

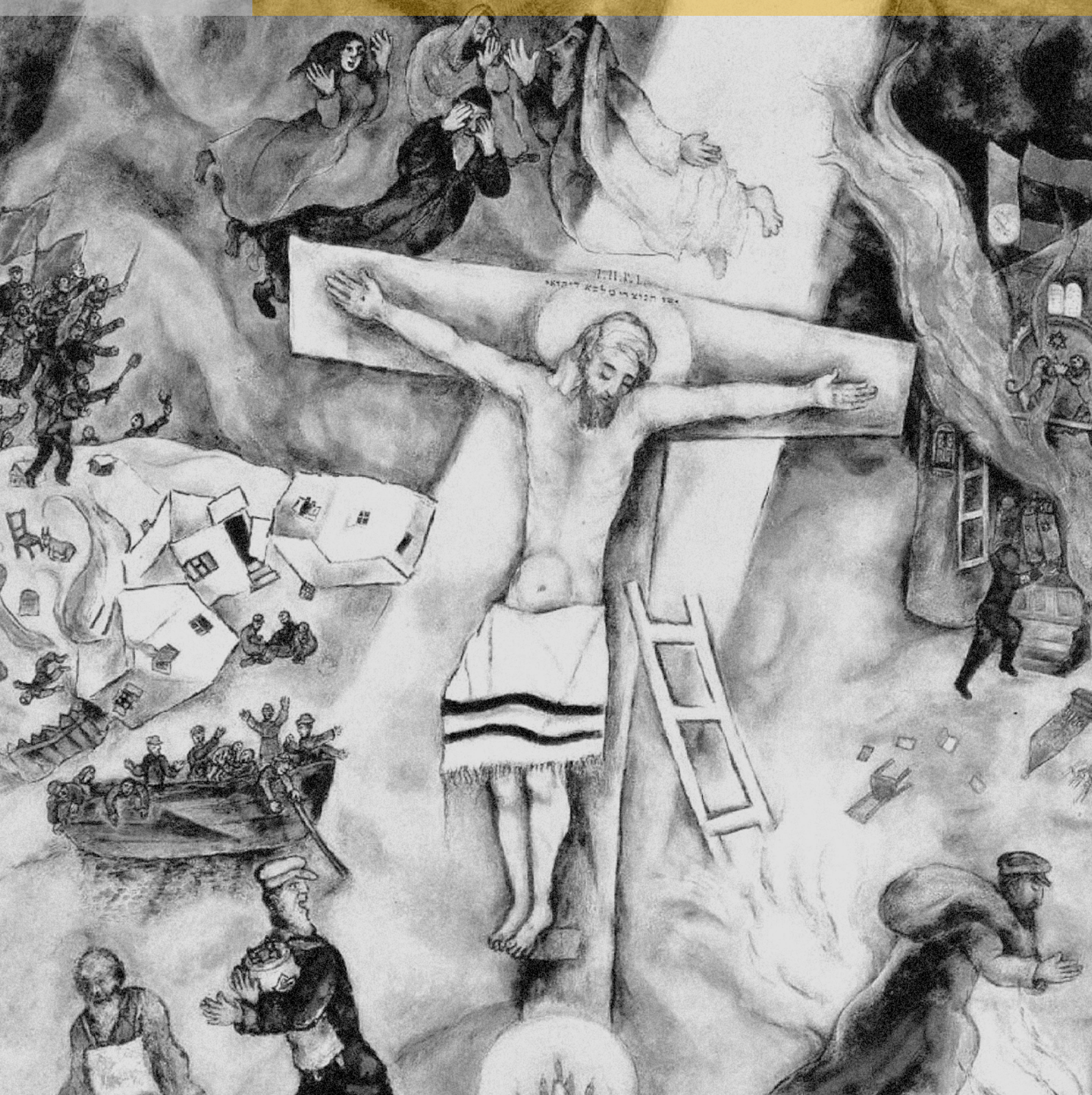


SPOLEČNOST
KŘESŤANŮ
A ŽIDŮ

č. 65 | rok 2011/5772

Revue SKŽ

Revue Společnosti křesťanů a Židů



Křesťanství pohledem
židovských myslitelů

OBSAH

Príhovor novozvoleného predsedu SKŽ	3
Výročná zpráva Společnosti křesťanů a Židů za rok 2010	5
Zápis z Valné hromady Společnosti křesťanů a Židů	6
Káva je prostě dobrá. Rozhovor se židovským filosofem Shumi Berkowitzem <i>Pavel Hošek</i>	7
Návrh deklarace Synagoga a křesťanský lid <i>Samuel Sandmel</i>	9
Křesťanství v židovské teologii	9
Dabru emet – židovské prohlášení o křesťanech a křesťanství <i>Tikva Frymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs, Michael Singer, podzim 2000</i>	11
Židovské porozumění křesťanům a křesťanství <i>Středisko židovsko-křesťanského porozumění a spolupráce (CJCUC)</i>	12
Babylonský talmud, Šabat 116 jako jeden z počátků židovsko-křesťanského dialogu <i>Josef Blaha</i>	14
Křesťanstvo a křesťania v rabínskej literatúre <i>Pavol Bargár</i>	16
Otázka křesťanství v myšlení Franze Rosenzweiga <i>Josef Blaha</i>	20
Křesťanství v židovských souřadnicích: na cestě k židovské teologii křesťanství <i>Pavel Hošek</i>	24
Pinchas Lapide: „Kázání na hoře“ (pokračování z předminulého čísla)	26
Připomínka zapomenutého lágru <i>Vladimír Roskovec</i>	29
Básně Adama Borziče	30

Vydává: SKŽ/katedra religionistiky ETF

p. schr. 529, Černá 9, 110 00 Praha 1

Šéfredaktor: Pavel Hošek

Redakce: Pavol Bargár, 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: Marc Chagall

„Bílé ukřižování“ (1938)

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 POZOR ZMĚNA:

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

(webmaster: Kateřina Bubeníčková)

Objednávky Revue na:

krestane@zide.info, +420 608 358 533

Evidence periodického tisku: MK ČR E 11333

ISSN 1802-2642

Milé čtenářky, milí čtenáři,

právě otevíráte nové číslo Revue Společnosti křesťanů a Židů, věnované židovskému pojetí křesťanství. Zatímco nejrůznější křesťanské postoje vůči Židům a judaismu jsou poměrně dobře známe – od těch nepřátelských a hanebných až po ty kající a vstřícné – židovské názory na křesťany a křesťanství jsou téměř neznámé. V tomto čísle přinášíme několik dílčích sond do této nesmírně zajímavé a málo zmapované krajiny. Příspěvek Josefa Blahy, týkající se Talmudu, doplňuje stať Pavla Bargára, věnovaná pohledu na křesťany a křesťanství v normativních textech rabínského judaismu. Novověkou rozpravu o křesťanství mezi židovskými učenici zásadním způsobem ovlivnil Franz Rosenzweig, kterému je věnován následující článek, rovněž z tvůrčí dílny Josefa Blahy. Nejnovějšímu vývoji na poli židovské teologické reflexe křesťanství je věnována stať Pavla Hoška.

Důležité posuny na poli židovského pojetí křesťanství a křesťanů se odrážejí také v dokumentech, které v posledních několika desetiletích zformulovali židovští učenici, ať už jako návrhy, které nakonec nebyly oficiálně zveřejněny, nebo jako deklarace, kterým se oficiálního schválení a vyhlášení dostalo. Zřejmě úplně první z těchto navrhovaných prohlášení je dílem amerického židovského učenice Samuela Sandmela a pochází z roku 1967. V pořadí druhé navrhované prohlášení, zformulované z popudu vrchního rabína Francie v roce 1973, bylo vypracováno komisí, jejímž členem byl mimo jiné židovský filosof Emmanuel Lévinas. V roce 2000 pak spatřila světlo světa deklarace *Dabru emet*, kterou podepsalo na tři sta židovských rabínů a učenců. A v době zcela nedávné, v květnu roku 2011, bylo uveřejněno prohlášení *Židovské porozumění křesťanům a křesťanství*, zformulované ortodoxními rabíny E. Kornem a Š. Riskinem jako oficiální stanovisko Centra židovsko-křesťanského porozumění a spolupráce. Všechny čtyři dokumenty zde uveřejňujeme (v chronologickém pořadí). S výjimkou prohlášení *Dabru emet* se jedná o jejich vůbec první publikaci v češtině.

K tématu tohoto čísla se váže také rozhovor s židovským filosofem Shumi Berkowitzem o mezináboženských vztazích a koneckonců také pokračování výkladu *Kázání na hoře* od židovského novozákoníka Pinchase Lapideho.

Přejeme všem čtenářům požehnané podzimní dny a hojnost inspirace a moudrosti při úvahách nad stránkami našeho časopisu.

Za redakční radu

Pavel Hošek

PODĚKOVÁNÍ

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

PRÍHOVOR NOVOZVOLENÉHO PREDSEDU SKŽ

Milí priatelia, členovia SKŽ!

Valné zhromaždenie Spoločnosti kresťanov a Židov (SKŽ) ma v máji 2011 zvolilo za nového predsedu na nadchádzajúce dvojročné obdobie (2011–2013). Túto funkciu a s ňou sa viažucu zodpovednosť som prijal s „bázňou a chvením“. Som si plne vedomý významu, ktorý naša SKŽ zohráva v kontexte širšej spoločnosti. V tejto súvislosti by som rád poďakoval predovšetkým odstupujúcemu Výboru SKŽ na čele s predsedom Adamom Borzičom za to, aké meno nášmu združeniu vydobyli svojou neúnavnou a kreatívnou prácou v predchádzajúcich rokoch.

Hneď na úvod chcem vyhlásiť, že vo svojom funkčnom období sa budem usilovať viesť SKŽ ďalej v línii, ktorá bola, podľa môjho názoru, správne nastavená už v minulosti. Ako prvoradá zmysel existencie SKŽ vnímam rozvíjanie dialógu a kultúry s ním sa viažucej, a to nielen medzi judaizmom a kresťanstvom (či Židmi a kresťanmi), ale aj smerom navonok – v ústrety (údajne) nenáboženskej väčšinovej spoločnosti. Mojmým snom je, aby raz SKŽ mohlo byť považované za všeobecne známu a uznávanú platformu pre plodný a tvorivý dialóg tých najrozmanitejších skupín, predovšetkým menších najrozmanitejšieho typu.

V už tradičnej agende činnosti SKŽ je niekoľko položiek, ktoré sa počas mnohých rokov osvedčili a ktoré by som rád zachoval, prípadne ich podľa možnosti ďalej rozvíjal. Jednou z nich je náš časopis *Revue SKŽ*, ktorého najnovšie číslo práve držíte v rukách. Do konca tohto roku plánujeme vydať ešte jedno číslo. Veríme, že i naďalej vám budeme prinášať zaujímavé témy a informovať o aktuálnom dianí na poli židovsko-kresťanských vzťahov u nás i v zahraničí.

Oblúbenou a každoročne opakovanou akciou sa za posledných už takmer 10 rokov stal festival *Tichý hlas pro Svatou zemi*, ktorý SKŽ spoluorganizovala s osvedčenou rímskokatolíckou farnosťou v Libčiciach nad Vltavou. Bohužiaľ, tento rok sme boli nútení z technických dôvodov urobiť výnimku a zmeniť lokalitu (Libčice n. Vltavou) i dátum (začiatok júna) konania festivalu. Tento ročník

festivalu sa konal úplne v rézii SKŽ. To so sebou prinieslo nielen mnohé výzvy, ale aj možnosti. Výzvy zahŕňali predovšetkým veľké množstvo organizačnej práce so zabezpečovaním priestorov, techniky, občerstvenia, účinkujúcich, atď. Na tomto mieste chcem naozaj srdečne poďakovať všetkým jednotlivcom a združeniam, ktorí sa na príprave i realizácii festivalu podieľali. Konám to anonymne a paušálne, pretože ten zoznam mien by bol príliš dlhý a nechcem na nikoho zabudnúť. No poďakovanie je o to úprimnejšie a ja priznávam, že bez obetavej pomoci všetkých zúčastnených by realizácia festivalu nebola možná. Menovite však predsa spomeniem aspoň jedného z ochotných pomocníkov – zbor Českobratskej cirkvi evanjelickej (ČCE) U Jákovova žebříku v Prahe – Kobylicích, ktorý nám nezištne poskytol potrebné priestory na uskutočnenie festivalu. Nechceli sme porušiť autorské práva na „ochrannú známku“ názvu festivalu – a preto sme sa rozhodli uskutočniť ho pod pozmenenou hlavičkou *Hlas pro Svatou zemi (tentokrát z Kobylic): Festival u příležitosti 20. výročí Společnosti křesťanů a Židů* (festival sa uskutočnil 18. 9. 2011). Z tohto názvu sú zrejme prinajmenšom tri významné aspekty. Po prvé,

má poukazovať na kontinuitu s predchádzajúcimi ročníkmi konanými v Libčiciach, no pritom, ako som už zmienil, rešpektovať ich autonómiu a špecifický charakter. Po druhé, tento ročník je mimoriadny – pre „tentokrát“ – a v budúcnosti by sme sa radi vrátili ku svojmu dlhoročnému partnerovi-spoluorganizátorovi – libčickej rímskokatolíckej farnosti. A po tretie, festival si mal pripomenúť 20 rokov existencie SKŽ. Práve v tom spočívali oné zmieňované nové možnosti. Mohli sme nielen bilancovať, ale aj nanovo tematizovať okruhy činnosti SKŽ (židovsko-kresťanský dialóg, resp. dialóg v rámci abrahámovskej ekumény, šoa, reflexia kultúry, dialóg spirituality) a kľásť si nové otázky, ktoré sa s nimi viažu. Niečo už máme za sebou, no dúfajme, že mnohé pred nami ešte stojí. SKŽ a jej činnosť sa vyvíja podľa toho, ako sa menia „témy dňa“.

Preto považujem za dôležité, aby sme sa v rámci našej spoločnosti zamýšľali aj nad vykročením na nové, či aspoň nie ešte veľmi prešľapané chodníky, ktorými by sa mohlo uberať ďalšie smerovanie SKŽ. Ja osobne som si stanovil niekoľko okruhov, na ktoré by som sa počas svojho funkčného obdobia rád zameriaval. Po prvé, aj na pôde SKŽ (ani ne-



hovoriac o našej medzinárodnej „materskej“ spoločnosti ICCJ) sa už dlhšiu dobu ozývajú hlasy volajúce po prizvaní tretieho partnera do bilaterálneho židovsko-kresťanského dialógu. V žiadnom prípade by nešlo o pohltie existujúceho dialógu „abrahámovským trialógom“. Židovsko-kresťanský dialóg by pokračoval ďalej, paralelne s ostatnými dialógmi vedenými medzi jednotlivými členmi tejto trojice náboženstiev; na mnohých miestach vo svete dnes existujú úspešne sa rozvíjajúce počiny z oblasti kresťansko-muslimských i židovsko-muslimských vzťahov. Vezmúc do úvahy dlhoročné skúsenosti zo spolupráce Židov a kresťanov však možno nastala vhodná doba rozšíriť fórum o tretieho, obom tradíciám snád najbližšieho partnera – islam. Moja predstava je začať takýto dialóg či spoluprácu spoločným štúdiom posvätných spisov všetkých troch náboženských tradícií, t.j. Tenachu, Novej Zmluvy a Koránu. V anglofónnom svete je takáto prax známa ako *Scriptural Reasoning*, čo môžeme preložiť ako „argumentácia Písmom“. Ide o spoločné čítanie posvätných spisov, ktoré prebieha v malých skupinách. Samozrejme, je ideálne, ak sa v skupine nachádzajú praktizujúci zástupcovia všetkých troch tradícií. Celé toto „exegetické cvičenie“ (úvodzovky píšem zámerne, pretože v tejto činnosti ide o viac, než len o akademickú kratochvíľu) prebieha tak, že sa dopredu vyberú pasáže z Tenachu, Novej Zmluvy a Koránu, ktoré súvisia s konkrétnou témou, problematikou, postavou, príbehom, symbolom, atď. (napr. modlitba, spravodlivosť, pokoj, túžba, Abrahám, záhrada, atď.). Pri následnom spoločnom čítaní vybraných textov môžu účastníci s údivom zistiť, že došli k novému a možno hlbšiemu pochopeniu nielen tradícií svojich „spolučitateľov“, ale aj svojej vlastnej. Bol by som veľmi rád, ak by sa nám práve takýmto spôsobom podarilo nadviazať na výbornú tradíciu čítania Tóry na židovskej radnici v Prahe a tým zároveň posunúť činnosť SKŽ o krôčik ďalej.

Po druhé, ako bohoslovca ma osobne veľmi zaujíma teologická stránka židovsko-kresťanského dialógu. Uvediem niekoľko príkladov. Už dlhšiu dobu sa

v cirkevných vyhláseniach či teologických spisoch ozývajú hlasy akcentujúce význam skutočnosti, že Ježiš bol Žid. Avšak hlbšej reflexie tejto tézy či vyvedenia systematicko-teologických a prakticko-teologických implikácií sme sa zatiaľ v širšom a hlbšom rozsahu v podstate nedočkali. Ďalšiu zaujímavú tému skúmania na poli židovsko-kresťanských vzťahov predstavuje apoštol Pavol. Nepochybne by stálo za to, opäť sa bližšie pozrieť napríklad na jeho učenie o ospravedlnení z perspektívy židovsko-kresťanského dialógu. A napokon, prínosným by taktiež mohlo byť skúmanie židovskej reflexie kresťanstva – pýtať sa, ako vyzerá kresťanstvo a kresťania očami židovskej teológie (Tento problematiku sme už venovali „prvú lastovičku“ – tematický blok tohto čísla Revue SKŽ.). Spomínané témy – a snád i niektoré ďalšie – by som rád transformoval do podoby tém konferencií alebo vzdelávacích seminárov, s ktorými má SKŽ bohaté skúsenosti a myšlienku ktorých určite plánujem zachovať.

Tretí bod tvorí istý kontrapunkt k bodu druhému. Z úst viacerých mladých ľudí sa dozvedám o určitej unavenosti z prednášok, seminárov, konferencií. Ide spravidla o študentov, ktorí si teoretického diskurzu užijú v hojnej miere v rámci svojich študijných programov. Avšak títo istí mladí ľudia vyjadrujú záujem konať „niečo praktické“ pre svoje spoločenstvá či spoločnosť ako takú. To ma privádza k myšlienke zorganizovať pod hlavičkou SKŽ nejaký projekt, v rámci ktorého by sa (nielen) mladí Židia a kresťania mohli podieľať na vybranej verejnoprospešnej či humanitárnej činnosti – diele v prospech obce. Dlhodobejšou víziou by potom bolo sformovať takúto akciu do podoby každoročnej záležitosti.

A konečne, po štvrté, mojou snahou bude zamerať sa na kultúru a umenie – židovské i kresťanské – a na ich reflexiu z perspektívy židovsko-kresťanských vzťahov. Organizačne sa táto tematika dá uchopiť rozmanitými formami – semináre, tvorivé dielne, výstavy a pod.

Práve praktická realizácia tých zmieňovaných „rozmanitých foriem“ veľmi výstižne poukazuje na potrebu SKŽ spo-

lupracovať s ďalšími organizáciami a inštitúciami. Medzi tie, s ktorými je naša spolupráca najužšia a ktorých podpora je najštedrejšia, patria Nadačný fond obeť holokaustu (NFOH), Vzdelávacie a kultúrne centrum Židovského múzea v Prahe, Ministerstvo kultúry Českej republiky, rímskokatolícke farnosti v Libčiciach nad Vltavou a v Prahe na Malej Strane, ale aj mnohé ďalšie. Plánujeme ďalej rozvíjať i spoluprácu na medzinárodnej úrovni, predovšetkým s Medzinárodnou radou kresťanov a Židov (International Council of Christians and Jews – ICCJ). V tejto súvislosti už dokonca padol konkrétny návrh usporiadať s ICCJ spoločnú prednášku či sympózium v Prahe na tému židovsko-kresťanských vzťahov. Všetkým vyššie zmieňovaným organizáciám patrí naša veľká vďaka.

No nemenej srdečne treba poďakovať i všetkým vám, jednotlivcom – členom (i nečlenom) SKŽ, ktorí sa na našich aktivitách podieľate rozmanitými spôsobmi – tvorbou obsahu našich podujatí, prácou na ich realizácii, alebo finančnými i inými darmi. Na tomto mieste vyslovujem veľkú vďaka všetkým tým, ktorí zaplatili svoj ročný členský príspevok vo výške 200,- Kč, ba mnohokrát prispeli i čiastkou oveľa vyššou. Zároveň sa obraciam na ostatných, ktorí zatiaľ tento príspevok neuhradili, s prosbou o jeho zaplatenie. SKŽ ako nezisková organizácia funguje na základe príspevkov z grantov a v kľúčovej miere práve i z darov jednotlivcov či združení. Bez nich by sme nemohli svoju činnosť vykonávať. Samozrejme, budeme veľmi vďační nielen za finančné príspevky, ale aj za všetky podnety, nápady a plány na ďalšiu činnosť SKŽ a ešte viac za iniciatívu zapojiť sa do realizácie tejto činnosti.

Na záver prajem všetkým nám, aby sme z Milosti mohli aj v nasledujúcich rokoch zadarmo vykonávať poslanie SKŽ a prispievať tak k vláde Božieho pokoja, spravodlivosti a solidarity.

Pavol Bargár
predseda SKŽ

VÝROČNÍ ZPRÁVA SPOLEČNOSTI KŘESŤANŮ A ŽIDŮ ZA ROK 2010

Přehled hospodaření SKŽ v roce 2010			
Počáteční hotovost	6 900	Konečná hotovost	1 982
Loňský závazek – půjčka	15 000	Letošní závazek – půjčka	5 000
Příjmy		Výdaje celkem	
Příspěvky – členské	34 193	Revue	36 276
Příspěvky na sederovou večeři	10 440	Faktura za sederovou večeři	11 200
Dary	22 500	Web	3 048
Nadace	25 000	DPP	17 500
Sponzoři	1 500	Cestovné	5 000
Úroky	7	Nájem	4 200
		Energie	1 000
		Daň	7 500
		Poplatky bance	2 284
		Ostatní	550
Příjmy celkem	93 640	Výdaje celkem	88 558
Vypořádání půjček			
Půjčka letošní	5 000	Vracení loňské půjčky	15 000
Převod z banky do pokladny – pokladna	10 700	Převod z banky do pokladny – banka	10 700
Celkem pohyby na příjmové straně	109 340	Celkem pohyby na výdajové straně	114 258

AKCE SKŽ 2010

Rok 2010 byl v naší společnosti mimořádně bohatý na akce nejrozličnějšího druhu. První akcí roku 2010 bylo uvedení knihy **Alžběty Drexlerové: Jákob a Ezau na cestě k smíření ve Vzdělávacím centru Židovského muzea v Praze**, které se konalo 1. února za účasti L. Pavláta, I. Štampacha, P. Hoška a M. Prudkého. Akce se zúčastnilo okolo sedmdesáti návštěvníků a patřila k nejnavštěvovanějším v celém roce. Další akcí byl **Večer v duchu pesachového sederu**, který vedl Mikuláš Vymětal a který se konal 28. března v hotelu U Šemíka. Akce se zúčastnilo 40 hostů a měla velký a pozitivní ohlas. 1. dubna jsme pak opět ve Vzdělávacím a kulturním centru Židovského muzea v Praze uspořádali **Společný výklad Tóry pod vedením Roberta Řeháka a Aleše Koukala**. Akce se zúčastnilo okolo 60 lidí a měla rovněž značně kladný ohlas. 6. června se opět konal **Tichý hlas pro Svatou zemi**, na kterém se personálně podílíme. Kromě vystoupení rabího Berkowitze a Lea Pavláta jsme

podpořili finančně koncert hudební skupiny Mišpacha. Poslední akcí v roce 2010 bylo **slavnostní uvedení knihy Michaela Kruppa: Osmnáct století Izraele**, která se odehrála za účasti Michaela Kruppa osobně, Lea Pavláta, Karola Sidona, Petra Karase a Aleše Koukala 26. října opět ve Vzdělávacím a kulturním centru Židovského muzea v Praze. Opět byl sál zcela zaplněn a vládla v něm skvělá atmosféra. Akcí provázal Mikuláš Vymětal.

PUBLIKACE 2010

V roce 2010 jsme v koedici s nakladatelstvím P3K vydali knihu protestantského historika, teologa a biblisty **Michaela Kruppa: Osmnáct století Izraele**. Kniha se velmi dobře prodává a jedná se o jeden z nejpovedenějších počinů naší společnosti.

SKŽ VE VEŘEJNÉM PROSTORU

6. července byl předseda SKŽ A. Borzič pozván, aby přednášel na **Letní filosofické škole na Sázavě**, kterou pořádají nadace Světový étos – Centrum Prokopios, na téma „Společnost křesťanů

a Židů“. Po přednášce následovala se studenty podnětná diskuse. Dále byl 2. prosince pozván, aby přednášel na **Husitské teologické fakultě UK** při katedře religionistiky na téma židovsko-křesťanský dialog v rámci semináře doc. Z. Vojtíška. Na přelomu roku byl pak požádán redakcí serveru **Christnet** o rozhovor, který byl publikován počátkem ledna – <http://www.christnet.cz/magazin/clanek.asp?clanek=3567>.

HOSPODAŘENÍ SKŽ

I v roce 2010 se naše společnost potýkala ve značné finanční krizi. Přesto členské příspěvky nepatrně vzrostly. Obdrželi jsme také několik sponzorských darů, mezi jinými od Karla Schwarzenberga a Petra Karase. Finanční situace však stále není zcela uspokojivá a to i při snížení veškerých nákladů (platy, akce, nájem, Revue).

ZMĚNA ADRESY

V roce 2010 jsme se přestěhovali ze sídla v Malé Štěpánské 11. Sídlo bylo z hygienických důvodů nevyhovující. Po určitém bloudění („nouzové“ sídlo v Legrově ulici v sídle nadace Člověk člověku) jsme přesídlili na Evangelickou teologickou fakultu UK, na katedru religionistiky, kde je nyní formální sídlo SKŽ a směřují sem také veškeré dokumenty a tiskoviny. ETF UK nám sídlo velkoryse poskytla bez finančních nároků.

REVUE SKŽ

V roce 2010 jsme opět obdrželi příspěvek NFOH ve výši 25 000 Kč. Celkově jsme v roce 2010 připravili dvě nová čísla. První bylo věnováno tématu extrémismu, druhé pak převážně návštěvě M. Kruppa v Praze. Druhé číslo bylo připraveno a zapláceno v roce 2010, leč jeho vydání se z organizačních důvodů opozdilo a vyšlo až na počátku roku 2011. Obměna na postu šéfredaktora (původně L. Puršl, nyní V. Ježková) má vliv na celkový charakter Revue, která se nyní snaží věnovat novým tématům a poněkud změnila grafický vzhled – výrazně k lepšímu.

ZÁPIS Z VALNÉ HROMADY SPOLEČNOSTI KŘESŤANŮ A ŽIDŮ

Zapsal: Mikuláš Vymětal

1. 5. 2011 18.00–20.30

salónek Krásné ztráty

Účast: 11 (prezenční listina)

1. Shrnutí činnosti SKŽ, poděkování aktivistům (Adam Borzič)

Činnost SKŽ v roce 2010:

- vydání a slavnostní uvedení knihy Alžběty Drexlerové *Jákob a Ezau na cestě ke smíření*
- společné studium Tóry ve Velikonočním týdnu
- Tichý hlas pro Svatou zemi (loni byl tišší, než mohl být)
- překlad, vydání a uvedení knihy Michaela Kruppa *Osmnáct století dějin Izraele* – ve spolupráci s nakladatelstvím P3K

Činnost SKŽ v roce 2011:

- panelová diskuse Šance a úskalí židovsko-křesťanského dialogu na půdě Křesťanské akademie
- konference Eros a religio, která proběhne příští týden
- vydání dvou čísel Revue SKŽ (témata: extremismus, Michael Krupp)
- účast na shromážděních ICCJ – v Berlíně a Istanbulu (doc. Pavel Hošek)

Další mediální výstupy: Přednášky o SKŽ

– Sázavská letní škola, HTF UK, medailon o SKŽ v rámci Křesťanského magazínu ČT, rozhlas, MF Dnes (recenze na knihu Petra Slámy *Tanu rabanan*)

Co se nepovedlo? Problém financování SKŽ (letos propad jen 5000 Kč), WEB nějakou dobu nefungoval, vážla komunikace se světovou ICCJ.

Kterým směrem bychom měli nadále rozvíjet svou činnost – k tématu „toho třetího“ – islám, Romové apod.

2. Zpráva revizní komise (Jan Hon, Jana Gossmanová)

V loňském roce obrát cca 90 000 Kč, finanční ztráta 5000 Kč. Doporučuje se jinak řešit financování Revue SKŽ.

Revizní komise navrhuje přejít na podvojný účetnictví.

Revizní komise navrhuje přejít na počítačové zpracování účetnictví.

Zpráva o hospodaření byla přijata:

12 – hlasů pro, 0 – se zdrželo, 0 – proti.

3. Volby

Předseda SKŽ – navržen a zvolen Pavol Bargár (student na Woolfově institutu univerzity v Cambridge, pracovník Centra biblických studií ETF UK) – 10 pro, 1 se zdržel, 0 proti.

Místopředsedové – Tomáš Kraus (11/0/0), Mikuláš Vymětal (10/1/0), Adam Borzič (10/1/0).

Výbor SKŽ – Pavel Hošek (11/0/0), Viola Ježková (10/1/0), Petr Fryš (10/1/0), Ivan Štampach (10/1/0), Jan Kirschner (10/1/0).

Účetní SKŽ – Jan Hon (10/1/0).

Revizní komise – Jana Gossmanová (10/1/0).

4. Další hlasování

Valná hromada pověřuje Výbor SKŽ do příští finanční uzávěrky vyhledat druhého člena revizní komise (11/0/0).

Valná hromada rozhodla o přechodu hospodaření na podvojný účetnictví od r. 2011 (11/0/0).

Hlasování o změně stanov: Sídlo SKŽ se ve stanovách mění z adresy v Malé Ště-

pánské na Černá 649/9 110 00 Praha 1 (11/0/0).

5. Úvodní řeč nového předsedy Pavla Bargára

Poděkování za svěřenou důvěru. SKŽ bude pokračovat v dialogu mezi křesťany a Židy, ale také v dialogu se společností. Bude usilovat o zachování Revue SKŽ, festivalu Tichý hlas pro Svatou zemi, sympózií, konferencí a výstav.

Navrhuje nové aktivity:

- a) Společné studium svatých textů mezi Židy, křesťany a muslimy. Vždy společné téma, které budou rozebírat představitelé jednotlivých proudů na základě svých textů: Bible, Tóry a Koránu.
- b) Projekt v oblasti lidských práv, program pro veřejnost.
- c) Teologické otázky křesťansko-židovského dialogu. Jakou inspiraci hraje pro jednotlivé partnery tradice těch druhých.

6. Rozprava a další úkoly

- a) Festival Tichý hlas pro Svatou zemi uspořádáme letos až 18. září v Kobylisích (sbor ČCE, popř. spolu s tamními salesiány).
- b) Revue SKŽ budeme nadále vydávat 2x ročně, pokusíme se o spolupráci s ETF UK.
- c) Ve spolupráci s německou organizací Studium in Israel vydá SKŽ česky a německy sborník nejvýznamnějších dosud vyšlých textů. Ze Zpravodajů a Revue SKŽ provede výběr komise ve složení Pavol Bargár, Ivan Štampach, Petr Fryš a Mikuláš Vymětal. Jedná se přibližně o 150 stran nejvýznamnějších původních textů. Na vydání budeme žádat grant u Česko-německého fondu budoucnosti.
- d) Plánovaná cena SKŽ – důkladnou reflexí nápadu a případnou realizací je pověřen Výbor SKŽ.

Společnost křesťanů a Židů

Černá 9, Praha 1

IČO: 17049253

POZOR ZMĚNA!

Došlo k malé, nicméně důležité změně v adrese našich internetových stránek a v naší emailové adrese. Změňte si prosím své záložky a emailové adresáře.

Stránky SKŽ:

<http://www.krestane-zide.info>

E-mail SKŽ:

info@krestane-zide.info

Děkujeme za pochopení!

KÁVA JE PROSTĚ DOBRÁ.

ROZHOVOR SE ŽIDOVSKÝM FILOSOFEM SHUMI BERKOWITZEM

Pavel Hošek

Toto číslo Revue Společnosti křesťanů a Židů je věnováno pohledu na křesťanství ze židovské strany. Můžete říct našim čtenářům, co si myslíte o židovsko-křesťanských vztazích?

Řekl bych, že vztahy mezi Židy a křesťany jsou dnes v jiné situaci, než v jaké byly v minulosti. Myslím si, že už nepotřebujeme navzájem jeden druhému vysvětlovat, čemu věří Židé a čemu věří křesťané. Nepotřebujeme vést dialog na úrovni seznámení se s vnitřním obsahem obou tradic. Domnívám se, že v současné době je nezbytné, abychom my Židé a křesťané, a spolu s námi také muslimové, mluvili o tom, jak mluvíme, tedy, abychom věnovali intenzivní pozornost tomu, jak přemýšlíme a mluvíme o své víře a o víře těch druhých. **Co máte přesně na mysli? Jakým způsobem máme „mluvit o tom, jak mluvíme“?**

Musíme změnit způsob, jak mluvíme o těch druhých. Domnívám se, že náboženství je jednou z nejdůležitějších příčin konfliktů a napětí mezi jednotlivými skupinami lidí v současném světě. Je to právě náboženství, co může na jedné straně vést lidi k mírumilovným postojům, na druhé straně je může povzbuzovat k bojovnému a nesnášenlivému jednání. V židovské historii je mnoho příkladů náboženské motivace nepřátelství vůči Židům. Židům bylo v dějinách leckdy lépe ve společnostech, které byly nábožensky vlažné, než ve společnostech bigotní a nábožensky horlivé. Naneštěstí se Židům často žilo hůř v zemích, které vykazovaly vysokou míru zbožnosti, než v zemích, které byly liberální a nábožensky nepříteli zánícené. Nábožensky založení lidé často mluví velmi negativně o jinověrcích, a to se musí změnit. Od negativních stereotypů ohledně jinověrců nebývá daleko ke konfliktu a násilí.

Co si tedy myslíte, že je třeba dělat pro změnu ve smýšlení nábožensky založených lidí?

Domnívám se, že není třeba, abychom pořádali konference pro společenskou elitu, kde je mnoho novinářů a médií. Myslím si, že by bylo vhodnější pořádat nefor-

mální setkání pro mladé lidi, pro studenty, setkání, kde bude společné jídlo, společná hudba, a kde zazní znovu a znovu, že nábožensky založení lidé chtějí změnu, že chtějí o jinak věřících lidech smýšlet mírumilovně.

Domnívám se, že například málo využíváme možností, které nabízí hudba a společný zpěv. Když lidé spolu mluví, můžou se hádat, můžou na sebe začít křičet, zatímco když spolu zpívají, rozhostí se harmonie, soulad a dobré pocity. Myslím si, že je možné využít hudební tradice jednotlivých náboženských komunit a pokusit se využít tuto součást každé náboženské kultury k budování přátelských vztahů mezi stoupenci jednotlivých náboženství. Řekl bych, že už bylo dost konferencí, na kterých se nejvyšší představitelé jednotlivých náboženství vzájemně představují, vzájemně si vysvětlují svoje věroučné a mravoučné zásady. Myslím, že potřebujeme hnutí zdola, hnutí, pro které budou získání studenti, mladí lidé, kteří jsou budoucností této země.

Co se tedy konkrétně podle vás musí změnit? Jak mají rabíni, faráři a jednotliví věřící mluvit a myslet jinak?

Domnívám se, že zásadní změna, která je nezbytná, se týká způsobu, jakým náboženská představitel přemýšlejí a mluví o své víře. Myslím, že je třeba, aby vždycky, když hovoří o dobrých a kladných hodnotách své tradice, pamatovali na to, že tyto věci platí pro domácí víry, tedy pro ně a jejich souvěrce. To znamená, mluví-li křesťanský duchovní, aby zdůrazňoval, že všechna zaslíbení a všechna přesvědčení, která jsou součástí křesťanské víry, se vztahují na křesťany. Když mluví rabín, aby všechny zásady a pravidla a principy židovské víry vztahoval na Židy. Myslím si totiž, že jeden z největších problémů a zdrojů konfliktů mezi náboženstvími je tendence absolutizovat, univerzalizovat a zobecňovat věroučná přesvědčení do abstraktních všezahrnujících tvrzení, která se potom vztahují i na jinověrce, tedy na ty, kteří danou víru nesdílejí. S tím je podle mého přesvědčení třeba přestat.



Chcete tím říct, že náboženští představitelé by měli vzdát nároku tvrdit cokoli o stoupencích jiných tradic? Nevedlo by to potom k úplnému relativismu?

Jsem pevně přesvědčen o tom, že by nám mělo stačit vyznávat kladné a dobré hodnoty a zásady, které jsme přijali v naší tradici, které se nám osvědčily a které v našem životě fungují. To by mělo být těžiště naší víry, to by měl být střed našeho duchovního života. Často se ale stává, že lidé zaměřují pozornost spíše na to, co chybí těm druhým, co ti druzí dělají špatně, do jakého věčného zatracení proto půjdou, co je s těmi druhými v nepořádku, co musí udělat, aby se připojili k nám, k těm jediným pravým. A to je úplně špatně. Je třeba, abychom se věrně drželi toho dobrého, co jsme ve své tradici přijali, a to by nám mělo stačit. Místo toho se velmi často porovnáváme s druhými. Místo aby nám stačilo, že to co máme, je dobré, potřebujeme, aby to bylo lepší, lepší, než co mají ostatní, a také aby to, co mají druzí, bylo horší. Mělo by nám stačit, že to, co máme, je dobré pro nás, a měli bychom těm druhým přát, aby to, co mají oni, bylo dobré pro ně. A měli bychom jim věřit, když nám říkají, že to pro ně dobré je.

Znamená to tedy, že podle vás je v mezináboženských vztazích nejdůležitější tolerance?

Ne, tolerance nikoli. Tolerance jako blahosklonné snášení omylu toho druhého je nedostačující. Takto se chovají rodiče ke svým dětem. Dívají se na ně přezíravě a z pozice někoho, kdo ví víc a kdo ví lépe. Tento postoj nemá podle mě v mezináboženských vztazích vůbec žádné místo. Nejde o to, abychom shovívavě snášeli, že se ti druzí mylí. Tak jako věříme, že naše prav-



da je dobrá pro nás, je třeba, abychom věřili, že pravda těch druhých je dobrá pro ně. Abychom jim důvěřovali, že jsou to upřímní a čestní lidé, kteří přijali za své dobré hodnoty. My je stejně nemůžeme soudit, nemůžeme je hodnotit, neznáme jejich životní příběh, neznáme faktory a vlivy, které je formovaly, nemůžeme říct, že ta naše cesta by pro ně byla lepší. Nemůžeme na rozdíl od nich vědět, co je pro ně nejlepší.

Nemyslím si například, že je dobrý nápad, když se katoličtí křesťané modlí za to, aby Bůh otevřel oči Židům, aby prohlédli. Já se jako Žid také nemodlím za římskokatolické křesťany, aby jim Bůh otevřel oči a aby prohlédli a aby pochopili, že pravdu mám já a aby potom konvertovali k judaismu. To je pohled rodičů na chybní děti a ten nepovažuji v mezináboženských vztazích za správný.

Nicméně jak křesťanství, tak židovství duchovní zpravidla svá věroučná přesvědčení zobecňují. V dějinách se nábožensky věřící lidé většinou domnívali, že to, čemu věří, platí nejenom pro ně, ale pro všechny lidi. Proč si myslíte, že to tak je?

Já si myslím, že člověk potřebuje ostatní přesvědčovat o své pravdě tehdy, kdy si o ní sám není jistý. To znamená, že v momentě, když já sám začnu pochybovat o pravdě, kterou jsem přijal, budu chtít sám sebe přesvědčit tím, že ji úspěšně prodám i ostatním. Dalším poměrně obvyklým motivem prosazování vlastní pravdy je

snaha ovládat ty druhé a získat jejich úctu a uznání. Není nic účinnějšího, než když lidi přesvědčím o tom, že když nepřijmou to, co hlásám, půjdou do pekla. V momentě, kdy mi uvěří a ze strachu přitakají tomu, co jim nabízím, dostávám je pod svoji kontrolu a mohu je ovládat.

Pokud opravdu věříme tomu, co jsme přijali, nepotřebujeme, aby tomu věřili ostatní. Nepotřebujeme přesvědčovat druhé o kvalitě toho, co nám bylo svěřeno. Jestliže mám rád kávu, nepotřebuji ke štěstí, abyste také vy měl rád kávu, a nepotřebuji vás tak dlouho přesvědčovat o kvalitě kávy, až přisvědčíte, že káva je výborná. Káva je prostě dobrá a tečka. Máte-li raději mléko nebo čaj, já se tím necítím nijak ohrožen.

Domníváte se tedy, že člověk může důsledně žít v souladu se svým přesvěd-



čením, aniž by o jeho pravdivosti přesvědčoval druhé?

Ano, domnívám se, že je to tak. Myslím si totiž, že všechno v tomto světě je dobré. To znamená, že každý má svou cestu, kterou se upřímně snaží kráčet, a ta cesta je dobrá. Tento svět, protože pochází z dobrých rukou, pro nás lidi neskrývá žádné zákeřné pasti a zlomyslné nástrahy. Vše, co svět nabízí, je dobré. Je jenom potřeba vědět, jak najít správnou míru. To je také klíčová myšlenka židovské tradice ve vztahu k Božím přikázáním. Boží přikázání nám byla darována především proto, abychom našli správnou míru, abychom dokázali najít rovnováhu v užívání dobrých věcí, které jsou kolem nás. ***Myslíte si, že my věřící Židé a křesťané ve střední Evropě můžeme pro mír udělat něco konkrétního a hmatatelného?***

Ano. Domnívám se, že Praha je mimořádně vhodné místo pro setkávání věřících z jednotlivých náboženských tradic. Myslím, že bychom měli velmi vážně přemýšlet o hudebních a kulturních akcích pro mladé lidi, a také o společném slavení náboženských svátků. Mám na mysli akce, které nebudou nákladné, jejichž hosté nebudou bydlet v drahých hotelech, prostě setkání lidí, která budou obyčejná a neformální, kam bude každý moci přijít v džínách a v tričku a ne v obleku s kravatou. Myslím, že v Praze by se mohlo povést uskutečnit něco nového, co potom může inspirovat věřící i v jiných městech.

Máte na mysli něco žánrově podobného konferencím Fóra 2000 nebo spíše něco úplně jiného?

Jsem rád, že konference Fóra 2000 existují, ale domnívám se, že jsou přece jenom spíše pro vlivné a důležité osobnosti světové kultury a politiky. Raději bych viděl něco

obyčejného, něco, co přitáhne mladé lidi. Něco jako Woodstock. Myslím si, že takový mírový festival mladých věřících lidí ve stylu Woodstocku by mohl být pro spoustu lidí velkou inspirací. Myslím, že je mnoho mladých věřících lidí – mezi Židy, křesťany, muslimy a dalšími, kteří chtějí něco jiného, něco nového. Kterí chtějí každému dopřát jeho pochopení pravdy, kteří nechťejí nikoho posílat do pekla ani všechny ostatní přetáhnout na svoji stranu. A právě v nich je podle mě naděje pro budoucnost.

Děkuji Vám za rozhovor. Fotografie: (cc) Jirka Bubeníček

NÁVRH DEKLARACE SYNAGOGA A KŘESŤANSKÝ LID

Samuel Sandmel

Synagoga patří v křesťanském lidu své potomstvo. Uznává, že křesťanský lid chvályhodně šíří poselství synagogy mezi lidmi a v oblastech světa za hranicemi prostoru, kam synagoga pronikla. Křesťanský lid přizpůsobil ono poselství své vlastní povaze a svým způsobům myšlení a mluvení a zachoval mnohé, co je synagoze vlastní a také vytvořil mnohé, co jí vlastní není. Člověk nedokázal kvůli své slabosti zachovat neporušenou jednotu. Ani synagoga ani církev nezůstala prosta rozdělení, a vedlejším účinkem tohoto rozdělení byla bezbožná nenávisť, hořké osočování a pronásledování jak uvnitř, tak navenek. Protože nenávisť, osočování a pronásledování jsou bezbožné, synagoga lituje všech takových projevů ve své minulosti a ohledně budoucnosti se jich zříká jako nelegitimních projevů ducha judaismu. Synagoga je přesvědčena, že její poselství musí být šířeno nikoli mocí a si-

lou, ale jedině Duchem Božím a v lásce k člověku.

Synagoga si uvědomuje, že křesťanské církve, litující křesťanského pronásledování, hovořily v poslední době ve stejném duchu. Synagoga vítá tato průkopnická prohlášení. Všichni lidé mají sklon pamatovat si bolestné události, ze kterých vznikají postoje pomstychtivosti. Synagoga připomíná všem svým věrným synům biblické přikázání (Lv 19,18): „Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně, ale budeš milovat svého bližního jako sebe samého. Já jsem Hospodin.“ Synagoga nemůže volat a nevolá nevinné křesťany současnosti k odpovědnosti za minulá pronásledování, ani nevolá všechny křesťany v současnosti a v budoucnosti k odpovědnosti za nepravosti, kterých se někteří z nich mohou dopouštět.

Synagoga i nadále vyhlíží den, kdy všichni lidé všech zemí, barev pleti a ná-

boženství dojdou duchovního sjednocení. Protože všech univerzálních cílů lze dosáhnout jen partikulárními cestami, synagoga trvá na svém sebezachování proti všem podobám zániku. Chápe „vyvolení Izraele“ jako svěření většího závazku ve vztahu k Bohu, ne jako nenáležité upřednostnění. Vítá do svého středu všechny, kdo si dobrovolně přejí vstoupit. Nepřeje si zánik institucí, které z ní vzešly, ani nevyhlíží jako blízký či vzdálený cíl, že křesťané opustí své křesťanské závazky. Spíše si přeje, aby toto její potomstvo dosahovalo a zachovalo duchovní ideály, které často vznešeně vyjadřovalo.

Synagoga vyhlíží jednotu lidstva ve vznešeném duchovním svazku, uschopňujícím jednotlivce nejen zachovat instituce, které uznávají jako posvátné, ale také je přesáhnout.

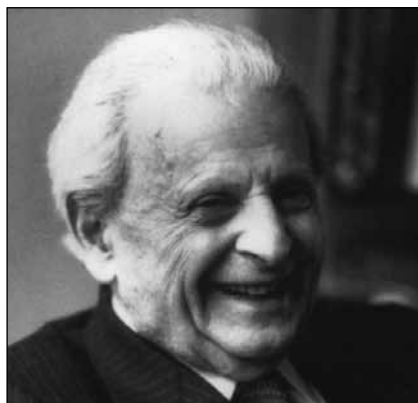
(citováno podle Sandmel, *We Jews and You Christians*, 1967, str. 144nn, překlad z angličtiny P. Hošek)

KŘESŤANSTVÍ V ŽIDOVSKÉ TEOLOGII

Dokument byl vytvořen Komisí odborníků vrchního rabína Francie, sestávající z pánů Lévinase, Touatiho a Vajdy.

1. Odmítnutí křesťanství nebylo nevyhnutelné.

Ve slavné anekdotě babylonského Talmudu *Sanhedrin* 107b a *Sota* 47a (tyto texty byly křesťanskou cenzurou upravovány, ale dochovaly se v *Chebronot ha Šas* a ve vydání *Sanhedrinu*



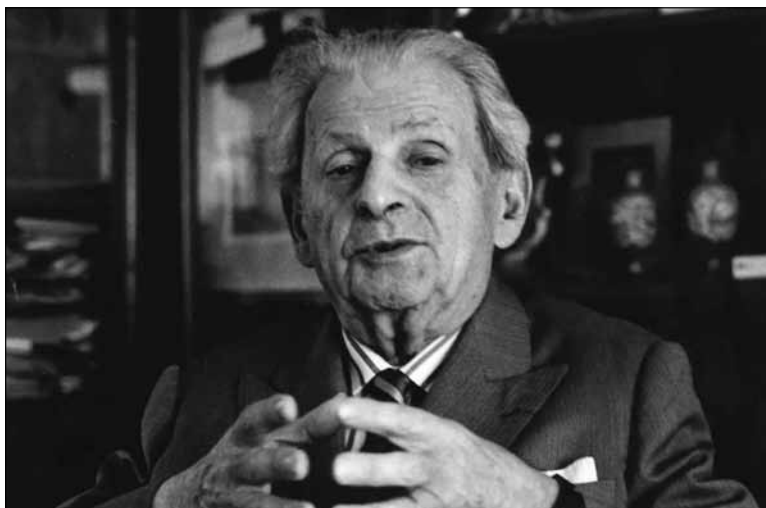
Emmanuel Lévinas

v edici Adina Steinsalze) je vyjádřena určitá lítost, když se v jedné *barajt* říká: „ať vždycky levá ruka odstrčí, ale pravá ruka ať přiblíží, v protikladu k tomu, jak Eliáš odstrčil Gécházího oběma rukama nebo Jošua ben Pera-chja odmítl Ježíše oběma rukama.“

2. Křesťané nejsou modloslužebníci; klanějí se Bohu, který stvořil svět a sdílejí se Židy určitý počet věroučných nauk.

Těchto textů je mnoho: citujme nejdříve tosaťot k Babylónskému talmudu *Bechorot* 2b, s.v. „šema“¹: „křesťané přísahají při jménu svatých, které nepokládají za bohy. I když zmiňují Boží jméno a myslí přitom na Ježíše, nikdy nevzývají modly: jejich myšlení

je veskrze obráceno k Bohu, Stvořiteli nebe a země. I když přidružují ke jménu Božímu něco jiného, ten, kdo po nich vyžaduje přísahu, nepřestupuje zákaz: *lifnej ivver lo titen michšol* [před slepého nepoložíš překážku], protože „přidružování“ (*šittuf*) nebylo zakázáno synům Noachovým.“ Viz stejné Tosafot, *Sanhedrin* 63b a tosaťot *Avoda Zara* 2a, „ne-Židé mezi námi, jsme si tím jisti, nejsou modloslužebníci“ (texty tosaťot byly také cenzurovány; opíráme se zde o manuskripty starých edicí – viz Urbach, *Ba'alej ha-Tosafot*, str. 59–60). Rabbejnu Menachem ha Meiri ve svých komentářích k Talmudu neustále trvá na tom, že zákony Talmudu, které se týkají pohanů, se nevztahují ani na křesťany, ani na muslimy, které tento rabín kvalifikuje jako *ummot ha-gedurot le darkej ha-datot* (národy, kterým vládnou náboženské zákony); mezi jiným viz jeho kome-



Emmanuel Lévinas

tář k traktátu *Avoda Zara*, edice Schreiber, str. 28 a 48, 53, a jeho komentář k *Baba Kama*, vydal Schlesinger, Jerusalema 1973, str. 330: „kdokoli je členem národa, kterému vládne náboženský zákon, ať už slouží Božstvu jakýmkoli způsobem, ať už je jeho víra jakkoli vzdálená víře naší, je jako pravý Izraelita (*Jisrael gamur*) v těchto záležitostech (například co se týká ztraceného předmětu).“ Viz také Roš, *Sanhedrin* VII, 3; *Šulchan aruch*, *Orach chajim*, 156, par. 1; Moše Rivkes, *Chošen Mišpat* 425, par. 5, *Be'er ha-Gola* k tomuto poslednímu textu, dlouhá poznámka *šin*; Abraham Cvi Eisenstadt, *Pitchej tešuva* k *Jore De'a* 147 a 152, poznámka 2, kde jsou mnohé odkazy na moderní autority. Co se týká *avedat akum* (tj. objekt, který ztratil modloslužebník) – konkrétně o tom, že není potřeba jej navrátit, viz *Be'er ha Gola* o *Chošen Mišpat* 266, poznámka *alef*: netýká se to dnešních národů, které uznávají Stvořitele světa (viz Josef Karo, *Bejt Josef* k *Tur*, stejný paragraf).

3. „Věčná spása křesťanů“

Nejvíce exkluzivistický mezi našimi mysliteli, Juda Halevi, píše následující: „neodpíráme žádnému člověku z jakékoli náboženské komunity Boží odměnu za dobré skutky, které vykonal“ (Kuzari, I, par. 11, str. 62 v arabském textu), a dále (III, par. 21, str. 174 arabského textu): „odměna za vaše oslavování Boha pro vás nebude ztracena“. Jdeme-li dále, Izák Arama, který psal ve Španělsku v patnáctém století, těsně před Vyhnáním (tj. vypu-

zením Židů ze Španělska a Portugalska, pozn. překl.) má za to, že abychom Bohu nepřičítali nespravedlnost, máme rozumět pojmu „Izrael“ ve větě „všechn Izrael má podíl na *olam ha ba* (příštím světě)“ ve smyslu „spravedliví všech národů“ (*Akedat Jicchak*, *Šemini*, oddíl 60).

4. Izrael se má nechat inspirovat křesťany, muslimy, atd.

Opíraje se o talmudský výrok „nejednali jste jako nejspravedlivější (mezi ne-Židy), ale jednali jste jako nejvíce mravně zkažení“ (Babylonský talmud, *Sanhedrin*, 39b), Bachja ibn Pakuda ospravedlňuje své výpůjčky od ne-židovských asketů a filosofů; tím spíše, že rabíni prohlásili: „kdokoliv pronese moudré slovo, a to i mezi národy světa, se nazývá *chacham* – moudrý (Babylonský talmud, *Megila* 16 a *Chovot ha-Levavot*, předmluva, v arabském textu str. 26, v hebrejském překladu od Zifroniho str. 20.)

5. Křesťanství a islám přispěly ke zlepšení lidstva.

Viz Maimonides, Průvodce zbloudilých III., kap. 39 (francouzské vydání v překladu Munka, str. 221): „vidíme dnes, jak většina lidstva jednohlasně velebí Boha a žehná se památkou Abraháma“; Nachmanides, v *Torat ha-Šem temima*, v *Kitvej ha Ramban*, vydal Chavel, díl I., str. 142–144:

„dnešní lidé mají lepší etické a náboženské chování“; komentář k Písni Písní, který je připisován Rambanovi, stejné vydání, druhý díl, str. 502–503: „všechny národy uznávají slova Tóry“; Ralbag, *Milchamot*, vyd. v Lipsku, str. 356 a Komentář k Tóře, vyd. v Benátkách, str. 2: „Tóra se dnes rozšířila mezi všemi národy světa.“

6. Křesťanství a islám razí cestu Mesiáši.

Viz Juda Halevi, Kuzari IV, par. 23, v arabském textu str. 264–266: „Bůh má tajný plán, který se nás týká, který se podobá podobenství o zrně; to padne do země a přemění se; zdánlivě se přemění v zemi, ve vodu a hnůj; ten, kdo to pozoruje, si myslí, že po něm nezůstane žádná viditelná stopa. Ale postupně přeměňuje všechny tyto prvky, činí je jemnými a svým způsobem sobě podobnými ... forma prvního zrna způsobuje, že na stromě roste ovoce podobné tomu, z něž zrna bylo vzato. Stejně je to s náboženstvím Mojžíše. I když jej navenek potlačují, všechna náboženství, která vznikla po něm, jsou určitou formou transformace tohoto náboženství. Nejsou ničím jiným než přípravou cesty pro Mesiáše, na něhož čekáme, který je oním plodem; viz také Maimonides, *Hilchot Melachim* par. XI (tento text byl cenzurován, ale byl znovu obnoven podle manuskriptů Bibliothèque Nationale) a byl citován s určitými variacemi Nachmanidem, *Torat ha-Šem temima*, vydal Chavel, I., str. 144: „křesťanství a islám vlastně razí cestu pro Krále-Mesiáše a pro zlepšení (*tikun*) světa, aby lidé sloužili Bohu společně...“

Paříž, 23. května 1973

Za komisi podepsán
Vrchní rabín Francie Charles Touati.

Z *Revue des études juives* 2001/tome 160, str. 493–497 přeložil Josef Blaha.

¹⁾ Latinskou zkratkou s.v. (sub verbum) se označuje slovo či slovní spojení v původním textu, od něhož komentátor rozvíjí svůj komentář (heb. tzv. *dibur ha-matchil*). V tomto případě je úvodním slovem věty výraz „šema“, česky „možná“ (pozn. red.).

DABRU EMET – ŽIDOVSKÉ PROHLÁŠENÍ O KŘESŤANECH A KŘESŤANSTVÍ

Tikva Frymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs, Michael Singer, podzim 2000

V posledních letech došlo ve vztahu Židů a křesťanů k dramatickému a nebývalému posunu. Po dobu bezmála dvou tisíciletí židovského exilu považovali křesťané židovství většinou za jakési nepovedené, v nejlepším případě přípravné náboženství, jehož naplněním je křesťanství. Za desetiletí, která uplynula od katastrofy šoa, se však křesťanství dramaticky změnilo. Stále více křesťanských uskupení, jak římskokatolických, tak protestantských, přichází s veřejným vyjádřením své lítosti nad krutostmi, kterých se vůči Židům a židovství křesťané dopouštěli. Podobná prohlášení hovoří o potřebě reformy křesťanského učení a kázání v tom smyslu, aby byla uznána boží trvalá smlouva s židovským lidem a bylo možno radovat se z toho, čím přispělo židovství světové civilizaci i samotnému křesťanství.

Máme za to, že tyto změny zasluhují pozornou židovskou odpověď. Jsme přesvědčeni – a hovoříme zde sami za sebe jako mezidenominační skupina židovských intelektuálů – že nastal čas k tomu, aby Židé vzali na vědomí křesťanské snahy o úctu k židovství. Myslíme si, že je nyní třeba přemýšlet o tom, co poví židovství o křesťanství. Jako první krok nabízíme osm stručných tezí o tom, jak k sobě Židé a křesťané mohou přistupovat.

Židé a křesťané vzývají téhož Boha. Před tím, než vzniklo křesťanství, vzývali Židé Boha Izraele sami. Avšak také křesťané vzývají Boha Abrahámovu, Izákovu a Jákobovu, stvořitele nebe i země. Křesťanství sice pro Židy nepředstavuje reálnou náboženskou alternativu, jako židovští teologové však oceňujeme, že skrze křesťanství našly stamiliony lidí vztah k Bohu Izraele.

Židé i křesťané nacházejí autoritu v téže knize, v bibli (kterou Židé nazývají „TeNaK“, křesťané „Starý zákon“). Když v ní hledáme nasměrování víry duchovní posilu i poučení ve věcech společenských, dostává se nám podobného poučení: Bůh stvořil a zachovává vesmír, Bůh s lidem Izraele uzavřel smlouvu, boží zjevené slovo vede Izrael ke spravedlivému životu a nakonec Bůh vykoupí Izrael a celý

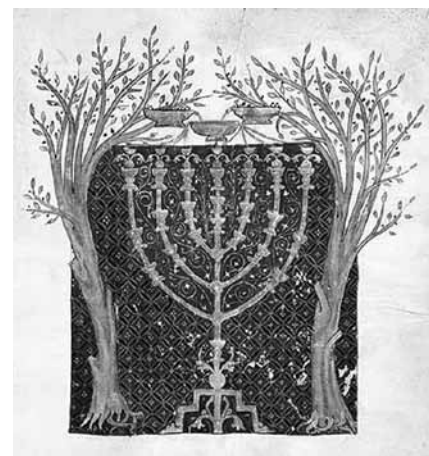
svět. Židé a křesťané ovšem vykládají bibli v mnoha bodech rozdílně. Tyto rozdíly je vždy třeba respektovat.

Křesťané mohou respektovat nárok Židů na zemi Izraele. Znovuzaložení židovského státu v zemi zaslíbené bylo pro Židy nejdůležitější událostí od katastrofy šoa. Jakožto příslušníci biblicky zakotveného náboženství křesťané vědí, že Izrael byl Židům zaslíben – a darován – jako fyzické centrum jejich smlouvy s Bohem. Mnoho křesťanů podporuje stát Izrael z důvodů mnohem hlubších než pouze politických. Jako Židé tuto podporu vítáme. Uvědomujeme si přitom, že židovská tradice zaručuje spravedlnost také všem nežidům, kteří pobývají v židovském státě.

Židé a křesťané přijímají mravní zásady Tóry. Nejdůležitější zásadou Tóry je nezcizitelná svatost a důstojnost každé lidské bytosti. Každý z nás byl stvořen k obrazu božímu. Tento společný mravní důraz může být základem zlepšujících se vztahů mezi oběma společenstvími. Mohl by se také stát základem mocného svědectví lidstvu za zlepšení životů všech lidských bytostí a proti zvrácenostem a modlářství, která nás ohrožují a ponižují. Po všech hrůzách minulého století by takového svědectví bylo třeba.

Nacismus nebyl křesťanským fenoménem. Nebýt dlouhých dějin křesťanského antijudaismu a křesťanského násilí proti Židům, nacistická ideologie by nezískala svůj vliv a neprovedla své zvěrstva. Mnoho křesťanů se na nich podílelo nebo s nimi sympatizovalo. Jiní křesťané proti těmto zvěrstvům neprotestovali dost páně. Ale nacismus jako takový nebyl nevyhnutelným důsledkem křesťanství. Kdyby bývalo nacistické vyhlazení Židů úspěšně provedeno, vražedná zloba by se byla obrátila přímo proti křesťanům. Vděčně uznáváme křesťany, kteří za vlády nacismu riskovali nebo obětovali svůj život a zachránili některé z Židů. U vědomí toho také podporujeme snahy, které se v poslední době snaží v rámci křesťanské teologie o jednoznačné odmítnutí všeho pohrdání židovstvím a Židy. Oceňujeme křesťany, kteří odmítají učení o pohrdání a nevyčítáme jim hříchy spáchané jejich předky.

Některé lidsky nesmiřitelné rozdíly, které mezi Židy a křesťany jsou, zůstanou otevřeny až do doby, kdy Bůh vykoupí celý svět, jak stojí v Písmu. Křesťané znají Boha a slouží mu skrze Ježíše Krista a křesťanskou tradici. Židé znají Boha a slouží mu skrze Tóru a židovskou tradici. Tento rozdíl se nevyřeší tím, bude-li jedno společenství vydávat svůj výklad Písma za správnější než jiné výkla-



dy, ani tím, že vůči ostatním uplatní politickou sílu. Židé mohou ctít křesťanskou věrnost svému zjevení, stejně jako očekáváme, že křesťané budou ctít naši věrnost našemu zjevení. Jakýkoli tlak, aby Židé nebo křesťané uznali učení druhého společenství, není na místě.

Nový vztah mezi Židy a křesťany neoslabí židovský způsob života. Zlepšené vztahy nepovedou ke zrychlení kulturní a náboženské asimilace, které se Židé po právu obávají. Nezmění tradiční židovské formy bohoslužby a nepovedou k nárůstu smíšených manželství mezi Židy a ne-židy, nepřimějí více Židů ke konverzi ke křesťanství a nepovedou ani ke vzniku

jakési směsi židovství a křesťanství. Respektujeme křesťanství jako víru, která vznikla v rámci židovství a má s ním doposud důležité styčné body. Nepovažujeme je za prodloužené židovství. Pouze tam, kde zachováváme svou vlastní tradici, můžeme celistvě vstupovat do takového vztahu.

Židé a křesťané mají společně pracovat pro spravedlnost a mír. Tváří v tvář pronásledování a chudobě, lidskému ponížení a bídě vnímají Židé a křesťané, každý svým zvláštním způsobem, nevypoučenost tohoto světa. Přestože spravedlnost a mír patří vposledu Bohu, spojením svých sil navzájem, i s těmi, kteří pa-

tří k jiným společenstvím víry, napomůžeme příchodu božího království, v němž doufáme a po němž toužíme. Ať již odděleně, nebo společně, musíme pracovat na tom, aby ve světě zavládla spravedlnost a mír. Vede nás přitom vize izraelských proroků:

„I stane se v posledních dnech, že se hora Hospodinova domu bude tyčit nad vrcholy hor, bude povznesena nad pahorky a budou k ní proudit všechny pronárody. Mnohé národy půjdou a budou se pobízet: „Pojďte, vystupme na horu Hospodinovu, do domu Boha Jákobova. Bude nás učit svým cestám a my po jeho stezkách budeme chodit“ (Iz 2,2–3a).

ŽIDOVSKÉ POROZUMĚNÍ KŘEŠŤANŮM A KŘEŠŤANSTVÍ

Středisko židovsko-křesťanského porozumění a spolupráce (CJCUC), 24. května 2011

Mnozí vedoucí představitelé křesťanství se dnes už nesnaží nahradit judaismus. Uznávají trvalou úlohu židovského lidu v Božím plánu dějin a prostřednictvím jejich vlastního porozumění křesťanské smlouvě chápou sami sebe jako vstřípené do živé abrahamovské smlouvy.

Mnozí vedoucí představitelé křesťanství se dnes už nesnaží nahradit judaismus. Uznávají trvalou úlohu židovského lidu v Božím plánu dějin a prostřednictvím jejich vlastního porozumění křesťanské smlouvě chápou sami sebe jako vstřípené do živé abrahamovské smlouvy.

Křesťané nevidí sami sebe pouze jako příslušníky noachitské smlouvy, ale jako duchovní partnery v židovské smlouvě. Zároveň věří, že Bůh nelituje svých smluvních darů a že židovský lid se nadále těší jedinečnému smluvnímu vztahu s Bohem v souladu s jeho historickými dvoutisíciletými tradicemi.

Židovské a křesťanské teologie už nezápasí na život a na smrt a Židé by se tudíž neměli bát sympatizujícího porozumění křesťanství, které věrně odpovídá Tůře, židovskému myšlení a hodnotám. Vzhledem k dnešní bezprecedentní křesťanské podpoře židovského lidu by se Židé měli snažit spolupracovat s křes-

ťany na cestě k týmž duchovním cílům svatých dějin – k univerzální moralitě, míru a vykoupení pod Boží vládou – ale v rámci odlišných a oddělených systémů příkazů pro každou komunitu víry a odlišných teologických přesvědčení.

Téměř všichni středověcí a moderní židovští komentátoři považovali za Abrahamovu nejdůležitější misi vyučování světa o Bohu a přinášení svědectví Jeho morálnímu zákonu. Maimonides trval ve svých halachických a filosofických spisech na tom, že šíření poznání jediného Boha nebes a země v celém světě bylo hlavním Abrahamovým posláním. Významné je, že jeho porozumění Abrahamově náboženské misi je přesně rolí a historickým vlivem křesťanství, jak byly chápány velikými rabíny, jako byli Moses Rivkes, Yaakov Emden a Samson Rafael Hirsch.

Rabín Moses Rivkes (17. století, Litva) Pohané, v jejichž stínu Židé žijí a mezi kterými jsou Židé rozptýleni, nejsou mod-

láři. Věřt v creatio ex nihilo a v Exodus z Egypta a v hlavní principy víry. Jejich zaměření je ke Stvořiteli nebe i země a jsme povinni modlit se za jejich blaho (Poznámka k Šulchan aruch, Chošen Mišpat, oddíl 425:5).

Rabín Jacob Emden (18. století, Německo)

Nazaretský přinesl světu dvojí dobrodiní. Křesťan vyhladil avoda zara, odstranil modly (mezi národy) a zavázal je sedmi Noachovými micvot ... shromáždění kvůli nebesům – (lid), kterému je určeno obstat, jehož záměr je ve jménu nebe a jehož odměna nebude upřena (Seder Olam Rabba 35-37, Sefer ha Šimeš 15-17).

Rabín Samson Rafael Hirsch (19. století, Německo)

Ačkoli znevažováno pro svůj údajný partikularismus, židovské náboženství ve skutečnosti učí, že spravedliví z všech národů míří k nejvyššímu cíli. Konkrétně, rabíni vynakládali úsilí, aby zdůraznili, že ačkoli v jiných ohledech se křesťanské názory a způsoby života odlišují od judaismu, národy, mezi kterými Židé v současnosti žijí (i.e. křesťané) přijali židovskou bibli Staré smlouvy jako knihu Božího zjevení. Vyznávají Boha nebe a země, jak je zvěstován v Bibli, uznávají svrchova-

nost Boží prozřetelnosti jak v tomto životě, tak v tom příštím. Jejich přijetí praktických povinností závazných pro všechny lidi z Boží vůle odlišuje tyto národy od pohanů a modlářských národů talmudické éry (Princip vzdělání Talmudický judaismus a společnost, 225-227).

Izrael dal vzniknout výhonku (křesťanství), který se od něj musel odcizit výrazným způsobem, aby přinesl světu – propadlému modloslužbě, násilí, nemravnosti a degradaci člověka – alespoň zprávu o Jednom Jediném, o bratrství všech lidí, a o nadřazenosti člověka zvířatům (Devatenáct dopisů o judaismu, Jeruzalém, 1995).

Když spojíme toto rabínské uznání křesťanství se současnými křesťanskými teologiemi judaismu, které odmítají teologii náhrady, nacházíme nové možnosti promyslet židovský vztah ke křesťanství a rozvíjet novou židovsko-křesťanskou spolupráci na základě sdílených hodnot. Pokud ano, Židé mohou vidět křesťany jako partnery v šíření monoteismu, míru a morality v celém světě.

Toto nové porozumění musí zahrnovat vzájemný respekt teologických nauk a eschatologických přesvědčení obou stran. Někteří křesťané dále trvají na tom, že křesťanství je nejdokonalejší zjevení Boha a že všichni se přidají k církvi, až pravda bude zjevena na konci času. Židé také mohou dále věřit, jako věřil Mai-

monides, že „všichni se vrátí k pravému náboženství“ (Mišne Tóra, Zákony králů 12:1) a jak rabín Joseph B. Soloveitchik prohlásil: „Vzhledem k poslední pravdivosti našich přesvědčení se usilovně modlíme a pokojně očekáváme naplnění naší eschatologické vize, kdy naše víra bude povznesena z partikularity k univerzalitě a přesvědčí naše bližní z jiné komunity víry (Confrontation, Tradition. A Journal of Orthodox Thought 1964, 6:2)

Nový vztah žádá od křesťanů respekt vůči právu všeho židovského lidu, aby existovali jako Židé v dokonalém sebeurčení – svobodni ode všech pokusů obrátit je ke křesťanství. Zároveň musí judaismus respektovat křesťanskou věrnost jejich zjevení, vážít si jejich role v Božích dějinách a uznávat, že křesťané vstoupili do vztahu s Bohem Izraele. V naší předeschatologické době má Bůh více než dostatek požehnání pro všechny Jeho děti.

Prorok Micheáš nabízí úžasný popis mesiášského vyvrcholení lidských dějin. Mi 4,2-5: „A mnohé pronárody půjdou a budou se pobízet: Pojdte, vystupme na Hospodinovu horu, do domu Boha Jáko-bova. Bude nás učit svým cestám a my budeme chodit po jeho stezkách. Ze Sijónu vyjde zákon, slovo Hospodinovo z Jeruzaléma. On bude soudit mnohé

národy, ztrestá mocné pronárody, i ty nejvzdálenější. I překují své meče na radlice, svá kopí na vinařské nože. Pronárod nepozdvihne meč proti pronárodu, nebudou se již cvičit v boji. Každý bude bydlet pod svou vinnou révou, pod svým fíkovníkem, a nikdo ho nevydělá. Tak promluví ústa Hospodina zástupů. Každý jiný lid si chodí ve jménu svých bohů, ale my budeme chodit ve jménu Hospodina, našeho Boha navěky a navždy“.

Židé a křesťané musí společně dosvědčovat Boží přítomnost a Jeho morální zákony. Pokud se Židé a křesťané mohou stát partnery po dvou tisíciletích teologické delegitimizace a fyzického konfliktu, pak je mír možný mezi kterýmikoli dvěma skupinami lidí kdekoli. Tento mír by byl nejsilnějším svědectvím o Boží přítomnosti v lidských dějinách a o naší smluvní odpovědnosti nést Boží požehnání světu. Je to samotná podstata toho, z čeho sestává mesiášský sen.

rabín Dr. Šlomo Riskin, zakladatel a kancléř CJCUC

rabín Dr. Eugene Korn, ředitel CJCUC v Severní Americe

David Nekrutman, výkonný ředitel CJCUC

(citováno podle oficiálních internetových stránek CJCUC, překlad z angličtiny P. Hošek)

BÁSNĚ JUDY HALEVIHO

Z hebrejštiny přeložil: Josef Blaha. Do češtiny přebásnila: Eva Ryšavá.



Mé srdce dlí na východě

Mé srdce dlí na východě,
však kročeje mé zvukem západním.
Spoután třmeny maurskými,
k Siónu má duše vzhlíží.
Kde Edom vládne, jsem.
Nemohu z pokrmů skvělých radost okusit,
že nedostojím slibům svým, Ó Pane, Tobě.

Smět spatřit Tvou svatyni,
tak drahocennou,
ach, rozbitou a poválenou,
neměl bych stání.
Má záda by spatřilo
předobré španělské slunce.

Tys věčným příbytkem lásky

Kde Ty, tam přebývali mí milovaní,
sladci nepřátelé Tvého jména.
Ti, kdož nejsou hodni sklonit se před Tebou,
okusí trápení, které jim dáš poznat.
Jejich bolest bude i mou bolestí,
já láskou vroucnou miluji své nepřátele.
Hněv Tvůj promění je,
vždyť nedarovali pokoje oběti Tvé.

Jestli mnou opovrhneš Ó Velký, tedy nemiluji sebe.
Až jednou...
Vykoupíš mne, Lásko, věřím!
Tvůj hněv pomine, Ó Lásko líbezná,
jednou...

BABYLONSKÝ TALMUD, ŠABAT 116 JAKO JEDEN Z POČÁTKŮ ŽIDOVSKO-KŘESŤANSKÉHO DIALOGU

Josef Blaha

Dějiny židovsko-křesťanských vztahů byly od počátku problematické. Církev se zrodila jako sekta synagogy. Opravdový problém ale začal teprve postupně, zvláště zánikem Ebionitů, křesťanů z judaismu. Ebionité byli židovsko-křesťanská sekta, která původně pocházela z Jeruzaléma. Roku 66–67 přesídlili na východ za Jordán. Ebionité se pevně drželi Mojžíšova zákona. Jeho dodržování pokládali za nutné pro svou spásu. Vedle neděle slavili i Šabat a drželi se i dalších židovských zvyklostí. Apoštola Pavla pokládali za apostatu. Velký vliv na ně měla kumránská sekta, Eséni a gnostikové. Pro pozdější vývoj křesťanské teologie Ebionité neměli větší význam, měli jej však pro islám.¹

Zůstává zde samozřejmě otázka, do jaké míry Ebionité měli ve své době význam a nakolik správně interpretovali Ježíšovo poselství, které bylo určené předně Židům. Ačkoliv byli církevními otci odsouzeni jako heretici, zvláště Epifaniem,² pro dnešní dobu jsou jistě určitou výzvou. Jako Židé, kteří uvěřili v Ježíše, dodržovali Mojžíšovu smlouvu i evangelium – teologie apoštola Pavla, která byla postavena proti doslovnému zachování Mojžíšova zákona, je nepřesvědčila.

Jak uvedu dále, apoštol Pavel chápal Zákon jako zdroj zla, zatímco Židé, včetně Ježíše, považovali Tóru za strom života. Výstižně o posunu v pohledu na Ježíše píše mladá česká akademička: „Ježíš sám byl pokládán za někoho, kdo od začátku svého veřejného života ostře vystupoval proti židovství a je jeho protikladem. Následkem objevení nových textů (kumránské svitky), nových archeologických nálezů, vývojem přístupu k historickému výzkumu a v neposlední řadě také následkem křesťanské sebereflexe po šoa se tradiční obraz židovství v době Ježíšova života proměnil.“³

Ježíš jistě přišel s novým poselstvím. Ale toto poselství bylo především ve „výzvě k pokání vzhledem k Božímu království, které přichází.“⁴ Je-li věrohodné svědectví Josefa Flavia, a nic nenavzdává tomu, že by tomu tak nebylo, stojí za zmínku jeho podiv nad tím, že „kmen křesťanů stále ještě nezmizel.“⁵

Opravdu, cesta od trpícího Ježíše k majestátnému Kristu například středověkých nebo rakousko-uherských církevních poměrů, byla dost dlouhá.⁶ Shora citovaná česká aka-

demička Alžběta Drexlerová velmi správně poznamenává: „Ježíšovi následovníci tvořili v dobách prvotní církve jeden z mnoha proudů židovství a zřejmě nechápali sami sebe jako zakladatele nového náboženství, odlišného od židovství. Spíš by se dalo říct, že Ježíš se za svého života pokládal za obnovitele židovství samotného.“⁷

Samozřejmě nemůžeme pominout velký rozdíl mezi chudým a trpícím Ježíšem z Nazaretu, který kázal zástupům a umřel potupnou smrtí na kříži, a vítězným Kristem apoštola Pavla. Ale Ježíš rozhodně neměl v úmyslu zrušit Zákon, zatímco apoštol Pavel píše:



„Vždyť Kristus je konec zákona, aby spravedlnosti došel každý, kdo věří“ (Římanům 10,4).

Je zajímavé, že i křesťanští biblisté nenechávají toto Pavlovo smýšlení, které neguje hebrejskou Bibli, nebo chcete-li Zákon, bez povšimnutí, a mnozí jsou jím znepokojeni: „Když vidíme Pavlův úmysl, zničit celou velkou stavbu prastarého Zákona, aniž by se zdálo, že se Pavel pokouší nějakým způsobem ji znovu postavit, ptáme se s úzkostí, zda toto ničení základů dojde konce, a dále, na jakých základech spočívá povinnost, zříditi to, co ještě zbylo.“⁸



Je třeba říci, že Židé čtou Bibli zcela jinak, než křesťané. V obou náboženských kulturách je důležité, aby čtenář posvátného textu nečetl Bibli jako událost minulosti, ale aby ji chápal jako živou, existenciální přítomnost. Tato naléhavost určité formy existencialismu je tak důležitá, že nelze nahradit žádnou formou historičnosti: „Existenciální přístup k textu spočívá v osobním porozumění čtenáře, který není jenom pasivním účastníkem děje, nýbrž sám určuje, jaký význam má daný text. Tak nejenom čte, ale jaksi tlumočí, je bytostně zainteresován (výraz Emmanuel Lévinase) textem, který vykládá a tak mu rozumí ... Čtenář, který je současně překladatelem i vykladačem posvátného textu (v tomto případě Talmudu, poznámka JB) nehledá v dané události minulost, ani smysl, který mu dávní interpreti mohli dát. Jeho pochopení znamená jeho přítomnou účast na tom, co se v textu říká.“⁹

Písmo pro Židy není „zákon“, ale Tóra, která znamená pro židovskou existenci samotnou podstatu bytí: „Žid čte bibli rabínskýma očima, jak liturgicky, tak i prakticky. Bez uznání tohoto judaistického vnímání bible je dialog mezi Židy a křesťany nemožný. Ačkoliv Židé a křesťané společně sdílejí některé texty, jejich porozumění těmto textům bylo formulováno zcela odlišnými silami. Úhelné křesťanské texty mají pro Žida zcela odlišný význam.“¹⁰

V Babylonském talmudu, traktátu Šabat 116, nacházíme jedno z málo míst, kde je přímo zmínka o evangelii, konkrétně se jedná o verš: „Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit Zákon nebo Proroky; nepřišel jsem

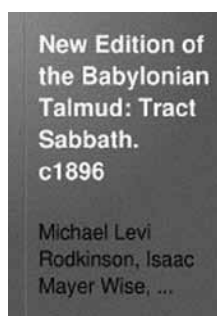
je zrušit, nýbrž naplnit.“ (Matouš 5,17). Traktát Šabat 116 uvádí jako znalce tohoto novozákonního verše Rabana Gamliela. „Matouš 5,17 tak patří k jednomu z mála novozákonních míst, na něž výslovně bere rabínská literatura ohled.“¹¹ Uvedu nyní souvislost této talmudické zmínky o evangelii. Ima Šalom, žena rabína Eliezera, byla sestra Rabana Gamliela. V jejich sousedství žil filosof, který byl známý tím, že nikdy nebral úplatky. Chtěli si z něj udělat zerty, a žena (Ima Šalom) mu přinesla zlatou lampu, a řekla mu: „Chtěla bych mít podíl na statku mého (zesnulého) otce.“ On řekl: „Tak jej měj.“ Ale Raban Gamliel mu řekl: „Máme prikázáno, že je-li v rodině syn, potom dcera nedědí.“ Filosof mu řekl: „Ode dne, kdy jste byli vyhnáni z vaší země, Mojžíšův zákon vám byl odebrán a byl vám dán zákon evangelia. A tam se říká, že syn a dcera budou dědit stejným podílem.“ Další den mu Raban Gamliel dovedl libyjského osla. Řekl mu, podívej se do knihy, kde je psáno: „Nepřišel jsem zrušit Mojžíšův zákon, ale přidat k Mojžíšovu zákonu.“ A tak je psáno, že dcera nebude dědit se synem. Řekla mu: „Ať tvé světlo svítí jako lampu.“ Ale Raban Gamliel řekl: „Osel přišel a lampu převrhl.“

Není náhoda, že tento příběh je zaznamenán v Talmudu babylonském. Ten je totiž svým významem podstatně větší a současně také představuje vyšší náboženskou autoritu než Talmud jeruzalémský: „Ve svém celku působí Babylonský talmud skoro jako encyklopedie. Vše, co se učilo v rabínských školách, a bylo uznáno za důležité pro zachování, zde bylo vstřebáno: vedle diskuzí, týkající se zákona, zde jsou i mnohé legendy (např. o zjevení mrtvých lidí živým), vtipy o rabínech, historické vzpomínky, vědecká látka z oblasti medicíny, biologie, matematiky, astronomie, astrologie, atd. Tak je tento (Babylonský) talmud méně tematicky uzavřenou knihou. Je spíše určitým druhem výstavby národní knihovny babylonského židovstva, a přitom se opírá o Mišnu.“¹²

Jeden z nejlepších moderních komentářů k tomuto talmudickému místu¹³ používá varianty nejenom oxfordského manuskriptu, ale uvádí i manuskript z Mnichova, kde se píše: „Od doby, kdy jste v exilu z vaší země, byl Mojžíšův zákon zrušen a bylo vám dáno *avon gelon* (evangelium).“ Tento termín používali Židé pro evangelium. „Rabín Meir, který žil okolo roku 135, byl potomkem řeckých konvertitů k judaismu. Byl prvním, kdo si pohrál se slovní hříčkou *euvag-gelion* (evangelium) a přeložil ji jako *און גלון* (*avon gelon*, tedy nicotnost, bezcennost napsaná na svitku papíru). Ačkoliv je rabín Meirovi všeobecně připisován tento výklad, je

zcela možné, že tím, že měl řeckou výchovu, zamýšlel pouze to, aby zvuk slova *evangelium* zněl více přesně.“¹⁴

V řeckém textu Matoušova evangelia 5,17 je použito slovesa *καταλύνει* (*katalyein*), což znamená v daném kontextu, že Ježíš nepřišel Zákon zrušit nebo učinit neplatným. Není zcela jasné, jakým jazykem Ježíš mluvil, ale většina odborníků má za to, že mluvil aramejsky. I když shora uvedené sloveso je v řečtině, „v hebrejštině je toto sloveso vyjádřeno kořenem *לכל* (*bitel*, v aramejštině vokalizováno *batal*).“¹⁵ Toto sloveso má v hebrejštině význam „zneplatnit“ nebo



„zaniknout.“¹⁶ V aramejštině má toto sloveso význam „být prázdný“ nebo „přestat existovat.“¹⁷ Sloveso „naplnit“, které na tomto místě Matoušovo evangelium používá, je *plhrw/sai* (*plérōsai*). „Ježíš asi jako podklad evangelistou použitého slovesa *plérōsai* použil ve svém výroku aramejského slova *קִי* (*k-j-m*), které je opakem shora uvedeného slovesa *katalyein*.“¹⁸ Ježíš tedy nepřišel Zákon vyprázdnit, ale naplnit.

Raban Gamliel byl podle hagady¹⁹ mužem dialogu, který vedl rozhovor s řeckými filozofy.²⁰ Text z Talmudu, Šabat 116, svědčí o tom, že v jeho postavě byli mezi Židy i takoví, kteří znali evangelium. Je ovšem příznačné, že je to jediné místo v Talmudu, které cituje evangelium. Je také zajímavé všimnout si kontextu, ve kterém je toto citované místo: „Vy jste světlo světa. Nemůže zůstat skryto město ležící na hoře. A když rozsvítí lampu, nestaví ji pod nádobu, ale na svícen. A svítí všem v domě.“ (Matouš 5, 14–15).

Raban Gamliel končí shora uvedenou pasáž v Talmudu: „Přišel osel a lampu převrhl.“ „Jedná se o určitou sarkastickou parodii, která koresponduje se shora uvedeným citátem o lampě u evangelisty Matouše, totiž, že nikdo nedává lampu pod nádobu, ale postaví ji na stojan, aby dávala světlo všem v domě. To dává prostor pro slovo Gamliela, který mluví o tom, že „přišel osel a lampu převrhl.“ Jedná se zde o záměnu dvou hebrejských písmen ve slovech *חמור* (*chamor* – osel) a *חומר* (*chomer* – podstavec, stojan).“²¹

Možná že nás může překvapit určitá negativita, s jakou se Talmud vyjadřuje o křesťanství a o evangelii, ale nejinak tomu bylo u raného křesťanství ve vztahu k judaismu. Obě náboženství se navzájem neměly rády a potíraly se a trvalo dlouhou dobu, než k sobě navzájem našly kladný vztah.

V roce 2000 bylo zveřejněno první židovské oficiální prohlášení jako reakce na křesťanské snahy o nový vztah s judaismem, pod názvem *Dabru emet* (Mluvte pravdu). Důležité jsou především první dva body: 1. Židé a křesťané vzývají téhož Boha a 2. nacházejí autoritu v téže Knize.²² Shora uvedený text z Talmudu svědčí o tom, že už na počátku dějin křesťanství obě náboženství k sobě měla určitý vztah, byť negativní. Ale jak vyplývá z *Dabru emet*, tato negativita se na prahu třetího tisíciletí změnila ve formu vstřícného dialogu.

¹ Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*. Paris 1958.

² Viz Epifanos, Panar 30.

³ Alžběta Drexlerová, *Jákob a Ezau na cestě k smíření? Dějiny židovsko-křesťanských vztahů*. Olomouc 2009: Univerzita Palackého v Olomouci. Filozofická fakulta, s. 9.

⁴ E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*. Londýn 1994: SCM Press, s. 4.

⁵ Josef Flavius, *Starožitnosti*. XVIII, 63.

⁶ Srovnej: Paula Fredrickson, *From Jesus to Christ*. New Haven and London 2000: Yale University Press.

⁷ Alžběta Drexlerová, *Jákob a Ezau na cestě k smíření? Dějiny židovsko-křesťanských vztahů*, s. 9–10.

⁸ F. Pratt, S.J., *The Theology of St. Paul*. New York 1934. II. Díl, s. 312.

⁹ Marc-Alain Ouaknin, *Le Livre Brûlé*. Lire le Talmud. Paris 1993: Lieu Commun, s. 88.

¹⁰ Kolektiv autorů, *Slovník židovsko-křesťanského dialogu*. Z angličtiny přeložil Milan Lyčka. Praha 1994: OIKUMENÉ, s. 19.

¹¹ Hermann L. Strack a Paul Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus aus Talmud und Midrasch*. Mnichov 1978: C. H. Beck, s. 241.

¹² Günter Stemberger, *Der Talmud*. Einführung - Texte - Erläuterungen. Mnichov 1994: C. H. Beck, s. 46.

¹³ Thierry Murcia, *Rabban Gamliel, Imma Shalom et le Philosophe: Une citation des évangiles dans le Talmud? - Date et enjeux de B. Shabbat 116b*, s. 312–348. In: *Revue des études juives* 2010/tome 169.

¹⁴ Ludwig Blau, Executive Committee of the Editorial Board: *GILYONIM* In: *Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com>

¹⁵ Hermann L. Strack a Paul Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus aus Talmud und Midrasch*, s. 241.

¹⁶ Matiyahu Clark, *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*. Jerusalem a New York 1999: Feldheim Publishers, s. 25.

¹⁷ Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Jerusalem 1950: Chovev, s. 157.

¹⁸ Hermann L. Strack a Paul Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus aus Talmud und Midrasch*, s. 241.

¹⁹ Hagada je talmudská forma vyprávění, na rozdíl od halachy, což jsou příkazy, kterými se Židé musí řídit.

²⁰ Wilhelm Bacher, *Die Agada der Tannaiten*: 1. Bd.: Von Hillel bis Akiba. Von 30 nach der gew. Zeitrechnung. Straßburg 1903. Verlag Karl J. Trübner, s. 81–82.

²¹ Ephraim E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*. Z hebrejštiny přeložil Israel Abrahams. Cambridge, Massachusetts and London 1979, s. 303.

²² Český text celého prohlášení je k dispozici v knize: Fryová, H. P. (editorka), *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*. Praha a Brno 2003: Kalich-Vyšehrad, s. 285–287.

KREŠŤANSTVO A KREŠŤANIA V RABÍNSKEJ LITERATÚRE

Pavol Bargár

Témou tohto čísla Revue SKŽ je kresťanstvo/kresťania v optike židovskej teológie. Inými slovami, články zaradené do tematického bloku skúmajú, akým spôsobom vykresľujú kresťanstvo a kresťanov vo svojich dielach židovskí autori – od rabínov až po súčasných teológov či filozofov. Tento príspevok sa pokúsi poskytnúť prehľad niektorých miest z rabínskej literatúry, ktoré (s väčšou či menšou pravdepodobnosťou) pojednávajú o tematike kresťanstva.

V prvom rade treba priznať, že v rabínskej literatúre nachádzame len málo explicitných zmienok o kresťanstve alebo kresťanoch.¹ Dôvody môžu byť rôzne. Zo strany židovských autorov mohlo ísť o určitú formu autocenzúry – žijúc pod politickou nadvládou kresťanov si nechceli robiť problémy. Rovnako pravdepodobným je však argument, že rabíni jednoducho nepovažovali kresťanstvo za tému, na ktorú by bolo treba viesť rozsiahle diskusie.

Určité zmienky či aspoň náznaky je však predsa len možné nájsť a na tomto mieste sa pozrieme na niektoré z nich.

Avoda zara vs. šittuf

Pohanské či všeobecne nežidovské náboženstvá sú v Talmude tematizované len zriedkakedy – väčšinou sú zahrnuté pod „zberný“ pojem *avoda zara* („cudzí bohoslužba“ v zmysle „modlárstvo“). Jedna talmudická zmienka naznačuje, že aj kresťanstvo spadá do tejto kategórie: „Podľa teda a čujte výrok R. Tahlifu b. Abdimiho, ktorý predniesol v mene Samuelovom: Podľa R. Išmaela by vždy malo byť zakázané [vykonávať obchod s modloslužobníkmi kvôli] nedeli!“² Zmienka o nedeli naznačuje, že pod „modloslužobníkmi“ sú s najväčšou pravdepodobnosťou myslení kresťania. Avšak dané miesto vôbec nespomína, prečo by kresťanstvo malo byť vnímané ako modloslužobnícke či pohanské. Aplikácia kategórie *avoda zara* – ktorá sa väčšinou používala v súvislosti s nežidovskými kultmi – na kresťanov a ich náboženstvo aj na iných miestach v rabínskej literatúre by mohla slúžiť ako eventuálne vysvetlenie zriedkavosti explicitných zmienok o kresťanstve.³

Na druhej strane však treba spomenúť i stanovisko niektorých ďalších učencov, podľa ktorých je kresťanstvo, podobne ako islam, legitímne nežidovské náboženstvo.⁴ V tejto súvislosti sa pre kresťanstvo (a opäť aj islam) používa termín *šittuf*, ktorý znamená „partnerstvo“ alebo „pridruženie“ (rozumej: pridruženie dodatočnej moci k Bohu). Tento koncept sa vzťahoval na náboženstvá, ktoré neboli považované za modlárske a polyteistické, ale za spájajúce v sebe judaizmus s pohanskými prvkami. Napríklad tomu, že *šittuf* nebolo prijateľné pre Židov, nevzťahovalo sa na noachitské prikázania. Kresťania teda neboli považovaní za modloslužobníkov, ako to implikuje i vyššie zmieňovaná Tos. *Sanhedrin* 63b: „Ne-Židia medzi nami, sme si tým istí, nie sú modloslužobníkmi“.¹

Minim

Kategória, ktorá býva najčastejšie spomínaná v súvislosti so židovskými reakciami na rané kresťanstvo, je *min* (pl. *minim*), doslovne „typ“. Termín *min/minim* sa používal na označenie židovských heretikov vo všeobecnosti a pravdepodobne zahŕňal aj židovských kresťanov. Aj keď niektorí bádatelia sa domnievajú, že *minim* mohlo v niektorých prípadoch označovať i nežidovských kresťanov, ide o spornú otázku a v žiadnom prípade nie je možné považovať termín *min* v rabínskej literatúre za synonymum označenia kresťan.⁶ Na ilustráciu je možné uviesť nasledujúcu pasáž z Babylonského Talmudu:

Naši rabíni učili: Keď bol R. Eliezer zatknutý pre podozrenie z kacírstva (*minuth*), predviedli ho pred sudcovský

tribunál. Predstavený súdu mu povedal: „Ako sa môže taký múdry človek ako ty zaoberať takými márnosťami?“ Odpovedal: „Uznávam, že Sudca má pravdu.“ Predstavený sa domnieval, že myslí jeho – no on v skutočnosti mal na mysli svojho Otca v Nebesiach – a povedal: „Keďže si uznal, že mám pravdu, odpúšťam; si zbavený viny.“

Keď sa vrátil domov, jeho učeníci sa ho snažili utešiť, no on nechcel prijať žiadnu útechu. R. Akiba mu povedal: „Majstre, dovoľíš mi povedať jednu vec z toho, čo si ma učil?“

Odpovedal: „Hovor!“

„Majstre,“ povedal onen, „možno sa k tebe donieslo niečo z učenia *minim* a ty si s tým súhlasil a kvôli tomu ťa zatkli?“

Zvolal: „Akiba, pripomenul si mi!“ Raz som kráčať v hornej časti trhoviska v Seforis, keď som stretol jedného [z učeníkov Ježiša Nazaretského]⁷, Jákob z Kefar-Sekaniah sa volal, ktorý mi povedal: Vo vašej Tóre sa píše: *Nevnášaj mzdu neviestky ... do domu Hospodina, tvojho Boha*.⁸ Nech sú také peniaze použité na stavbu miesta odpočinku pre najvyššieho kňaza. Na čo som neodpovedal. On mi povedal: Tak ma učil [Ježiš Nazaretský]: *Lebo si to nazhromaždila z darov za smilstvo; a zmenia sa opäť na odmenu za smilstvo*.⁹ Prišli z miesta špiny, nech sa vrátia na miesto špiny. Tie slová ma veľmi potešili, a preto ma zatkli pre odpadlivosť; tým som totiž prestúpil slová Pisma: *Oddiaľ od nej svoju cestu* – čo sa vzťahuje na *minuth* – a *nepribližuj sa k dverám jej domu*¹⁰ – čo sa vzťahuje na vládnu moc.¹¹

Postava Jáкова z Kefar-Sekaniah, jedného z „učeníkov Ježiša Nazaretského“, sa spomína v tom istom traktáte ešte raz:

Raz sa stalo Ben Damovi, synovi sestry R. Išmaela, že ho uštipol had. A prišiel k nemu Jákob, pôvodom z Kefar-Sekaniah, aby ho vyliečil, no R. Išmael mu to nedovolil. Na to Ben Dama povedal: „Brat môj, R. Išmael, nechaj ho, aby ma vyliečil. Dokonca ti i zacitujem verš z Tóry, ktorý mu to povoľuje.“ Avšak ani nedokončil svoju reč, keď ho jeho duša opustila a on zomrel. Na čo R. Išmael zvolal: „Šťastný si, Ben Dama, pretože si bol čistého tela a i tvoja duša ťa opustila v čistote; ani si neporušil slová svojich kolegov,

ktorí povedali: *Kto rúca múr, toho uštipne had*.¹² – Je to inak s učením *minim*, pretože priťahuje, a človek [ktorý je s nimi v kontakte] môže byť nimi priťahovaný.¹³

Niet pochyb o tom, že zmieňovaný „heretik“ (*min*) Jákob z Kefar-Sekaniah má predstavovať kresťana. Nič bližšie o jeho identite však nie je možné na základe textu povedať – nie je isté, či má ísť o kresťana „zo židovstva“ alebo „z pohanstva“.

Asi najznámejším textom, v ktorom sa spomínajú *minim* je centrálna modlitba rabínskej liturgie *Amida*, známa tiež ako Modlitba osemnástich požehnaní (hebr. *Šmone esre*). Dvanáste „požehnanie“ je známe ako *Birkat ha-minim*, to znamená „preklatie heretikov“. Podľa talmudického podania bolo pridané k ostatným požehnaniam v Jamnii (Jabne), niekedy okolo roku 85 až 95 n.l. na príkaz R. Gamaliela II; podľa tradície je jeho autorom R. Samuel Malý.¹⁴

Je ťažké s určitosťou rozhodnúť, aký bol pôvodný zmysel tejto formuly.¹⁵ Kessler tvrdí, že Modlitba osemnástich požehnaní – *birkat ha-minim* v jej celkovom kontexte – sa postupne vyvinula do určitého typu vyznania viery. Svoje tvrdenie dokladá nasledujúcou pasážou z Jeruzalemského Talmudu:

R. Ahi a R. Júda ben Pazi sedeli spolu v synagóge. Jeden z nich predstúpil a odriekal modlitby, no pritom pozmenil jedno z požehnaní. Obaja prišli k R. Šimonovi a predložili mu celú záležitosť. R. Šimon im povedal v mene R. Jošuu ben Léviho: „Zhromaždenie nemusí mať obavy, ak niekto zmení dve či tri požehnania. Nemusia ho nútiť, aby ich predčítal znova.“ On sám to učil inak: „V zásade ho nemusia nútiť, aby ich recitoval odznova, ak sa nejedná o niekoho, kto by nepovedal, 'ktorý kriesi mŕtvych', 'ktorý korí povýšených' a 'ktorý stavia Jeruzalem'. [V takom prípade] by som povedal, že dotýčny je *min*.“ Samuel Malý odriekal modlitby a pozmenil zakončenie v požehnaní „ktorý korí povýšených“. Ostal na nich hľadiť. Povedali mu: „Mudrci toto nepredpokladali.“¹⁶

Pre nás je dôležité, že druhé zmieňované tvrdenie („ktorý korí povýšených“) sa mohlo – ako sa domnieva Kessler – pôvodne vzťahovať na kresťanov. Termín „povýšení“ bol totiž šifrou označujúcou Rímsku ríšu.¹⁷

V tomto odseku uvedieme ešte jednu talmudickú pasáž:

Kacíri sa spýtali R. Simlaja: Kolko bohov stvorilo svet? Odvetil im: Mňa

sa pýtate? Spýtajme sa Adama, pretože je povedané: *Opytuj sa len na zašlé časy, ktoré boli pred tebou odvtedy, čo Boh stvoril človeka* (hebr. *'adam*)...¹⁸ Nie je napísané, že by bohovia stvorili (pl.) Adama, ale *odvtedy, čo Boh stvoril* (sg.) *Adama*. Povedali mu: Ale je predsa napísané: *Na počiatku stvoril Boh*.¹⁹ Odpovedal im: Je snáď *stvoril* napísané [vo forme plurálu]? Napísané je *stvoril* (sg.). R. Simlaj vyhlásil: Každé miesto, ktoré kacíri vytrhnú [rozumej: z kontextu, aby ho použili pre svoje účely] má náležitú [textovú] odpoveď hneď vedľa seba. Vrátili sa, aby sa ho spýtali: A čo tento verš: *Učíme človeka na svoj obraz, podľa našej podoby*.²⁰ Odpovedal im: Nie je napísané: A tak (Boh) stvorili (pl.) človeka na svoje obrazy (pl.), ale *tak stvoril* (sg.) *Boh človeka na svoj obraz*



(sg.).²¹ Jeho učenci mu povedali: Tam-tých si odstrčil mávnutím ruky, ale čo odpovieš nám? Povedal im: V minulosti bol človek (Adam) stvorený z prachu, zatiaľ čo Eva bolo stvorená z Adama. Počnúc od Adama – *na náš obraz, podľa našej podoby*²²; nie je možné, aby bol muž bez ženy, ani žena bez muža, ako ani nie je možné, aby boli obaja bez Šechíny.²³

Tento úryvok je pre nás zaujímavý nielen preto, že „kacíri“ majú s najväčšou pravdepodobnosťou predstavovať kresťanov (porov. narážky na učenie o Trojici), ale aj preto, že – ako sa domnieva Burton Visotzky – rabíni v tejto pasáži narážajú na Pavlovo diktum z 1Kor 11,11 „v Pánu ani žena nie je bez muža, ani muž nie je bez ženy“.²⁴ To naznačuje, že židovskí učenci mohli byť pomerne dobre oboznámení s kresťanskými textami či učením.

Táto téza nás privádza k ďalšej relevantnej téme, a tou sú exegetické kontakty medzi Židmi a kresťanmi, zastúpenými rabínmi a cirkevnými otcami, v historickom období, ktoré sledujeme.

Exegetické kontakty

Bádatelia sa už dlhšiu dobu venujú otázke možných exegetických kontak-

tov medzi Židmi a kresťanmi v období patristiky.²⁵ Príklady ako ten, ktorý sme spomínali vyššie (1Kor 11,11 a JT *Brachot* 12d-13a) poskytujú materiál pre takéto skúmanie a záchytné body pre vytváranie viac či menej odvážnych hypotéz týkajúcich sa kontaktov medzi rabínmi a cirkevnými otcami. Pri súčasnom stave bádania však v žiadnom prípade nie je možné doložiť historicitu akýchkoľvek priamych rozhovorov, stretnutí takpovediac „tvárou v tvár“. Je nesmierne ťažké a často i pochybné v rabínskej (a naopak, i patristickej) literatúre presvedčivo dokázať priame paralely a vplyvy. Prekážky sú početné: datovanie textov, prisúdenie ich autorstva, miesta vzniku a predpokladaného čitateľa (či poslucháča), ako aj smerovania vplyvu. I napriek tomu však existuje dostatok dôvodov domnievať sa, že k takýmto kontaktom dochádzalo. Exegetické kontakty či stretnutia rabínov a cirkevných otcov je ale opodstatnené vnímať v zmysle výmeny ideí alebo súhrnu tradícií (hermeneutických, exegetických, atď.), ktoré zdieľali obe náboženské skupiny počas dlhého časového obdobia. Kľúčovým slovom je v tomto prípade ústne podanie (oralita) – rozličné koncepty a tradície sa pred svojou kodifikáciou voľne šírili. Keďže hranice medzi spoločenstvami Židov a kresťanov boli v období patristiky stále ešte veľmi pružné a priepustné, je pravdepodobné, že židovskí učenci prichádzali do styku s patristickými myšlienkami a určitým spôsobom na ne reagovali (a samozrejme to platilo i naopak). Preto je asi adekvátne tieto kontakty vnímať, spolu s Naomi Koltun-Fromm, ako „zdieľanie spoločnej, verejnej knižnice“.²⁶

Pre naše zámery je zaujímavá hlavne tá (treba povedať, že ťažšie doložiteľná) „polovica konverzácie“, v ktorej židovskí učenci čerpali myšlienky od svojich kresťanských náprotivkov. Na tomto mieste sa veľmi stručne pozrieme na perzského cirkevného otca Afraata (Aphrahat) a jeho „diskusiu“ s babylonskými rabínmi.²⁷

Prvým príkladom, ktorý si spomenieme, je Afraatov argument, že Adam bol po Páde mŕtvy pred Bohom, a to i napriek tomu, že fyzicky stále žil: „Po tom, čo Adam porušil prikázanie a jedol (z ovocia), žil 930 rokov. No Boh ho kvôli jeho hriechu vnímal ako mŕtveho.“²⁸ Tento ontologický status je trestom za bezbožnosť. Frank Gavin k tomuto tvrdeniu nachádza paralelu v midraši *Kohélet*

Rabba 9,4: „Avšak bezbožníci sú nazvaní 'mŕtvymi', ako je povedané [Ezech 11]... Toto platí o bezbožníkoch, ktorí sú už počas svojho života nazvaní mŕtvymi.“²⁹ Na tomto mieste treba ešte dodať, že myšlienka smrti pred Bohom počas fyzického života (ako trest za bezbožnosť) sa v Biblii nikde explicitne nespomína a ani ju nie je možné považovať za logický dôsledok výkladu biblického textu. Preto môžeme oprávnenne predpokladať, že existovala takáto tradícia, ktorá bola známa Afraatovi i rabínskym vykladačom. Gavin však ide ďalej a z oboch výrokov usudzuje, že Afraates priamo čerpal z rabínskych zdrojov. Problém s jeho návrhom spočíva v tom, že daný midraš pochádza z neskoršieho obdobia (7.–8. st.) než Afraatove *Demonstrationes* (zač. 4. st.). Skôr by teda bolo možné tvrdiť pravý opak – Afraatov vplyv na rabínsky komentár. Avšak ak vezmeme do úvahy oralitu – ústnu cirkuláciu tradícií pred ich písomnou fixáciou a kodifikáciou – takéto tvrdenie sa javí príliš trufalým a príliš slabo doloženým. No dá sa pomerne presvedčivo argumentovať v prospech existencie určitej hermeneutickej tradície, ktorá bola známa a prístupná oboj stranám a ktorú obe strany formovali, zároveň prijímajúc podnety aj od druhej strany.

Podobné je to i s druhým príkladom, ktorý si uvedieme. Naomi Koltun-Fromm v jednej zo svojich štúdií skúma symbol jarma v Afraatových spisoch a v midraši *Ejcha Rabba*. Hovorí, že „porovnanie Afraatovho 'jarma' s rozličnými rabínskymi 'jarmami' vrhá svetlo na to, akým spôsobom Afraatovo kresťanstvo a rabínsky judaizmus zdieľajú spoločné semitské exegetické vzorce a metodológiu.“³⁰ Symbol jarma u Afraata je zakorenený v myšlienkovom svete Hebrejskej Biblie a je tak podobnejší rabínskemu „jarmu Tóry“ než evanjeliovému „jarmu Mesiáša“.³¹ Lenže zatiaľ čo rabíni majú na mysli celok Božích príkazní, Afraates sa zameriava na celibát ako na jarmo *par excellence*. Rabíni, rovnako ako Afraates, sa vo svojich úvahách odvolávajú na rovnaký biblický verš (Žalosp 3,27). Afraates tento text cituje v *Dem.* VI,4/[261] a interpretuje ho ako výzvu k osobnej čistote, t.j. k celibátu. Koltun-Fromm porovnáva Afraatovo pochopenie s rabínskym výkladom, ktorý sa nachádza v *Ejcha Rabba* 3,9: „Dobre je mužovi, ak nosí jarmo vo svojej mladosti (Žalosp 3,27): jarmo Tóry, jarmo manželstva a jarmo práce“³²

a tvrdí, že tento názor stojí v protiklade k Afraatovmu pohľadu „len čo sa obsahu týka, no koncepcia je rovnaká – muž sa musí starať o svoju ženu, prácu a štúdium Tóry“.³³ Koltun-Fromm poukazuje na skutočnosť, že Afraates i rabíni sa odvolávajú na ten istý biblický verš a dochádzajú k analogickým teologickým pozíciám. Zdôrazňuje príbuznosť ich interpretačných metód, exegetických tradícií a náboženského i sociálneho správania.³⁴

Opäť tu však narážame na problém vzniku uvedených spisov. Midraš *Ejcha Rabba* je približne o sto rokov mladšieho dátá než Afraatove homílie.³⁵ Na druhej strane, na to, aby sa dalo hovoriť o priamom vplyve Afraata na židovských učencov je dispozícií príliš málo dôkazov. Tento príklad skôr predstavuje ďalší z „kamienkov v mozaike“, ktorý spolu s inými dostupnými kamienkami naznačuje skutočnosť exegetických kontaktov medzi Židmi a kresťanmi v skúmanom období.

Ježiš v rabínskych spisoch

Poslednou témou, ktorej sa v tomto článku budeme venovať, je obraz Ježiša, ako ho vykrešľujú rabínske spisy.

Opäť treba podotknúť, že rabínske diela neobsahujú veľa explicitných zmienok o Ježišovi. Avšak tie, ktoré spomínajú Ježiša Nazaretského (*Ješu ha-nocri*), sú spravidla polemického charakteru



a – ako sa domnieva Kessler – „predstavujú neskoršie literárne výtvary, a nie dedičstvo nejakej ranej historickej tradície“.³⁶ Tieto polemické zmienky predstavujú základ kompilačného diela *Toldot Ješu* (6. st.), ktoré by sme mohli zaradiť do polemického žánru *adversus Christianos*, predstavujúceho židovskú obdobu omnoho početnejších kresťanských spisov typu *adversus Iudaeos*.³⁷

Inokedy rabíni nespomínajú Ježiša menovite. Jeho totožnosť je však iden-

tifikovateľná na základe rôznych viac či menej otvorených narážok. Uvedme si niekoľko príkladov. Prvý pochádza z Babylonského Talmudu: „R. Abahu povedal: Ak vám človek povie: ‚Som Boh, je to klamár; ak povie: ‚Som syn človeka, nakoniec ho ľudia vysmejú; ak povie: ‚Vystúpim do neba, povie to síce, no nevykoná.“³⁸ Napriek tomu, že citovaná pasáž Ježiša nespomína *expressis verbis*, je zjavné, že ide o kritickú reakciu rabínov na kresťanské učenie o Ježišovej božskej prirodzenosti, titule Syn človeka a Vstupení.

Ďalší text, ktorý jasne odkazuje na kresťanské učenie o Ježišomom božstve, hoci to činí bez explicitných zmienok, pochádza z midrašu *Agadat Berešit*:

Aké je len pochabé srdce *minim*, ktorý hovoria, že Svätý, nech je požehnaný, má syna. Ak v prípade Abrahámovho syna, keď (On) videl, že (Abrahám) bol pripravený ho obetovať, nezniesol sa na to pozeráť, ale naopak hneď prikázal „nevystieraj ruku na chlapca“; ak by (On) mal syna, či by ho opustil? Či by neobrátil celý svet hore nohami a nepremenil by ho na beztvárnosť a pustotu (*tohu va bohu*; porov. Gn 1,2)?³⁹

Iné texty predstavujú Ježiša ako učeníka R. Jošuu ben Perahiu, ktorého jeho majster odvrhol pre obscénne chovanie, modloslužobníctvo, praktikovanie mágie a zvädzanie Izraela.⁴⁰ Práve kvôli praktikovaniu mágie a zvädzaniu Židov k modloslužobníctvu bol popravený v predvečer Veľkej noci (Pesach):

V predvečer Pesachu bol Ješu obesený. Štyridsať dní pred popravou vyšiel posol a volal: „Bude ukameňovaný, pretože praktikoval čarodejníctvo a vábil Izrael k odpadlícstvu. Ak ktokolvek môže povedať niečo v jeho prospech, nech predstúpi a prosí v jeho mene.“ Ale keďže v jeho prospech nebolo predložené nič, bol obesený v predvečer Pesachu.⁴¹

Ďalšou témou, ktorej sa venujú niektoré necenzurované talmudické pasáže, je Ježišov údajný status dieťaťa narodeného mimo manželského zväzku:

A toto urobili Ben Stadovi v Lydde a obesili ho v predvečer Pesachu. Ben Stada bol Ben Pandira. R. Hisda povedal: Manžel bol Stada, milenec bol Pandira. Ale nebol manžel Pappos ben Júda? – Meno jeho matky bolo Stada. Ale jeho matka bola Miriam, ženská kaderníčka? (*megadela nešaia*) – Ako sa hovorí v Pumbadithe: Táto žena sa odvrátila od svojho manžela (t.j. spáchala cudzoložstvo).⁴²

Robert Herford identifikuje tohto Ben Stadu s Ježišom Nazaretským.⁴³ Význam mena vykladá ako „buričský“ a tvrdí, že pôvodne označovalo „toho Egypťana“, ktorý vyvolal vzburu a svojich prívržencov viedol na Olivovú horu⁴⁴; tento mohol byť neskôr nesprávne stotožnený s Ješúom ha-nocrim.⁴⁵ Herfordova hypotéza však neberie do úvahy talmudické údaje, podľa ktorých Pappos ben Júda žil cca. jedno storočie po Ježišovi.⁴⁶

Rabínsky popis Miriam (t.j. Márie) ako „ženskej kaderníčky“ sa zdá byť zmlatým odkazom na Máriu Magdalénu (aram. *miriam megaddela nešaia*).

Z vyššie uvedených príkladov je možné uzavrieť, že obraz Ježiša v rabínskych spisoch je zásadne formovaný predovšetkým tromi aspektmi: údajný nemanželský pôvod, magické schopnosti, ktorými zvädzal Izrael k modloslužbe, a poprava na križi (obesenie). Významné sú i implicitné narážky na Ježišovo božstvo, resp. Božie synovstvo, ktoré kresťanov ako jeho vyznávačov kvalifikujú do kategórie *minim*.

Záver

V tomto článku sme si predstavili niektoré pasáže z rabínskych spisov, ktoré sa venujú tematike kresťanstva. Súhrnne sa dá povedať, že kresťanstvo je v týchto dielach otvorene tematizované len zriedkavo. Dôvody sú rôzne; tými hlavnými sú pravdepodobne autocenzúra židovských autorov či menšia naliehavosť potreby vyrovnávať sa s „kresťanskou otázkou“ v kontexte rabínskeho judaizmu. Relevantné pasáže v rabínskych spisoch sú preto prevažne implicitnými zmienkami alebo na prvý pohľad nie zrejmy narážkami. Tieto sú rozmanitého charakteru a významovo siahajú od pomerne značnej ústretovosti (*šittuf*) až po obvinenie z kacírstva (*minim*) či dokonca modloslužobníctva (*avoda zara*). Rozsiahlu časť relevantného materiálu tvoria texty polemického charakteru; tematicky ide hlavne o tie, ktoré sa venujú Ježišovi (*Toldot Ješu*).

Avšak v rabínskej literatúre je možné nájsť i príklady akejsi „exegetickej spolupráce“ židovských učencov s kresťanskými autormi. Ide o určité „zdieľanie spoločnej verejnej knižnice“, pri ktorom v období neskorého staroveku (ktoré bolo zároveň obdobím ustáľovania hraníc medzi judaizmom a kresťanstvom) dochádzalo k výmene myšlienok,

vykladačských stratégií, hermeneutických princípov, atď. To by naznačovalo, že rabíni snád mohli mať záujem o kresťanstvo a kresťanov aj z iných ako len polemických dôvodov (čo platí, samozrejme, aj obrátene).

Existuje dostatočný počet príkladov týchto exegetických kontaktov. V tomto článku sme len stručne naznačili možnosti bádania na jednom konkrétnom prípade (cirkevný otec Afraates a perzský rabíni). Pre ďalšie skúmanie v tejto oblasti bude pravdepodobne najviac schodný práve takýto na konkrétnosti zameraný prístup, charakterizovaný potrebou vzdať sa prílišného zovšeobecňovania a sústredení na jednotlivé texty, osoby⁴⁷ či úzko špecifikované témy.

¹ Porov. Edward Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*. Cambridge: Cambridge University Press 2010, s. 73.

² BT *Avoda zara* 6a a 7b. Citované podľa anglického vydania Soncino Babylonian Talmud (London: Soncino Press 1935-1948), on-line verzia: http://www.come-and-hear.com/zarah/zarah_6.html (zobrazené 22. 8. 2011). Preklad: Pavol Bargár.

³ Tak Kessler, *op. cit.*, s. 69.

⁴ Pozri napr. Tos. *Brachot* 2b, Tos. *Sanhedrin* 63b, Tos. *Avoda zara* 2a, ale aj komentár od R. Menachema ha-Meiriho k traktátu *Avoda zara*.

⁵ Porov. tiež BT *Bechorot* 2b.

⁶ Podrobnú a prehľadnú diskusiu k tejto tematike pozri v Steven T. Katz, „Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration“, *Journal of Biblical Literature* 103,1 (March 1984), s. 43–76, predovšetkým s. 63–76. Pozri tiež Kessler, *op. cit.*, s. 69, 78–80.

⁷ Slová v zátvorke sa nachádzajú v Mnichovskom kódexe.

⁸ Porov. Dt 23,19.

⁹ Porov. Mich 1,7.

¹⁰ Porov. Prís 5,8.

¹¹ BT *Avoda zara* 16b–17a, citované podľa http://www.come-and-hear.com/zarah/zarah_16.html a http://www.come-and-hear.com/zarah/zarah_17.html (zobrazené 22. 8. 2011). Preklad: Pavol Bargár.

¹² Porov. Kaz 10,8.

¹³ BT *Avoda zara* 27b, citované podľa http://www.come-and-hear.com/zarah/zarah_27.html (zobrazené 22. 8. 2011). Preklad: Pavol Bargár.

¹⁴ Príbeh o vzniku *birkat ha-minim* je zaznamenaný v BT *Brachot* 28b–29a. Historiografickú diskusiu pozri v Katz, „Issues“, s. 63nn, ktorý poskytuje i bibliografiu.

¹⁵ Prehľad najbežnejších hypotetických odpovedí ponúka Katz, „Issues“, s. 74–76.

¹⁶ JT *Brachot* 5.4.9c. Citované podľa Kessler, *op. cit.*, s. 79. Preklad: Pavol Bargár.

¹⁷ Kessler, *op. cit.*, s. 80. Môžeme ešte doplniť, že zmienka „ktorý krištie mŕtvych“ odkazuje na spory medzi rabínmi a Saducejmi, zatiaľ čo „ktorý stavia Jeruzalem“ bola namierená proti tým Židom, ktorí odmietali Jeruzalem ako svoju duchovnú otcinu a neverili v jeho opätovnú obnovu a vybudovanie Chrámu.

¹⁸ Porov. Dt 4,32.

¹⁹ Hebr. *’elohim* má tvar množného čísla. Porov. Gn 1,1.

²⁰ V hebrejskom texte sa podmet, prísudok a predmety objavujú v pluráli. Porov. Gn 1,26.

²¹ Porov. Gn 1,27.

²² Porov. Gn 1,26.

²³ JT *Brachot* 12d-13a. Citované podľa Kessler, *op. cit.*, s. 71. Preklad: Pavol Bargár.

²⁴ Pozri Burton L. Visotzky, *Fathers of the World: Essays in Rabbinic and Patristic Literatures*. Tübingen: J.C.B. Mohr 1995, s. 61-74.

²⁵ V súčasnosti asi najlepšiu a najaktuálnejšiu monogra-

fiu venovanú tejto tematike predstavuje Emmanouela Grypeou – Helen Spurling (eds.), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*. Leiden/Boston: Brill 2009.

²⁶ Porov. Naomi Koltun-Fromm, *Hermeneutics of Holiness: Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community*. New York/Oxford: Oxford University Press 2010, s. 14.

²⁷ Východosyrsky mních Afraates (cca. 270 – cca. 345) so svojimi 23 homiliami (*Demonstrationes*) predstavuje ideálnu prípadovú štúdiu pre bádateľov skúmajúcich exegetické kontakty medzi Židmi a kresťanmi v období neskorého staroveku, nakoľko jeho dielo prezrádza oboznámenosť s rabínskym spôsobom argumentácie a biblickej exegézy (porov. Naomi Koltun-Fromm, „A Jewish-Christian Conversation in Mesopotamia“, *Journal of Jewish Studies* 47,1 [1996], s. 45-63, predovšetkým s. 52). Aj to bolo dôvodom, prečo sa k tejto tematike rozvinula pomerne rozsiahla a živá akademická diskusia, ktorej základné – a protikladné stanoviská vytýčili Frank Gavin (*Aphraates and the Jews: A Study of the Controversial Homilies of the Persian Sage in their Relation to Jewish Thought*. Toronto: Journal of the Society of Oriental Research 1923) a Jacob Neusner (*Aphraat and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*. Leiden: E. J. Brill 1971). Zatiaľ čo Gavin zastáva stanovisko, že Afraates bol v podstate „poslušným rabínskym študentom“, Neusner tvrdí, že hoci Afraatove vykladačské stratégie vykazujú afinitu s tými židovskými, táto je spôsobená skôr zdieľaným biblickým dedičstvom (Afraatov veľký záujem o Starú zmluvu) a životným priestorom (kultúra); ak aj Afraates bol v kontakte s nejakými Židmi, podľa Neusnera určite nešlo o rabínske spoločenstvá.

²⁸ *Dem.* VIII,17[939]. Citované podľa anglického prekladu Jacoba Neusnera (pozri Jacob Neusner, *op. cit.*); preklad do slovenčiny: Pavol Bargár.

²⁹ Citované podľa Gavin, *op. cit.*, s. 42.

³⁰ Naomi Koltun-Fromm, „Yokes of the Holy-Ones“, *The Harvard Theological Review* 94,2 (2001), s. 205-218, tu s. 206.

³¹ *Ibid.*

³² Citované podľa Koltun-Fromm, „Yokes of the Holy-Ones“, s. 214.

³³ *Ibid.*, s. 214n.

³⁴ *Ibid.*, s. 218.

³⁵ Predpokladaný vznik tohto midrašu sa zvyčajne kladie na začiatok 5. storočia.

³⁶ Kessler, *op. cit.*, s. 74.

³⁷ Anglický preklad kompilácie pozri v *The Jewish Life of Christ Being the Sepher Toldoth Jesu. Or Book of the Generation of Jesus*. Translated from the Hebrew. Edited (with an historical preface and voluminous notes) by G. W. Foote and J. M. Wheeler. London: Progressive Publishing Company 1885.

³⁸ BT *Ta’anit* 65b. Citované podľa: Kessler, *op. cit.*, s. 75. Preklad: Pavol Bargár.

³⁹ *Agadat Berešit* 31. Citované podľa: Kessler, *op. cit.*, s. 75. Preklad: Pavol Bargár.

⁴⁰ Porov. BT *Sota* 47a a BT *Sanhedrin* 107b. Za zmienku stojí, že sa jedná o necenzurované verzie niektorých rukopisov (Mnichovský kódex). Pozri i poznámkový aparát (pozn. č. 17) v http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_107.html (zobrazené 23.8.2011).

⁴¹ BT *Sanhedrin* 43a. Citované podľa http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_43.html (zobrazené 23.8.2011).

⁴² BT *Sanhedrin* 67a. Citované podľa http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_67.html (zobrazené 23.8.2011). Preklad: Pavol Bargár. Pozri tiež paralelu v BT *Šabat* 104b.

⁴³ Pozri Robert T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*. London: Williams and Norgate 1903, s. 37nn, 344nn.

⁴⁴ Porov. Sk 21,38 a Jozefus Flavius, *Ant.* 20,8,6.

⁴⁵ Pozri Herford, *op. cit.*, s. 345.

⁴⁶ Porov. BT *Gitin* 90a.

⁴⁷ Tento prístup je ľahšie realizovateľný na strane kresťanstva – formou prípadových štúdií konkrétnych cirkevných otcov. Pozri predovšetkým dnes už takmer klasickú štúdiu Nicholas R. M. de Lange, *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*. Cambridge/New York: Cambridge University Press 1976.

OTÁZKA KŘESŤANSTVÍ V MYŠLENÍ FRANZE ROSENZWEIGA

Josef Blaha

Franz Rosenzweig (1886–1929) je pokládán za největšího německého židovského myslitele dvacátého století. Narodil se v Kasselu, v židovské rodině, která byla úplně asimilovaná, to znamená, že se cítila být více německá, než židovská.

V Evropě po osvícenství tato rodina netvořila žádnou výjimku. Už Napoleon usiloval velmi silně o asimilaci Židů. Dne 23. srpna roku 1806 v dopise určeném ministru vnitra položil následující otázku: „Cítí Židé, kteří se narodili ve Francii a které francouzské zákony vnímají jako francouzské občany, Francii jako svoji vlast? Cítí se být zavázáni jejími zákony, cítí povinnost bránit Francii, poslouchat její zákony a cítí se podřízeni francouzským civilním zákoníkům? Sanhedrin¹ musí prohlásit, že Židé jsou povinni bránit Francii, jako kdyby bránili Jeruzalém, protože ve Francii se s nimi zachází stejně, jako by se s nimi zacházelo ve svatém městě.“² Sanhedrin dal Napoleonovi více než příznivou odpověď: „Židé přestali být národem, a jsou dnes pouze náboženstvím.“³

Obdobnou situaci můžeme pozorovat i v historii Německa, např. v roce 1935 významný německý herec v Berlíně prohlásil: „Jsem Němec židovského vyznání, stejně jako je někdo jiný Němec a katolík nebo zase někdo jiný Němec a evangelík.“⁴

Tím se ztratil základní pocit židovského národa o jeho samostatném sebevědomí: „skutečnost pro Izraelitu (v biblické době) byla pečlivě uspořádaná a měla určitou pevnou strukturu ... zůstává ale otázka, zda sebevědomí Izraele chápal celý národ, nebo jenom někteří?“⁵ V moderní hebrejštině se sebevědomí řekne *אמונה בעצמו* (*emuna beacmo*). Hebrejský slovní kořen je zde *אמן* A-M-N. Toto slovo také znamená, *stát pevně*. Jediný věrohodný – *נאמן* (*neeman*) – je Bůh, „ačkoliv se tohoto slova o Bohu používá zřídka. Jenom u Izaiáše 49,7 je Hospodin označen jako *הנאמן* (*haneeman*), tedy jako Bůh, na kterého je spolehnutí a v Deuteronomiu 7,9 je Bůh označen jako *האל הנאמן* (*hael haneeman*).“⁶ To znamená *věrohodný Bůh*. Od svého lidu, židovského národa ale Bůh také

vyžaduje věrnost. Ta spočívá právě v tom, že Izrael bude pro Hospodina „královstvím kněží a svatým národem“ (Exodus 19,6).

To ale spočívá ve věrnosti tomuto Bohu, Hospodinu, a nepřizpůsobování se okolním národům. Hospodin dokonce hrozí, že bude-li Izrael sloužit cizím bohům, kteří vlastně nejsou pravým Bohem, potrestá je lidem, který je ne-lid: „Popouzeli mě ne-bohem k žárlivosti, svými přeludy mě uráželi. Já je popudím ne-lidem. Pobloudilým pronárodem jim urážky splatím.“ (Deuteronomium 32,21).

Je třeba zdůraznit, že židovská idea Boha je duchovní a není slučitelná s vtělením Boha do osobnosti Ježíše Krista, jak tomu učí církev. Zde nacházíme první problém. My lidé toužíme po něčem hmatatelném, a ne jenom duchovním. Judaismus chápe ale Boha jako čistého ducha. „Slovem *duchovní* a *duch* nemyslíme na nějakou metafyzickou spirituální podstatu, nýbrž myslíme tím vliv oněch nutností nadřazených člověku, které se uplatňují skrze vůli a vědomí a které člověk pocituje jako závazek. Jejich tlak je jiného rázu nežli tlak přírodních okolností. Akt milosrdenství, obětavé solidarity, láska, spravedlnost, to vše přichází člověku jako vnitřní nutnost, určená transcendentními příkazy. Splňování oněch příkazů pocituje člověk jako potřebu a to, co ukojí tuto potřebu, nazýváme hodnotou. Člověk zkrátka nemůže být samoúčelným, svůj účel hledá mimo sebe. Touží rozmnožit svou osobnost získáním absolutních skutečností.“⁷

Přesto mnoho Židů konvertovalo ke křesťanství, a to i v Rosenzweigově Německu: „Bodem zlomu je rok 1913. Pod vlivem svých bratranců a historika a sociologa Eugena Rosenstocka se Rosenzweig rozhoduje, má-li se nechat pokřtít. Cítí se být Němcem, člo-



věkem západní kultury, kde křesťanství hraje dominantní roli. Zde se projevuje Rosenzweig poprvé jako filosof. Z jaké pozice se nechá pokřtít? Není přece pohan, ale je Žid. Rozhoduje

se tedy nejprve lépe poznat vlastní židovské kořeny. Navštěvuje synagogu v rodném Kasselu, ale nedělá na něj zvláštní dojem. Večerní bohoslužba na *Jom Kipur* (Den smíření) roku 1913 znamená však zlom v Rosenzweigově životě. O tomto prožitku nikde nepíše, ani nemluví, ale je jisté, že tento zážitek je rozhodující nejenom pro jeho náboženské směřování, ale i pro celkový smysl jeho života.“⁸

Jeden z těch, kdo Rosenzweiga měli ke křtu, byl Eugen Rosenstock, Rosenzweigův přítel, který byl židovského původu, ale obrátil se na protestantismus a stal se z něho originální evangelický teolog. Vybízel Franze Rosenzweiga, aby i on opustil judaismus, který podle jeho názoru byl přežitostí, a obrátil se na křesťanství. V polovině října roku 1916 mu Rosenzweig napsal dopis, kde mimo jiné uvádí: „Mám se obrátit, i když jsem byl vyvolen už od narození?“⁹

Rosenstock se před nacismem zachránil včasnou emigrací do Ameriky, Rosenzweig zemřel roku 1929, čtyři roky před nástupem Hitlera k moci. Dá se říci, že to svým způsobem bylo pro Rosenzweiga štěstí: „Rosenzweig řekl, že kdyby měl zažít rozdělení mezi němečtím a judaismem, nepřelil by to.“¹⁰

Pro Rosenzweiga ovšem mělo přitažlivost jedno ze dvou dnešních center judaismu – Amerika: „Největší vliv na náboženství židovstva v severní Americe má německý Žid, laik a nikoliv rabín, který k judaismu přišel přímo od bran kostela.“¹¹ Tento výrok se může zdát poněkud divný, ale pravdou zůstává, že Rosenzweig byl jedním z mála židovských myslitelů za dva tisíce let židovsko-křesťan-

ského soužití, který měl ke křesťanství pozitivní vztah.

Rosenzweig, a po něm také Emmanuel Lévinas, vyčítají evropské filosofii od starého Řecka až po moderní dobu (Rosenzweig mluví o Jeně a Lévinas o Heideggerovi), že zůstala uzavřena sama v sobě a nebyla schopna přijmout Nekonečno. Rosenzweig k tomu říká: „V oné první větě filosofie, kde se říká, že všechno je voda, už spočívá skrytá schopnost promýšlet tento svět, ačkoliv Parmenides zde vyslovil identitu bytí s myšlením.¹² Není totiž žádnou samozřejmostí, že bychom mohli s rozhledem odpovědět na jednoznačnou otázku: Co je Vesmír (doslova *veškerenstvo* – *Alles*)? Nemůžeme se ptát, co je mnohé, protože bychom mohli očekávat pouze víceznačné odpovědi. Naproti tomu je předmětu veškerenstva už předem zajištěn jednoznačný přírudek. Jednota myšlení totiž popírá to, aby někdo bytí odepíral plnost bytí. Celá úctyhodná společnost filosofů, od řecké Jóny až k Jeně, hází rukavici tomu, kdo tak činí.“¹³

Rosenzweig byl jedním z prvních existencalistů vůbec a první židovský existencionalista. „Byl nejenom jeden ze zakladatelů moderního existencialismu, ale dalo by se říct, že byl zakladatelem existenciální filosofie řeči a jako jeden ze zakladatelů existenciální filosofie se postavil proti velkým filosofickým školám, jako byla Hegelova.“¹⁴ Je třeba poznamenat, že Rosenzweig byl hodně ovlivněn německým idealistickým filosofem Schellingem. Co se týká jeho díla *Hvězda vykoupení*, „Rosenzweig uplatnil (existenciální) metodu ve třech fázích. Zpočátku uvažoval v duchu Schellinga, ale ve třetím díle *Hvězdy vykoupení* vycházel z afirmativní filosofie. Když ale na začátku svého díla mluví o základních prvcích, uvažuje v duchu různých možností víry.“¹⁵

Dříve než o tom pojednám, nechal bych rád promluvit samotného Rosenzweiga o zjevení. Zjevení v jeho pojetí je Boží sebe-dávání, je to láska: „Silná jako smrt je láska. Silná jako smrt? Vůči komu projevuje láska tuto svou sílu? Vůči tomu, koho uchopí. A láska zcela jistě uchopuje oba, milujícího i milovanou. Ale milovanou jinak, než milujícího. V milujícím má svůj původ. Milovaná je uchvátna láskou, a její láska je už odpovědí na toto uchopení ... A tak především o milujících platí, že láska je silná jako smrt.“¹⁶

Kapitola o zjevení se jmenuje *Zjevení, neboli stále se obnovující zrození duše*. Rosenzweig nechápe zjevení jako jednorázovou událost, ale jako postupné sebe-darování



Synagoga Kassel (1839).

ze strany milujícího Boha: „neboť láska je osudná moc, která vládne našemu srdci, ve kterém se probouzí, a přesto se stále znovu rodí, a to nejprve bez jakékoli minulosti, naprosto pro onen konkrétní okamžik, který naplňuje, protože z něho vzešla.“¹⁷

Zjevení u Rosenzweiga opravdu znamená lásku. Nejedná se o jednorázový akt zjevení, ale o stále znovu se opakující zrození duše, takže zjevení má permanentní charakter: „Zjevení v této souvislosti u Rosenzweiga neznamena předmět, neboli historické zjevení jako takové, nýbrž zážitek (*Erlebnis*), to, že je člověk volán Bohem jeho vlastním jménem, a v tomto smyslu je i vyvolen, a nadto tento prožitek v rámci historického zjevení učiněná zkušenost (*Erfahrung*), v níž je teprve pochopeno vlastní zjevení (*Offenbarung*).“¹⁸

Rosenzweig vidí na počátku stvoření velkou pozitivní Boží sílu. Tímto počátkem dějin Bůh dává jasně najevo, že si přeje, aby vesmír existoval: „Ano je počátek. Ne nemůže být počátkem; protože toto ne znamená nicotu. To by ale předpokládalo nicotu, která by vesmír popírala. Nemůže to tedy být „ano“ nicoty, protože by to byl náš úvod do nicoty.“¹⁹

Rosenzweig uvažuje nad podstatou věcí, jak je chápala filosofie. Podstata není jenom něco náhodného, ale jedná se o nejnějnější jádro samé věci: „Celá filosofie se vždy ptala po podstatě. Je to tato otázka, která ji odlišuje od nefilosofického myšlení zdravého rozumu. Ten se totiž neptá, co nějaká věc *vlastně* je. Stačí mu vědět, že židle je židle – neptá se, jestli náhodou není něčím úplně jiným. Právě po tom se však táže filosofie, když se ptá po podstatě. Svět nesmí, proboha, být svět, Bůh nesmí být Bůh, člověk nesmí být člověk, nýbrž všichni musí

být *vlastně* něco úplně jiného. Kdyby nebyli něco jiného, nýbrž opravdu jen to, co jsou, byla by nakonec – bůh uchovej – filosofie zbytečná. Přinejmenším taková filosofie, která chce všude vydolovat něco *docela jiného*.“²⁰

Abychom pochopili, jak chápe Rosenzweig křesťanství, musíme také pochopit, jak Rosenzweig vnímá svůj vlastní národ a svou vlastní náboženskou kulturu: „Budiž požehnan Pán, který do našeho středu zasadil věčný život. Uprostřed hvězdy hoří oheň. Teprve z ohně, z jádra tohoto ohně vyřázejí paprsky a neodolatelně planou směrem ven. Toto ohnivě jádro hoří neustále. Jeho plamen se musí stále živit sám ze sebe ... musí vytvořit vlastní čas ... existuje jediné společenství, kde existuje taková souvislost věčného života. Je předávána dědem vnukovi. Taková komunita je jenom jediná. Zde existuje takováto souvislost onoho My, jejíž jednotu nemůžeme vyslovit, aniž bychom přitom nedomýšleli doplňující, jsme věční. Musí to být společenství krve, protože jenom krev dává naději na budoucnost a záruku pro přítomnost.“²⁰

V této souvislosti bych rád poukázal na jeden fakt, který se často zapomíná. A to, že judaismus, na rozdíl např. od křesťanství, není jenom náboženství, ale představuje především národ, který je spjat se zemí Izrael, a tento národ má poselství, které bychom mohli nazvat Tóra. Na to poukázal jeden z největších německých filosofů, Immanuel Kant: „Židovská víra podle svého nejstaršího uspořádání nebyla jenom pojmem pro určité stanovy a zákony, na nichž by byla založena státní ústava ... Judaismus jako takový není vlastně žádné náboženství, ale jedná se v něm o sjednocení určitého množství lidí, kteří z důvodu, že patří k určitému kmeni, pouze

vzhledem k politickým zákonům, vytvořili také náboženské společenství.⁴²¹

I když se s tímto názorem zcela neztožňuji, mám úctu ke Kantovi, který si jednak vážil židovských filosofů, a ve shora zmíněném citátu vyzdvihuje důležitou myšlenku, že Židé jsou především národ, a až potom „náboženské společenství.“ Rosenzweig rozvádí tuto myšlenku o židovském národu následovně: „Každá jiná společnost, která není založená na krvi, aby pokračovala v růstu, když chce ustanovit My vzhledem k budoucnosti, ... se zakládá na vůli a na naději. Pouze společnost, která je založená na krvi, cítí záruku věčnosti již dnes, kdy jí tato teplá krev teče žilami.“⁴²²

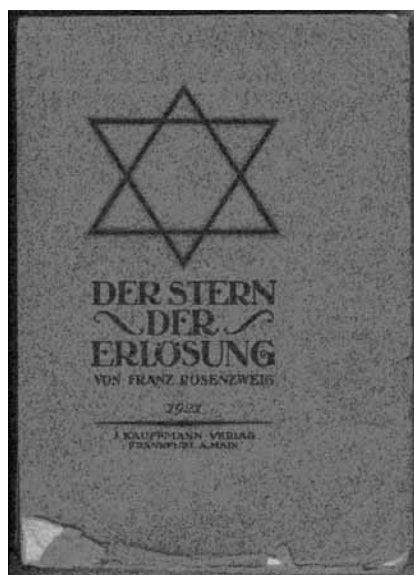
Rosenzweig dále vysvětluje rozdíl mezi Židy a okolními národy: „Co může být všeobecně řečeno o sjednocení různých národů jakožto komunitách, založených na krvi vzhledem k ostatním společenstvím ducha, to platí zvláštním způsobem o našem národu. Židovský národ je mezi ostatními národy země takový, jak sám sebe nazývá při sabatové bohoslužbě – *jediný národ*. Národy světa zapustily své kořeny do noci mrtvé, životodárné země. Berou z její trvalosti záruku k vlastnímu trvání. V půdě a ve vládě nad zemí nebo nad určitým územím chápou záruku své vlastní existence. Zapouštějí své kořeny do noci mrtvé, životodárné země, a myslí si, že tato země jim dá záruku věčnosti. Na půdě a na vládě nad půdou nebo určitým územím, které se pevně drží, spočívá jejich touha k věčnosti. Kvůli půdě své vlasti teče krev jejich synů, protože nevěřili životodárné společnosti krve, která není zapuštěná v pevné zemi. Jenom my jsme důvěřovali krvi a opustili jsme zem.“⁴²³

Rosenzweig očekává ve svém myšlení celkové vykoupení ostatních národů a tak vidí mesiášské očekávání jak u synagogy, tak u církve, neboť jak židovská, tak křesťanská komunita je charakterizována očekáváním Mesiáše, který byl dříve pojmán jako zjevení pro jednotlivce. Ale Rosenzweig mluví o historickém zjevení, zakoušeném jak židovskou tak křesťanskou komunitou. Obě tyto komunity směřují k věčnosti ... v židovské synagoze a v křesťanských církvích je ovšem věčnost chápána odlišně.

To, co je věčné v judaismu, je věčný život vyvoleného národa, národa, který Bůh uznává skrze svou nekonečnou lásku, zjevuje se mu a naopak židovský lid mu má být věrný. Tak úlohou Izraele je věrnost Bohu. Svaté poko-

lení (předávání tradice z děda na vnuka – J.B.) je zárukou této věčnosti. Situace křesťanství je odlišná. Křesťanství chápe samo sebe mezi prvním a druhým příchodem Mesiáše. V tomto ohledu jsou i křesťané odděleni od dějin. Křesťanství se šíří dál a dobývá národy. Tyto národy hrají důležitou úlohu v dějinách, nikoliv však církev. Je symbolem věčnosti ve zjeveném světě, stejně jako židovský národ.⁴²⁴

Rosenzweig dále líčí vztah Židů ke svaté zemi: „(židovský) lid se stává lidem v raních červánkách své existence, stejně jako později v jasném světle dějin a to v exilu, nejprve v egyptském, později v babylonském. A vlast, kterou mezitím obývají a orají národy tohoto světa, než si vzpomenou na to, že patří někomu jinému, než tomu, kdo ji právě teď obývá – věčnému národu, nikdy není ve vlastním slova smyslu přidělena. Jako by svatý národ byl rytířem, který ke Svaté zemi stále cestuje... země je pro něj touhou, a proto se



nazývá Svatá země. A proto, ačkoliv tento lid bydlí v této zemi, Bůh mu odepírá plné vlastnictví této země, když říká: *má je země*. Svatost země totiž brání komukoliv, aby jí vlastnil.⁴²⁵

Rosenzweig, který stál u bran církve, ale žil judaismus, který mu byl vlastní, napsal v Hvězdě vykoupení o *paprscích*, *neboli o věčné cestě*, totiž o křesťanství: „Žádný člověk nemůže uchopit myšlenky Stvořitele; neboť Jeho cesty nejsou cesty naše a Jeho myšlenky nejsou myšlenky naše. Těmito slovy o Božích cestách začíná konec velkého (teologického – J.B.) nástinu celého ústního a písemného zákona, který nám Maimonides daroval jako *Opakování Zákona*. Zde jsou zaznamenány také následující věty o pra-

vém Mesiáši a o velkém svádění na scestí, které spočívá v tom, uctívat vedle Boha ještě někoho jiného. Podle proroctví knihy Daniela toto svádění přišlo na svět skrze *odpadlé syny svého národa, kteří byli opovázliví a došli k pádu* ... to vše jenom připravilo cestu pro královského Mesiáše, který založí svět na službě Bohu, jak se říká v Písmu: *Potom dám lidu čisté rty, aby všichni společně vzývali Boží jméno a svorně mu sloužili*. Protože mezitím bude celý svět naplněn mesiášskými myšlenkami a slovy o nauce a o Zákone. Tyto myšlenky se rozšířily na dalekých ostrovech a mezi různými národy neobřezaného srdce a neobřezaného těla. Všichni se nyní zabývají otázkami Tóry a otázkami její platnosti; jedni tvrdí, že přikázání Tóry jsou sice pravdivá, ale už pozbyly své platnosti, a jiní tvrdí, že v nich jsou ukryta tajemství, a tudíž že nemají být vykládány v přímém slova smyslu, ale až přijde Mesiáš ... potom se všichni vrátí domů a poznají, co byl blud.“⁴²⁶

Z tohoto textu, kde Rosenzweig cituje Maimonida (označeno kurzívou, pozn. red.), jasně vyplývá, že křesťanství v jeho pojetí má pozitivní význam. Nevyznává sice pravého Mesiáše, ale vedle Nového zákona ve své misi po celém světě rozšiřuje i hebrejskou Bibli, takže jednou, až přijde pravý Mesiáš, i ti, kdo o judaismu nic nevěděli, ale přijali křesťanskou Bibli, a tudíž i Starý zákon, budou uvedeni do celé pravdy: „Z ohnivého jádra hvězdy vyrazejí paprsky. Hledají svoji cestu skrze dlouhou noc času. Musí to být věčná cesta, věčná, a nikoliv časem omezená, ačkoliv prochází časem. Nemůže popírat čas; musí skrze něj procházet. A přesto, čas proti této cestě nemůže bojovat nějakou formou násilí. A znovu, novým způsobem tak, jak to činí věčný národ, který plodí sebe sama, si věčná cesta nesmí vytvořit vlastní čas a tak se od času osvobodit.“⁴²⁷

Jak je křesťanům známo, Ježíš říká, že nikdo nemůže přijít k Otci než skrze něj (Jan 14,6). Rosenzweig komentuje tento verš: „*Nikdo nemůže přijít k Otci* – to ale nezahrnuje ty, kteří se nepotřebují k Otci dostat, protože už jsou s Ním. A to je případ izraelského národa (ačkoliv asi ne každého individuálního Žida). Vyvolení Otcem, židovský lid, upínají svůj zrak vstříc světu a dějinám, kde On, Otec Izraele bude jednou *všechno ve všem*. Než se ale rozběsne tento věčný den, životní misie Izraele spočívá v předjímání tohoto dne ve vyznávání (jednoho Boha – J.B.) a v činnosti, totiž být živým hlasatelem Hospodina a „národem kněží“, což v plnění Božího zákona posvěcuje Jeho jméno skrze Jeho vlastní svatost. Tento lid se vyčleňuje ze světa a výsledkem toho na sebe bere

úzkost pronásledování a nebezpečí duchovní strnulosti a ztuhlosti. Ale synagoga přijímá tuto úzkost a to pro nejvyšší naději, která nutí i církev k tomu, aby přijala úzkost tohoto světa ... Jejich očekávání vůči Bohu, který je Pánem veškerého času, jsou zakořeněny ve společné půdě a zjevení Starého zákona, je společné církvi i synagoze, a tak jedna na druhé závisí. Synagoga, která je nesmrtelná, ale má zlomenou berlu a zavázané oči,²⁸ se musí zřít veškeré práce v tomto světě a shromáždit všechnu svoji sílu, aby si zachovala život a byla neposkvrněná od tohoto života. Tak nechává všechnu práci ve světě církvi, a uznává ji jako nástroj pro spasení pohanů ve všech dobách. Synagoga ví a uznává, že to, co znamená pro Izrael Zákon a rituál, jsou pro svět vně skutky lásky. Avšak synagoga odmítá připustit, že síla, se kterou církev koná skutky lásky, je přímo od samotného Boha. Zde se synagoga stále dívá směrem do budoucnosti, zatímco církev se svojí nezmlomenou holí a očima, které jsou upřeny na svět, se jeví jako bojovník, který si je vždy jistý svým vítězstvím. Tím se ale vydává všanc věčnému nebezpečí pohanů, nad kterými kdysi zvítězila.²⁹

Zde vidíme, že v Rosenzweigově chápání je jak judaismus, tak křesťanství nositelem spásy. Judaismus je jím pro Židy, křesťanství pro národy světa. „Křesťanství učinilo z přítomnosti epochu. Minulost je zde pouze čas před Kristovým narozením. Ale všechn další čas, který se odvíjel po jeho pobytu na zemi, až k jeho opětnému druhému příchodu, je jednou velkou přítomností, onou epochou, oním klidem, oním posečkáním časů, oním *mezi*, kde čas ztratil svoji moc. Čas se zde stává pouhou časovostí. Jako takový je možné jej přehlédnout z každého z jejích bodů; protože každému jejímu bodu je začátek i konec stejně blízko. Čas se tak stal jedinou cestou, ale je cestou, jehož začátek a konec leží mimo čas, a tak je tedy (křesťanství) věčnou cestou.“³⁰

Judaismus je v Rosenzweigově pojetí věčný oheň, který se živí sám ze sebe, a křesťanství je věčná cesta, nebo chcete-li, paprsky, které vycházejí z věčného ohně. Obě náboženské kultury se navzájem potřebují.

Pokusil jsem se v tomto článku nastínit problematiku toho, jak se významný židovský filosof Franz Rosenzweig dívá na křesťanství. Chtěl bych tuto reflexi zakončit básní Judy ha-Leviho, kterou Rosenzweig přeložil do němčiny. Báseň je o Jeruzalému. Jeruzalém má pro judaismus, pro křesťanství, ale i pro islám význam věčného města. Juda ha-Levi toužil po Svaté zemi a zvláště po Jeruzalému, kam se na konci svého života vydal, ale není známo, zda tam dorazil, poněvadž jeho stopy

se ztrácí v Egyptě. Za přebásnění mého překladu básně o Jeruzalému, vděčím paní Kateřině Ryšavé.

A příchut' hroudy Tvé...³¹

A příchut' hroudy Tvé...

Nádherná krajino

A příchut' hroudy Tvé...

Město velkého krále

Tebou duše roztoužená

Jelenem v říji

Vzpomenu-li dávných dní

Milosti Tvé

Slávo zjevená, zjizvená krásou

Doteků slast nevýslovná

Mít křídla orlích, Ó Pane

A příchut' hroudy Tvé...

Sůl očí

Prachu Tvých nohou

Zemi bez krále

V Gileádu tváří hlíny

Semeno vložené láskou

Příbytek hadů a štírů

Vrůstám, ruce rozpažené

Jsem?

Smluj se, Pane,

Rozbij nás bezkřídle,

Z kamínků chrám zas postav.

A příchut' hroudy Tvé...

Slibuji, Ó Pane,

Bude sladší medu.

Rosenzweig k této básni poznamenává: „V této básni, která začíná stejně jako Žalm 48,3, se stále znovu objevují touhy o cestě do svatého města. A přesto se zde jedná o poetické obraty, které vychází z živoucího Pisma, a jsou určeny pro čtení, které synagoga čte v letních měsících, kde našla místo i tato báseň. Poslední řádka jako by neobsahovala téměř ostýchavé naznačení, ze kterého cítíme, že básník, stejně jako mnoho jiných v pozdějších tisíciletích, vyjadřuje vážné přání, zemřít v Jeruzalémě. Toto je další rozvíjení dvojverší, kde je slovo *hrouda*. To je náznak verše, který čtenář očividně zná: *Hroudy v jámě budou mu lehké; potáhnou se za ním všichni lidé, bude jich před ním bezpočet* (Job 21,32).“³²

³¹ Slovo *sanhedrin* pochází z řeckého slova *sunedrin* (sezení v radě). Jedná se o židovský nejvyšší soud, sestávající ze sedmdesáti nebo sedmdesát jedna členů, který působil do zničení chrámu v Jeruzalémě roku 70 křesťanského letopočtu.

Napoleon ve Francii Sanhedrin obnovil. Více: Sidney B. Hoenig, *The Great Sanhedrin*. New York 1953. Hugo Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin*. Cambridge, Mass. 1961.

² J. Christopher Herold, *The Mind of Napoleon: A selection from his Written and Spoken Words*. New York 1961. Columbia University Press, s. 114.

³ Howard M. Sachar, *The Course of Modern Jewish History*. New York 1977, Díl I. s. 63.

⁴ Yigal Lossin a Ya'akov Eisenmann, *Pillar of Fire. A Television History of Israel's Rebirth*. Díl třetí. The Rise and Fall of German Jews.

⁵ David Noel Freedman (editor), CD–Rom *Anchor Bible Dictionary*. New York 1997: Doubleday. Heslo *Anthropology of the Old Testament*, s. 2–3.

⁶ G. Johannes Botterweck a Helmer Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1973: Verlag W. Kohlhammer. Díl I. s. 317.

⁷ Evžen Stein, *Traktát o živém náboženství*, s. 109–117. In *Kalendář česko-židovský 1938–1939*.

⁸ Josef Blaha, *Tóra a moderní židovská filosofie*. Trnava 2003: Dobrá kniha, s. 79.

⁹ Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelten Schriften*. vol. I., Briefe und Tagebücher (The Hague: Martinus Nijhoff, 1979), s. 254: „Soll ich mich bekehren, wo ich von Geburt her auserwählt bin?“

¹⁰ Margarette Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des Jüdischen Volkes*. Frankfurt 1996. Jüdischer Verlag, s. 67.

¹¹ William E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies*. New York 1976. Reconstructionist Press and Behrman House, s. 29.

¹² „Říci“ něco odpovídá (u Parmenida J.B.) cílit na to, čím věc je; „vy-volat“ to „označit“ to „pojmenovat“ to. Tak „mysl“ u Parmenida odpovídá „myšlení“ a „mluvení“ ve smyslu, jakým tyto směřují k realitě.“ Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*. New Haven, London 1970. Yale University Press, s. 164.

¹³ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt 1996. Suhrkamp Verlag, s. 13.

¹⁴ Micha Brumlik, *Franz Rosenzweig – Jüdischer Existenzphilosophie*. In Hanna Lehming (vydavatelka), *Jüdische Denker im 20. Jahrhundert*. Hamburg 1997. E. B. Verlag, s. 73.

¹⁵ Else Freund, *Existencialistická filosofie Franze Rosenzweiga* (hebrejsky). Tel Aviv 1972. Schocken, s. 67.

¹⁶ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt 1996: Suhrkamp Verlag, s. 174.

¹⁷ Tamtéž, s. 178.

¹⁸ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. s. 28.

¹⁹ Franz Rosenzweig, *Nové myšlení*. Přeloženo v semináři IŽV UK pod vedením Jana Sokola. Praha 1994. Ježek, s. 10.

²⁰ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. s. 331.

²¹ Immanuel Kant, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Wiesbaden 1956. Insel Verlag, Díl IV, s. 789–790.

²² Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, s. 331–332.

²³ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. s. 332. Shmuel Hugo Bergman, *Dialogical Philosophy. From Kierkegaard to Buber*. New York 1991. State University of New York Press, s. 212–213.

²⁴ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. s. 333.

²⁵ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. s. 372.

²⁶ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. s. 374.

²⁷ V gotických katedrálách, jako např. ve francouzském Štrasburku, je zobrazena církev jako „moudrá panna“, a synagoga má zavázané oči jako symbol zaslepenosti Židů z důvodu, že ukřižovali Ježíše a nepřijali jej jako Syna Božího a Mesiáše.

²⁸ N. N. Glatzer, *Franz Rosenzweig's Life and Thought*. New York 1953, s. 343.

²⁹ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. s. 375–376.

³⁰ Jehuda ha-Levi, *Zionslieder. Mit der Verdeutschung von Franz Rosenzweig und seinen Anmerkungen*. Berlin 1933. Schocken Verlag, s. 32–35.

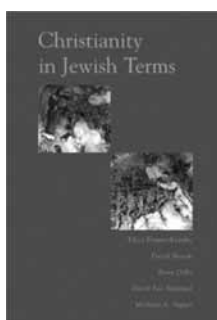
³¹ Jehuda ha-Levi, *Zionslieder. Mit der Verdeutschung von Franz Rosenzweig und seinen Anmerkungen*. Berlin 1933. Schocken Verlag, s. 32–35.

KŘESŤANSTVÍ V ŽIDOVSKÝCH SOUŘADNICÍCH: NA CESTĚ K ŽIDOVSKÉ TEOLOGII KŘESŤANSTVÍ

Pavel Hošek

Zásadním zlomem v židovské reflexi křesťanství bylo prohlášení Dabru emet, uveřejněné v roce 2000 a podepsané zhruba třemi stovkami židovských rabínů a učenců, zastupujících všechny směry soudobého judaismu¹. V návaznosti na toto prohlášení připravili jeho autoři (Tikva Frymer Kensky, David Novak, Peter Ochs a Michael Signer) a spolu s nimi David Fox Sandmel rozsáhlou knižní publikaci nazvanou *Christianity in Jewish Terms*, tedy Křesťanství v židovských souřadnicích². Tato obsáhlá práce měla být vlastně podrobným teologickým komentářem prohlášení Dabru emet, a zároveň měla být reprezentativním počinem na poli *židovské teologie křesťanství*, tak jak jí autoři prohlásili Dabru emet rozumějí. Její jednotlivé tematické kapitoly (o jejichž vypracování byli požádáni významní židovští učenici, podporující směřování skupiny autorů Dabru emet), měly vycházet ze dvou klíčových hermeneutických zásad: zaprvé, má se jednat o specificky *židovskou* interpretaci křesťanství, tedy o židovskou hermeneutiku křesťanské tradice³, a zadruhé, tato interpretace se má pokoušet rozumět křesťanství co nejvíce tak, jak mu rozumějí křesťané⁴, tedy, jak říká jeden z autorů Michael Signer, má usilovat o *existenciální empatii*⁵.

Proto je pochopitelné, že na rozdíl od tradičnějších židovských přístupů ke křesťanství stojí v centru pozornosti nikoli historický Ježíš nebo etika synoptických evangelií, ale samotné jádro křesťanství, tedy to, co činí křesťanství křesťanstvím (v očích křesťanů). Jsou to tedy teologické nauky, jako je trojiční učení, Vtělení, spása v Kristově oběti, padlý stav člověka atd. Autoři jednotlivých kapitol se pokoušejí porozumět klíčovému motivům a ideám křesťanství hledáním židovských analogií a paralel, věrni hermeneutické zásadě *poznávání neznámého prostřednictvím známého*. Hledají tedy ve vlastní tradici motivy, myšlenky a myšlenkové vzorce, které mohou posloužit k tomu, aby lépe porozuměli křesťanským idejím z židovské



ci se vyskytují tendence k hypostazování Božích atributů, jako je Boží duch, Boží slovo, Boží moudrost atd⁶. Tyto hypostazované Boží atributy a vztahy mezi nimi, jak je Židé znají ze své vlastní tradice, jsou do jisté míry analogické tomu, jak křesťané chápou tajemství Trojice a vnitrotrojčních vztahů⁷. Podobně kabalistická koncepce sefirotického stromu, tedy Božího života jakožto pulzujícího organismu, představa vnitřních vztahů v Bohu, tedy pojetí Boha jako „souboru“ modalit a relací, dále koncepce tří nejdůležitějších sefir (*chochma, bina a daat*), to vše do jisté míry připomíná křesťanské trinitární koncepcce.

Také myšlenka, že hypostazovaná Moudrost, jak o ní hovoří mudroslovná literatura Hebrejské Bible, je totožná s Tórou, přičemž Tóra jakožto Moudrost je v tomto pojetí považována za preexistenční nebo věčnou, či dokonce za Boží atribut či aspekt⁸, případně za *Logos* jako u Filóna z Alexandrie⁹ připomíná christologické spekulace křesťanských teologů.

Všechny tyto paralely uvádějí autoři jednotlivých kapitol práce *Křesťanství v židovských souřadnicích*, aby pomohli židovským čtenářům s *existenciální empatií* lépe porozumět křesťanskému pojetí klíčových věroučných článků, tedy tomu, jak křesťané rozumí své vlastní víře.

Podobně v souvislosti s tématem Vtělení připomínají židovskou myšlenku „konkretizace“ Boží slávy a přítomnosti v Tóře, v zemi Izrael a také v Božím lidu¹⁰. Tóra jako by byla v jistém smyslu „vtělením“ Boží moudrosti¹¹. Židovský národ jako celek má být vtělením Tóry,

ho hlediska, a to právě na základě analogie, podobnosti a paralelity.

Když hovoří o Trojici, připomínají, že v Hebrejské Bibli a v pozdější židovské tradi-

a tím zároveň znamením Boží přítomnosti na zemi, tedy metaforicky řečeno, „Božím tělem“. Ostatně antropomorfizaci vyjadřování Hebrejské Bible, vyprávění o Hospodinových teofaniích (např. Iz 6, Dan 7, Ez 1 a 10), stejně jako biblický personalismus a pojetí člověka jakožto Božího obrazu, a také myšlenka Šechiny, resp. Boží účasti na lidském údělu a utrpení, to vše jsou židovské myšlenkové trajektorie, které lze i z židovského hlediska chápat jako motivy, jejichž specifickým rozvinutím je křesťanské pojetí Vtělení¹². Židé tedy mohou alespoň do jisté míry rozumět tomu, co křesťané *miní* učením o Vtělení, a to právě když si všimnou zmíněných motivů Hebrejské Bible a pobiblického judaismu¹³.

V práci *Křesťanství v židovských souřadnicích* je Vtělení interpretováno také v souvislosti s rabínským pojetím „vidění Boha“ v modlitebním usebrání¹⁴. Rabíni hovoří o možnosti vidět při modlitbě Boha, tedy nejenom andělskou bytost¹⁵, ale opravdu v lidském nitru „nahlédnout Boha“ (nikoli pouze vyvolat jeho představu). Tato myšlenka opět může Židům pomoci rozumět křesťanské nauce o Vtělení. Není pravda, že by rabínský judaismus vyznával striktní, filozoficky čistý, abstraktní monoteismus, neposkvřený antropomorfizací způsobem myšlení, neposkvřený myšlenkou „Boží tělesnosti“. Je zřejmé, že nemalou část dějin judaismu byla představa, že Bůh má „tělo“ a že ho lze za určitých podmínek „vidět“, poměrně rozšířena. Stejně tak se předpokládalo, že Bůh se nějakým způsobem „konkretizuje“, například v písmenech hebrejské abecedy, ze kterých sestává Boží jméno¹⁶. V judaismu je v tomto smyslu možné doložit řadu myšlenek, které jsou křesťanské myšlenky Vtělení alespoň do jisté míry podobné. Ohledně spásení v Kristu a jeho smírné oběti na kříži se v práci *Křesťanství v židovských souřadnicích* připomínají některé židovské myšlenky, které jsou jistou analogií tohoto křesťanského pojetí spásy. V souvislosti s pojetím Boha se zde hovoří o židovské myšlence

tajemného „sebe-odcizení“ v Bohu, jak o něm hovoří zejména luriánská kabala, kdy imanentní pól Božího bytí sestoupil z Nebe na zem, kde přebývá s člověkem a spolu s ním trpí¹⁷. V některých textech se v souvislosti s Boží participací na lidském utrpení hovoří o tom, že Bůh trpí z lásky k člověku, že vlastně trpí za hříchy lidu. Utrpení způsobené tímto Božím sebe-odcizením směřuje k eschatologickému znovusjednocení, které bude znamenat vykoupení celého světa.

V souvislosti s myšlenkou *zástupného utrpení*, často považovanou za typický křesťanský koncept, se dále hovoří o tom, že interpretace písně o Hospodínově spravedlivém služebníkovi (Iz 53) jakožto vyjádření dějinného údělu židovského národa čelícího nepřátelství nežidovských národů a přesto věrně plnícího Bohem svěřené poslání nejen zcela zřetelně obsahuje myšlenku zástupného utrpení (za hříchy druhých), ale není v některých důležitých momentech nepodobná křesťanskému pojetí významu utrpení Kristova¹⁸.

V souvislosti s tématem spásy a vykoupení najdeme v práci *Křesťanství v židovských souřadnicích* konstatování, že ačkoli je židovské a křesťanské pojetí milosti zásadním způsobem odlišné, křesťanské pojetí zdarma nabízené Boží milosti není judaismu zcela cizí. Židé mohou dobře porozumět křesťanskému pojetí milosti ve světle židovského Dne smíření¹⁹. Modlitby, obsažené v židovské bohoslužbě tohoto dne obsahují prosby o nezaslouženou milost, vyznání, že modlitebníci si Boží přízeň nikterak nemohou zasloužit a nezbývá jim než kajícím prosit o Boží velkorysost, tedy o milost, která přesahuje jakékoli možné zásluhy z lidské strany. Judaismus také ví stejně jako křesťanství o tom, že pokání samo je darem²⁰, nikoli výkonem lidské zbožnosti, a že odpuštění hříchů přichází jako nezasloužený dar. S touto otázkou úzce souvisí také téma hříšnosti člověka. V práci *Křesťanství v židovských souřadnicích* najdeme konstatování, že ačkoli je mezi židovským a křesťanským pojetím hříchu zásadní rozdíl, existují zde i paralely. Tradičně se soudí, že křesťanství zdůrazňuje důsledky Pádu a prvotního hříchu způsobem, který v židovství nemá žádnou obdobu. Podle Stevena Kepnese, autora příslušné kapitoly, to není úplně pravda. Myšlenka *exilu* jakožto tragického stavu odcizení, který se týká nejenom židovského národa, ale celého lidstva, dokonce celého

vesmíru, a v jistém smyslu i samotného Boha, v mnohém připomíná křesťanské pojetí prvotního hříchu a jeho důsledků²¹. Ostatně i myšlenka Pádu Adama, jak jej chápe křesťanství, má v židovství svoji obdobu²².

Také myšlenka náležité lidské odpovědi na Boží spásné jednání, tedy návratu k životu v souladu s Boží vůlí, která má v křesťanství podobu „napodobování“ Krista (*imitatio Christi*), má zřejmou paralelu v ústředním principu rabínského pojetí etiky jakožto „napodobování“ Boha (*imitatio Dei*)²³.

Také často zmiňovaný rozdíl mezi židovstvím a křesťanstvím v pojetí vykoupení (který například Martin Buber považuje za principiální), tedy židovské očekávání vykoupení v *budoucnu* v kontrastu s křesťanským pojetím již *uskutečněného* vykoupení, práce *Křesťanství v židovských souřadnicích* do jisté míry relativizuje. V židovství lze totiž stejně jako v křesťanství nalézt dialektiku uskutečněné a budoucnostní eschatologie²⁴. Často se uvádělo, že židovství ví natolik dobře o nevykoupenosti tohoto světa, že vykoupení může očekávat jedine od budoucnosti a nemůže tudíž nikdy přitakat křesťanské myšlenky, že vykoupení je možné v jistém smyslu předjímat nebo dokonce zakoušet již nyní. Proti tomu lze namítnout, že například pojetí šábesu jakožto předjímání Božího království či mesiášské éry už v této časnosti, tedy ona v křesťanství dobře známá dialektika „ještě ne a už ano“ ve vztahu k zaslíbené budoucnosti, je vlastní i židovské tradici.

Těchto několik příkladů je snad dostatečně zřetelnou ilustrací způsobu, jakým se autoři práce *Křesťanství v židovských souřadnicích* pokoušejí o židovské porozumění křesťanství. Porozumění, které by zůstalo pevně zakotvené v souřadnicích rabínského myšlení (včetně jeho normativních textů), a které by se zároveň co nejvíce blížilo způsobu, jak křesťané rozumějí sami sobě a své víře, a které by zároveň umožnilo adekvátní empatické pochopení ústředních výpovědí křesťanské tradice tak, aby se staly *srozumitelnými* pro Židy, a to v duchu hermeneutické zásady poznávání neznámého prostřednictvím známého.

Cílem tohoto hermeneutického úsilí ovšem rozhodně není, aby se ústřední výpovědi křesťanské víry staly pro Židy věroučně *přijatelné*. Cílem není souhlasit, cílem je *porozumět*. Proto a jen proto autoři práce *Křesťanství v židovských sou-*

řadnicích hledají ve vlastní židovské tradici motivy, myšlenkové vzorce a ideje, které se zdají být natolik analogické těm křesťanským, že mohou účinně napomoci k porozumění či osvětlení způsobu, jak křesťané chápou svoji víru, včetně jejich ústředních věroučných výpovědí, tedy k porozumění tomu, co přibližně křesťané *miní*, když hovoří o Vtělení, o Trojici, o spáse v Kristově smrti na kříži atd.

Svůj počín, nazvaný *Křesťanství v židovských souřadnicích*, nechápu jeho autoři jako poslední slovo k nastíněným otázkám. Naopak, své dílo považují za jednu z prvních vlašťovek na poli afirmativní židovské teologie křesťanství, tedy za do značné míry experimentální ohledávání nového terénu, za pokus o formulování vhodné hermeneutické metody, pokus, který je otevřen revizím, korekcím a nezbytným úpravám. Zároveň je ovšem spojuje přesvědčení, že touto cestou, tedy cestou afirmativní židovské teologie křesťanství, *lze kráčet*, a že je to v zájmu prohloubení židovsko-křesťanských vztahů a vzájemné spolupráce nanejvýš potřebné a žádoucí.

¹ Pro upřesnění je třeba dodat, že mezi signatáři bylo jen několik procent ortodoxních učenců a že drtivá většina těch, kdo prohlášení podepsali, pocházela z anglicky hovořících zemí.

² O knize *Křesťanství v židovských souřadnicích* říkají její autoři, že se jedná o první oficiální počín formalizované skupiny židovských učenců na poli židovské teologie křesťanství, viz k tomu Ochs a Sandmel, *Christianity in Jewish Terms: A Project to Redefine the Relationship*, *Crosscurrents*, zima 2000–2001, 50/4, str. 1. Druhým svazkem navazujícím na prohlášení Dabru emet byla učebnice týkající se židovsko-křesťanských vztahů *Irreconcilable Differences? A Learning Resource for Jews and Christians*, Westview Press, Boulder, 2001, na níž se autoři podíleli židovští i křesťanští učenci.

³ Ochs, Sandmel, *Christianity in Jewish Terms: A Project to Redefine the Relationship*, *Crosscurrents*, zima 2000–2001, 50/4, str. 4. Viz též *Christianity in Jewish Terms*, str. x, a také D. Sandmel, *Dabru Emet and the Future Direction of Jewish Christian Relations*, in Kessler, Pawlikowski, Banki, *Jews and Christians in Conversation*, Orchard Academic, Cambridge, 2002, str. 95n.

⁴ Ochs, Sandmel, *Christianity in Jewish Terms: A Project to Redefine the Relationship*, *Crosscurrents*, zima 2000–2001, 50/4, str. 3, a také *Christianity in Jewish Terms*, str. xi.

⁵ Signer, *Jesus der Bruder und Christus der Herr*, in Discherl a. Trutwin, *Redet Wahrheit – Dabru Emet*, Lit Verlag, Münster, 2004, str. 85.

⁶ Ochs, *The God of Jews and Christians*, in *Christianity in Jewish Terms*, str. 66n. Srovnej k témuž také Breslauer in *Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, Oikumene, Praha, 1994, str. 23nn.

⁷ Ochs, *The God of Jews and Christians*, in *Christianity in Jewish Terms*, str. 49nn. K Ochsově interpretaci Trojice viz též Ochs, *Dreifaltigkeit und Judentum*, *Concilium* 39/4, říjen 2003, a také Ochs, *Trinity*, in Kessler a. Wenborn, *A Dictionary of Jewish Christian Relations*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2005, str. 429n. K židovské interpretaci Trojice v pojetí autorů Dabru emet viz též Signer, *Trinity, Unity, Idolatry? In Käppeli, Lesarten des jüdisch-christlichen Dialogs*, Peter Lang, Berlin, 2002, str. 275nn.

⁸ Wolfson, Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God, in *Christianity in Jewish Terms*, str. 246n.

⁹ Najman, The Writings and Reception of Philo of Alexandria, in *Christianity in Jewish Terms*, str. 99nn. Viz také práci signatáře Dabru emet Edwarda Kesslera God's Presence in Israel and Incarnation, www.jcrelations.net. K této problematice viz také úvahu signatářky Dabru emet R. Langer in Cunningham (ed), *Christ Jesus and the Jewish People*, Eerdmans, Grand Rapids, 2011, str. 291n.

¹⁰ Wolfson, Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God, *Christianity in Jewish Terms*, str. 239n, Rashkover, The Christian Doctrine of the Incarnation, in *Christianity in Jewish Terms*, str. 254nn. Viz k této problematice též Wyschogrod, A Jewish View of Christianity, in Klenicki, *Jewish Understandings of Christianity*, Paulist Press, New York, 1991, str. 112nn a Wyschogrod, A Jewish Perspective on the Incarnation, *Modern Theology*, 12/1996. K této problematice viz také práci židovského historika B. D. Sommera *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge Univ. Press, 2009.

¹¹ Viz k této problematice též A. Goshen Gottstein, Judaism and Incarnational Theologies, *Journal of Ecumenical Studies*, 39/2002, str. 219nn.

¹² Wolfson, Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God, in *Christianity in Jewish Terms*, str. 241n, 247, Blumental, Tselem: Toward an Anthropopathic Theology of Image, in *Christianity in Jewish Terms*, str. 345. Viz k této problematice též pojetí signatáře Dabru emet E. Kesslera in Cun-

ningham (ed), *Christ Jesus and the Jewish People*, Eerdmans, Grand Rapids, 2011, str. 161n.

¹³ Viz k tomu též Wyschogrod, A Jewish View of Christianity, in Klenicki, *Jewish Understandings of Christianity*, Paulist Press, New York, 1991, str. 112nn. Viz též Wyschogrod, *Abraham's Promise: Judaism and Christian Jewish Relations*, Eerdmans, Grand Rapids, 2004, str. 129, 178. Podobnou myšlenku, tedy že myšlenkové předpoklady křesťanské christologie jsou v jistém smyslu bytostně židovské, vyslovuje i David Flusser ve svém pozoruhodném textu *Teze ke vzniku křesťanství ze židovství*, in *Dialog křesťanů a Židů*, Vyšehrad, Praha, 1999, str. 122n, a také v textu *Dva způsoby víry podle Buber a Eisejškého dobrodružství*, Oikumene, Praha, 1999, str. 178n.

¹⁴ Wolfson, Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God, in *Christianity in Jewish Terms*, str. 240nn.

¹⁵ Wolfson, Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God, in *Christianity in Jewish Terms*, str. 244nn.

¹⁶ Wolfson, Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God, in *Christianity in Jewish Terms*, str. 248nn.

¹⁷ Ochs, The God of Jews and Christians, in *Christianity in Jewish Terms*, str. 55n, 65n.

¹⁸ K myšlence zástupného utrpení v judaismu, rozvíjející (stejně jako křesťanská christologie) motiv trpícího Hospodina služebníka (Iz 53) viz Batnitzky, On the Suffering of God's Chosen: Christian Views in Jewish Terms, in *Christianity in Jewish Terms*, str. 203nn, 208n, 219 a také Gibbs, Suspicions of Suffering, in *Christianity in Jewish*

Terms, str. 221nn. K „soteriologické teodiceji judaismu“ (vycházející z Rašioho interpretace písně o trpícím Hospodinově služebníkovi, nesoucím hříchy druhých), která podle Amose Funkensteina vlastně odpovídá křesťanské christologicko-soteriologické koncepci zástupného vykupujícího utrpení viz Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Univ. of California Press, Berkeley, 1993, str. 205n.

¹⁹ Hoffman, Jewish and Christian Liturgy, in *Christianity in Jewish Terms*, str. 175nn, 188n. Kepnes, „Turn Us to You and We Shall Return“: Original Sin, Atonement and Redemption in Jewish Terms, in *Christianity in Jewish Terms*, str. 293nn.

²⁰ Kepnes, „Turn Us to You and We Shall Return“: Original Sin, Atonement and Redemption in Jewish Terms in *Christianity in Jewish Terms*, str. 301nn.

²¹ Kepnes, „Turn Us to You and We Shall Return“: Original Sin, Atonement and Redemption in Jewish Terms in *Christianity in Jewish Terms*, str. 295n.

²² Frymer Kensky, The Image: Religious Anthropology in Judaism and Christianity, in *Christianity in Jewish Terms*, str. 324.

²³ Frymer Kensky, The Image: Religious Anthropology in Judaism and Christianity, in *Christianity in Jewish Terms*, str. 336.

²⁴ Nancy Fuchs Kreimer, Redemption: What I Have Learned from Christians, in *Christianity in Jewish Terms*, str. 283. Srov. též Greenberg, Judaism and Christianity: Their Respective Roles in the Strategy of Redemption, in Fischer, *Jewish and Christian Theologians Assess the Dialogue*, Paulist Press, New York, 1994, str. 20, a také Kogan, *A Jewish Theology of Christianity*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2008, str. 93.

PINCHAS LAPIDE: „KÁZÁNÍ NA HOŘE“ (POKRAČOVÁNÍ Z PŘEDMINULÉHO ČÍSLA)

překlad Daniela Brodská, odborná spolupráce Miloš Rejchrt, vydal Samizdat a holandští přátelé

Spravedlnost Ježíšových učedníků

Záležela-li tedy Ježíšova strategie nebeského království v radikálním uplatňování příkazání lásky, pak bylo nutné vidět jeho taktiku spásy v „hojnější spravedlnosti“, vykazující se metodami, při nichž mělo být ze světa především odstraněno vzájemné lidské nepřátelství. Tento mesiánský program opravdového polidštění dvouořců – ve smyslu důstojných nositelů Božího obrazu – je vzápětí vysvětlován šesti takzvanými „antitezemi“ (Mt 5,21–48).

Co Ježíše podnítilo k této zaslíbeníplné alternativě vůči lidskému sebezničení, je možná raná rabínská debata o doslovném znění příkazání lásky k bližnímu, kterou lze shrnout následujícími slovy: „Miluj bližního jako sebe!“ (Lv 19,18). Avšak může se lásce vůbec poručit? Nikoliv! Čtème však přesně! Zde přece není užít imperativ, ale forma budoucího času: „Budeš svého bližního milovat jako sebe.“

Kdy k tomuto dojde? Jakmile nám Bůh svou Tóru „dá do nitra a napíše ji do srdce“ (Jr 31,33), jakmile nám „odstraní z těla srdce kamenné a dá srdce z masa“ (Ex 36,26), pak nebude zapotřebí příkazání a rozkazů, aby se láska k bližnímu stala stejnou samozřejmostí jako přepoující láska Boží. K lásce nebude třeba vnějšího tlaku, nýbrž vnitřní touhy obětovat se bratru, jehož nám daroval Bůh a jehož my potřebujeme, aby naše sebepoznání bylo zralé a svéprávné.

Toto „přepsání“ všech příkazů lásky od ochrany manželky, přes smíření s bratrem, nekonečné odpuštění až po lásku k nepřítelům – ze sinajských kamenných tabulí do lidských srdcí je podstatou ježíšovského horského učení.

3. BLAHOSLAVENSTVÍ

Mezi úvodem a „antitezemi“ horského učení nacházíme řadu výroků, které jsou vzhledem k refrénovitě se opakujícímu úvodnímu slovu „blahoslavení“ nazývány blahoslavenstvími. Nejsou učeb-

ní látkou ani Ježíšovou přednáškou, nýbrž konkrétními odpověďmi na nouzi lidu, odpovědi povstávající ze skálopevné víry v zaslíbení daná Izraeli.

Rabi z Nazaretu zjevně pochopil Izaášovu výzvu jako osobní příkaz, jenž je třeba plnit zde a nyní a stále: „Dodejte síly ochablým rukám, pevnosti kolennům klesajícím. Řekněte plachým srdcím: Budte rozhodní, nebojte se! Hle, váš Bůh přichází!“ (Iz 35,3–4).

Nebeské království chudým

Odvaha, kterou zde Ježíš dodává, je nezbytným předpokladem následujícího akčního programu, neboť bez účinného dodání moci bezmocným, naděje zoufalým a světla těm, kteří žijí na stinné straně života, se nedá očekávat činnost spolupráce na spásu tohoto světa.

Hladovějším nemajetným a spodi-
ně židovské společnosti, těm, kteří jsou

**Pinchas Lapide**

(1922–1997) byl židovský diplomat, teolog a religionista. Zabýval se mimo jiné křesťansko-židovskými vztahy a výzkumem Nového zákona. Mladý Pinchas Lapide byl v roce 1938 odvezen nacisty do koncentračního tábora, nicméně podařilo se mu z něj utéci a přes Polsko a Československo se dostal nejprve do Spojeného království a poté v roce 1940 do Palestiny.

V letech 1951–1969 působil na různých pozicích v izraelských diplomatických službách, mimo jiné na postu konzula v Miláně (1956–1958). Ve volném čase studoval judaistiku, později se jí a religionistice věnoval zcela. Studoval na Kolínské univerzitě a na Bar Ilanově univerzitě v Ramat Gan nedaleko Tel Avivu. Je autorem více než 35 knih přeložených do 12 jazyků. Od poloviny 70. let žil ve Frankfurtu nad Mohanem.

K židovské interpretaci křesťanské látky se objevily v posledních dvou desetiletích prozatím dva závažnější texty jiných autorů: David Flusser: *Ježíš* (OIKOYMENH, Praha 2002) a židovská hesla (vedle paralelních křesťanských) v publikaci kol.: *Slovník židovsko-křesťanského dialogu* (tamtéž, 1994). V češtině vyšly dosud dva Lapidovy texty. Spoluautorem jednoho z nich je Raimon Panikkar a tématem je dialog křesťanství a judaismu. Kniha má název *Míníme téhož Boha?* (Vyšehrad, Praha 2003). I v další se autor věnuje svému důležitému tématu a jmenuje se *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí*, (CDK, Brno 1995). (iř)

každodenně nemocní marností všeho lidského snažení, je tu dodávána naděje, že vzdor všemu zdání se všechny strasti a nářky projeví jako smysluplné, že Boží spasitelný plán s člověkem zdaleka není u konce, že On, Pán světa, přebývá u ponížených a zdeptaných a že je Bohem prostých lidí (Iz 57,15).

Království Boží je blízko! Pomozte mu přece prorazit, zní tu v plné důvěře, a to tím, že Bohu a jeho světu zachováte věrnost! Blahoslavenství tedy nejsou ani „gratulačním textem“, ani odkazem na nějakou vzdálenou věčnost, nýbrž radostným poselstvím, že se od Boha Otce, který od nás vyžaduje změnu myšlení, dá již zde na zemi očekávat přehodnocení všech pozemských hodnot.

Nářky se změní ve smích, hlad v sytost, zármutek v potěšení a nenávisť ve spásu. Jedním slovem: Království nebeské je blízko, když vy budete chtít.

Vždyť co znamená tento stenogram naděje rabínského učení o Bohu? V řeckém textu Matouše je zachována doslova reprodukce Ježíšova mateřského jazyka: „království nebes“. Hebrejský výraz „nebesa“ je podstatné jméno pomnožné, v jednotném čísle se nevyskytuje. Míněn je jeden z četných opisů Boha, jako třeba: Zvelebený, Panovník, jeho Jméno, náš Otec v nebesích, Milosrdný – jednoznačná synonyma Boha, kterých užíval Ježíš jako všichni zbožní Židé, aby se vyhnul vyslovení svatého.

„Království nebeské“ tedy není v nebi, nýbrž ohlašuje dokonalé, zjevné panství Boží na zemi a pro tuto zemi, jejíž vlastnictví je v třetím blahoslavenství přičteno tichým, nebo lépe řečeno bezmocným. „Stará kající píseň, eposej o nebi“, kterou Heinrich Heine vkládá v „Zimní pohádce“ do úst harfenistce, není vůbec novou písní, ale náleží smyslem k rabínskému učení, staršímu dvou tisíciletí: „Znám nápěv, znám text, / znám také pány autory. / Ví, tajně pili víno, / a veřejně kázali o vodě. / Novou píseň, / vám přátelé chci vyzpívat. / Zřídíme již zde na zemi / nebeské království.“

Poslední dva řádky by sotva měly vyvolat Ježíšův protest, i když by možná slovo „zřídíme“ nahradil slovem „připravíme“.

Nejde však také o království v běžném slova smyslu, který implikuje časovou a místní ohraničenost. Jde o zjevení Božího kralování nad vším stvořením – panování, které skrytě trvá již od vzniku světa, avšak postupně a tajuplně, nikoli násilně a prudce, opanovává srdce lidí. Má vysvobodit od nesvornosti, osamocení a nesvobody, aby země mohla být obydlena důvěrou, svorností a pokojem. Pro Ježíšovy současníky musel však být pojem nebeské království prodchnut také politickými komponenty, neboť ve více než tuctu přísloví a slovních obrátů té doby jsou „Římská říše“ a „nebeská říše“ nesmiřitelnými kontrasty, jimiž jsou jednoznačně ztělesňovány násilí a mírnost, válka a mír, brutalita a spravedlnost, nevraživost a láska.

Radostná zvěst, spása a nebeské království, tyto tři základní pilíře ježíšovského spásanosného slovníku, byly tehdy – zrovna jako jsou dnes – pro každého pozorného posluchače nabitý teopolitickou výbušninou.

Nietzsche měl pravdu, když napsal o „Povstání otroků v morálce“: „Byli to Židé – k nimž patří také Ježíš – kteří se s plnou důsledností odvážili změny proti aristokratickému srovnávání hodnot: dobrý rovná se vznešený, rovná se mocný, rovná se krásný, rovná se šťastný, rovná se bohubilý ... a pevně drželi: jen nuzní jsou dobří, jen trpící, strádající, nemocní a oškliví jsou jediní zbožní, jediní Bohem blahoslavení, toliko pro ně je spása...“

Blahoslavený

„Blahoslavený“ – tímto slovem začíná jak Kniha žalmů, tak také řada devíti blahoslavenství, která připomínají žalmy krok za krokem; možná právě připomínat mají, jsou přece každodenně slyšet v liturgii synagog, v nichž Ježíš neúnavně kázal své poselství:

„Blahoslavený ten muž, který nechodí po radě bezbožných“ (Ž 1,1).

„Blahoslavený, kdož prozřetelný soud činí“ (Ž 41,1).

„Blahoslavený, kdož se ostříhají soudu a činí spravedlnost každého času“ (Ž 106,3).

„Blahoslavený, kdož se slitovává a půjčuje, a řídí své věci podle práva“ (Ž 112,5).

„Blahoslavení ti, kteříž jsou ctného obcování, kteříž chodí v Zákoně Hospodinově“ (Ž 119,1).

Někdy se podobnost týká také obsahu:

„Blahoslavení lkající, neboť oni potěšeni budou“ (Mt 5,4), připomene ihned Židům, kteří znají Bibli, verš:

„Blízko jest Hospodin těm, kteříž jsou srdce zkroušeného, a potřebným v duchu pomáhá“ (Ž 34,19). Ale také:

„Ti, kteří se slzami rozsivali, s prozpěvováním žítí budou“ (Ž 126,5).

Šestá chvála:

„Blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha viděti budou“ (Mt 5,8), je smyslově příbuzná s: „Kdo vstoupí na horu Hospodinovu? Ten, kdož jest rukou nevinných a srdce čistého“ (Ž 24,3–4).

Nakonec, ale nikoli poslední: „Blahoslavení tiší, neboť oni zdědí izraelskou zemi“ je soudně stanovené, trojrozměrné zaslíbení, vyhlášené jak v Mt 5,5, tak také v Ž 37,11.

Jestli však klíčové slovo „blahoslavený“ má u žalmisty a horského učitele tutéž intenci výpovědi, to je otázka, s níž se i Martin Buber potýká ve svém překladu žalmů. Je jisté, že hebrejské „ašré“ může být jen uboze a nepřesně slovně přepsáno jako „makarios“ nebo „beatus“, také „wohl“ a „heil“. Francouzské „bienheureux“, rovněž anglické „blessed“ nám nepomůže o nic víc, zatímco zcela překvapivě, americké „happy“ nejmladšího překladu „New American Bible“ se zdá nejbližší původnímu smyslu. Poslechněme si, co říká Buber o úvodním slovu žalmů: „Žalmista volá: Ó, je štěstím muže... To není přání ani zaslíbení. Nejde o to, že si muž štěstí zaslouží nebo že by si měl být štěstí vědom, ať již v tomto pozemském životě či v jiném budoucím, nýbrž jde o radostný výkřik a nadšené zjištění: Jak šťastný je přeci ten muž! Ve výkřiku, který je svou podstatou časově neurčitelný, je takřka smazáno rozdělení nynějšího i pozdějšího, pozemského i budoucího života... Také žalmista chce zjevně říci: Dejte pozor, je tu tajemné, rukama samého Jsoucna ukryté štěstí, jež všechno neštěstí vyvážá a převážá. Vy je nevidíte, ale toto štěstí je to pravé a jediné.“

Činorodá touha víry

Tři jazykové zvláštnosti nám pomohou vymezit hloubkovou dimenzi těchto devíti blahoslavenství. Jsou formulována v indikativu zjištění, nikoliv v imperativu morálního kázání – přece odhalují onu vnitřní jistotu spasení, která musí na židovské půdě probouzet činorodou touhu z víry. „Cožkoli mluvil Hospodin, budeme činiti!“ Takto mluví celý Izrael při vyvrcholení ústřední zkušenosti s Bohem (Ex 19,8) na hoře Sinaj. A z horského učení se totéž ozývá opět: „Ne každý, kdo mi říká Pane, Pane, vejde do království nebeského, ale ten, kdo činí vůli mého Otce v nebesích“ (Mt 7,21). Vědomí, že člověk je nesen, že je veden, zapaluje v jeho srdci onen plamen blaženosti, který nedovoluje tiše sedět či nalézat uspokojení pouze v modlitbě. Nachází svůj výraz v potěšení, že smí sloužit Bohu a účinně prosazovat toužebně vyhlášené Boží panování – být o jeden jediný

milimetr. Nejde o zásluhu, nýbrž o službu království. Nejde o výkony, nýbrž především o lásku. Ale láska bez bohubilých činů je pro Židy pokrytectvím a prázdným blábolem. Ježíšovsky řečeno: „Po ovoci jejich poznáte je!“ (Mt 7,16).

Druhou zvláštností je, že za blahoslavené jsou prohlašováni aktivně trpící, lkající, odpírači násilí, milosrdní a tvůrci pokoje, zatímco blahoslavenství na ně se vztahující je vyjádřeno v pasivu divinu: budou potěšeni, nasyceni, nazváni Božími syny a „dojdou milosrdenství“, což v hebrejštině neznamená nic jiného, než slovní opis Boha jako původce jejich štěstí. Stále je to Bůh, jenž nechybí v žádném z devíti blahoslavenství.

Mlčky zde probleskují dva zřetele: že my jsme „pomocníky Božími“ (Lk 3,9), jak Pavel správně rabínsky zdůrazňuje. Pomocníky, kteří, pokud „nemilují jazykem, ale skutkem a pravdou“ (1J 3,18), mohou stavět na opětovné Boží lásce. Druhý zřetel vyplývá z výkladu žalmového verše, který Ježíš jistě znal: „Jediné věci žádal jsem od Hospodina, též vždy hledám.“ Tak stojí psáno v žalmu 27,4 – a vůbec nejde o přebytné opakování, nýbrž o dvojí požadavek k modlitbě připojit čin, aby bylo velebení věrohodně prokázáno. Žádný Žid nevěří, že by si mohl Boží milost zasloužit zbožnými činy; někteří rabíni se však domnívají, že by si ji člověk mohl vysloužit pokorou a činy lásky.

Třetí zvláštností je skutečnost, že s výjimkou prvního a posledního blahoslavenství má zbývajících sedm gramatickou formu budoucího času. Oba případy přítomných časů se vztahují na nebeské království, přičemž zde byl jistě v původní hebrejštině užit prastarý topos: „Mají podíl na budoucím světě“, což dává přednost budoucnosti, jejíž tušení však může být pocíťováno již dnes.

Jasně je, že tato nastávající nádhera Boží budoucnosti, i když se ještě nezjevila v plnosti, má vyvolat radikální změnu přítomnosti. Nyní jsou chudí skutečně ještě chudí; pronásledovaní budou ještě osočováni; a kanoucí slzy Bůh ještě nesetřel, jak zaslíbují Izajáš i Jan z Patmu.

Tvrdá skutečnost není zkrášlována ani zamlčována, je však radikalizována zřetelem na očekávané spasení, které je pro

věřící zítřejší skutečností. Vždyť víra je přece „nadějných věcí podstata a důvod věcí neviditelných“ (Žd 11,1); „Naděje pak, kteráž se vidí, není naděje. Neboť což kdo vidí, proč by se toho nadál?“ (Ř 8,24).

S palčivým vědomím nedostatečnosti všeho světského se Ježíš ohlíží na příkazání daná na Sinaji, aby pak, podnícen božským zjevením, které se kdysi událo a nikdy nepominulo, pohledl vpřed – stejným směrem jako vize izraelských proroků o budoucnosti, v níž Boží láska a spravedlnost obdarí lidstvo pokojem. Napětím tohoto podvojného pohledu se mu dnešek zmenší do ucha jehly, skrze něž vlákno vzpomínky dál tká podobu budoucnosti. Proto jsou chudí, lkající, tiší, milosrdní a pronásledovaní již nyní blahoslavení, neboť o jejich podílu na přicházejícím království Božím není pochyb. Nedochází tu ani k přesunu do věčnosti, ani k zúžení na niternost duchovního života, poněvadž Ježíšovi, stejně jako prorokům před ním, jde o celek. Míni skutečně chudé, ti budou prožívat nebeské království; skutečný pokoj se rozhostí mezi lidmi, třídami a národy; násilí skutečně ustoupí lásce, neboť všichni se budou v srdcích učit tomu, co nejlépe přispívá vlastnímu i cizímu dobru; a štěstí opanuje ve svornosti a bratrství tuto zemi, kterou Bůh nazval „velmi dobrou“ (Gn 1,31). To je pro uzdravitelný svět ono hořčičné zrnko naděje, které Ježíš zasévá do mateřské půdy biblických zaslíbení. V úrodném území mezi prožívanou přítomností a s nadějí očekávanou budoucností jsou zasetá tato blahoslavenství – zárodek hodnověrného vykoupení a pobídka k činorodé touze po spáse, která nepadá s nebe. Mezi lidmi je známý tento postup: nejprve příkaz, pak práce a nakonec mzda. Bůh jedná opačně: nejprve přichází jeho dar, potom úkol – a na naše plnění čeká stále ještě s bezpříkladnou trpělivostí.

(Pokračování v příštím čísle)

Přeloženo z vydání Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1982. Název celého spisku není nikde uveden. „Kázání na hoře“ je název první kapitoly.

PŘIPOMÍNKA ZAPOMENUTÉHO LÁGRU

Vladimír Roskovec

Asi 40 km severně od Wroclavi, poblíž města Żmigrod, leží osada Bukolowo. V době 2. světové války patřila ovšem k Německu a jmenovala se Kurzbach. V letech 1944–45 tam byl zřízen pracovní tábor pro ženy jako jedna z devadesáti šesti poboček koncentračního tábora Gross Rosen. (Ten se nacházel poblíž dnešního městečka Rogoźnica – asi 50 km severně od Broumova.) V pracovním táboře Kurzbach bylo vězněno přes tisíc žen židovského původu z Maďarska, Protektorátu Čechy a Morava a Polska. Ženy, vyhladovělé a zesláblé, byly nuceny pracovat na stavbě pozemních opevnění podél předválečné německo-polské hranice, tahat klády a kopat příkopy. Jednalo se o poslední zbýšelé řádění velitelů wehrmachtu a lágrů, které se ostatně ukázalo být zbytečné, neboť sovětské tanky nakonec projely bez odporu po silnici, kde žádné překážky nebyly a fronta tudy prošla s velkým předstihem oproti jižnějším částem Slezska. Zbytky budovaných opevnění – násypy, palebná postavení, protitankové příkopy – jsou v okolních lesích dodnes patrné. Jsou tam též hromadné hroby žen, které v táboře zemřely z vyčerpání a nemoci.

Mezi tisícovkou vězeňkyň byly i sedmnáctiletá Hana a její matka Renata Knappová z Prahy. Jejich cesta do Kurzbachu vedla přes Terezín a Osvětim, kde zahynuli Hanin otec a mladší bratr. Hana a její matka šoa přežily.

Po válce se Hana Knappová provdala za architekta Aleše Bořkovce a konvertovala ke katolictví. Měla pět dětí, a kromě jejich výchovy a péče o rodi-

nu se věnovala i literární tvorbě. Po prvotině *Světýlka* (1971) vydala řadu knih pro děti a mládež: *My tři cvo-ci* (1973), *Vzteklouni* (1975), *Cizí holka* (1977), *Cesta kolem světa za osmdesát let* (1982), *Stan, do kterého přší* (1986), *Jdi pryč* (1994), *Zakázané holky* (1995). Většina z nich byla též přeložena do cizích jazyků. Nejzávažnějším dílem je její poslední kniha, autobiograficky laděný román *Soukromý rozhovor* (2004).



Pamětní deska na nově omítnutém segmentu zdi ovčince, foto Václav Peřich

Jako nemálo těch, kdo šoa přežili, Hana Bořkovcová před svými dětmi, dokud byly malé, o svých lágrových zážitcích mnoho nemluvila. Teprve na otázky svých vnoučat se začala postupně k těmto vzpomínkám vracet a zpracovávat je i do svých knih (*Zakázané holky* a *Soukromý rozhovor*). Proto se její rodina až po desítkách let začala více zajímat o konkrétní realie oné bolestné zkušenosti.

Najít místo, kde se nacházel lágr s onou tisícovkou židovských žen, nebylo snadné. Pátrání v Polsku prováděl především zeť paní Bořkovcové Václav Peřich. Za pomoci pracovníků Muzea Gross Rosen se mu podařilo v roce 2007 místo identifikovat a dohledat i řadu informací o objektech bývalého lágru. Obyvatelé Bukolowa ovšem měli o někdejším lágru jen nepatrné povědomí (většina obyvatelstva toho kraje byla po válce vyměněna jako v našich Sudetech). Rodina Hany Bořkovcové se proto rozhodla připomenout památku vězněných židovských žen: nechala zhotovit žulovou pamětní desku a vyjednala její umís-

tění na upravenou zeď bývalého ovčína, kde větší část žen v době pracovního tábora nocovala. Dnešní majitel někdejšího zemanského statku pan Jakub Kropienicki tento záměr ochotně podpořil. Spolupracovaly i místní úřady a firmy.

Pamětní deska v Bukolowu byla slavnostně odhalena 8. října 2010. Aktu se zúčastnil přednosta městského úřadu ve Żmigrodu a jeho spolupracovníci, zástupci Muzea Gross Rosen, členové poznaňské židovské obce, majitel statku i skupiny dětí a mládeže místních škol, které nastoupily ve slavnostních uniformách s šerpami a vlajkami. Z České republiky přijelo dvacet členů rodin potomků Hany Bořkovcové a jejich přátel. Při odhalování desky promluvil starosta, dále poznaňský chazan zazpíval „El male rachamim“, modlitbu za oběti šoa, další zástupce poznaňské židovské obce mluvil o obětech v jeho židovské rodině. Zástupkyně Muzea Gross Rosen pak návštěvníkům sdělila řadu věcných údajů o tomto koncentračním táboře a jeho pobočkách se zvláštním zřetelem k pracovnímu táboře Kurzbach.

Paní Hana Bořkovcová se odhalení desky nedožila, zemřela 25. února 2009. Nakladatelství PLUS skupiny Albatros Media nyní připravuje k vydání výbor z jejích deníků z let 1940–46.

Na základě článku Jakuba Bořkovce v časopisu *Maskil* (roč. 10, č. 3, s. 8–9) a zprávy v revue *ČKA Univerzum* (roč. XXI, č. 1/2011, s. 6) zpracoval Vladimír Roskovec. Fotografie poskytl Václav Peřich.



Odhalování desky, foto Petr Bořkovec



Zpěv modlitby za oběti šoa, foto Václav Peřich

BÁSNĚ ADAMA BORZIČE

Pistolnická modlitba

Karlovi Pioreckému

*Chce to úder. Tlesknutí srdce.
Rozmáchlé gesto letící krve.
Smích ptačí řeky.
Písmena, která prve
rozpadla se, p á
r h
nyní povstávají,
šikují se do divných jednotek.
Pistolnické klobouky,
kravaty, kolty a dávné zkazky,
slunce je olízne jak známky
a vypustí do světa jak kolky.*

*Prostor pěstí nerozrazíš.
Vystřel z lásky!
Přivedu do tvého domu
výstřední lachtany,
rtěnkou zmalované tuleně,
přivedu ti blouznivé vizionáře
a dovedu chudé,
až jim odkrojím půlku hlavy
uvidíš kontinenty krys,
krátery hladu, pohoří úzkosti
a tehdy
– tehdy –
zahoříš.*

(ze sbírky Rozevírání)



Adam Borzič (nar. 1978), básník, dramaterapeut, teolog, překladatel. V letech 2009–2011 byl předsedou Společnosti křesťanů a Židů. Vystudoval obor Teologie křesťanských tradic při ETF UK. Přednáší na Collegiu Lucis o imaginaci a křesťanských esoterních tradicích. Je spoluzakladatelem básnicko-umělecké skupiny Fantasía. Se skupinou pořádá veřejné básnické performance. Publikoval společnou knihu *Fantasía* (Dauphin 2008). Na podzim 2011 mu vychází básnická sbírka *Rozevírání*. Básněmi, publicistickými a odbornými texty přispívá např. do Tvaru, Křesťanské revue, Studií a textů „ETF“, A tempa Revue, Dingiru, Ateliéru, MF Dnes, Deníku Referendum a Respektu. Byl zařazen do antologie *Nejllepší české básně 2010*.

Rozevírání

Renatě Bulvové

Rozevírání –

*uslyšel jsem to slovo, rozevřelo se,
v ten okamžik – staré ve mně oněmělo.*

*Viděl jsem básníka Eluarda, jak nožem vyjímá růžové maso ze škeble,
a za ním se otevírá rudý obzor – mé slovo to však nebylo.
Slyšel jsem, jak se rozevřela propast a lovečtí psi se zřítili na její dno,
– ani tam mé slovo nebylo.*

*I dotknul jsem se pukliny, která se vynořila z tiché slávy srdce,
nahmatat jsem nehmotné rozevírání a tehdy ve mně vše povolilo,
vrzlo, prasklo, zakňouralo.
Zavolať jsem ticho a to přišlo na mé zavolání.*

*Nahé vstoupilo do prostoru slunce.
Napil jsem se z jeho čela, pil jsem náprstek, pil jeho tekutý oheň,
pil jsem včelu, pil jsem horu, pil hrom a mrak.
Pak mi podalo pilník a zmizelo a já přeříznul mříž –*

mé rozevírání.

(ze sbírky Rozevírání)

Jaro

*Tohle jaro ve mně zapouští a kvete.
Všechna černá světa voní, je hlinou.*

*Prosívám slunce v kostech
jsem na dotek plachý jako lampion
průzračně nekonečný, snivý,
sněný uzoučkou dírou mezi světy
vidím přívaly světelných vod
potoky chvění bez podob
tekuté přísliby jasu
vzpomínky na první oka-mžik
na rozevřené brány noci
na první hvězdu a první smích
– celé to svíjení zářivého těla.*

*Ach, leťte, létavci!
Jsem také potravou větru!*

(ze sbírky Rozevírání)

BINYAMINA winery

Založeno roku 1925 baronem Rotchildem, původní záměr byla továrna na parfémy, později přebudována na vinařství Eliaz v r. 1952, v roce 1994 jméno bylo změněno na Binyamina podle městečka, kde se nachází. Technologie prošla rozsáhlými změnami zejména díky vztahu majitelů k vínu a vinařství. V roce 2008 koupila vinařství skupina investorů z Izraele, kteří se ztotožnili s původní vizí vinařství a pokračují na cestě k dokonalosti. V současnosti je Binyamina 4. největší vinařství Izraele, s produkcí 2,8 mil. lahví ročně.

Vína jsou vyráběna tradičním způsobem, aby splňovala požadavky kosher vín mevushal vín.

Binyamina vyrábí čtyři skupiny odrůdových vín:

- The Chosen
- Yogev
- Binyamina Reserve
- Teva

a řadu cuveé Vineyards

Mimo to vyrábí také unikátní vína
v limitovaných sériích, jako značka
Titan a Caesarea.



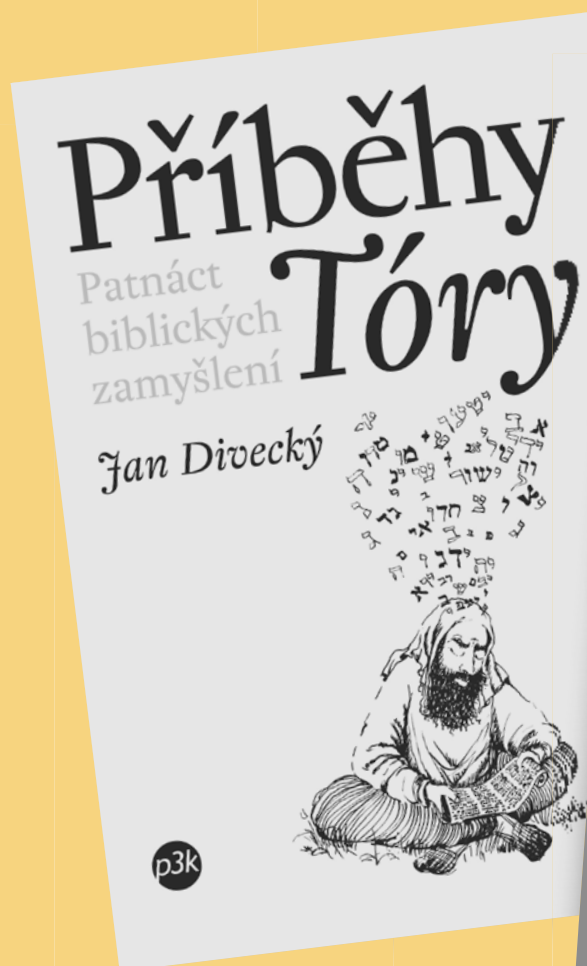
Vína z Vinařství Binyamina dováží pro ČR
Weisskopf spol. s r.o. – malá rodinná firma.
Společníci se zabývají obchodem s vínem od roku 2003.

Jako výhradní dovozci a distributoři pro Českou republiku,
nabízíme tato vína za velmi výhodné ceny.

www.weisskopf-vina.cz
tel.: 608 953 722, 603 823 057



Tanachické 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*). K dispozici také jako eKnihy.

NAKLADATELSTVÍ **p3k**

WWW.P3K.CZ