



SPOLEČNOST
KŘESŤANŮ
A ŽIDŮ

č. 64 | rok 2010/5771

Revue SKŽ

Revue Společnosti křesťanů a Židů



S Michaelem Kruppem...

OBSAH

Svátky světla v židovství a křesťanství	3
<i>Ivan Štampach</i>	
Křesťan ve Svaté zemi	5
Rozhovor s historikem a teologem Michaellem Kruppem	
<i>Sandra Zálabová a Mikuláš Vymětal</i>	
Michael Krupp: Osmnáct století Izraele. Od zániku Chrámu do počátků sionismu	9
<i>Pavol Bargár</i>	
Mezináboženské kalendárium	10
Michael Krupp v Praze	12
<i>Ruth Jochanan Weiniger</i>	
Kryštalická metafora	12
<i>Pavol Bargár</i>	
Zářivá temnota Boží	14
<i>Adam Borzič</i>	
Vykročit za hranice vlastní perspektivy	16
Rozhovor s Tomášem Halíkem	
<i>Mikuláš Vymětal</i>	
Je stále mnoho dobré vůle	17
Rozhovor s Dr. Edwardem Kesslerem	
<i>Pavel Hošek</i>	
Denise Levertov – Vnímat zvenku je vnímat zevnitř	18
<i>Ondřej Skovajsa</i>	

See English summary of this issue on our web site:
www.krestane.zide.info

Vydává: SKŽ/katedra religionistiky ETF

p. schr. 529, Černá 9, 115 55 Praha 1

Šéfredaktorka: Viola Ježková

Redakce: Adam Borzič, Pavel Hošek, Milan Balabán, Josef Blaha, Petr Fryš, Alžběta Drexlerová, Lukáš Klíma, Mikuláš Vymětal, Ivan Štampach, Ondřej Skovajsa

Sazba: Jan Orsák

Grafika na obálce: Jeruzalémské dveře – Ondřej Skovajsa / Darina Alster.

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:

<http://www.krestane.zide.info>, e-mail: krestane@zide.info
 (webmaster: Kateřina Bubeníčková)

Objednávky Revue na:

krestane@zide.info, +420 608 380 263

Evidence periodického tisku: MK ČR E 11333

ISSN 1802-2642

Milé čtenářky, milí čtenáři,

nejprve přijměte omluvu za to, že se do Vašich rukou dostává loňská Revue SKŽ až teď. Omlouvali bychom se ještě uctivěji, kdyby toto pozdrzení nebylo zapříčiněno požehnanou událostí. Šéfredaktorka Revue SKŽ porodila dvojčata Eliáša a Metoděje. Za redakci Revue a Společnost křesťanů a Židů jí tímto blahopřejeme. Hlavním tématem této rozšířené Revue je setkání s německým teologem a historikem Michaellem Kruppem, jehož knihu *Osmnáct století Izraele* naše Společnost ve spolupráci nakladatelstvím P3K na podzim 2010 vydala. V přítomném čísle tedy najdete rozhovor s Michalem Kruppem, předmluvu k jeho knize z pera izraelského spisovatele Eleazara Benyöette a recenzi, jejímž autorem je Pavol Bargár. Kruppovský okruh pak uzavírá mikroreportáž ze slavnostního uvedení knihy, jehož se zúčastnil i sám autor. A protože dialog je ideovým a tematickým ohniskem naší Společnosti, objevují se na stránkách tohoto čísla ještě rozhovory dva, jeden s Tomášem Halíkem a druhý s Edwardem Kesslerem, ředitelem Woolfova Institutu v Cambridge. Také bychom rádi přivítali novou rubriku Revue – *Poezie*, která v tomto čísle poprvé spatřila světlo světa. První autorka, s níž se seznamujeme, je americká básnička židovsko-velšského původu a katolického vyznání Denise Levertov. Uprostřed čísla naleznete rovněž mezináboženský kalendář mapující svátky judaismu, křesťanství a islámu.

Vaše redakce

STUDIUM TEOLOGIE KŘESŤANSKÝCH TRADIC

Toto studium nabízí Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze. Ve spolupráci s občanským sdružením Institut ekumenických studií. Studium je zajišťováno fakultou, doprovodné aktivity (semináře, liturgie, exercicie apod.) občanským sdružením. Nabízíme studium tříleté bakalářské a nástavbové dvouleté magisterské Teologie křesťanských tradic – ekumenika. Toto studium je otevřeno i absolventům bakalářského studia příbuzných oborů.

Studium probíhá prezenční formou (přednášky a semináře), a to 1x týdně od 17.30 do 21 h (většinou se jedná o středu či čtvrtek). V odpoledních hodinách probíhají některé nepovinné přednášky. Na začátku každého akademického roku studenti absolvují desetidenní intenzivní studijní soustředění mimo Prahu. V každém semestru se koná víkendový teologický seminář. Hlavní předměty jsou: Úvod do teologického myšlení, Hermeneutika Písma a tradice, Vybrané kapitoly ze sociologie a psychologie náboženství, Filosofické základy teologie 20. Století, Starý zákon, Nový zákon, Dějiny křesťanství, Religionistika, Systematická teologie, Křesťanská etika, Liturgická teologie ekumenicky, Ekumenická eklesiologie a Křesťanské spirituality.

Při studiu je kladen důraz na semináře a samostatnou práci studentů s texty. Z každého předmětu studenti píšou krátkou seminární práci, nad kterou probíhá konzultace a diskuse s vyučujícím. Studenti i vyučující jsou z různých křesťanských církví. Většina studentů již pracuje nebo studuje jinou vysokou školu. Věkové rozmezí studentů je od 23 do 72 let (těch mladších je více). Cílem studia je vychovat teologicky vzdělané laiky, kteří by měli být schopni mezicírkevního, mezináboženského i obecného společenského dialogu a jeho prostřednictvím nabízet pozitivní alternativu např., vůči fundamentalismu či sektářským postojům. Absolventi jsou připraveni k ekumenicky otevřené a teologicky poučené práci v oblasti vlastní odbornosti i v různých formách církevních i společenských aktivit.

Sami studenti hodnotí jako nejsilnější stránku přátelství a společenství, mezi sebou i učiteli. Také objevování jiných tradic, denominací, zbavování se předsudků, vzájemné obohacování. Zaujal Vás tento stručný popis? Vše ostatní najdete na stránkách www.iespraha.cz. Osobně se můžete klást dotazy koordinátorce těchto studijních oborů dr. Ivaně Macháčkové (602 746 433; machackova@etf.cuni.cz). Těšíme se na Vás.

SVÁTKY SVĚTLA V ŽIDOVSTVÍ A KŘESŤANSTVÍ

Ivan Štampach

Na severní polokouli máme v době těsně před vánoci zimní slunovrat, nejkratší den a nejdelší noc. Zdá se, jakoby temnota vše pohltila. Ve středním zeměpisném pásmu začíná zima. Jeví se to tak, jakoby příroda skomírající během října a listopadu v prosinci definitivně usnula spánkem podobným smrti. Takto to prožívaly národy naší části světa. Zakoušeli to mnohem intenzivněji, když neměli zajištěno teplo a světlo z technických zdrojů, jak je to dopráno nám.

Život je na světle závislý. Odhlédneme-li od fyzikální hypotézy o počátečním světelném stavu vesmíru, zůstává i v současnosti energetickým zdrojem života světlo. Rostliny získávají energii přímo ze světla prostřednictvím (vědecky ještě ne zcela objasněné) fotosyntézy, a energii uloženou v nich přijímají živočichové, včetně lidí. Mimo jiné je na dostatku světla závislá úroda. Toho si lidé všimli dávno a vyjádřili to mytologicky a rituálně. V našich zeměpisných délkách a šířkách jsou vhodnou příležitostí k oslavě světla dny kolem zimního slunovratu. V době, kdy světlá část dne je nejkratší a přes den je často přitímní, protože je zataženo, vyjadřujeme naději na obnovu světla.

Judaismus a křesťanství neopustily cyklické pojetí času vázané na pravidelný rytmus světla a tmy, konstelace hvězd a změny počasí. Obohatili však čas o dějinný rozměr. Není tím míněn fyzikální lineární čas, pouhý sled příčin a následků. Ve smyslu řecké tradice jde spíše o *kairos* než o *chronos*. Je to čas nabitý událostmi, čas, ve kterém je prostor pro svobodné a tvůrčí lidské činy, jimiž člověk spoluutváří svou přítomnost a budoucnost. Bůh je v teologické reflexi těchto náboženství bezčasý, není spoután časem, neuskutečňuje se po etapách, žije v božské plnosti. Pro-

střednictvím dějinného času vstupuje do lidského života. Ve svátcích kolem slunovratu se mísí přírodní a historické motivy.

Chanuka

Od začátku 2. století před n. l. žili Izraelité v Judeji pod nadvládou Seleukovské říše navazující na říši Alexandra Velikého. Mísilo se v ní antické řecké náboženství interpretované pomocí helénistické filosofie s perskými, ba též indickými vlivy. I když Židé měli zajištěn právní statut a měli právo praktikovat své náboženství, byl r. 175 za vlády Antiocha IV. Epifana judaismus zakázán a došlo vyplnění jeruzalémského Chrámu. V Chrámě byla dokonce umístěna Diova socha.

Odpovědí na tuto situaci bylo tak řečené Makabejské povstání. Popis události z hlediska víry najdeme v 1. a 2. knize Makabejské. Staly se součástí alexandrijského kánonu, spisů přeložených z hebrejštiny do řečtiny nebo napsaných řecky. Později je přijali raní křesťané a pojmenovali je souhrnně Starý zákon. Doplnili je křesťanskými spisy, tedy Novým zákonem a tak vznikla křesťanská Bible. Část křesťanů však později některé knihy Starého zákona, včetně knih Makabejských, z Bible vypustila.

Proti útokům na Chrám a na obyvatele vyznávající judaismus vypuklo povstání pod vedením kněze Matatiáše a později jeho syna Judy. Roku 165 bylo povstání úspěšné a Chrám byl osvobozen. Juda nařídil postavit na místě znesvěceného oltáře nový a obnovit chrámový obětní kult. Našel se však džbáněk oleje postačující pouze na jeden den pro světlo, které mělo na sedmiramenném svícnu ve svatyni stále hořet ve svatyni. Lamy ve svícnu zapálili, avšak trvalo osm dní, než připravili nový olej, leč věčné světlo podle legendy zachycené v Talmudu hořelo po celou dobu. Proto se svátek také nazývá *Slavnost světla*. V jednotlivých dnech se postupně rozsvěcují světla na osmiramenném svícnu zvaném chanukija. V Gemaře (část Talmudu) je zpráva o svátku s rozsvěcováním světla v době slunovratu. Jde-li o týž svátek, lze říct, že k oslavě přibývajícího světla kolem slunovratu se připojil dějinný obsah. Modlitby a požehnání židovské liturgie se nekoncentrují na konkrétní událost, spíše spojují motiv světla s motivem spásy. Se svátkem jsou spojeny další zvyky, například jídla smažená na oleji a dárky.¹

Vánoce

V předkřesťanské – tzv. „pohanské“ – kultuře a pak leckde ještě dlouho i spolu s křesťanskými svátky, se slavil v těchto dnech slunovrat. Mohou nám to připomenout antické římské Saturnálie, jejichž vrcholem se stal *Dies natalis Solis invicti* (Den narození neporaženého Slunce). Tuto podobu svátek dostal vlastně jen několik desetiletí před uznáním křesťanství v Římské říši. Je pozoruhodné, že naši dávní předchůdci dokázali zachytit první den po slunovratu, kdy Slunce zapadá jen o zlomek minuty později, než předchozí den. Aplikovali starou životní zkušenost, že právě uprostřed temnot se rodí naděje na nové světlo a s ním spojené teplo a obživa, již na tom základě poskytuje příroda.

Poprvé podobný svátek zavedl r. 222 císař syrského původu Heliogabalus. Přenesl do Říma oslavu syrského slunečního božstva *El Gabal* (jehož jméno obohacené

PODĚKOVÁNÍ

*Toto číslo vychází s finanční podporou
Nadačního Fondu obětí Holocaustu,
Karla Schwarzenberga a členských příspěvků.*

o jméno řeckého slunečního boha Helia přijal pro sebe). Později se jako vítězné Slunce oslavoval *Mithras*, původně perský bůh, jakýsi prostředník hlavního světelného božstva zvaného *Ahura Mazda*. Uctívaly ho zejména římské legie. Císař Aurelián roku 274 založil chrám Neporaženému Slunci s kolegiem kněží. Kult pokračoval i za císaře Konstantina, který zavedl *den Slunce* jako den odpočinku v sedmidenním týdnu, a tento den odpovídal neděli. Až potom roku 390 císař Theodosius I. mimokřesťanské kultury zakázal a vznikly křesťanské Vánoce.²

Vánoční stromek se jeví jako novověký zvyk, ale vše nasvědčuje, že v něm ožívá stará symbolika kosmického stromu, jakési osy světa s kořeny zasahujícími do dolních světů a vyrůstající kamsi vzhůru k nebeským říším. Ve Skandinávii se nejlépe zachovala tradice předkřesťanského germánského náboženství v rozsáhlém eposu zvaném *Edda*.³ Vyskytuje se tam strom Yggdrasil coby místo sebeoběti hlavního germánského boha Odina. Podle legendy na něm visel vlastním kopím zraněný bůh sedm nocí a hleděl do podsvětí. Když k těmto lidem přišlo křesťanství, mohli si tento obraz spojit s obrazem Ježíše Krista pověšeného na dřevě kříže, na kříži, který křesťanská tradice označuje jako strom života. Ozdobený vánoční strom může být staronovým symbolem spojení nebes a země.



Křesťané původně slavili především dny připomínající, že Ježíš byl nespravedlivě odsouzen a zemřel na kříži, že „smrtí smrt překonal“. Že „vystoupil nade všech na nebesa, aby naplnil všechno“ a že díky tomu může vše pronikat a obnovovat Boží Duch. Je to okruh velikonočních a svato-dušních (letničních) svátků. Slavili však také *Epifanii*, tj. Zjevení. Mínilo se tím to, že skrytý Bůh zjevně promlouvá a jedná ve slovech a činech Ježíše Krista. O tomto svátku se připomínalo Ježíšovo narození, ale zároveň i návštěva mágů z Východu (kteří byli v lidových legendách změněni v Tři krále), návštěva dvanáctiletého Ježíše v jeruzalémském Chrámu, a nakonec i křest Ježíše ve vodách Jordánu Janem Předchůdcem (Křtitelem) na začátku Ježíšova veřejného působení. Také se k tomu ještě připojoval Ježíšův první div: v Káni galilejské na přimluvu své Matky proměnil svatebčanům vodu ve víno. Dnem tohoto svátku se stal 6. leden.

Křesťanství se i co do obřadů a svátků po svém oficiálním uznání r. 313 rozkošovalo a záhy se objevilo přání slavit Ježíšovo narození v Betlémě jako samostatný svátek. Dříve se uváděla různá data jeho narození. Roku 336 začali křesťané ponejprv Římě slavit Ježíšovo narození jako den, kdy se zrodilo skutečně neporažené Slunce. Janovo evangelium (text z přelomu 1. a 2. století) k této události říká: *V něm byl život a život byl světlo lidí. To světlo ve tmě svítí a tma je nepohltila. ... Bylo tu pravé světlo, které osvětluje každého člověka; to přicházelo do světa.*

Sotva by kdo tvrdil, že Ježíš se narodil 25. prosince roku 1. Ale na toto datum byla stanovena slavnost jeho narození. Tímto dnem tedy také začíná vánoční období, které končí Epifanií 6. ledna, resp. následující nedělí. Oslava Narození začíná vlastně již v předvečer. Štědrý Bůh, který lidstvu daroval Ježíše Krista, se slaví i tím, že lidé jsou štědrí mezi sebou a obdarovávají se. To je náš Štědrý večer. Některé církve si toho dne připomínají první lidi podle biblického příběhu, Adama a Evu. Takto pojatým vánocům předchází advent, čtyři neděle a po nich následující týdny zklidnění a vnitřní přípravy. Poslední týden bývá neúplný, letos je čtvrtý adventní týden celý.⁴

Část pravoslavných však používá starý juliánský kalendář, který je o třináct dní pozadu za západním křesťanským

(a občanským) kalendářem. A to znamená, že vánoce shodou okolností připadají právě na 6. ledna našeho kalendáře. Epifanii slaví podle našeho běžného kalendáře 19. ledna. Z toho vznikla mylná představa, stále opakovaná například v různých slovnících a příručkách, že pravoslavní slaví Epifanii místo západních vánoce.

Některá novověká uskupení hlásící se ke křesťanství se vánocemi nezabývají. Považují je za čistě občanský (a rodinný) svátek. Některá dokonce požadují po svých členech, aby vánoce (jako „pohan-ský“ svátek) vůbec neslavili. Známí jsou tím především svědkové Jehovovi.

Shody a rozdíly

Obě příbuzná náboženství v Bibli vícekrát připodobují Boha ke světlu. Světlo v tvorstvu je jeho projevem. Světlo se vyskytuje ve dvojici s životem. Svátky světla v obou jsou však víc než slavnostní připomínka cyklického střídání světla a tmy. Vyjadřují naději na spásu jako vítězství neporaženého světla v životě lidí. Každé náboženství vyjadřuje tuto naději jiným způsobem. Židé v chanukové modlitbě mj. říkají: *Tato světla zapalujeme na paměť zázraků, divů, spásy a bitev, jež jsi učinil našim otcům v oněch dnech ... dívat se na ně jako vyjádření díky a chvály Tvému velkému Jménu za Tvé zázraky, Tvé divy a Tvé spásné činy.*⁵ Jedna z křesťanských liturgických modliteb říká: *Bože, původce všeho života, v této svaté noci nám zazářil jas tvého božského světla a my jsme poznali, že tvůj Syn se pro naši spásu stal člověkem. Dej, abychom toto tajemství ve víře pochopili a uchová-li, dokud jednou nebudeme patřit na jeho nezahalenou slávu.*⁶

¹⁾ Ja'akov Newan, Gavri'el Sivan: *Judaismus od A do Z*, Praha: Sefer, 1992, s. 51-52

²⁾ Stephan Berrens: *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193-337 n. Chr.)*, Franz Steiner, Stuttgart, 2004.

³⁾ *Edda*, Praha, Argo, 2004.

⁴⁾ Valburga Vavřínová: *Malá encyklopedie Vánoc*, Praha, Libri, 2005.

⁵⁾ *Česká Wikipedie*, heslo Chanuka, online <http://cs.wikipedia.org/wiki/Chanuka>.

⁶⁾ *Eucharistická slavnost starokatolické církve*, Biskupský ordinariát Starokatolické církve v ČR, Praha 1998 (ineditní interní tisk; Slavnost narození Páně I – v noci, vstupní modlitba).

KŘESŤAN VE SVATÉ ZEMI

ROZHOVOR S HISTORIKEM A TEOLOGEM MICHAЕLEM KRUPPEM

Ptali se Sandra Zálabová a Mikuláš Vymětal

Michaeli, můžeš se čtenářům krátce představit?

Jmenuji se Michael Krupp a déle než 40 let žiji v Izraeli. Vystudoval jsem v Německu evangelickou teologii, judaistiku a islamistiku. Oženil jsem se s Francouzskou a máme čtyři děti a devět a půl vnoučete – ta poslední půlka přijde s Boží pomocí v lednu. V Izraeli jsem se věnoval a dosud se věnuji mezináboženskému dialogu. Jsem spoluzakladatelem studijního programu Studium v Izraeli, který jsem v Izraeli také vedl. Byl jsem korespondentem Evangelické tiskové služby a vyučoval na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě rabínskou literaturu a rané křesťanství. Nyní jsem v důchodu a založil jsem nakladatelství, v němž vydávám i své knihy.

Naším prvním tématem jsou křesťané v Izraeli, zvláště v Jeruzalémě. Ty jsi křesťan, který žije v Jeruzalémě. Můžeš nám popsat dnešní situaci církve v Izraeli?

To je velice složitá a komplexní otázka. Křesťané v Izraeli, představují jedno téma, křesťané na Západním břehu Jordánu druhé (v Pásmu Gazy skoro žádní křesťané nežijí) a křesťané v Jeruzalémě třetí téma. Rozdíly mezi těmito společnostmi jsou obrovské. V Izraeli se počet křesťanů od založení státu zvýšil čtyřnásobně. Před dvaceti lety žilo v Izraeli 100 000 křesťanů, dnes je to už 150 000. Izrael je jediný stát na Blízkém Východě, kde křesťanů stále přibývá. Na Západním břehu Jordánu a také v Jeruzalémě (protože křesťané žijí především ve Východním Jeruzalémě, který patří k Západnímu břehu) křesťanů naopak stále ubývá. Tento úbytek paradoxně souvisí s církevní misí. Protestantská misie začala r. 1858 a katolická o něco později. Evangelická misie nebyla příliš úspěšná, ale katolická ano. Školy, založené těmito misionáři nabízely výborné vzdělání. Absolventi těchto škol měli takovou úroveň, že byli schopni se okamžitě přestěhovat do Evropy nebo do Ameriky. Mnoho z nich se proto vystěhovalo již tehdy. Některá

města – Betlém, Ramalah, Nazaret a Bejt Zahur byla původně takřka výhradně křesťanská – kolem devadesáti procent obyvatel tvořili křesťané. Dnes má křesťanskou většinu již jen Bejt Zahur, zatímco v ostatních městech jsou křesťané v menšině – například v Betlémě to není ani dvacet procent obyvatel, ostatní jsou muslimové. Jedná se tedy o dlouhý proces, jenž začal někdy v polovině 19. století a který v současnosti zesílil, protože konfliktní politická situace mezi Izraelci a Palestinci vede křesťany k vystěhování. Právě v době první Intifády (1987–1993), kdy byly školy po celé měsíce zavřené, říkali rodiče svým dětem: „Pojedeš za strýčkem do Ameriky a budeš tam chodit do školy. Je to lepší, než kdyby ses tady toulal po ulicích a házel kameny na izraelské vojáky.“ Děti pak odjely a už se samozřejmě nevrátily. Pro křesťana je snadné se vystěhovat, protože všude v cizině má příbuzné. Muslim tu možnost nemá. Hospodářská situace v Palestině je špatná, také kvůli tomu, kolik ubylo turistů. A také se domnívám, že, že jde o určitou formu hrdinství, zůstat v zemi i za této situace. Hrozí totiž nebezpečí, že v Palestině nakonec křesťané nezbudou žádní. Na začátku minulého století bylo mezi Palestinci deset procent křesťanů, dnes jich žije v Palestině jen asi jedno procento.

V Izraeli je situace jiná. Ve vesnicích kolem Nazaretu žijí převážně křesťané. Dříve totiž byli vesničané nevzdělaní, a tak neměli tolik možností se vystěhovat. Nyní představují křesťané v Izraeli velmi dobře situovanou třídu, mají vysoce kvalitní školy, takřka žádnou nezaměstnanost (z hlediska zaměstnanosti je jejich situace dokonce lepší než je tomu u Židů, a mnohem lepší, než u muslimů a u Drúzů). Proto představují určitou elitu, nejen v Izraeli, ale na celém Blízkém Východě. To s sebou však opět přináší sociální problémy – existuje animozita muslimů, ale hlavně Drúzů proti křesťanům. Nejde však o konflikt náboženský, ale sociální. Ve vesnici

Mughar tvoří čtvrtinu obyvatel křesťané, polovinu Drúzové a zbytek muslimové. Počátkem roku 2005 proběhl ve vesnici pogrom Drúzů proti křesťanům, při kterém bylo vyrabováno sedmdesát obchodů a dva tisíce křesťanů dočasně uprchlo. Nebylo to však kvůli náboženství, protože Drúzové se většinou o své náboženství nezajímají, ale proto, že bez práce byl z Drúzů každý třetí, zatímco všichni křesťané práci měli.

V Nazaretu tvoří už dlouho většinu obyvatel muslimové. Městskou radu tvoří prakticky jen oni. Ale křesťané mají tak dobrou pověst, že starosta města je křesťan. Byl zvolen na komunistické kandidátce. V Izraeli je to tak, že křesťané volí komunisty, mají totiž za to, že se jim bude v sekulární společnosti žít nejlíp. U komunistů jsou hlavně křesťané. Muslimové podporují jiné strany, dříve podporovali komunisty také někteří Židé, ale ti už se politicky přeorientovali, takže zůstávají jen křesťané. Samozřejmě i v Nazaretě jsou konflikty. Velký konflikt byl kolem plánované stavby mešity nedaleko katolického kostela Zvěstování panně Marii. Katolická církev to tehdy nesla velmi těžce, i když já si myslím, že ten humbuk byl zbytečný. Obecně se ovšem dá říci, že křesťanům se v Izraeli daří dobře a přibývá jich, i když ne tak rapidně jako Židů a muslimů.

Na Západním břehu Jordánu je situace zcela jiná, protože tam jsou křesťané opravdu ohroženi muslimskými fanatiky. Když někdo vylepil před vchodem do kostela v Betlémě plakát s nápisem „v sobotu Židy a v neděli křesťany“ (myšleno: pobijte), bylo to bolestivé. Dokud byl u moci Arafat, reagoval na takové případy rychle a tvrdě: Když nějaký kazatel tehdy v mešitě kázal proti křesťanům a vyzýval k násilí, nechal ho vždy okamžitě bez procesu zavřít do vězení, a tím ho odstranil. To sice nebylo příliš demokratické, ale bylo to účinné. Nevím, zda tito lidé nejsou dnes opět na svobodě, protože Hamas nabyl mezitím na síle – i na Západním břehu Jordánu.



Mikuláš Vymětal a Michael Krupp v Praze

Křesťané na Západním břehu Jordánu se dnes cítí ohroženě – a myslím, že oprávněně, protože fanatismus přibývá. Přibývá ho u všech – u Židů, muslimů i křesťanů. U křesťanů to ovšem není tak nebezpečné, protože je jich velmi málo. Ale i u nich fanatismus narůstá. Dříve měli křesťané velmi významnou pozici v Organizaci pro osvobození Palestiny (OOP). V době, kdy bylo křesťanů v Palestině ještě dva a půl procenta, měli mezi vůdci OOP celou čtvrtinu. Měli tak silnou pozici, a tím byli zajištěni. Křesťané vždy podporovali v Palestině i v Izraeli sekulární systém, protože věděli, že v tom náboženském by s nimi byl brzo konec. Silnou pozici v OOP mezitím již ztratili, takže ve vedení je teď jen málo křesťanů. To pro ně taky není dobré, protože ztratili své ochránce. Křesťany do jisté míry chrání skutečnost, že většinu zahraničních turistů v Palestině tvoří totiž právě křesťané. Palestinci tedy nechávají do jisté míry křesťany na pokoji, protože cítí, že kdyby jich nebylo, byla by veta i s turismem. Situace křesťanů na Západním břehu ovšem vůbec není snadná a hrozí, že tam nakonec žádní nezbudou.

A co křesťané v Jeruzalémě?

V Jeruzalémě působí 35 různých církví. Od 4. století najdeme v Jeruzalémě všechny možné orientální církve – etiopskou, rusínskou, koptskou, gruzínskou, arménskou a další. Některé z nich jsou velké – arménští křesťané, kterých je 4000, tvoří skoro polovinu

křesťanů ve Východním Jeruzalémě. Ale kromě toho, kdybychom se měli bavit o palestinských křesťanech, tak mezi Palestinci jsou jen dvě významné církve – katolíci a pravoslavní. Katolíci jsou dnes nejsilnější církví. Jedinou palestinskou církví, která působila před rokem 1850, byla církev pravoslavná – to byla národní palestinská církev. Ale misie to všechno změnila. 1841 začala v Palestině působit anglikánsko-pruská misie. Postavili Kristův kostel (Christ Church) v Jeruzalémě, nejstarší protestantský kostel na Blízkém Východě. Ta misie byla zaměřená na Židy. Neměla však úspěch. U muslimů se o misií nepokoušeli, protože za to byl trest smrti. Co jim zbylo? – Začali misijně působit mezi východními křesťany. Němcům se misie příliš nedařila, protože budoucí protestanti museli přijmout celou německou kulturu – a tehdy bylo pro Araby přece jenom těžké procítěně zpívat „Tichá noc, svatá noc“. Takže Evangelicko-Luterská církev v Jordánsku a Svaté zemi má dnes jen asi tisíc členů a čtyři pastory, i když jejich biskup Munib Younan je od letošního roku prezidentem Světového luterského svazu, který zastupuje více než sedmdesát miliónů věřících. Katolíci byli chytří. Vždy si drželi svou orientální podobu církve – tzv. řeckokatolickou církev. Zakázali přestup do latinské podoby církve, která tehdy v zemi působila (hlavně Španělé, Italové a františkáni). A přestoupit do řeckokatolické církve bylo pro pravoslavného tehdy velmi snadné, protože liturgie

a všechno ostatní zůstalo zachováno. Po roce 1870, kdy Rusko ztratilo svůj vliv na Blízkém východě, ztratili pravoslavní křesťané své zahraniční ochránce a podporovatele, zatímco bohatí a vlivní katolíci z Evropy stále výrazně pomáhali svým souvěrcům v Palestině. Výsledkem bylo, že nikoliv z důvodů víry, ale z materiálních důvodů – hlavně kvůli lepšímu školství a nemocnicím – přestoupilo mnoho pravoslavných ke katolicismu, často celé vesnice i se svými popy. Proto se také až dodnes pravoslavní v Izraeli nepodíleli na ekumenickém dialogu. Říkají totiž: „Vy katolíci a protestanti musíte nejprve oficiálně prohlásit, že mezi námi přestanete dělat misii, a pak s vámi začneme vést dialog.“ A musíme si přiznat, že mají pravdu, protože dodnes se ani katolíci, ani protestanti oficiálně misijní činnosti mezi pravoslavnými nezřekli, a byť nevědomky, v misií i nadále pokračují. Luteráni mají například šest škol, které navštěvuje dva tisíce dětí. 80 procent dětí z luteránských rodin nepochází – jsou mezi nimi muslimové, kteří určitě nekonvertují, ale také pravoslavní, protože pravoslavní nemají tak rozvinuté školství. Pravoslavné děti tedy navštěvují evangelické školy a jsou tedy také evangelictvím ovlivněny. Pravoslavná i katolická církev v Jeruzalémě jsou velmi bohaté, protože vlastní rozsáhlé pozemky, zakoupené v 19. století, které dále pronajímají. Dokonce i izraelský parlament stojí na pozemku, který státu na devadesát let pronajala pravoslavná církev. Všichni tito křesťané žijí především ve Východním (palestinském) Jeruzalémě. V Západním Jeruzalémě je jedna katolická farnost, kde se hovoří hebrejsky, několik evangelických židovsko-křesťanských protestantských sborů, které se však blíží spíše sektám, sbory, kde se schází zahraniční křesťané a také některé farnosti, v nichž se schází arabští křesťané z Izraele.

Jaké máš zkušenosti s mezináboženským dialogem v Izraeli?

Třicet let jsem byl generálním sekretářem izraelské Mezináboženské společnosti. Pořádali jsme mnoho seminářů – v Jeruzalémě, v Betlémě, v Izraeli i na Západním břehu Jordánu. Vždycky mě překvapovalo, že konflikt nenastával mezi Židy a muslimy, ale vždycky mezi křesťany a muslimy, zatímco Židé měli s muslimy stejné názory. Muslimové spolu s Židy totiž křesťany vždy

podezívali, že nejsou praví monoteisté kvůli Trojici, což byl koncept, kterému nerozuměli, a křesťany považovali za modloslužebníky. Mnoho muslimů si nábožensky rozumělo s Židy. Židé si ještě docela rozuměli s křesťany, protože je vcelku dobře znali. Ale například orientální křesťané neví o islámu skoro nic, a muslimové neví o křesťanech už vůbec nic. Rok před vypuknutím intifády jsme pořádali seminář v Pásmu Gazy v Khan Yunes, kam do té doby ještě nikdy nepřišla organizovaná izraelská skupina. Zúčastnilo se ho 150 Izraelců, přivítal nás dokonce sám Arafat a některé z naší skupiny přitom i políbil. Na druhou stranu ovšem hned druhý den nechal zavřít všechny vůdce islámských organizací, s nimiž jsme spolupracovali – a po čtrnácti dnech je nechal bez soudu, ale i bez vysvětlení, opět propustit. S Arafatem to bylo někdy těžké... Nejzajímavější na tom semináři byla ale naprostá neznalost muslimů – o křesťanech a Židech nevěděli nic, byli jen plní předsudků. Je to trochu pochopitelné, protože v Pásmu Gazy takřka žádní Židé nežijí, ale na druhou stranu jsem si uvědomil, že mezináboženský dialog je důležitý právě proto, abychom se o sobě dozvěděli alespoň něco.

V Izraeli najdete orientální i západní křesťany a orientální i západní Židy, muslimové jsou orientální. Představitelé orientálních forem náboženství bývají ve většině případů exkluzivističtí, domnívají se, že budou spaseni jen oni sami. O své víře s jinověrci nediskutují – kdyby se s nimi o svůj názor na spásu podělili, tak by je samozřejmě urazili – a to nechtějí. I když spolu Židé, muslimové a křesťané v Izraeli často vychází dobře – například sousedé se zvou na návštěvu, na různé oslavy a podobně – tak se přitom o víře nebaví, protože ji pokládají za čistě soukromou věc. I v naší Mezináboženské společnosti byla převaha orientálních členů, a proto jsme se při přípravě programu soustředili především na kulturní a etická témata, protože o těch náboženských nebylo zpočátku dost možné diskutovat.

V rámci společných seminářů jsme taky nikdy nepořádali společné boho-

služby. Bohoslužbu připravili věřící jednoho náboženství a ostatní se přidali, když měli chuť. U muslimů a Židů to šlo dobře – muslimové pořádali svou bohoslužbu v pátek odpoledne, po nich Židé v pátek večer, ale u křesťanů vznikala vždy problém, kterou křesťanskou bohoslužbu přitom použít. Protestanti, ba dokonce ani luteráni, se neshodli na jedné liturgii. Proto jsme používali společnou liturgii pravoslavné a řeckokatolické církve, protože ji znala většina účastníků.

Na Hebrejské univerzitě jsi přednášel jako křesťan rabínskou literaturu. Jak to šlo dohromady?

Naplnovalo mě hrdost, že mi důvěřovali natolik, že jako Nežida nechali vyučovat Talmud. Na druhou stranu někteří říkali, že Nežid Talmud nikdy nepochopí. Měli vlastně svým způsobem pravdu, protože když člověk patří k věci, o níž učí, tak ji vidí úplně jinak, než když



Michael Krupp a Tomáš Halík v Praze

k ní nepatří. Podle mého názoru to mělo výhody i nevýhody. Nevýhodou bylo, že jsem Talmud nesál s mateřským mlékem a nebral jsem ho tak existencionálně, protože jsem nebyl jeho součástí. Výhodou naopak bylo, že pohled zvenčí mi poskytoval jinou míru objektivitu. Když je člověk uvnitř věci, tak prostě nevidí některé skutečnosti, které lze vidět jen s odstupem.

Na Hebrejské univerzitě mě tedy nechali učit rabínskou literaturu, ale museli to také zdůvodnit. A tak můj obor nazvali „Rabínská literatura na základě raného křesťanství“. O to jsem se také vždy snažil – například srovnávat rabínskou literaturu a Nový zákon. Vždy jsem měl dvě přednáškové řady – jednu německy (tehdy byly na Hebrej-

ské univerzitě velké skupiny německých studentů) a druhou hebrejsky. A musím říci, že ta hebrejsky mluvící skupina byla pro mě vždy zajímavější. Hlásili se do ní totiž Židé – Izraelci, ortodoxní Židé z USA a Kanady, ale i někteří zahraniční křesťanští studenti. Křesťané se vždy ptali hlavně na rabínskou literaturu, zatímco Židé na Nový zákon a křesťanství. Vedli živé diskuse a napsali také mnoho zajímavých seminárních prací. Spojení mezi křesťanstvím a židovstvím obzvlášť zajímalo ortodoxní Židy ze zahraničí.

Jsem sice křesťan a vystudoval jsem evangelickou teologii, ale skoro celý život jsem se zabýval judaistikou, a tak jsem byl rád, že jsem ji mohl až do svého penzionování před sedmi lety vyučovat. Nyní se věnuji opět něčemu novému – překládám Mišnu do němčiny. Jednotlivé traktáty postupně vydává nakladatelství Suhrkamp i s mým komentářem.

V České republice nyní vydalo nakladatelství P3K tvou knihu Osmnáct století Izraele. Co bys o ní chtěl povědět našim čtenářům?

Mám z ní radost. Knihu jsem napsal německy, vyšla také holandsky a čeština je třetí jazyk, v němž vychází. Napsal jsem v životě už víc knih (česky vydalo nakladatelství Vyšehrad v roce 1999 knihu *Sionismus a stát Izrael*, která tvoří volný druhý díl k *Osmnácti stoletím Izraele* – pozn. red.), ale tuto knihu pokládám za svou nejspecifičtější, protože na souhrnné téma života Židů v zemi Izrael od pádu

Chrámu do vzniku sionismu dosud neexistovala kniha v žádném jazyce – ani v angličtině či v hebrejštině. O životě Židů v zemi Izrael existuje mnoho jednotlivých monografií – o byzantském období, římském období, mameluckém období, tureckém období, ale dosud neexistovala žádná přehledová studie o celé době. Teprve celkový přehled může totiž poskytnout ucelený obraz. Je zajímavé sledovat, kolik obětí museli Židé přinést, aby mohli žít ve Svaté zemi. Šlo to tak daleko, že například askenázští Židé v Jeruzalémě v 18. století byli kvůli extrémně vysokým daním tak zadluženi, že celá židovská obec skončila nakonec ve vězení pro dlužníky, kam je nechali uvrhnout představitelé státní moci s kalkulací, že za ně nakonec jejich

dluhy zaplatí Židé z celého světa, aby dosáhli jejich propuštění na svobodu. Více než sto let pak měli aškenázští Židé zakázán vstup do Jeruzaléma, v němž mohli žít pouze Židé z Magrebu. Došlo to tak daleko, že když se chtěli aškenázští Židé alespoň pomodlit u Zdi nářků, museli se převléci za orientální Židy a zahalit do kaftanů. Dodnes žijí v Jeruzalémě komunity aškenázských Židů, kteří se oblékají do kaftanů, protože to přijali za vlastní.

Více než třicet let studuje každoročně na Hebrejské univerzitě v hebrejštině skupina německy mluvících studentů teologie. Mezi nimi už studovalo asi deset Čechů. Ty jsi studijní program „Studium v Izraeli“ spoluzakládal a dlouhá léta vedl. Jak na to vzpomínáš?

Jsem rád, že to stále existuje a že se to podařilo prosadit. Zpočátku to nebylo vůbec jisté – neměli jsme peníze ani žádné zázemí a žili jsme jen z darů. Dnes se z toho stala církevní instituce a například v Jeruzalémě působí dnes čtyři němečtí evangeličtí pastoři, všichni naši bývalí studenti. I v Německu naši studenti zaujímají významné posty, nejenom jako faráři. Snad nebylo ani tak důležité, co se přesně naučili, ale že pochopili, co je židovství. Ten program trvá rok a za rok se leccos naučíte, ale ne zas tolik moc. Ale pochopení, co je to židovství, už člověku vydrží na celý život. A pak už nikdy nebude mít o Židech takové předsudky, jaké v církvích stále přetrvávají. V tom vidím největší úspěch tohoto programu.

Celá tvoje rodina – včetně čtyř dětí a devíti a půl vnoučete – žije v Izraeli. Jak vnímáte tamní každodenní život?

Rodina to pokládá za něco docela normálního. Když se mého syna v době, kdy ještě chodil do školy, ptali na rodinu, odpověděl: „My jsme docela normální rodina. Výjimku tvoří jenom náš otec, který je farář.“ Jednomu z mých vnuků je teď sedm let a ve škole měl vyprávět na téma: „Co je na tobě jedinečného, co nemá nikdo jiný?“ Řekl, že s dědou slaví Vánoce. Jinak se pokládají za docela normální.

A když srovnám Izraelce s ostatními národy, tak mi připomínají právě Východoevropany – nemají moc peněz, ale zato jsou šťastní – alespoň ve srovnání s Němci, kteří jsou sice bohatí, ale k tomu často nešťastní.

Země Božího oka

Eleazar Benyoeřt

V Jeruzalémě, Roš chodeš Menachem Av 5753

Jan Křtitel se mýlil, když řekl, že kdyby Bůh chtěl, mohl Abrahamovi vytvořit děti z kamenů. Bůh nechce vše, co může, a proto je Bohem. Jeho myšlenky však pronikají masem a krví až do morku kostí, v němž se uchovávají. Z kamene lze získat jen oheň, ale ne žár, natož pak velký příslib.

Kdyby Bůh chtěl, co mu přisuzoval Jan, nemusel by si Abraham razit cestu do neznámé země jen proto, že mu tam bylo přislíbeno potomstvo. V této věci udělal Abraham to nejlepší, co mohl: požehnaný ženský pra-klín se nacházel v Uru. Izák a Jákob, oba děti Zaslíbené země, si své ženy museli přivést odtud. V zemi plodnosti byl Abraham neplodný. Kdyby jeho neplodnost nebránila Božímu plánu, kdyby Bůh uvažoval stejně jako Jan, dal by z něj Bůh vyrůst mocnému kmeni tam.

Bůh však k Abrahamovi promluvil: „Odejdi ze své země, ze svého rodiště a z domu svého otce do země, kterou ti ukážu. Učiním tě velkým národem, velké učiním tvé jméno. Staň se požehnáním! Požehnám těm, kdo žehnají tobě, proklejí ty, kdo ti zlořečí. V tobě dojdou požehnání veškeré čeledi země“ (Gen 12:1–3).

Abraham byl povolán, aby se vydal do neznáma, vzdal se toho, co mu bylo nejbližší, a obětoval se závazku, který nic neslibuje, ale je schopný způsobit zdánlivě nemožné.

Bylo to volání, které Abraham musel uposlechnout, neboť se jmenoval Abram: Velký muž, který uvěřil, aniž by k tomu měl prokazatelný důvod. Je také pravda, že se

předtím ani potom nedovíme, proč Abraham věřil v Boha. Víme však, že jeho vírou nemohl otřást ani Bůh sám. Můžeme tedy předpokládat, že se vlasti a přátelství nevzdal kvůli přislíbenému potomstvu. Byl dost starý na to, aby se se svou neplodností už dávno smířil. Později bude připraven bez mrknutí oka obětovat svého syna Izáka. Dále můžeme předpokládat, že mu nešlo o to, aby jeho jméno bylo veliké. Ten, koho Bůh hledá a nalezne, je dost veliký na to, aby si žádné jméno dělat nepotřeboval. Bůh jeho jméno také dost často vyslovoval, bylo to potěšení Jeho úst, a nakonec mu přidal božské H, aby se k němu obracel ještě jednou slabikou navíc. O milost vyslovovat Abrahamovo jméno se přeli i andělé.

Jeden se nemohl udržet a v bázni a vytržení jej vykřikl hned dvakrát: „Abrahame, Abrahame“ (Gn 22,11). Věděli, co nám Izajáš mohl jen naznačit: že Abraham byl jediným Božím přítelem.

Z dlouhého seznamu zaslíbení se Abrahama dotklo jen poslední: Měl se stát požehnaním, protože znal prokletý svět a byl by rád stál na počátku nového. Tam se také vydal, do zaslíbené, nepojmenované země, kterou chtěl Bůh ukázat jemu, novému Adamovi. Neměl to být druhý ráj a Abraham se neměl stát Božím zahradníkem.

Cestu tam mu Bůh neukázal, to jeho vlastní odchod mu neklamně vnukl směr. Když vešel do zaslíbené země a dorazil do Šekemu, zjevil se mu Bůh a promluvil k němu: „(...) celou tu zemi, kterou vidíš, dám tvému potomstvu až navěky“ (Gn 12,7). Tak se také stalo. Dorazil k Božímu cíli a stál na jeho počátku. O tom, co následovalo, se lze dočíst v Bibli.

Abraham se stal požehnaním a mnoho národů země nyní spočívá v „lůně Abrahmově“. Ale plodný mohl být Abraham jen v této zemi a jen v ní bylo „Abrahamovo

požehnání“ účinné a přenosné, takže se rozšířilo i na Izáka a poté na Jákoba. Díky síle tohoto požehnání se pak Jákob mohl pustit do zápasu s andělem a potýkat se s ním po celou noc, aby se pak už nejmenoval Jákob, ale Izrael. Od nynějška měly být národy požehnány v jeho jménu.

Jákobovi synové se stali dětmi Izraele, ale žádný kromě Benjamína se v Zemi izraelské nenarodil. Zemi zaslíbenou, ačkoli byla darem, nešlo získat snadno, bylo třeba si ji vymoci a zabrat. Teprve poté se stala „Zemí Božího oka“, na kterou Bůh zaměřil svůj pohled poté, co jej odvrátil od Ráje a jeho hořký pláč nad Adamem a jeho vzbouřeným potomstvem padal na svět jako potopa.

První Boží láska, o které víme, patřila zemi, kterou „chtěl ukázat“ Abrahamovi, svému jedinému příteli. Vyvolený národ nezůstal ušetřen snad žádné kletby, ale o Zemi Izrael se nesmělo říci jediné špatné slovo. Největší knížata Izraele, která Mojžíš vyslal, aby zemi prozkoumala, stála jejich malomyslná řeč život. Bylo to větší rouhání Bohu než tanec kolem zlatého telete. Myšlenka, že „Země Božího oka“ může být Bohem opuštěna, otrásla ještě exilovým prorokem Ezechielem natolik, že se zdá, jako bychom v jeho řeči slyšeli chvění každého Božího slova: „Nepravost domu izraelského i domu judského je nesmírně veliká. Země je plná prolité krve a město je plné křivd. Vždyť řekli: Hospodin zemi opustil, Hospodin nic nevidí“ (Ez 9,9).

Dějiny Židů a jejich myšlení se točí kolem dvou slov: „opustit“ a „opuštěn“, obě slova mají původ u Abrahama. To je rub příběhu, který nám zde Michael Krupp vypráví poprvé, v širokém kontextu a celku.

Text vyšel jako předmluva k původnímu vydání knihy Michaela Kruppa: Osmnáct století Izraele.

MICHAEL KRUPP: OSMNÁCT STOLETÍ IZRAELE. OD ZÁNÍKU CHRÁMU DO POČÁTKŮ SIONISMU

(Nakladatelství P3K a Společnost křesťanů a Židů, Praha 2010, 144 stran)

Pavol Bargár



SKŽ a pražské nakladatelstvo P3K spojili svoje sily vo vzájomnej spolupráci a výsledkom je záslužné dielo – vydanie knihy nemeckého protestantského teológa, religionistu a historika Michaela Kruppa, ktorá pôvodne vyšla v nemčine ako *Die Geschichte der Juden im Land Israel*. Českému čitateľovi je tak sprístupnený nedostatkový tovar v pravom slova zmysle. Väčšina textov – či už odborných alebo popularizačných – v európskom kultúrnom okruhu, venujúcich sa dejinám židovského národa, sa totiž na Zem izraelskú zameriava len do okamihu, ktorý je časovo vymedzený zničením druhého Chrámu, a ťažisko svojho záujmu následne presúva na dejiny Židov v diaspóre, spravidla v Európe. Nie tak Michael Krupp. Ten zostáva v palestínskom geografickom kontexte po celú dobu svojho výkladu a termín Izrael z názvu českého prekladu jeho knihy preto netreba chápať (len) ako označenie národa, ale (predovšetkým) ako názov zemepisnej oblasti – Zem Izrael. Ide o sledovanie dejín Židov v Zemi izraelskej. Základná téza knihy znie, že Židia neboli zo svojej zeme nikdy úplne vyhnaní, nechceli ju opustiť ani v dobe najkrutejšieho prenasledovania a najhlbšieho úpadku (s. 7). Kruppovým cieľom je ukázať a doložiť nepretržitú prítomnosť Židov v Zemi Izrael počas celej doby od zničenia druhého Chrámu až do počiatkov sionizmu. Kruppova kniha tak, na prvý pohľad možno paradoxne, nie je určená primárne Židom, ale v omnoho väčšej miere ne-Židom, ktorí židovské dejiny vnímajú ako diaspórickú históriu *par excellence*. Ako hovorí sám autor, jeho dielu ide o vykreslenie snahy Židov

udržať sa vo svojej zemi (s. 8). Tým zároveň vysvetľuje a legitimizuje časové ohraničenie svojej štúdie.

Osmnáct století Izraele nie je akademickým dielom v prísnom slova zmysle. Poznámkový aparát prakticky neexistuje; použité poznámky pod čiarou sú takmer výlučne poznámkami prekladateľky (Ruth J. Weiniger) alebo redakcie. Kniha obsahuje skromnú bibliografiu spravidla staršieho dátá. (Často) chýba i podrobná argumentácia dokladujúca autorovo stanovisko (napr. Krupp len konštatuje, že je nesprávne považovať Ježiša za príslušníka esénskeho spoločenstva, ako to robia mnohí autori, no svoje tvrdenie nepodporuje žiadnymi argumentmi; s. 21). Na druhej strane, bolo by nespravodlivé, keby sme sa zamerali v prvom rade na nedostatočnú vedeckú rigoróznosť recenzovanej štúdie. Kruppova kniha chce byť totiž predovšetkým dielom popularizačným, osvetovým, oslovujúcim čo možno najširší okruh čitateľov. Je napísaná pútavým naratívny štýlom, a to čitateľ nepochybne ocení. Okrem toho, Kruppa bezpochyby nikto nemôže podozrievať z neznalosti pojednáanej látky. Ako je známe, dobrým popularizátorom môže byť len vynikajúci expert v danom odbore. A emeritný profesor Hebrejskej univerzity v Jeruzaleme svoju erudovanosť i dokazuje, hoci nie možno okázalým, do očí bijúcim spôsobom. Vhodne používa dobové pramene (hojné množstvo citácií z Talmudu, Jozefa Flavia, židovskej i kresťanskej korešpondencie, atď.). Zohľadňuje i pramene objavené v káhirskej geníze (napr. poznatky o úrade *gaonim* počas ranej islamskej nadvlády; s. 63). Poučene približuje i jeruzalemský a babylonský talmud prostredníctvom ich vzájomnej komparácie (s. 50n). A nakoniec, ani spomínaná argumentácia neabsentuje úplne (preto som uviedol upresňujúcu príslovku „často“). Krupp napríklad pomerne dôkladne analyzuje dôvody Bar-Kochbovho povstania (s. 36). Pozitívne treba hodnotiť aj skutočnosť, že autor mapuje vývoj na celom území Zeme Izrael a poskytuje i potrebný kontext k lepšiemu pochopeniu historických súvislostí.

Kniha je členená chronologicky do troch kapitol, doplnených úvodom a záverom. V stručnom úvode autor až beletristicky zanietené načrtáva „tisíc rokov Izraela v zemi Kanaan“ od kráľa Dávida až po Piláta Pontského. Prvá z troch kapitol pokrýva obdobie rímskej a byzantskej vlády. Čitateľ sa dozvedá napríklad o pestrej náboženskej scéne v rámci židovstva druhého Chrámu, o oboch veľkých židovských povstaniach proti rímskej tyranii a o vzniku pobiblickej (rabínskej) literatúry. Nasledujúca kapitola je venovaná dlhému časovému obdobiu, zahŕňajúcemu moslimských Arabov, križákov i Mamelukov. Krupp interpretuje dejiny Židov v tejto dobe ako dejiny rivality medzi babylonskou diaspórou a komunitami v Zemi Izrael (napr. s. 66, 68). Zaujímavý je oddiel venovaný karaitom (s. 66n). V poslednej kapitole sa čitateľ dozvedá o živote Židov počas osmanskej nadvlády – o zlatom veku Safedu (s. 94nn), o ťažkých podmienkach, úpadku a vypätom mesiašskom očakávaní i o pomeroch v Jeruzaleme. Knihu uzatvára krátky epilóg, približujúci počiatky sionizmu, ktorý Krupp vníma ako nevyhnutný predpoklad pre vznik štátu Izrael ako útočiska prenasledovaných (s. 126).

Nakladateľstvo P3K a SKŽ treba pochváliť za výborne odvedenú redakčnú prácu. České vydanie Kruppovej knihy sa pýši vkusnými ilustráciami, názornými mapkami, dokumentujúcimi židovské osídlenie v Zemi izraelskej počas jednotlivých historických období, ako aj užitočnými registrami na konci knihy. Nechýba ani zasvätený doslov z pera Věry Tydlitátovej.

Osmnáct století Izraele je knihou, ktorú je možné len odporúčať. Hoci je zjavné, že jej autor mal aj svoje politické dôvody, ktoré ho viedli k jej napísaniu a ktoré sú pochopiteľné i oprávnené na pozadí sporu o to, ktorá skupina má historický nárok na Izrael/Palestínu, tieto dôvody mu nebránili v tom, aby podal nepredpojatú rekonštrukciu historického vývoja v Zemi izraelskej. Aj preto sa táto knižka môže stať vhodným úvodom do celej problematiky židovsko-nežidovských vzťahov (nielen) v Zemi Izrael a pozvaním k hlbšiemu odbornému štúdiu.

Mezináboženské

Mezináboženské kalendárium

Kalendář, který, milý čtenáři, držíš v ruce, obsahuje mezináboženskou část, propojující kalendáře tří monoteistických náboženství – křesťanství, židovství a islámu a jejich hlavní svátky. Autor se domnívá, že povědomí o svátcích tří monoteistických náboženství může přispět k dobrým vztahům mezi nimi – vždyť křesťané, Židé a muslimové dohromady tvoří více než polovinu obyvatel zeměkoule, a tak jejich vztahy mohou ovlivnit i myr na mnoha místech světa. K velkým svátkům těchto tří monoteistických náboženství je doplněno ještě podrobnější kalendárium výročí důležitých pro jednotlivé církve a náboženské společnosti, sdružené v Ekumenické radě církví. Autor se snaží připomenout významné osobnosti a události všech směrů, soustředil se však především na prostředí české, a osobnosti a události, které svým významem přesahovaly hranice jednotlivých denominací. Pro život víry je důležité prožívat svůj čas jak lineárně (od počátku dějin do jejich konce, od narození do smrti), tak také cyklicky – v cyklech dětiních od probuzení po usnutí, týdních od šesti dnů práce ke dni odpočinku i ročních – s pravidelně každoročně slavenými svátky i připomínkou svědků víry (uvádíme je zde tradičně dnem úmrtí dle Kazatele 7,1. Dobré jméno je nad výborný olej a den smrti nad den narození“). Přispěje-li třeba kalendáře k lepšímu prožívání vlastního času, pochopení vlastní tradice i docenění tradic těch ostatních, splní kalendář svůj smysl. Tato první, pracovní varianta kalendáře, je zamýšlena jako adventní dárek seniorálního faráře pro mládež, jímž je autor kalendáře: Přejí Ti tedy, milý čtenáři, požehnaný adventní čas!

Mikuláš Vymětal

leden 2011		tevet/ševat 5771		muharram/safar 1432		
Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne
3 ²⁷²⁷	4 ²⁸²⁸	5 ²⁹²⁹	6 ³⁰³⁰	7 ³¹	8 ¹	9 ²⁶
10 ⁵⁴	11 ⁵	12 ⁷⁶	13 ⁸⁷	14 ⁹⁸	15 ¹⁰⁹	16 ¹¹⁰
17 ¹²¹¹	18 ¹³¹²	19 ¹⁴¹³	20 ¹⁵¹⁴	21 ¹⁶¹⁵	22 ¹⁷¹⁶	23 ¹⁸¹⁷
24 ¹⁹¹⁸	25 ²⁰¹⁹	26 ²¹²⁰	27 ²²²¹	28 ²³²²	29 ²⁴²³	30 ²⁵²⁴
31 ²⁶²⁵						

- † 1. 1. Nový občanský rok – obřezání Páně
- † 6. 1. Zjevení Páně (Epifanie)
- † 7.-8. 1. Pravoslavné Vánoce
- † 14. 1. Nový rok
- † 19. 1. Pravoslavné Zjevení Páně
- † 20. 1. Arménské Vánoce
- ✱ 20. 1. Tu bišvat – Nový rok stromů

Křesťanský, židovský a muslimský kalendář

Obecně užívaný kalendář je solární, přičemž sluneční rok je rozdělen na 12 přibližně stejně dlouhých měsíců o délce 30-31 dnů. Kalendář vychází z gregoriánské reformy (1582) původního juliánského kalendáře, zavedeného r. 46 př.n.l. Juliem Caesarem. Zatímco západní křesťanství přijalo gregoriánský kalendář, zachováva východní církve dodnes většinou juliánský kalendář, přičemž rozdíl je v současnosti přibližně 14 dní. Křesťanský kalendář se počítá od raně středověkého (nepřesného) výpočtu narození Ježíše z Nazareta. Často se křesťanský kalendář označuje zkratkou A.D. (Anno Domini – léta Páně). Židovský kalendář je lunisolární, měsíce o délce 29-30 dnů se počítají podle lunárního cyklu, roky podle solárního. Rozdíl přibližně 11 dnů mezi lunárním a solárním rokem je řešen vkládáním přídavného měsíce (tzv. adar II) 7 x v průběhu každých 19 solárních roků. Židovský nový rok Roš Hašana se slaví na počátku měsíce Tisri, tedy v době počátku podzimu. Den začíná a končí západem slunce (tuto starou tradici dodržují křesťané i dnes např. na Středý den a na Mikuláše). Dny týdne jsou označovány pořadovými číslicemi – prvními šesti písmeny hebrejské abecedy, sedmý den se nazývá šabat. Názvy židovských měsíců jsou převzaty z babylónštiny – tisri, (mar)chševan, kislev, tevet, ševat, adar, nisan, jar, sivan, tamuz, av, elul. Židovský kalendář se počítá od tradičního data stvoření světa.

únor 2011		ševat/adar I. 5771		ar-rabbi - al-awwal 1432		
Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne
	1 ^{27,26}	2 ^{28,27}	3 ^{29,28}	4 ^{30,29}	5 ^{1,1}	6 ^{2,2}
7 ^{9,3}	8 ^{4,4}	9 ^{5,5}	10 ^{6,6}	11 ^{7,7}	12 ^{8,8}	13 ^{9,9}
14 ^{10,10}	15 ^{11,11}	16 ^{12,12}	17 ^{13,13}	18 ^{14,14}	19 ^{15,15}	20 ^{16,16}
21 ^{17,17}	22 ^{18,18}	23 ^{19,19}	24 ^{20,20}	25 ^{21,21}	26 ^{22,22}	27 ^{23,23}
28 ^{24,24}						

- ☾ 16. 2. Maulid – Mohamedovy narozeniny

Muslimský kalendář je lunární, a tedy každoročně kratší o 11-12 dnů než gregoriánský kalendář. Vždy během 32 solárních let tak proběhne 33 let lunárních. Názvy muslimských měsíců jsou převzaty z předislámské doby, kdy byl kalendář také lunisolární: Muharram (zakázaný), safar (žlutý), ar-rabbi al-awwal (první jaro), ar-rabbi al-akhir (také: ar-rabbi al-thani – druhé jaro), džumádá al-ála (první tuhnutí), džumádá al-áchira (druhé tuhnutí), rađab (leknutí se), ša'bán (rozdělit se), ramadán (spalující), šawwál (zpřisobující vztyk velblouda), dhú'l-ka'da (usazení), dhú'l-hidžža (měsíc poutí ke svatyni Ka'ba). Muslimský týden začíná nedělí, dny do čtvrtka mají v názvu číselné označení 1-5, pátek se jmenuje jaum al-džum'a (den shromáždění), sobota jaum as-sabt (od šabatu). Kalendář se označuje zkratkou A.H. (Anno Hegirae – roku hidžry) a počítá se od Mohamedova odchodu z Mekky do Mediny (622 našeho letopočtu).

Literatura: Israel Interfaith Association, Interfaith Calendar 2011, Jerusalem 2010
Luach na rok 5771, Federace židovských obcí v ČR, Ekón Jihlava 2010
Newman Já'akov, Šivan Gavri'el, Judaismus od A do Z, Sefer Praha 1992
Pavlincová Helena, Hornýa Břetislav (eds.), Judaismus, křesťanství, islám, Nakladatelství Olomouc 2003

Použité symboly:

† – západní křesťané, † – východní křesťané, ✱ – Židé, ☾ – muslimové

březen 2011		adar I./adar II. 5771		ar-rabbi al-awwal/ar-rabbi al-akhir 1432		
Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne
	1 ^{25 25}	2 ^{26 26}	3 ^{27 27}	4 ^{28 28}	5 ^{29 29}	6 ^{30 31}
7 ¹²	8 ²³	9 ³⁴	10 ⁴⁵	11 ⁵⁶	12 ⁶⁷	13 ⁷⁸
14 ⁸⁹	15 ^{9 10}	16 ^{10 11}	17 ^{11 12}	18 ^{12 13}	19 ^{13 14}	20 ^{14 15}
21 ^{15 16}	22 ^{16 17}	23 ^{17 18}	24 ^{18 19}	25 ^{19 20}	26 ^{20 21}	27 ^{21 22}
28 ^{22 23}	29 ^{23 24}	30 ^{24 25}	31 ^{25 26}			

- † 13. 3. 1. neděle postní
- ✱ 20.3. Purim – „svátek losů“
- ✱ 21.3. Šušan Purim
- † 25. 3. Zvěstování Panně Marii

adar II./nisan 5771							ar-rabbí al-akhr/džumádá al-úá 1432						
duben 2011							květen 2011						
Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne	Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne
4 ^{29 30}	5 ¹¹	6 ^{2 2}	7 ^{9 3}	8 ^{4 4}	9 ^{5 5}	10 ^{6 6}	2 ^{26 28}	3 ^{29 29}	4 ^{30 30}	5 ¹¹	6 ^{2 2}	7 ^{9 3}	8 ^{4 4}
11 ^{17 7}	12 ^{8 8}	13 ^{9 9}	14 ^{10 10}	15 ^{11 11}	16 ^{12 12}	17 ^{13 13}	9 ^{5 5}	10 ^{6 6}	11 ^{7 7}	12 ^{8 8}	13 ^{9 9}	14 ^{10 10}	15 ^{11 11}
18 ^{14 14}	19 ^{15 15}	20 ^{16 16}	21 ^{17 17}	22 ^{18 18}	23 ^{19 19}	24 ^{20 20}	16 ^{22 22}	17 ^{23 23}	18 ^{24 24}	19 ^{25 25}	20 ^{26 26}	21 ^{27 27}	22 ^{28 28}
25 ^{21 21}	††	††	28 ^{24 24}	29 ^{25 25}	30 ^{26 26}		23 ^{19 19}	24 ^{20 20}	25 ^{21 21}	26 ^{22 22}	27 ^{23 23}	28 ^{24 24}	29 ^{25 25}
							30 ^{26 26}	31 ^{27 27}					
† † 17.4. Květná neděle ✱ 18.4. Předvečer Pesachu ✱ 19./25.4. Pesach † † 22.4. Velký pátek † † 24.4. Neděle velikonoční † 25.4. Pondělí velikonoční													

nisan /jjar 5771							džumádá al-úá/džumádá al-áhirá 1432						
květen 2011							červen 2011						
Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne	Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne
2 ^{26 28}	3 ^{29 29}	4 ^{30 30}	5 ¹¹	6 ^{2 2}	7 ^{9 3}	8 ^{4 4}	2 ^{26 28}	3 ^{29 29}	4 ^{30 30}	5 ¹¹	6 ^{2 2}	7 ^{9 3}	8 ^{4 4}
9 ^{5 5}	10 ^{6 6}	11 ^{7 7}	12 ^{8 8}	13 ^{9 9}	14 ^{10 10}	15 ^{11 11}	9 ^{5 5}	10 ^{6 6}	11 ^{7 7}	12 ^{8 8}	13 ^{9 9}	14 ^{10 10}	15 ^{11 11}
16 ^{12 12}	17 ^{13 13}	18 ^{14 14}	19 ^{15 15}	20 ^{16 16}	21 ^{17 17}	22 ^{18 18}	16 ^{22 22}	17 ^{23 23}	18 ^{24 24}	19 ^{25 25}	20 ^{26 26}	21 ^{27 27}	22 ^{28 28}
23 ^{19 19}	24 ^{20 20}	25 ^{21 21}	26 ^{22 22}	27 ^{23 23}	28 ^{24 24}	29 ^{25 25}	23 ^{19 19}	24 ^{20 20}	25 ^{21 21}	26 ^{22 22}	27 ^{23 23}	28 ^{24 24}	29 ^{25 25}
30 ^{26 26}	31 ^{27 27}						30 ^{26 26}	31 ^{27 27}					
† 11.5. Konstantin a Metoděj ✱ 22.5. Lag ba-Omer													

šivan/tamuz 5771							radžab/ša'bán 1432						
červenec 2011							srpen 2011						
Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne	Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne
4 ^{2 2}	5 ^{3 3}	6 ^{4 4}	7 ^{5 5}	8 ^{6 6}	9 ^{7 7}	10 ^{8 8}	1 ¹¹	2 ¹²	3 ¹³	4 ¹⁴	5 ¹⁵	6 ¹⁶	7 ¹⁷
11 ^{9 9}	12 ^{10 10}	13 ^{11 11}	14 ^{12 12}	15 ^{13 13}	16 ^{14 14}	17 ^{15 15}	8 ^{8 8}	9 ^{9 9}	10 ^{10 10}	11 ^{11 11}	12 ^{12 12}	13 ^{13 13}	14 ^{14 14}
18 ^{16 16}	19 ^{17 17}	20 ^{18 18}	21 ^{19 19}	22 ^{20 20}	23 ^{21 21}	24 ^{22 22}	15 ^{13 13}	16 ^{14 16}	17 ^{15 17}	18 ^{16 18}	19 ^{17 19}	20 ^{18 20}	21 ^{19 21}
25 ^{23 23}	26 ^{24 24}	27 ^{25 25}	28 ^{26 26}	29 ^{27 27}	30 ^{28 28}	31 ^{29 29}	22 ^{20 22}	23 ^{21 23}	24 ^{22 24}	25 ^{23 25}	26 ^{24 26}	27 ^{25 27}	28 ^{26 28}
† 5.7. Konstantin a Metoděj † 6.7. Mistr Jan Hus													

av/ehl 5771							ramadán/šawwál 1432						
srpen 2011							září 2011						
Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne	Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne
1 ¹¹	2 ¹²	3 ¹³	4 ¹⁴	5 ¹⁵	6 ¹⁶	7 ¹⁷	5 ^{6 7}	6 ^{7 8}	7 ^{8 9}	1 ²³	2 ²⁴	3 ²⁵	4 ²⁶
8 ^{8 8}	9 ^{9 9}	10 ^{10 10}	11 ^{11 11}	12 ^{12 12}	13 ^{13 13}	14 ^{14 14}	12 ^{13 14}	13 ^{14 15}	14 ^{15 16}	8 ^{9 10}	9 ^{10 11}	10 ^{11 12}	11 ^{12 13}
15 ^{13 15}	16 ^{14 16}	17 ^{15 17}	18 ^{16 18}	19 ^{17 19}	20 ^{18 20}	21 ^{19 21}	13 ^{14 16}	14 ^{15 17}	15 ^{16 18}	13 ^{14 16}	14 ^{15 17}	15 ^{16 18}	16 ^{17 19}
22 ^{20 22}	23 ^{21 23}	24 ^{22 24}	25 ^{23 25}	26 ^{24 26}	27 ^{25 27}	28 ^{26 28}	19 ^{20 21}	20 ^{21 22}	21 ^{22 23}	15 ^{16 17}	16 ^{17 18}	17 ^{18 19}	18 ^{19 20}
29 ^{23 29}	30 ^{24 30}	31 ^{25 31}					19 ^{20 21}	20 ^{21 22}	21 ^{22 23}	22 ^{23 24}	23 ^{24 25}	24 ^{25 26}	25 ^{26 27}
✧ 1./29. 8. ramadán – postní měsíc ✱ 9. 8. Tíša be-av – výročí zničení 1. a 2. chrámu † 15. 8. Nanebevzetí Panny Marie ✧ 30./31. 8. Id al-Fitr – oslava konce postu													

šawwál/dhú'l-ka'da 1432							elul 5771/tišri 5772						
září 2011							říjen 2011						
Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne	Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne
5 ^{6 7}	6 ^{7 8}	7 ^{8 9}	1 ²³	2 ²⁴	3 ²⁵	4 ²⁶	5 ^{6 7}	6 ^{7 8}	7 ^{8 9}	1 ²³	2 ²⁴	3 ²⁵	4 ²⁶
12 ^{13 14}	13 ^{14 15}	14 ^{15 16}	8 ^{9 10}	9 ^{10 11}	10 ^{11 12}	11 ^{12 13}	12 ^{13 14}	13 ^{14 15}	14 ^{15 16}	8 ^{9 10}	9 ^{10 11}	10 ^{11 12}	11 ^{12 13}
19 ^{20 21}	20 ^{21 22}	21 ^{22 23}	22 ^{23 24}	23 ^{24 25}	24 ^{25 26}	25 ^{26 27}	19 ^{20 21}	20 ^{21 22}	21 ^{22 23}	22 ^{23 24}	23 ^{24 25}	24 ^{25 26}	25 ^{26 27}
26 ^{27 28}	27 ^{28 29}	28 ^{29 30}	29 ^{30 31}	30 ^{31 32}			26 ^{27 28}	27 ^{28 29}	28 ^{29 30}	29 ^{30 31}	30 ^{31 32}		
✧ m 1.9. Id Al-Fitr – oslava konce ramadánu † z 25.-9. Neděle děkování ✱ ž 29./30. 9. Roš Hašana – Nový rok 5772													

tišri/chešvan 5772							dhú'l-ka'da/dhú'l-hidžža 1432						
říjen 2011							listopad 2011						
Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne	Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne
3 ^{5 5}	4 ^{6 6}	5 ^{7 7}	6 ^{8 8}	7 ^{9 9}	8 ^{10 10}	9 ^{11 11}	7 ^{10 10}	8 ^{11 11}	9 ^{12 12}	10 ^{13 13}	11 ^{14 14}	12 ^{15 15}	13 ^{16 16}
10 ^{12 12}	11 ^{13 13}	12 ^{14 14}	13 ^{15 15}	14 ^{16 16}	15 ^{17 17}	16 ^{18 18}	14 ^{17 17}	15 ^{18 18}	16 ^{19 19}	17 ^{20 20}	18 ^{21 21}	19 ^{22 22}	20 ^{23 23}
17 ^{19 19}	18 ^{20 20}	19 ^{21 21}	20 ^{22 22}	21 ^{23 23}	22 ^{24 24}	23 ^{25 25}	21 ^{22 24}	22 ^{23 25}	23 ^{24 26}	24 ^{25 27}	25 ^{26 28}	26 ^{27 29}	27 ^{28 30}
24 ^{26 26}	25 ^{27 27}	26 ^{28 28}	27 ^{29 29}	28 ^{30 30}	29 ^{31 31}	30 ^{32 32}	28 ^{29 30}	29 ^{30 31}	30 ^{31 32}				
31 ^{33 33}							28 ^{29 30}	29 ^{30 31}	30 ^{31 32}				
✱ ž 8.10. Jom Kippur – Den smíření ✱ ž 13./19. 10. Sukot – Svátek stánků ✱ ž 20. 10. Simchat Tora – Radost z Tóry † z 31. 10. Den reformace													

chešvan/kislev 5772							dhú'l-hidžža 1432/muharram 1433						
listopad 2011							prosinec 2011						
Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne	Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne
7 ^{10 10}	8 ^{11 11}	9 ^{12 12}	10 ^{13 13}	11 ^{14 14}	12 ^{15 15}	13 ^{16 16}	5 ^{9 9}	6 ^{10 10}	7 ^{11 11}	8 ^{12 12}	9 ^{13 13}	10 ^{14 14}	11 ^{15 15}
14 ^{17 17}	15 ^{18 18}	16 ^{19 19}	17 ^{20 20}	18 ^{21 21}	19 ^{22 22}	20 ^{23 23}	12 ^{13 14}	13 ^{14 15}	14 ^{15 16}	15 ^{16 17}	16 ^{17 18}	17 ^{18 19}	18 ^{19 20}
21 ^{22 24}	22 ^{23 25}	23 ^{24 26}	24 ^{25 27}	25 ^{26 28}	26 ^{27 29}	27 ^{28 30}	19 ^{20 21}	20 ^{21 22}	21 ^{22 23}	22 ^{23 24}	23 ^{24 25}	24 ^{25 26}	25 ^{26 27}
28 ^{29 30}	29 ^{30 31}	30 ^{31 32}					26 ^{27 28}	27 ^{28 29}	28 ^{29 30}	29 ^{30 31}	30 ^{31 32}		
† 1. 11. Všech svatých † 2. 11. Památka zesnulých ✧ 10./13. 11. Id Al-Adha – Svátek obětování (oběť na připomínku Abrahamovy oběti berana namísto syna) † 20. 11. Poslední neděle v církevním roce (Neděle pokání) † 27. 11. 1. adventní neděle – začátek církevního roku † 27.11./30.11. Advent ✧ 27. 11. Muharram – muslimský Nový rok													

prosincec 2011

Po	Út	St	Čt	Pá	So	Ne
5 ^{9 9}	6 ^{10 10}	7 ^{11 11}	8 ^{12 12}	9 ^{13 13}	10 ^{14 14}	11 ^{15 15}
12 ^{16 16}	13 ^{17 17}	14 ^{18 18}	15 ^{19 19}	16 ^{20 20}	17 ^{21 21}	18 ^{22 22}
19 ^{23 23}	20 ^{24 24}	21 ^{25 25}	22 ^{26 26}	23 ^{27 27}	24 ^{28 28}	25 ^{29 29}
26 ^{30 30}	27 ^{1 1}	28 ^{2 2}	29 ^{3 3}	30 ^{4 4}	31 ^{5 5}	

muhammad/šafar 1433

Kislev/tevet 5772

† 7.1./24. 12. Advent

✠ 7.21./28. 12. Chanuka – svátek posvěcení Chrámu

✠ 7.24. 12. Štědrý večer

† 7.25. 12. Boží hod vánoční – 1. svátek vánoční

† 7.26. 12. 2. svátek vánoční

MICHAEL KRUPP V PRAZE

Ruth Jochanan Weiniger

Uvedení některých knih je slavnost. 28. listopadu se taková slavnost odehrála ve Vzdělávacím a kulturním centru Židovského muzea v Praze. Světlo světa zde spatřila první, v češtině přístupná, publikace o dějinách Židů v Zemi Izrael, *Osmnáct století Izraele* (orig. *Die Geschichte der Juden im Land Israel*). Autor této knihy Michael Krupp přijel do Prahy a k setkání s ním se sešli lidé různého věku, zájmů a vyznání. Sál VKC se zcela zaplnil a ti, kdo přišli až těsně před zahájením, stáli na chodbě, i k nim však pronikala



Mikuláš Vymětal, Michael Krupp a Karol Sidon v Praze

slova besedujících hostů a hudba různých židovských komunit, kterou představil Aleš Koukal hrající na arabský nástroj al-oud. K besedě se sešli vrchní rabin Karol E. Sidon, ředitel ŽM Leo Pavlát a Petr Karas za nakladatelství P3K, které knihu vydalo. Rozhovor s Michaelem Kruppem vedl Mikuláš Vymětal, Společnost křesťanů a Židů zastupoval Adam Borzič, který zároveň pořadem prováděl. Leo Pavlát zdůraznil jedinečnost publikace mezi česky dostupnými pojednáními o dějinách Židů. Většina těchto prací se zabývá dějinami Židů v diaspoře a naopak dosud žádná podle Pavláta nepojednává o historii židovského lidu v jeho vlastní zemi. Skutečnost, že Země Izrael nikdy nezůstala zcela bez židovského obyvatelstva, proto nepronikla do českého povědomí. K. E. Sidon promluvil o jedinečném, nezaměnitelném vztahu, který Židé ke své zemi mají, i o významu tohoto citu pro židovské náboženství a kulturu. Poté následovala beseda s autorem.



Aleš Koukal se svým nástrojem

KRYŠTALICKÁ METAFORA

Gershom Scholem, Alchymie & kabala, Malvern, Praha 2010

Pavol Bargár

Gershom Sholem je slovenskému a českému čitateľovi známy predovšetkým ako autor kľúčového diela *Pôvod kabaly* (Rechit ha-Qabbalah, 1150–1250, Jérusalem-Tel Aviv; česky: *Počátky kabaly*, Malvern, Praha, 2009). Jeho radikálne nové interpretácie starých kabalistických textov otvorili cestu ku dnes už uznávanému akademickému odboru starožidovskej mystiky, na ktorú nadviazali Peter Schaeffer, Charles Mopsik a Moshe Idel.

Scholem sa narodil 5. decembra 1897 v sekularizovanej berlínskej rodine. Jeho brat Werner sa stal zakladajúcim členom DKP (Nemeckej komunistickej strany). Neskôr zahynul v koncentračnom tábore. O jeho životnom osude píše Hans Magnus Enzensberger v *Hammerstein oder Der Eigensinn: Eine deutsche Geschichte*.

Scholem emigroval v roku 1922 do Palestíny, kde sa stal v roku 1925 profesorom histórie mystiky a kabaly na Hebrejskej univerzite v Jeruzaleme, ktorú spoluzakladal. O tom, že bol jednou z kľúčových postáv medzivojnovnej európskej *Republique des lettres* vypovedá aj jeho priateľstvo a bohatá korešpon-

dencia s Walterom Benjaminom a Theodorom Adornom. Parížsky špecialista na židovské myslenie Pierre Bouretz ho vo svojom obsiahlom diele *Svedkovia budúcnosti* označil za jedného z popredných postáv intelektuálnych premien medzivojnovnej Európy, aj keď sa Scholem zdanlivo s týmto obdobím rozlúčil v diele *Von Berlin nach Jerusalem*, ktoré dnes existuje aj v českom preklade.

Záujem o alchymické spisy

Scholemov záujem o vzťah alchymie a kabaly máme dnes pomerne dobre zdokumentovaný vďaka edíciám jeho

korešpondencie s Walterom Pagelom. V období rokov 1961–1974 si Scholem intenzívne písal s týmto bývalým heidelbergským patológom, ktorý v roku 1933 ušiel pred nacizmom do Spojeného kráľovstva a stal sa postupne majiteľom jednej z najpozoruhodnejších zbierok paracelsiánskej literatúry.

Preklad Mirka Beneša je ďalšou kapitolou z dejín mystiky, po vydarených *Počátkoch kabaly*. Tak sa nakoniec aj Scholemova nie veľmi rozsiahla esej nazýva – *Alchemie und kabala: Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik*. Text vyšiel v odbornom časopise *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* v roku 1925. V tomto období sa stáva alchymistická literatúra predmetom intenzívneho bádateľského záujmu.

Záujem o duchovné dedičstvo špekulatívneho myslenia je znásobený intuíciou toho, čo neskôr ukáže Carl Gustav Jung vo svojich obsiahlych prácach venovaných alchymistickým textom. Totiž presvedčeniu, že alchymia je nejakým spôsobom spojená s mystikou, a teda podieľa sa na interiorizácii, alebo, povedané slovami Junga, procese individualizácie. Alchymia začína byť považovaná za šifrované svedectvo o psychologických procesoch jej protagonistov, čo ju robí spoločensky a akademicky príťažlivou. Už nie je suchou vetvou renesančného poznania, ktorého láskavé lpenie na omyloch z nej robí zábavnú kulisu rudolfínskej Prahy. Alchymia sa stáva v prvých rokoch nového storočia poetickým stvárnením existenciálnych závrátí starého človeka v čase moderny.

Scholem na naše šťastie nepodľahol monódnemu interpretácii hermetizmu považovaného v berlínskych, varšavských a parížskych salónoch za novú formu spoločenskej hry, kde sa namiesto bridgeových kariet ťahá marseillský tarot. Hneď na úvod so svojou tradične posmešnou letorou útočí na „francúzskych teozofov martinistickej školy (Eliphasa Léviho, Papusa a mnohých iných...) a „šarlatánov typu Aleistera Crowleyho“, ktorí síce píšu o kabale, no ich diela „s ňou nemajú nič, alebo takmer nič spoločné“.

Scholem považuje za dôležité nájsť „odpoveď na otázku vzájomného vzťahu alchymie a kabaly“. Pripomína, že takmer štyri storočia, teda od čias ako Pico della Mirandola a Reuchelin uviedli do života spojenie „kresťanská kabala“, sú alchymia a kabala považované takmer za synonymá.

Kľúčovou otázkou tohto stručného, no hutného textu teda ostáva Scholemova snaha vyriešiť vzťah alchymie ako špecifického operatívneho druhu mystiky a kabaly. Jeho záujem je o to väčší, že alchymiu s kabalou spája práve liturgizácia slov.

Moshe Idel, Gershomov žiak a jeho nástupca na Hebrejskej univerzite, v jednom zo sprievodných textov k nedávnej výstave „Anjeli a démoni, židovská mágia v priereze vekov“, ktorá sa uskutočnila v Bible Lands Museum v Jeruzaleme,¹ píše o význame lingvistickej mágie, čo v stredoveku zohrávala významnú úlohu v judaizme diaspory. Kabalistické *nomena barbara*, teda zdanlivo bezobsažné formulácie s mimoriadnymi apotropaicnými silami, výrazne pripomínajú zhľuky sémantických ornamentov, do ktorých sa postupne uzatvárala renesančná alchymia.

Jedným zo zásadných Scholemových prínosov k štúdiu kabalistickej tradície je jeho neobľomná snaha urobiť „z tradície božských realít“² akademicky obhájitelnú disciplínu. O to viac, že Scholem považoval vzdanie sa kabalistickej tradície európskou diasporou za cenu, ktorú stredoveký judaizmus zaplatil v XVIII. storočí za to, aby sa definitívne primkol k západnej kultúre.

Scholemovo skúmanie možných spojení začína tam, kde, trochu beznádejne, končí Steinschneiderova úvaha o „židovskej alchymii“³. Je veľmi pravdepodobné, že sa nám už nedostane do rúk žiaden dosiaľ neznámy spis, o ktorom by sme mohli hovoriť ako o texte židovskej alchymie. A to aj napriek tomu, že legendárna postava Márie Židovky – Abrahámovej sestry, ktorú spomína grécky alchymistický corpus Olympódora a Zósima, patrí k najmagnetizujúcejším postavám stredomorského hermetizmu, ktorý má dodnes privilegované postavenie v starom tarote.

Existuje teda arabská alchymia, grécka alchymia, poznáme metalurgickú mystiku Číny a transmutačné pokusy latinsko-amerických kultúr. No židovská mystika – prevodovka blízkovýchodného hermetizmu a matka európskeho ezoterizmu – na túto tému hovorí viac prostredníctvom pop-kultúry. Ako v prípade *Cisárovho pekára a pekárovho cisára*, kde dochádza na rudolfínskom dvore k mimovoľnej záмене kabalistov s alchymistami a ich harmonickej fúzií – pre veľkú spokojnosť a pobavenie melancholického cisára.

Pokusy vysvetliť tento notorický nezaujem o alchymiu neobjasňuje ani Scholemom uvádzaný citát etika Bachja ibn Pakudu z 11. storočia, ktorý vo svojej knihe *Povinnosti srdca* napísal, že „alchymista potrebuje k realizácii svojho diela isté nepostrádateľné substancie, ktoré nie sú vždy k dispozícii. Človek dôverujúci Bohu si je naopak istý, že bude o neho postarané, pretože nežije zo samotného chleba...“ Podľa Pakudu sa dá alchymia porovnať s úzkostlivou hyperaktivitou neurotikov – prvému náznaču pochybností o Božej existencii. Tento moralizujúci argument nás privádza k tomu, že samotné alchymistické názvoslovie a etymológia pôsobí na prvý pohľad ako nutková porucha pomenúvať akýmkoľvek spôsobom priestor medzi človekom a jeho vnútrom. A neskôr, keď sa z anathoru stane takmer povinná výbava každého osvietenejšieho šľachtického sídla – aj medzi človekom a Bohom. Tam kde kabala mlčí, za hranicou permutácií, na ktorú narazil Ravi Akkiba, ostávajú alchymistické spisy ešte uvravenejšie – akoby chceli adepta urozprávať symbolmi k smrti a odradiť ho od Ars Magica.

Pochopenie ženského princípu, ako jednej z prístupových ciest k definícii židovskej kabaly, sa stáva stredobodom Scholemovho záujmu. V celkom inom kontexte použil motív završujúcej sa ženskosti – ako formy naplňujúceho sa alchymistického prorocstva – filozof a románopisec Theodor Rozsak v románe *Spomienky Elisabeth Frankensteinovej*. Nie je isté, či poznal Scholemov článok, no kreatívnejšou formou interpretoval pasáž *Báhiru* §36/53, s ktorou si podľa Scholema „nevedia už najmenej od roku 1230 dať kabalisti rady: „Prečo sa zlato nazýva *זָהָב* (*zahav*) Pretože sú v ňom obsiahnuté tri princípy, pričom Duša je považovaná za zjavne ženský princíp.“ Duševnú a duchovnú premenu – mystickú kryštalizáciu, ktorou sa pri štúdiu alchymie zaoberal Jung a jeho študent Herbert Silberer, pozorujeme v Rozsakovom románe, zatiaľ čo pre kabalistu je nedostatočnou métou. Už preto, že zlato nie je v kabale symbolom najvyššieho stavu. Scholem v tejto súvislosti spomína, že René Alleau ho v roku 1972 v Paríži upozornil na paralelu medzi symbolikou Šechiny – ženského princípu vo svete sefir v *Zohare* – a *prima materia* alchymistov.

Žiaľ, Scholemovo pojednanie opomína jeden dôležitý princíp. Ani *Kniha Pal-*

my, ani *Kráľova Matka* (Em ha-melech) pripisované židovskému skutočnému, alebo fiktívnemu autorovi Abú Aflach as-Sarkastímu z dvora zaragozského kráľa z obdobia okolo roku 1100, ani „veľmi silne alchymistická pasáž“ v *Zohare* II, 23b-24b, špekulujúca o vzťahoch kovov a živlov v spodnej a hornej Merkave, nám nedovoľuje s istotou formulovať hlavnú výhradu kabaly voči alchýmii. Okrem už rozporuplného Scholemovmu prístupu k mystickému rozmeru alchymie – rozšíreniešiemu v čase tzv. kresťanskej kabaly vďaka talianskej škole viac ako jej operačná zložka – musíme pripomenúť, že kabala nikdy nepripúšťala zmenu podstaty stvorenia. Táto výhrada voči alchymistickej premene kovov predstavovala hlavnú výčitku voči jej vyznavačom.

Premena ontologickej podstaty vecí bola v stredoveku pripisovaná panovníkom a prorokom. Belgické deti dodnes počúvajú cyklus rozprávok z obdobia križiackych výprav, kde sa hovorí o tom, ako Peter Pustovník zachránil flámskych križiakov tak, že modlitbou premenil piesok na vodu. No nikde sa nehovorí o tom, že by Peter Pustovník zachránil križiakov bez toho, aby sa modlil. Asketický prístup k realite spojený s modlitbou bol síce pevnou súčasťou alchymistickej tradície, no v neskoršom období, keď už európske salóny ovládla teozofia a stúpenci Blavatskej, stala sa operačná alchymia nástrojom kultúrnej emancipácie nielen voči priemyslu, ale aj voči Bohu. Kabala žiadne podobné obdobie nepoznala, stáročia sa snažila, slovo za slovom, pomenúvať realitu Stvorenia, robiť svet zrozumiteľnejším. Alchymia

naopak pracovala na zväčšovaní symbolických hmlovín a vlastnej emancipácie.

Nie náhodou sa predstaviteľmi neexistujúcej židovskej alchymie stali komické postavy Mošeho Botarela, Provensálca španielskeho pôvodu, autora podvrhnutého *Kameňa filozofov*, muža, ktorý sa preslávil tým, že takmer štyristo rokov pred Borgesom citoval neexistujúce knihy. Podobne nedôveryhodne pôsobí aj postava istého Žida Zachariáša, zakladateľa ruskej sekty judaizujúcich, ktorý dorazil v roku 1470 do Novgorodu a mal byť veľmi zbehlý v kabale a alchýmii. K definitívnemu karikovaniu treba na záver pripočítať extravagantného rabiho Mordechaja de Nello, ktorý sa strastiplnými cestami dostal až na dvor cisára Rudolfa II. a ktorého pôsobenie v Prahe pravdepodobne viedlo k vzniku kabalisticko – alchymických legiend.

Scholem s intelektuálnou poctivosťou jemu vlastnou, presnosťou a jemnou iróniou – predovšetkým na adresu kresťanských kabalistov a rosekruciánov – dôkladne preskúmal všetok jemu známy a dostupný textový materiál, aby dokázal, že okrem pár pasáží sa kabala alchýmiiu nikdy vážnejšie nezaoberala. Jeho výskum ho priviedol do popredných európskych knižníc – medzi inými do súkromnej mystickej knižnice Oscara Schlaga v Zürichu (dnes v Centrálnej zürižskej knižnici), ktorá patrí so svojimi 26 000 knihami spolu s Ritmanovou knižnicou v Amsterdame a zbierkou Umberta Eca k najväčším ezoterickým fondom na svete.

Je chvályhodné, že Scholem, ktorý napríklad z Agrippovej „učenej má-

gie“ urobil vulgárny nástroj ľudových čarodejníckych grimoárov, aké dodnes používajú normandskí sedliaci, nijakým spôsobom nenaznačil, že kabala s alchýmiiu nemá nič spoločné práve preto, že v sebe nesie pocit vysoko ušľachtilej vedy o božích skutočnostiach, zatiaľ čo alchymia predstavuje na konci akejkoľvek snahy vždy len túžbu po premene hliny – nie na Golema, ale na vulgárne zlato.

Treba len veriť, že nový, akademický prístup k tejto oblasti dejín európskeho myslenia získa čoraz väčší priestor. A vďaka vedcom ako Jean-Pierre Brach z parížskej Ecole pratique des hautes études (oddelenie európskeho hermetizmu), Peter J. Forshaw z univerzity v Amsterdame alebo Françoise Bonardel zo Sorbonne rehabilituje zdanlivú hmlovinu alchymického jazyka na úroveň kryštalizujúcej metafory.

¹⁾ *Angels and Demons* (Jewish Magic through the Ages), katalóg ed. Filipom Vukosavovicom, cit.: Moshe Idel: *Jewish Magic in the Middle Ages*, s. 22–24.

²⁾ G. Scholem: *Výskum kabaly*, úvahy, Schweizerische Monatschrift, 4. apríla 1955, reprodukované v Les Cahiers de l'Herne, Paríž, 2009, s. 145–146.

³⁾ Moritz Steinschneider: *Die hebraischen Übersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893, s. 273 : „nenašiel som nijaký odkaz na spôsoby na praktizovanie alchymie v literatúre (vyprodukovanej) v severnej Európe, aj keď sa všeobecne verilo, že Židia boli (jej) veľkými adeptmi.“ Citované podľa: Joshua Trachtenberg: *Jewish Magic and Superstition*, University of Pennsylvania Press, 2004.

ZÁŘIVÁ TEMNOTA BOŽÍ

Adam Borzič

Tradiční metaforou zobrazující božství a božský život je světlo. Je tomu tak v křesťanství i judaismu a nejen v nich. Světelné epifanie jsou hojně zastoupeny v hebrejské i řecké Bibli. Se zkušeností světla se setkáváme také u mystiků obou zmíněných tradic. Vrcholná spirituální zkušenost bývá na Západě i na Východě neznámá označována za *osvícení*. Světlo

se nám jaksi přirozeně asociuje se životem, teplem a přítomností. Bez přirozeného světla, bez slunečního svitu není života. Dle některých tradic má toto světlo svůj ekvivalent v duchovním světě. Pravoslavné křesťanství ústy *hesychastů* hovoří dokonce o nestvořeném světle, které je viditelným vyzařováním *Božích energií*, jež pronikají stvořený vesmír.

V kabale se setkáváme s výrazem *Ejn Sof Or*, který lze přeložit jako nekonečné světlo či světlo nekonečna. I v jednom z ústředních textů Nového zákona čteme o přicházejícím „světle, které osvěcuje každého člověka“ (J 1, 9). Světlo dává život, světlo nese význam. Světlo souvisí se slovem a to nejen v Prologu k Janovu evangelium. Vždyť i náš jazyk o tom svěd-

čí, nejasné vysvětlujeme a osvětlujeme. Naopak, hovoříme-li o něčem temném, máme na mysli, že dané věci nerozumíme, že je nesrozumitelná. Světlo souvisí s logem – s intelektem a myšlením.

A přece světlo „s velkým S“ je paradoxní povahy. Jakoby zde přirozený protiklad světla a tmy neplatil. Jak se má tma k tomuto světlu? V obecné náboženské představivosti, bezděky ovlivněné manichejskými a gnostickými idejemi, je temnota synonymem zla a démonických mocností. V lepším případě je tma absencí světla a smyslu, v horším případě je protikladem na život a na smrt, protikladem života a smrti. Kníže tohoto světa bývá pak nazýván Pánem temnoty. S temnotou se nám jaksi přirozeně pojí nepřítomnost, prázdnota, nicota, chlad, vyprahlost, smrt, nebytí. Tento v zásadě perský dualismus ovšem pravdu nevystihuje. V mystické tradici křesťanství i judaismu se setkáváme ještě s jiným pojetím světla a tmy. Lze říci, že Božské světlo je natolik nepřístupné, že je spíše temnotou.¹ Výšiny a hlubiny Boží transcendence i cestu k nim tak lze tedy vyjádřit i s pomocí symbolu temnoty, a právě toho se budou týkat následující řádky.

Esenciální vztah mezi rozumem a světlem je dobře viditelný na epoše osvícenství, jejíž plody v dobrém i ve špatném sklízíme ještě dnes. Novověká racionalita si s paradoxem elementárně nerozumí. Nerozumí si ani s paradoxem světla a tmy. Byla-li temnota dříve démonická, v novověku zbavená i posledních reliktů posvátna stává se čirým nerozumem – šílenstvím, odvrácenou měsíční stranou. Dobře to zobrazil ve své slavné knize Michael Foucault.² Neosvětlená strana světa začne ve dvacátém století plodit stínová monstra, běsi iracionality nešťastně zasnoubené s přebujelou racionalitou se projeví v hrůzách Osvětlení i Gulagu. Právem se zlobil švýcarský psychiatr a svérázný gnostik C. G. Jung, že jednostranná orientace na světlo nechala stín, onen temný pól, vyrůst do děsivých rozměrů. Jung vyčítal tuto jednostrannou inklinaci k vládě vědomí, rozumu a světla křesťanství, výjimky spatřoval pouze u některých mystiků, alchymistů a gnostiků. Rozhlédneme-li se ale po západní tradici pozorněji, tak Jungovi zcela za pravdu dát nemůžeme: V židovské i křesťanské tradici vždy existovalo povědomí o propastech božské temnoty, temnota nebyla pouze absencí či zápornou kvalitou, ale rovněž výsostným územím

božské transcendence i cestou, jak k ní dospět. Jungovu kritiku ovšem ani nelze přehlížet, neboť novověká racionalita křesťanství do velké míry převládala.

Náš rozum skutečně selhává, čelí-li božskému, konfrontuje-li se s jeho temnou Září. V Zoharu se praví, že Bůh je znám i neznám. Křesťanská tradice zná dva způsoby, jak o Bohu myslet a mluvit. Ve východní teologii se nazývají cesta katafatická (via positiva) a apofatická (via negativa). První se snaží rozumem obsáhnout Boží skutečnost, formulovat pozitivní výroky o Boží existenci a jejím působení. Ona druhá kráčí cestou nevědění, konfrontuje se s omezeností světla rozumu a noří se do Boží nepoznatelnosti a neproniknutelnosti. Vyžaduje po člověku, aby se ponořil do nicoty, aby zakusil nicotnost vlastních představ. Takový postoj ovšem nemá nic společného s agnosticizmem. Naopak této negativitě předchází snaha se intelektem s tajemstvím utkat. Teprve z nemožnosti proniknout do božské oblasti se rodí autentické nevědění, které je pravým věděním. Ozvěnu tohoto přístupu můžeme nalézt u velkého anglického romantického básníka Johna Keatse, který oslavuje ve slavném listě „negativní schopnost – bytí v temnotách, nejistotách a pochybnostech“ jakožto cestu k autentické poezii.³

Jak k takovému nevědění dospět? Je třeba se zříci všech dosavadních konceptů a struktur, myslíme-li o Bohu, pak vystavit naši kontemplaci negaci a odmýšlet, postupně všechny představy o Bohu negovat nikoli proto, že by byly zcela nepravdivé, ale protože tváří v tvář jeho Slávě jsou nedostatečné. Namísto suverénního žonglování se slovy, pojmy a obrazy nastupuje pokorná kontemplativní otevřenost vůči neznámému a skrytému. Taková skutečnost může nahánět i strach, či lépe, vyvolávat bázeň a chvění.

Ale nejsou to pouze představy a koncepty, které musejí umlknout. Tavící peci temnoty musí projít celá lidská bytost. V katolicismu je nejvýraznějším představitelem této tradice španělský karmelitánský mystik a básník židovského původu sv. Jan od Kříže, jehož nejvýznamnější spis nese název *Temná noc duše*. Jan od Kříže představuje duchovní cestu, která vede přes vyprahlost smyslů, rozumu i duše. Tato cesta je na hony vzdálená triumfalistické a samolibé zbožnosti, která „ví“ a „zná“, která má vždy po ruce

ten „správný verš“, „to pravé dogma“, „tu správnou představu“. V lázni temné noci přestávají dávat pozitivní výroky o Bohu smysl, stávají se prázdny. Duše začíná být vyprahlá, pohybuje se spíše po čichu, sytí se hladem a napájí žízní. Nic jí nemůže zcela uspokojit a v tomto bezútěšném stavu je Bohem „uvedena na poušť“⁴ a tam je vyučováno její srdce. Teprve po tomto průchodu temnotou může v duši vytrysknout světlo z lůna Temné noci. Tento obraz Jan dynamizuje a radikalizuje ve svém dalším díle – ve *Výstupu na horu Karmel*. Tento spis je doplněn pozoruhodnou rytinou. Je na ní hora, na jejíž vrchol vedou tři cesty: cesta světská, která nevede na vrchol, cesta zbožnosti, která kupodivu také selže a cesta prostřední, do níž je vepsáno Nic – Nic – Nic. Na vrcholku hory pak čeká poutníka šokující překvapení v podobě nápisu: „A nahoře také nic“.⁵

Ve hře temnoty již není pouze zřeknutí se zářných výšin vlastního rozumu, ale všanc je zde dána vlastní existence. Člověka pak čeká svého druhu mystická smrt. V židovské mystice se o této smrti hovoří v souvislosti s Mojžíšovým příběhem. Podle rabbi Jicchaka: *Když Mojžíš náš učitel, pokoj s ním, řekl: „Dovol mi spatřit Tvou slávu“, přál si zemřít, aby jeho duše mohla odstranit hradbu svého paláce, který ji odděluje od nádherného božského světla, které tolik toužila spatřit.*⁶

Mojžíšova postava a jeho příběh hraje v mystice temnoty paradigmatickou roli i v křesťanství. Dionysios Areopagita v *Mystické teologii* na adresu Mojžíše poznamenává: *Mojžíš se tedy oprostil od toho, co je viděno a co vidí, a vnořil se do skutečně mystické temnoty nevědění, v níž zavřel oči pro každé uchopení, a ocitl se v tom, co je zcela nedotknutelné a neviditelné.*⁷

V židovské mystice se také setkáváme s výrazem „polibek smrti“, který vyjadřuje zkušenost, kdy mystik při zakoušení Boží přítomnosti umírá, což bývá někdy chápáno metaforicky a jindy doslovně. Zajímavé je, že tato smrt políbením chápána je spíše tělesně – duše smrt nezakouší.⁸ Ať je to jakkoli, nikdo nemůže Hospodina spatřit a zůstat na živu.

S jakým Bohem se duše člověka na vrcholu (či spíše v hlubině) nevědění setkává? Podle onoho vlivného syrského mnicha, Dionysia Areopagity, který nás naší úvahou provází, je tento Bůh nad bytím, je vpravdě nadsoucí, jeho způsob

existence převyšuje samo bytí, jehož jeho zdrojem.⁹ Toto nad-bytí není ne-bytím, božské nic je spíše absolutní plností, přebytkem bytí, nevyčerpateľností. Božské je *Ejn sof* – Ne-konec, jak to označují kabalisté.¹⁰ Tento Bůh je spíše Ničím, nežli něčím. Jeho zář je natolik oslnující, že se zdá být pro kontemplující mysl Temnotou. O tomto nevyslovitelném a nepopsatelném Bohu říká jiný teolog „božské temnoty“ Mistr Eckhart: *Já říkám, že Bůh není ani bytí ani rozum a nepoznává ani to, ani ono. Proto je Bůh prost všech věcí – a proto jest všechny věci.*¹¹

Když meditujeme o těchto výročích, může nám přicházet na mysl pochybnost, k čemu slouží tyto tajemné a pro-pastné cesty, v jakém vztahu jsou k naše-

mu každodennímu životu? Domnívám se, že pro každého, kdo se pokouší žít a promýšlet vztah s absolutním základem života, jsou nepostradatelné. Cesta temnoty nás zbavuje tíživého zbožšťování analogických pravd, ukazuje nám, že všechny naše myšlenky a koncepty jsou pouze prozatímní odlesky Skutečnosti, která nás zcela přesahuje. Takové pojetí nás mezi jiným učí pokoře a nelpění. A v tom smyslu nás vychovává rovněž k toleranci a mírnosti vůči druhým i vůči jejich představám o Zdroji života. A to není málo.

¹¹ Viz Dionysios Areopagaita *Listy, O Mystické teologii*, OIKOYMENH, Praha: 2005, s. 28.

²⁾ Viz Michael Foucault *Dějiny šílenství*, Praha: Lidové noviny, 1994.

³⁾ K tomu více viz Christopher Bamford: *Endless Trace*, kapitola „Romanticism and the Evolution of Consciousness“, New York: Codhill Press, 2003, s. 255.

⁴⁾ Viz Oz 2,16

⁵⁾ Viz sv. Jan z Kříže: *Výstup na horu Karmel*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství Kostelní vydří, 1999.

⁶⁾ Viz Moše Idel: *Kabala: Nové pohledy*, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 99.

⁷⁾ Viz Dionysios Areopagaita *Listy, O Mystické teologii*, OIKOYMENH, Praha: 2005, s. 173.

⁸⁾ Viz Moše Idel: *Kabala: Nové pohledy*, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 74 – 78.

⁹⁾ Viz Dionysios Areopagaita *Listy, O Mystické teologii*, OIKOYMENH, Praha: 2005, s. 28.

¹⁰⁾ K tomu více Vladimír Sadek: *Židovská mystika*, Praha: Fra, 2003, s. 68.

¹¹⁾ Viz Mistr Eckhart: *Mistr Eckhart a středověká mystika*, Praha: Zvon, 1993, s. 281.

VYKROČIT ZA HRANICE VLASTNÍ PERSPEKTIVY: ROZHOVOR S TOMÁŠEM HALÍKEM

Ptal se Mikuláš Vymětal

Pane profesore, přelom roku 2010 a 2011 je pro vás ve znamení mezináboženských cen: 24. 11. jste v Praze obdržel cenu muslimské Společnosti Mozaika – Platforma dialogu a 15. ledna 2011 vám polská Společnost křesťanů a Židů udělil v hlavní varšavské synagoze titul „Člověk smíření“. Jako křesťan jste dostal ocenění od židovsko-křesťanské a muslimské organizace, zabývající se dialogem. Pro vaše zásluhy o dialog vás tedy oceňují všechny tři strany. Jaké vidíte perspektivy soužití křesťanů, Židů a muslimů u nás, v Evropě a ve světě?

Nevidím dnes velké problémy mezi křesťany a Židy nikde ve světě, nechám-li stranou otázku, nakolik stát Izrael například v otázce občanství praktikuje rovnost mezi lidmi různých náboženství (to je však velice složitá problematika, daná specifickou historickou a politickou situací ve Svaté zemi, přesahující možnosti tohoto rozhovoru). Ovšem křesťany musí znepokojovat nárůst antisemitismu ve světě, se kterým se občas setkáváme (zejména na internetu) také u nás. V Evropě se setkáváme

s nárůstem „nového ateismu“ a dosti militantního sekularismu, který se projevuje nepřátelstvím vůči náboženství vůbec. Má někdy podobu „christianofobie“ (ve jménu „politické korektnosti“ a „multikulturalismu“ dochází někdy k absurdním pokusům o úplné vytlačování křesťanských symbolů z veřejného života; kritici právem hovoří o „kulturní lobotomii“ či evropské kulturní „sebekastraci“), která přirozeně přispívá k ožívání druhého extrému – militantního, triumfalistického křesťanského fundamentalismu. (S obojím se můžeme setkat i u nás.) Militantní sekularisté a extrémní křesťanští fundamentalisté se pak potkávají v pěstování *islamofobie*, tedy zveličování „nebezpečí islámu“ a rozšiřování oprávněného odporu vůči tomu typu terorismu, který se islámem zaštiťuje a politizuje ho, na paušální odpor, ba nenávisť, vůči islámu.

Na jednu stranu přibývá snah o dialog, ale na druhou stranu narůstá ve všech náboženstvích také fundamentalismus, který dialog odmítá. Myslíte, že je mož-

né vést také dialog mezi tzv. fundamentalisty a liberály v rámci jednotlivých náboženství? Čím mohou jednotlivé směry ty druhé obohatit?

Pokud se jedná o krajní případy v obou táborech (fundamentalistickou, nebo lépe sektářskou mentalitu), tam pro dialog žádná šance není, nedojde-li k závažnému obrácení kursu. Pokud lidé však nejsou „zabetonováni“ ve svých stereotypních obrazech nepřítelů, pak zejména osobní kontakt může umožnit alespoň na chvíli podívat se na svět také očima těch druhých, vzít vážně jejich osobní a historickou zkušenost, snažit se pochopit jejich východiska a argumenty – a každé takové vykročení za hranice vlastní perspektivy je obohacující.

Vášim velkým tématem z poslední doby je dialog mezi náboženstvím a sekularistickou či dokonce ateistickou společností. Jaká jsou témata, nad kterými má diskuze mezi tzv. „věřícími“ a „nevěřícími“ smysl?

Jde o hledání duchovní identity dnešního Západu, zejména sjednocující se

Evropy. Ta se nemůže vrátit k středověké Christianitas ani se stát výlučně „křesťanským klubem“, ale na druhé straně by bylo tragické ignorovat, popírat či dokonce vytlačovat podstatný hodnotový vklad křesťanství. Ten ovšem musí být představen srozumitelně a věrohodně – jde o nutnost další z mnoha „rekontextualizací“ a „inkulturací“ křesťanské víry do nových socio-kulturních podmínek. Takových rekontextualizací prožilo křesťanství během své historie nesmírně mnoho, některé z inkulturací se podařily, jiné nikoliv. Pak jde samozřejmě o řadu konkrétních otázek, které by se měly promítnout do právního řádu i výchovně-vzdělávacích systémů Evropy – namátkou jmenuji ochranu před zneužitím nových objevů v medicíně (genetická manipulace, klonování lidských bytostí apod.). O filozoficko-teologických a psychologických otázkách rozhovoru mezi věřícími, nevěřícími a hledajícími píšu ve svých knihách.

Jakým způsobem mohou přispět ke zlepšení vztahů mezi jednotlivými proudy

v jednom náboženství, mezi různými náboženstvími i mezi náboženstvím a sekulární společností jednotliví věřící?

Vzděláváním a osobním setkáváním.

A na závěr – mohl byste prosím přiblížit organizace, které vám udělily ocenění – společnost Mozaika-Platforma dialogu a polskou Společnost křesťanů a Židů?

Společnost křesťanů a Židů působí mezinárodně, její polská pobočka je mimořádně aktivní, což je dáno už dramatickou historií Židů v Polsku a relativně nedávno také mimořádnými zásluhami „polského papeže“ o zlepšení vztahů mezi katolíky (či obecně křesťany) a Židy (včetně židovského státu). Za českou společností Mozaika-Platforma dialogu stojí především Turci pracující u nás – a je to součást mezinárodního hnutí, inspirovaného filozofií dialogu a tolerance tureckého myslitele Fetuláha Güllena, který dlouho působil v USA. Na nedávné mezinárodní güllenovské konferenci odezněl i referát hledající



Tomáš Halík přebírá cenu za přínos mezináboženskému dialogu

podobnosti mezi Güllenovou a mou angažovaností pro dialog mezi kulturami a náboženstvími a hledáním cest vzájemně obohacujícího soužití.

JE STÁLE MNOHO DOBRÉ VŮLE ROZHOVOR S DR. EDWARDEM KESSLEREM

Ptal se Pavel Hošek

Pane doktore, jste zakladatelem a výkonným ředitelem Woolfova institutu v Cambridge, řadu let se věnujete židovsko-křesťanským vztahům, o kterých jste napsal několik knih. Co vás přivedlo k zájmu o židovsko-křesťanský dialog?

Původně jsem se chtěl věnovat studiu judaistiky. Jenže na univerzitě, kde jsem studoval, judaistiku zavřeli, a jediná možnost, kterou mi nabídli, abych se mohl věnovat alespoň hebrejštině, byla přestup na studijní program teologie. To jsem také udělal a byl jsem v tomto programu jediný Žid. Navíc jsem musel pochopitelně neustále přemýšlet o vztazích mezi židovstvím a křesťanskou vírou mých spolužáků a učitelů. Začalo mě to velmi zajímat, a tento zájem mi zůstal i později při studiu v Izraeli a na Harvardu. Později jsem se během doktorských studií na Cambridge spřátelil s jedním metodis-

tickým duchovním, s jehož pomocí jsme založili Centrum židovsko-křesťanských studií, které úzce spolupracuje s Univerzitou v Cambridge.

Proč právě Centrum židovsko-křesťanských studií?

Vždycky jsem měl dojem, že aktivistické organizace, které se věnují rozvíjení vztahů a spolupráce mezi Židy a křesťany, potřebují solidní zázemí v podobě akademického pracoviště, které se bude intenzivně věnovat předpokládám, metodám, historickým, kulturním a ideovým souvislostem a také teologickým východiskům vztahů spolupráce a dialogu mezi Židy a křesťany. Ačkoli úzce spolupracujeme s aktivistickými organizacemi, snažíme se jim poskytovat akademický servis. Pracujeme na výzkumných projektech, publikujeme

knihy a články, školíme pracovníky, kteří se na praktické úrovni věnují mezináboženským a mezikulturním vztahům, zejména církevní pracovníky a duchovní, učitele, právníky, policisty, lékaře a jiný zdravotnický personál, pracovníky sociální péče, politology, literární vědce, lingvisty, a také podnikatele.

Před několika lety jste v rámci Woolfova institutu založili vedle Centra židovsko-křesťanských vztahů také Centrum židovsko-muslimských vztahů. Není sporu o tom, že vztahy Židů a křesťanů ke stoupencům třetí abrahamovské tradice je třeba rozvíjet a je nutné se jim vážně věnovat. Proč jste tedy netransformovali Centrum židovsko-křesťanských vztahů na Centrum židovsko-křesťansko-muslimských vztahů?

Vedla nás k tomu dobrá zkušenost se

soustředěným studiem vztahů mezi Židy a křesťany. Pokud chceme svoji práci dělat důkladně a do hloubky, zdá se, že je efektivnější a lepší zaměřit se na bilaterální vztahy, tedy, místo míchání všeho se vším dohromady se nám osvědčuje zvlášť zkoumat vztahy mezi Židy a křesťany a zvlášť vztahy mezi Židy a muslimy. Na jiných pracovištích pak existují zase specializované programy věnované vztahům křesťanů a muslimů. V našich výukových a osvětových aktivitách věnovaných vzdělávání veřejnosti, pracovníků církve, školství, zdravotnictví a médií samozřejmě hovoříme obecněji o mezináboženských vztazích a o všech třech abrahamovských tradicích zároveň.

Díky za vysvětlení, to zní velmi zajímavě. Mohl byste teď čtenářům našeho časopisu podrobněji popsat činnost vašeho institutu?

Musím se trochu pochlubit: náš institut realizuje první magisterský studijní program věnovaný mezináboženským vztahům v dějinách Univerzity v Cambridge. Vedle toho nabízíme také kursy na bakalářské úrovni. Velký důraz kládeme na možnost distančního studia. Vzhledem k tomu, že mnoho zájemců o problematiku, které se věnujeme, nemůže opustit své závazky a na dva roky se přestěhovat do Cambridge, nabízíme všechny naše kursy také prostřednic-

tvím internetu. Zkušenosti, které jsme získali při rozvíjení programu židovsko-křesťanských vztahů, který je už dobře zavedený a úspěšně běží, se teď snažíme využít při dotváření programu židovsko-muslimských vztahů, který je zatím v začátcích.

Kromě toho se věnujeme několika výzkumným projektům, jejichž výstupem budou odborné články a knihy. Tématy našich výzkumů a publikací jsou například historie a příčiny antisemitismu, srovnání židovských a křesťanských výkladů jednotlivých biblických knih, před několika lety jsme vydali obsáhlý *Slovník židovsko-křesťanských vztahů* atd. Také připravujeme výuku pro nemocniční kaplany.

Narážíte při své akademické a organizační práci nějaké problémy

Samozřejmě. Po odborné stránce například velmi zápasíme s tím, jak bolestným tématem je pro mnoho lidí situace na Blízkém Východě. Toto téma má tendenci ovládat všechny rozhovory o židovsko-muslimských vztazích, a zároveň tyto rozhovory nejednou ústí do slepé uličky nesmiřitelnosti a hněvu. Snažíme se najít způsob, jak se věcně a konstruktivně bavit o izraelsko-palestinském konfliktu, ale nebývá to snadné. Právě v této oblasti ale vidíme možný přínos našeho Institutu aktivistickým organizacím, které jsou na rozdíl od nás

„v první linii“. Jako akademická instituce bychom rádi nabídli konstruktivní možnosti a metody rozhovoru i o velmi citlivých otázkách. Podobně obtížné je zápasit s přetrvávajícími postoji antisemitismu a islamofobie, které často zamořují i akademické texty a rozhovory.

Na tomto poli máme všichni před sebou ještě hodně práce. Vyhlížíte do budoucnosti spíše s nadějí nebo s obavami?

Mohu s klidným svědomím říci, že jsem umírněný optimista. Myslím, že mezi náboženskými představiteli je stále mnoho dobré vůle, přestože už poněkud opadlo někdejší nadšení, které doprovázely první smířlivé kroky mezi Židy a křesťany před pár desetiletími. Mnozí náboženští představitelé se dnes více zabývají jinými problémy a otázkami, než jsou mezináboženské vztahy a často mají plné ruce práce s vnitřními záležitostmi a spory mezi konzervativci a liberály v rámci jednotlivých církví a obcí. Ale dobrá vůle přetrvává. I v akademických kruzích dnes převažuje vstřícnost a univerzity dnes berou problematiku mezináboženských vztahů velmi vážně. Takže se dá říct, že otevřené dveře máme. Také už máme cenné zkušenosti a rozhodně je na čem stavět. Jen nemožno zpomalit a polevit, práce je před námi mnoho.

<http://www.woolf.cam.ac.uk/>

DENISE LEVERTOV – VNÍMAT ZVENKU JE VNÍMAT ZE VNITŘ

Ondřej Skovajsa

Denise Levertov, původně Levertoff, česky Levertovová (1923-1997) kromě hodin baletu nikdy nechodila do školy, osvěcení rodiče ji učili spolu se sestrou Olgou v domě plném knih a návštěv na předměstí Londýna: „Otec byl ruský Žid, který na studiích v Královci konvertoval k protestantismu a po emigraci do Anglie se stal anglikánským duchovním. Jeho celoživotní snažení směřovalo ke sjednocení či alespoň smíření judaismu s křesťanstvím; v hebrejštině

napsal *Život svatého Pavla* a přeložil část *Zóharu* do angličtiny. Sám byl znalcem kabaly a pro budoucí autorku měl zvláštní důležitost fakt, že jeden z otcových předků patřil k významným chasidským mystikům. Matka Levertovové pocházela z Walesu a rovněž v její rodině bylo možno vysledovat proud mystického myšlení,“ píše Josef Jařab. Že z ní bude básnířka, věděla odmala. Ve dvanácti si psala s T.S. Eliotem. Za války dělala ošetřovatelku v londýn-

ských nemocnicích, po jejím skončení s budoucím manželem Mitchem odjeli do Ameriky.

„Básník stojí s otevřenou pusou v chrámu života“ – poetika Levertov pramení z vědomí zázračnosti reality a creatio continua. Píše „forma není nikdy víc než zjevení obsahu“. Tato forma musí být „organická“, jediná možná a nutná, kterou Levertov odlišuje od volného verše: „free verse“, který zaplavil poezii pokračovatelů Ginsberga, Levertov

odmítá, protože pro ní zanedbává vztah mezi jednotlivými verši a nejrůznějšími vztahy v tkáni básně: „Básníka opustila pozornost příliš záhy.“ Pozornost (tj. vnímání) je u ní podmínkou soucitu a odpovědnosti: vnímat *zvenku* znamená vnímat druhého *zevnitř*. „Mé přemýšlení o poezii vždy vyústí zpět v úctu k Životu jako k základu básnické činnosti, protože právě z ní vychází Pozornost. Nechci zde zapráhat povoz před koně: jde o smysl nebo identitu, nad níž žaseme; nevinný sebe-ohled, který vnímáme u nemluvnat a těch nejprostších forem života; ty přicházejí jako první, jsou živým centrem, z něhož vyvstává Pozornost. Bez Pozornosti – ke světu mimo nás, k hlasům uvnitř nás – jaké básně by přišly na svět? Pozornost je cvičením v Úctě k „jiným formám života, které chtějí žít“. Postup se mi zdá jasný: od Úcty k Životu k Pozornosti k Životu, od Pozornosti k Životu k vysoce vyvinutým formám Vidění a Slyšení, od Vidění a Slyšení (což jsou vlohy u básníka téměř nerozlišitelné)



k Odhalení a Odhalení Formy, od Formy k Písni,“ píše v esejí *Prameny básně*.

V mluveném dialogu byla s přáteli Williamem C. Williamsem, Robertem Duncanem, Robertem Creelym, Allenem Ginsbergem, Kennethem Rexrothem, Thomasem Mertonem, Dorothy Day, skrze živá písmena s S. T. Coleridgem, R. W. Emersonem, Johnem Keatsem, G. M. Hopkinsem, R.M. Rilke, M. Buberem, E. Poundem, H.D., D.H. Lawrence et alia. Coby „nevyučená učitelka“ se svými básnickými „Ty“ pak dlouho vedla semináře na slavných amerických univerzitách.

Od konce šedesátých let a sbírky *Tanec*

bolesti (1967) výrazněji prostupují do její poezie ve světle války ve Vietnamu, nukleárního vyzbrojování a hrozeb z globální ekologické katastrofy i angažovanější témata. Nepíše ve svém možná nejslavnějším esejí *Pár poznámek k organické formě*, že v poezii „je zapotřebí také trhlín“? Dobře si vědoma faktu, že „nemá cenu dělat špatné umění pro dobrou věc“, opakovaně vyzývá spisovatele, že se mají angažovat právě i jinak než tvorbou. Dodnes inspirativní je i její výzva k celosvětové generální stávce za zrušení jaderných zbraní. Stále častěji pak pronikají do jejích básní výrazněji křesťanská témata. Stěhuje se do Seattlu a konvertuje ke katolicismu, jejím patronem byl nevěřící Tomáš.

Česky vyšla od Levertov kniha *Já, žízeň* (Odeon, 1987) ve výborném překladu a edici Hany Žantovské a Jařabovým doslovem. Z nového připravovaného výboru poezie a esejistiky Denise Levertov uvádím dvě básně: jednu z nejranějších a jednu z posledních.

15. ulice

Je skoro tma, vítr fouká od řeky
Je listopad. Ale ještě pár
(hlavně dětí) je před dveřmi na
schodech. Několik holek
zapózovalo tady na těchle,
dámy ze dvora. Ano, jedna z nich je
královna,
má zrzavé vlasy, & jak otáčí
hlavou, má dlouhý krk.
Mezi nimi teď jde paní v černém
pomalu, s nákupem. „Kde je dneska
Johnnie?“
„Štve mě.“ – Deirdre pohodí hlavou.
„Pchh“ – utrousí ta paní přes rameno,
s upřímným pohrdáním,
vchází dovnitř.

Nebe se zbavilo mraků
vždycky v tuhle hodinu, strojí se
pro hvězdy je to špatně vidět.
Hokejisti na kolečkových bruslích
křičí, tvrdě, vyhnou se taxíku,
hladce, ani nezvednou oči
Tady, o pár dveří níž, si dva kluci
vytahují & vyměňují
co bylo v práci, zatím je to nové.

„No a von prostě všechny předběh,
tamten člověk,
nadával a furt něco vykřikoval. Tak
jsme mu řekli: ‚Pane helejte,
nepředbíhejte, nejste tady sám jako.‘“
My. Je to tady, tady, tady, „osvobodí
vás to,
konejší to.“ Poezie, to je živel a my
v ní plujeme
jako ryby, ve vodě.

Houká to od řeky, jakoby severní
záře
třeše se jako v horečce nad 14. ulicí,
& dál směrem k Uptownu, k 42.
Připozdívá se, děti se pomalu vytrácí
dovnitř. Už je večere. Deirdre
odpustí
Johnnymu, později, tady u
potemnělého vchodu (do prádelny)
a řekne: „Tak dobrou, ahoj, dobrou.
Tak zatím.“

New York, konec 50. let
Ze sbírky: *Collected Earlier Poems*
(1940–1960)

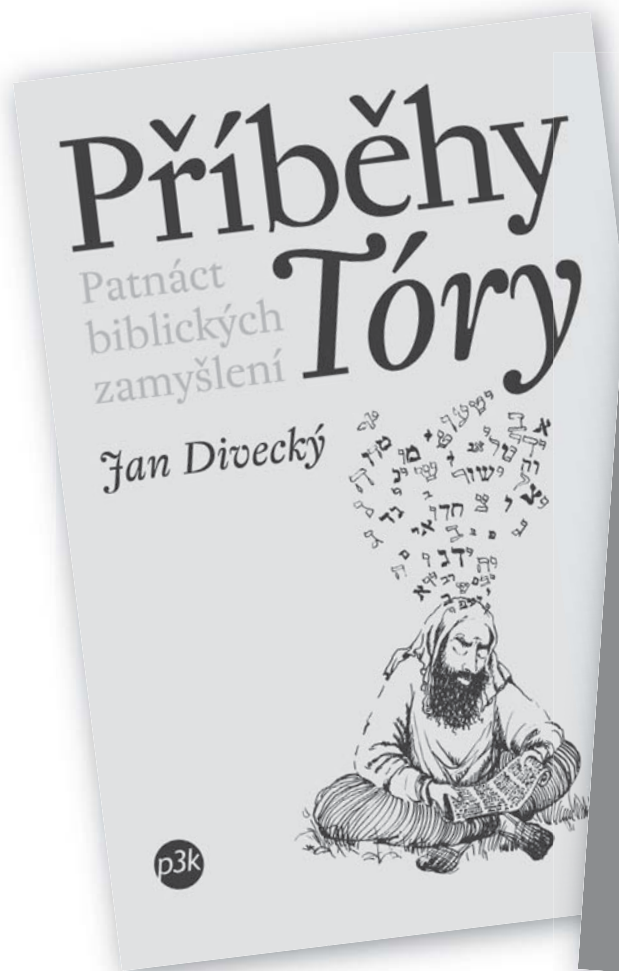
Trvající láska

Právě to, jak
vystoupali po schodech
vynořovali se kousek po kousku
ale svižně –
vršky jejich pokrývek vlasů
potom jejich tváře
jakoby u dveří dospěli na nejvyšší
schod, potom
když jsem dveře dokořán otevřela
jejich drahá tělesnost,
nejdřív on a pak ona, byl to souběžně
svižný a pozvolný příchod
takové milosti po tom
mém zranění.
Byla to dobře známá
síťka, co ji měla na kloboučku,
byla to hlavně ta pevná, jemná
tkanina jako černého kněžského
pláště,
jejich malé postavy
a jejich úplně,
konejšivé objetí,
tak dlouho mrtví přišli
navštívit čas z věčnosti.

Ze sbírky *This Great Unknowing:
Last Poems* (1999)

Přeložil Ondřej Skovajsa

Biblické příběhy



Volná trilogie tanachických příběhů vypráví biblické osudy židovského národa: od skromných počátků v časech praotců (*Příběhy Tóry*), dobytí Jeruzaléma králem Davidem (*Izrael soudců a králů*), až po dobu, kdy v Jeruzalémě stával první Chrám a v jeho stínu vládli králové Davidovy dynastie (*Králové Izraele*).

NAKLADATELSTVÍ **p3k**

WWW.P3K.CZ