lékařské spisy do hebrejštiny a dělají to velmi intenzivně. Později to jsou samozřejmě židovští astronomové, kteří se na začátku středověku cítí v jakési nadřazené pozici vůči svým křesťanským kolegům, ale časově blíže k vědecké revoluci – také zde v Praze během rudolfinské éry – zjistí, že existuje mnoho důležitých věcí, které mohou z křesťanského prostředí přejmout, a také to dělají.

Opustíme teď středověk, protože vy jste velmi aktivní i v dnešní izraelské společnosti – zejména v lidskoprávních organizacích. Existuje nějaké spojení mezi Vašimi akademickými zájmy a zájmem o lidská práva a o dění v izraelské společnosti obecně?

Řekněme, že na rozdíl od některých mých nejbližších přátel, aniž bych je chtěl jakkoli kritizovat, jsem se rozhodl nemíchat politickou agendu s mou akademickou agendou. Myslím, že je to také docela přirozené vzhledem k oblasti mého akademického zájmu, která samozřejmě také může mít nějaké implikace pro současnou situaci. Řekl bych, že mé intenzivní soustředění na koloniální a post-koloniální situaci je bezesporu ovlivněno mou existencí jako Izraelce, jako izraelského Žida. Necítím potřebu přesně osvětlovat toto spojení, myslím, že jsou dostatečně zřejmá každému, kdo je chce vidět. Ale v poslední době jsem psal mnoho o židovském orientalismu a o způsobu, kterým židovští akademici zde ve střední Evropě počínají 19. stoletím zacházejí s islámskými idejemi. Alespoň pro mě je to velmi těsně

spojeno se současnou situací. V Izraeli jsem byl vždy aktivní v nevládních organizacích a politických aktivitách obzvláště v oblasti lidských práv. Mohu říci, že momentálně spojuje mou politickou a akademickou aktivitu – do té míry, do níž se lidská práva stala politickým tématem v izraelské společnosti – fakt, že obě oblasti čelí těžkým útokům ze strany současné

izraelské pravicové politiky. Pokud sledujete, co se stalo v Izraeli během posledních tří dnů, slyšíte o novém etickém kódu pro vysoké školy iniciovaném ministrem školství, který se snaží zavést pravidla projevu a výuky pro univerzitní profesory. Zároveň slyšíme stejného ministra říkat, že vše co bylo uzákoněno proti nevládním organizacím, nestačí, a že udělá cokoli proto, aby zastavil financování izraelských organizací z jakýchkoli nevládních evropských fondů. Takže bych řekl, že stejně jako na některých místech ve Východní Evropě, akademický svět a lidská práva čelí podobným útokům.

Profesore Schwartzi, děkuji Vám za rozhovor.

Rozhovor natočil Aleš Weiss pro pořad Šalom alejchem, který vysílá ČRo každou neděli v 19:45 na všech regionálních stanicích.

27 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.

