



SPOLEČNOST
KŘEŠŤANŮ
A ŽIDŮ

č. 66 | rok 2011/5772

Revue SKŽ

Revue Společnosti křesťanů a Židů



**Židé, křesťané a muslimové
společně čtou svatá písmá**

OBSAH

Dvacet let Společnosti křesťanů a Židů <i>Ivan O. Štampach</i>	3
Nové modely veřejné role náboženství: mezináboženské přátelství a smysl společného uvažování nad Písmem <i>Jeffrey W. Bailey</i>	6
Hlbina hlbine ozyva sa: Prax spoločného uvažovania nad Písmom <i>Ben Quash</i>	10
Moja skúsenosť so spoločným uvažovaním nad Písmom <i>Pavol Bargár</i>	16
Teprve při cestě do cizích krajů opravdu poznáš svoji domovinu <i>Rozhovor s Pavlem Hoškem</i>	19
Křesťanský kazatel, rabínská literatura a Korán <i>Mikuláš Vymětal</i>	20
O některých aspektech božství a světové duše v sufismu a v kabale <i>Josef Blaha</i>	23
Role kanonického spisu v abrahámovských náboženstvích <i>Ivan O. Štampach</i>	27
O vlivu muslimské a novoplatónské filosofie na Mojžíše Maimonida <i>Josef Blaha</i>	28
Pinchas Lapide: „Kázání na hoře“ (pokračování z minulého čísla)	32
Elinor Burkettová, Golda – recenze <i>Mikuláš Vymětal</i>	34

Vydává: SKŽ/katedra religionistiky ETF

p. schr. 529, Černá 9, 110 00 Praha 1

Šéfredaktoři: Pavol Bargár a Mikuláš Vymětal

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

Sazba: Jan Orsák

Grafika na obálce: St Ethelburga's Centre for
Reconciliation and Peace Tent, London – photograph
taken by Douglas FryPublikované 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 Bubeníková)

Objednávky Revue na:

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

Evidence periodického tisku: MK ČR E 11333

ISSN 1802-2642

Vážení čitatelia,



do rúk sa vám dostáva nové číslo Revue SKŽ, ktoré sa vo svojom tematickom bloku venuje pomerne novej, no dynamicky sa rozvíjajúcej praxi spoločného uvažovania nad Písmom (pôvodný angl. názov *Scriptural Reasoning*). V živote Židov i kresťanov zohrávajú sväté texty zásadnú úlohu. Dá sa dokonca povedať, že judaizmus i kresťanstvo sú vystavané na Tanachu, resp. na Písme svätom. Kresťania i Židia sú zvyknutí študovať svoje sväté písma vo svojich vlastných spoločenstvách; táto činnosť má svoj kľúčový význam a nie je žiaduce ju ničím nahrádzať. Avšak je nespierne zaujímavé a prínosné, keď sa Židia a kresťania stretnú, aby spolu študovali Tanach i Novú zmluvu. Také stretnutie nemá byť náhradou za výklad svätých spisov v rámci vlastného spoločenstva, ale skôr jeho rozšírením. A celý podnik je ešte obohacujúcejším, keď medzi seba pozvú aj moslimov s textami Koránu. Účastník tak nielen bezprostredne stretáva iného a získava skúsenosť s textom, ktorý tomuto inému „patrí“, ale je mu tiež umožnený nový pohľad na svoj vlastný, „starý známy“ text. A to je jedným z obrovských prínosov spoločného uvažovania nad Písmom. Túto činnosť sa vám pokúsime predstaviť prostredníctvom prekladových i pôvodných príspevkov. Naším želaním a zámerom je, aby sa SKŽ (už v blízkej) budúcnosti stala platformou pre praktickú realizáciu spoločného uvažovania nad Písmom medzi Židmi, kresťanmi i moslimami.

Naša spoločnosť tento rok oslavuje 20. výročie svojho založenia. Toto jubileum sme si pripomenuli na tohtoročnom (ne)tradičnom festivale „Hlas pro Svatou zemi“ a pozornosť mu venujeme aj na stránkach tohto čísla Revue SKŽ. Okrem toho v revue nájdete štúdiu, články, básne, recenziu, ale aj medzináboženský kalendár.

Všetkým vám prajeme pokojné zimné dni, ako aj radostnú a požehnanú Chanuku a Vianoce.

Za redakční radu

Pavol Bargár

PODĚKOVÁNÍ

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

DVACET LET SPOLEČNOSTI KŘESŤANŮ A ŽIDŮ

Ivan O. Štampach

Dnešní česká Společnost křesťanů a Židů, stejně jako s ní spjaté organizace v jiných zemích není novinkou. Zapojuje se do dvoutisíciletých dějin křesťanů a Židů. Nutno připomenout, že vztah Židů a křesťanů byl intenzivní na začátku tohoto období, když křesťané byli hnutím uvnitř židovské národnosti a náboženské komunity. Domnívali se na rozdíl od ostatních, že Mesiáš přišel a že jím je Ježíš. Toto těsné sepejetí se projevuje i tím, že Tanach byl biblí raných křesťanů, i když zde je nutno podotknout, že palestinský kánon v té době nebyl dotvořen a křesťané se záhy orientovali spíše na helenistický judaismus a jeho bibli, Septuagintu. Dnes tvoří židovská bible čtyři pětiny bible křesťanů. Časné židovsko-křesťanské polemiky byly spíše spory uvnitř judaismu, i když pak vedly k odlišení obou směrů.

Dnešní židovsko-křesťanské vztahy pochopitelně reagují i na staletí koexistence, přičemž vládnoucí křesťané minoritní židovskou diasporu omezovali a pronásledovali. Z těchto staletí jim zůstaly dluhy, které může nová etapa vztahů postupně vyrovnat. Inspirací pro dnešek mohou být rovněž epizody dobrých vztahů, např. v Al-Andalusu (dnešním Španělsku a Portugalsku) v raném středověku, ovšem nutno podotknout, že pod patronací muslimů.

Posledním podnětem pro dnešní etapu vztahů křesťanů a Židů bylo křesťanské zpytování svědomí v poměru k nacistické genocidě židovského národa. Už náboženský antijudaismus minulých staletí vedl k násilí (vyhánění Židů, násilné konverze, pogromy). Sekulární rasový antisemitismus si odtud vypůjčil motivy i metody.

Křesťané se začali scházet se Židy a probírat společná témata již ve 40. letech, ve Velké Británii a v USA ještě během II. světové války. Začátkem dnešních kontaktů na širší mezinárodní úrovni byla konference křesťanů a Židů ve švýcarském Seelisbergu ve dnech 30. 7.–5. 8. 1947. Křesťané se zavázali odstranit z katecheze a kázání neodůvodněná odmítavá vyjádření vůči Židům. Na konferenci bylo vyjádřeno přání založit mezinárodní organizaci. Její vznik odložila nejspíše mezinárodní situace, bipolární svět s jinými prioritami. Roku 1974 byla založena Mezinárodní rada křesťanů a Židů (International Council of Christians and Jews, dále ICCJ). Dnes seskupuje 38 členských organizací z 32 zemí.

V českých podmínkách jsme na vznik organizace museli ještě počkat,

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!



PROSBA O PODPORU

Společnost křesťanů a Židů Vás prosí o velkorysou podporu své činnosti. Každé číslo Revue stojí na dobrovolné práci mnoha spolupracovníků, přesto činí přímé náklady na vydání každého čísla (tisk, sazba, distribuce) nejméně 25–30 000 Kč. Pouze polovinu z této částky se nám daří získat z grantů a od větších dárců. Prosíme zejména členy SKŽ, kteří již delší dobu neposlali žádný příspěvek, aby tak učinili.

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



OMLUVA

Redakce 65. Revue SKŽ se omlouvá Petru Slámovi, že ho neuvedla jako autora překladu dokumentu Dabru Emet (překlad dokumentu vyšel v knize *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu* od Helen Fryové).



JOHN ALLISON (nar. 1950) básník, hudebník, waldorfský pedagog, nyní činný v poradenství managementu. Je autorem několika básnických sbírek a esejistických knih. Narodil se na Novém Zélandu a v současnosti žije se svou ženou Bettye v pohoří Dandenong na východ od Melbourne. Jejich tři děti se všechny profesionálně věnují hudbě. Allisonova poezie čerpá z hlubokého spirituálního vnímání přírody a navazuje na dědictví romantismu. Nakladatelství Fabula připravuje příští rok k vydání Allisonovu knihu esejů a básní *Cesta vidění: poezie, vnímání a imaginace* v překladu Adama Borziče. Básně otištěné v Revue SKŽ jsou ukázkami z této publikace.

protože komunistický režim programově omezoval kontakty křesťanských církví mezi sebou a s jinými náboženstvími. Dobré vztahy s židovskými partnery spíše na osobní úrovni začali rozvíjet biblisté a religionisté z dnešní Evangelické teologické fakulty, zejména prof. Jan Heller (1925–2008).

Vedení ICCJ rozhodlo r. 1990 konat výroční konferenci v Praze též jako výraz hledání možnosti působení v postkomunistickém regionu. Českým hostitelům a spoluorganizátorům se tím dostalo silného podnětu. Na přibližně ročních přípravách vzniku zdejší organizace se podíleli tehdejší synodní senior Církve československé evangelické Pavel Smetana (*1937), předseda pražské židovské obce Desider Galský (1921–1990¹⁾) a odborná pracovnice Židovského muzea v Praze, katolička, PhDr. Jana Doleželová. Do příprav se rovněž zapojili a zakládající schůze 17. března 1991 se zúčastnili také Dominik Duka, dnešní arcibiskup pražský a disidentka a literární historička Marie Rut Křížková. Záštitu nad vznikající společností převzal a zpovzdálí iniciátory povzbuzoval Václav Havel.

Od začátku se vyjasnilo, že Společnost křesťanů a Židů (dále SKŽ) je občanské sdružení. Jeho členy jsou jednotlivé osoby, nikoli církve a židovské obce nebo jejich vyslanci. Nejde o oficiální orgán vztahů judaismu a křesťanství. Žádné z těchto dvou náboženství nemá celosvětově ani v Česku oficiální reprezentaci. Z toho také plyne, že SKŽ si sama určuje priority. Koordinuje svou činnost s ICCJ a vysílá zástupce na její jednání. Účastníci zakládající schůze se shodli, že Židé v názvu se budou psát s velkým začátečním písmenem, i když slova pro náboženské příslušnosti se píší jinak s písmenem malým (křesťan, muslim apod.). U Židů je třeba brát v úvahu těsnou spojitost náboženství, národa a země.

Společnost křesťanů a Židů odlišila své aktivity od příbuzných organizací. Česká společnost přátel Izraele se definuje jako nenáboženské sdružení a stanovuje své úkoly jako informování o politickém, hospodářském, sociálním a náboženském dění v Izraeli a o životě jeho lidu a pomoc všestrannému rozvoji vědeckých, kulturních, turistických a hospodářských styků se státem Izrael. Chce též přispívat nastolení spraved-

livého míru na Blízkém východě. Jde o organizaci spíše politického charakteru. Judaismus a jeho vztahy s křesťanstvím jsou z hlediska této společnosti na okraji. SKŽ je zaměřena především na křesťany a Židy žijící v Česku. Chápe vazbu náboženství na národ a zemi u Židů, a tím i na stát, ale neváže se na státní politiku ČR a Izraele.

Mezinárodní křesťanské vyslanectví Jeruzalém (International Christian Embassy of Jerusalem, dále ICEJ) reprezentuje tak zvaný křesťanský sionismus rozšířený zejména v evangelikálních a letničních proudech křesťanství. Uvádí biblické motivy pro podporu Židů žijících v Izraeli nebo připravujících se na odchod do Izraele. Dovolává se mj. biblického verše: *Potěšte, potěšte můj lid, praví váš Bůh. Mluvte k srdci Jeruzaléma, proveďte k němu: Čas jeho služby se naplnil, odpýkal si své provinění. Vždyť z ruky Hospodinovy přijal dvojnásobně za všechny své hříchy.* Organizace uvádí, že se nesnaží se naplnit nějakou agendu spojenou s očekáváním konce věků, a zároveň uvádí, že stojí na biblických textech o budoucnosti Izraele. Tyto biblické texty bývají vykládány tak, že předpokládají obrácení Židů po návratu do Země izraelské (která ovšem není halachicky totožná se státem Izrael), tedy obrácení Židů ke Kristu. Častým tématem ICEJ je ostrá polemika s Palestinci, Araby, resp. muslimy. Pro SKŽ je charakteristická podpora abrahámovského dialogu judaismu, křesťanství a islámu, tedy podpora účasti muslimů na dialogu a spolupráci. V současnosti se za aktivní účastí SKŽ scházejí k občasným konzultativním schůzkám reprezentanti všech tří náboženství. V jiných členských organizacích ICCJ, v zemích, kde je zastoupení tří náboženství vyrovnanější, je abrahámovské fórum stabilní součástí programu.

Členstvo SKŽ se ustálilo na počtu kolem 200 lidí, přičemž vzájemný poměr křesťanů a Židů odpovídá početnímu zastoupení v Česku. Nelze to však říct přesně. Podle absolventské práce Kateřiny Bubeníkové na vyšší odborné škole Jabok k tématu SKŽ z r. 2004 z tehdejších 208 členů pouze 41 uvedlo při vstupu své vyznání. U nich jsou odchylky od celkového rozložení různých vyznání nepatrné. V SKŽ je více členů Československé církve evangelické, než by odpovídalo je-

jímu 1% z celku obyvatelstva. Jinak toto kvantitativní zkoumání ukazuje mírnou početní převahu mužů mezi členy, a dále pak to, že více než polovina (117) žije v Praze a méně než polovina je odjinud (92). SKŽ má olomouckou pobočku propojenou s tamní univerzitou. Na její filosofické fakultě působí Centrum judaistických studií, které osobně propojuje se SKŽ především Alžběta Drexlerová. V SKŽ převažují členové s terciárním, obvykle vysokoškolským vzděláním.

Ve vedení SKŽ se od začátku myslelo na střídání křesťanských a židovských členů ve funkci předsedy, nakolik to umožňovala členská základna. V obdobích jednotlivých předsedů ve vedení se uplatňovaly různé důrazy v činnosti SKŽ a různí předsedové se mohli věnovat koordinaci aktivit s různou intenzitou. Zhodnocení jejich jednotlivých epoch vyžaduje větší časový odstup. Zde je věcný přehled těchto období:

1) Dezider Galský, předseda pražské židovské obce zvolený ještě v minulém režimu; předsedou SKŽ se stal r. 1991. Brzy po svém zvolení, ještě v roce 1991, zemřel.

2) Milan Lyčka, hlásící se ke křesťanství, působil a působí na Ústavu filosofie a religionistiky Filosofické fakulty UK, přechodně mezitím působil jako český diplomat v Izraeli. Předsedou byl v letech 1991–1992.

3) Tomáš Kraus, dlouholetý tajemník Federace židovských obcí byl předsedou SKŽ v letech 1992–1994.

4) Jana Doleželová, už zmíněná pracovnice Židovského muzea v Praze, byla v čele společnosti nejdéle období, v letech 1994–2000.

5) Robert Řehák jako příslušník Církve adventistů sedmého dne studoval evangelickou teologii, specializuje se na hebrejštinu a působil též jako kulturní attaché na českém velvyslanectví v Izraeli; předsedou SKŽ byl v letech 2000–2005.

6) Petr Fryš, evangelík, zabývá se biblickou ediční prací, zejm. kolem biblické literatury, předsedou byl v letech 2005–2007.

7) Tomáš Kraus, druhé období ve funkci předsedy 2007–2009.

8) Adam Boržič, básník, nekofesní křesťan s katolickým zázemím, teologické studium při působení v roli publicisty, překladatele a terapeuta, předsedou 2009–2011.

9) Pavol Bargár, současný předseda SKŽ (od 2011), slovenský luterský teolog žijící t. č. v Česku, doplňoval si studia židovsko-křesťanské tematiky na univerzitě v Cambridgi.

Jednou z aktivit SKŽ od počátku je vydávání Zpravodaje křesťanů a Židů, který měl zpočátku, jak to odpovídalo názvu, charakter spolkového věstníku pro členy. Zpravodaj se postupně otevíral širší čtenářské obci. Již r. 1999 vydala SKŽ v nakladatelství Vyšehrad knižní sborník článků od počátku časopisu do roku 1998 pod názvem *Dialog křesťanů a Židů*. Členské informace dnes zabírají málo místa. Registrovaný časopis dnes (od r. 2008) už pod změněným názvem *Revue křesťanů a Židů* vychází nepravidelně, obvykle dvakrát ročně. Dosud bylo pod oběma názvy vydáno šedesát pět čísel.

Dalším informačním zdrojem k činnosti SKŽ je webová prezentace na adrese <http://krestane-zide.info/>. Jsou tam aktuality, pozvání a články a též jednotlivá čísla Zpravodaje a Revue.

SKŽ pořádá, někdy ve spolupráci se vzdělávacím a kulturním centrem Židovského muzea v Praze, diskuse, přednášky a prezentace knih, přičemž některé byly napsány, přeloženy nebo vydány za účasti SKŽ, resp. jejích členů. Za zvláštní pozornost stojí kurzy pro učitele základních a středních škol, k nimž byl vydán shrnující studijní materiál v podobě brožury sestavené přednášejícími na kurzech, pod názvem *Já a Ty*.

Každoročně se SKŽ podílí na letních setkáních pod názvem Tichý hlas pro Svatou zemi v Libčicích nad Vltavou. Organizuje je v prostorách kostela, fary a farní zahrady tamní římskokatolický farář Petr Bubeníček ve spolupráci se SKŽ. Tuto spolupráci zahájil předseda Robert Řehák. Tichý hlas je bohatý celodenní program hlavně přednášek a hudebních vystoupení. Některé části programu probíhají v prostorách evangelického sboru v Libčicích. Letošní Tichý hlas mimořádně proběhl v Praze Kobylisích ve sborovém domě Českobratrské církve evangelické U Jákovy žebříku.

Za účasti SKŽ se také konaly veřejné diskuse křesťanů a Židů k různým tématům, i když je nutno zdůraznit, že nejde o oficiální kontakty zástupců obou náboženských směrů,

SKŽ udržuje kontakty s ICCJ a zejména v poslední době se její zástup-

ci podílejí na výročních konferencích a mohou tak přispívat k rozvoji vztahů křesťanů a Židů v globálním měřítku.

Protagonisté židovsko-křesťanských vztahů dospívají k novým úkolům. Nejprve šlo o vzájemné poznání a o překonání křesťanských předsudků vůči Židům. Pak se křesťané odvážili revidovat teologické interpretace judaismu. Nestaví již proti sobě údajné židovské skutkaření a křesťanský život v řádu milosti. Uvědomili si, že zákon může být projevem milosti a že milost uschopňuje člověka naplnit zákon. Jako komplementární k pavlovské relativizaci zákona staví Ježíšův výrok, že *nepomine ani nejmenší písmenko, ani jediná čárka ze Zákona, než se to všechno naplní* (Mt 5,18). Křesťané angažovaní v dialogu odmítli dřívější substituční teologii, podle které nový Izrael, tedy církev, nahradila Izrael starý. Na ni přenesl Bůh své přísliby a své požehnání. Teologové našli podnět v bolestivém a nejednoznačném uvažování apoštola Pavla o sporu jeho vlastních dvou identit, židovské a křesťanské v jeho listu Římanům. Za shrnutí lze pokládat tato Pavlova slova adresovaná křesťanům, kteří nerespektovali židovské kořeny své víry: *Je-li svatý kořen, jsou svaté i větve. Ano, některé větve byly vylomeny a ty, planá oliva, jsi byl naroubován mezi ně. Čerpáš z vydatného kořene téže olivy, a tak*

se nad ty větve nepovyšuj. Chceš-li se povyšovat, věz, že ty neneseš kořen, ale kořen tebe... Ano, Bůh je může naroubovat zpět! Když jsi ty mohl být vytát z původní plané olivy a proti přírodě byl naroubován do ušlechtilé olivy, čím spíše budou oni jakožto původní větve naroubováni do své vlastní olivy? (Ř 11,16–24).

Dnes i Židé dospěli k ujasňování vztahů ke křesťanství a vyjádřili to v několika nedávno publikovaných prohlášeních. Na výroční konferenci v Berlíně v červenci 2008 formulovali účastníci dvanáct tezí jako úkoly pro obě strany. Zavázali se mimo jiné vycházet si vstříc s větší důvěrou, vzájemně se vzdělávat a uznávat, že obě strany věří v téhož Boha.

Dalším novým úkolem je podpora abrahámovského dialogu tří náboženství, též v zájmu obnovy míru a bezpečného soužití etnik a náboženství na Blízkém východě. Trvajícím posláním SKŽ je přispívat k respektu, spolupráci, ba i sdílení mezi oběma náboženstvími, aniž by se tím stírala jedinečnost a nezastupitelnost každého z nich.

¹⁾ Některé prameny uvádějí jeho úmrtí r. 1990, jiné uvádějí jeho účast na zahajovací schůzi SKŽ a zvolení za předsedu a úmrtí r. 1991, jak je dále v textu uvedeno.



PAVEL HOŠEK

ŽIDOVSKÁ TEOLOGIE KŘESŤANSTVÍ

Studie *Židovská teologie křesťanství* je věnována pozoruhodné a v českém prostředí takřka neznámé rozpravě mezi židovskými učiteli posledních desetiletí. V této rozpravě dochází k významnému posunu v hodnocení vzniku, povahy a dějinného poslání křesťanské víry a křesťanské církve, a také ve způsobu, jak tito židovští učenci interpretují ústřední výpovědi křesťanské tradice. Usilují o autenticky židovské porozumění křesťanství, které zůstává pevně zakotvené v souřadnicích rabínského myšlení a které se chce zároveň co nejvíce přiblížit tomu, jak křesťané rozumějí sami sobě a své víře. Ve svém úsilí o rozvíjení *židovské teologie křesťanství* vycházejí tito učenci z přesvědčení, že po staletích nedorozumění, nepřátelství a pronásledování přichází doba, kdy si Židé a křesťané mohou konečně navzájem naslouchat a porozumět.

Brož., 168 str., 198 Kč

Objednávky na adrese vydavatele (poštovné v ČR ani balné neúčtujeme):
Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK),
Venhudova 17, 614 00 Brno, tel./fax: 545 213 862,
e-mail: objednavky@cdk.cz, www.cdk.cz

NOVÉ MODELY VEŘEJNÉ ROLE NÁBOŽENSTVÍ: MEZINÁBOŽENSKÉ PŘÁTELSTVÍ A SMYSL SPOLEČNÉHO UVAŽOVÁNÍ NAD PÍSMEM

Jeffrey W. Bailey

Jednou ve středu večer jsem se vypravil do centrálního Londýna a po chodníku plném lidí jsem došel až k malému středověkému kostelu, vtěsnanému mezi luxusní obchody a viktoriánskou hospůdku. Prošel jsem pod průčelím z patnáctého století a ocitl se v překvapivě otevřeném, prosvětleném prostoru rámovaném středověkým kamenem a moderním sklem. Kostel, jeden z nejstarších v Londýně, byl téměř úplně zničen bombovým atentátem organizace IRA v roce 1993. Dnes se v něm střetává odvážně moderní architektura s obnovenými středověkými sloupy a nade dveřmi stojí nápis: Středisko sv. Etelburgy pro smíření a mír. Centrum bylo otevřeno církví a městskými zastupiteli před třemi lety jako svědectví nových možností, které mohou povstat z hrůz nábožensky motivovaného násilí. Dnes je to rušné centrum veřejných přednášek a studijních skupin zaměřujících se na vztah náboženství a politiky.

Něco přes deset vlivných osobností z celého Londýna postupně přichází do Střediska a začínají si povídat nad šálky kávy. Shromažďuje se nápadně pestrá skupina, zahrnující právníka z velké londýnské právnícké firmy, politického aktivistu, poradce, muslimského univerzitního kaplana, profesora z University of London, rabínku a vědeckého pracovníka.

Skupina se nakonec posadí kolem velkého stolu a následuje asi dvouhodinová diskuse zahrnující spory i smích. Konverzace přechází od ekonomiky k povaze občanství a dále k londýnské politice. Při pohledu na shromážděné, z nichž mnozí jsou aktivně zapojeni do obchodního, politického a akademického života Londýna, by si posluchač mohl pomyslet, že se jedná o schůzi místního občanského výboru nebo o setkání pobočky Obchodní komory. S jednou výjimkou: každý s diskutujícími má před sebou pasáže z nu. Účastníci diskuse tyto texty čtou, debatují o jejich významu a hledají cesty k jejich uplatnění v současném světě.

„Myslel jsem si, že většina křesťanů čte tento text jako ospravedlnění podpory vládní politiky“, říká v jednu chvíli muslimský účastník diskuse. Skupina právě skončila rozhovor nad jednou pasáží Hebrejské bible a začíná debatovat nad pasáží z Matoušova evangelia, kde

Ježíš říká svým tazatelům: „...odevzdejte císaři, co je císařovo“.

„Takhle mě to učili v naší církvi“, říká jedna dáma trochu unaveně. Je to křesťanka a právníčka. „Skoro bych řekl, že Ježíš tady říká něco provokativnějšího, než buďte dobrými občany“, říká jeden z židovských účastníků, univerzitní pedagog, který díky svému vzdělání v rabínské učenosti často vnáší do diskuse nové světlo na výklad novozákonních textů. „Možná chce Ježíš vyslovit hlubší myšlenku, týkající se alternativního ekonomického systému...“

Většinu pozorovatelů by setkání připomínalo biblickou hodinu. Neobvyklé je, že setkání probíhá ve veřejných prostorech a že účastníky jsou Židé, křesťané a muslimové. A ačkoli během konverzace vycházejí najevo hluboké rozdíly, na jedné věci se účastníci shodnou: řešení nábožensky podmíněných politických problémů nebude dosaženo tím, že se ve veřejných debatách nadále budeme náboženství vyhýbat, ale spíše tím, že se naučíme vést lepší rozhovory o náboženství ve veřejném životě.

Rostoucí hnutí

Aktivita, kterou tato londýnská skupina rozvíjí, se jmenuje společné uvažová-

ní nad Písmem. Skupina je součástí rostoucího hnutí lidí, kteří chtějí prospívat nábožensky pluralitním společností, přičemž zároveň povzbuzují uplatňování náboženských hledisek ve veřejných rozpravách. Tyto cíle se mohou jevit paradoxní, obzvláště generacím, které byly vychovány v přesvědčení, že jedině rozšíření sekulárního liberalismu a privatizace víry zachrání západní kulturu před náboženskými válkami sedmáctého století. Ale tento způsob vyprávění dějin byl zásadně zpochybněn. A řečeno prakticky, hlasy ze všech stran náboženského a politického spektra začaly potvrzovat, mimo jiné v souvislosti s rostoucí přítomností islámu v západních společnostech, že čistě sekulární, liberální přístup k veřejným rozpravám není udržitelnou cestou vpřed ve stále zřetelněji náboženském světě.

Pro mnohé je samozřejmě otázkou, jak by takové rozpravy měly vypadat. Pokud už nadále nemůžeme vést veřejné rozpravy v rámci jazyka objektivní a samozřejmých pravd, pokud nesdílíme společné způsoby myšlení napříč kulturními a náboženskými rozdíly, jak se může politická debata hýbat kupředu? Jak mohou být schvalovány zákony, když jednotliví zástupci argumentují rozdílně ohledně společného dobra? Když muslimové volají po uplatnění šari'ji v západních společnostech, když se křesťané odvolávají na Bibli ve věci sexuální morálky, když sekularisté argumentují ústavním právem na soukromí ve věci umělých potratů, rozpadá se post-osvěcenský veřejný prostor do kmenových frakcí – každý může argumentovat, jak chce a pro co chce. Může takto rozrůzněná společnost vzkvétat? Mohou takto odlišné skupiny najít cesty, jak spolu hovořit?

Společné uvažování nad Písmem (scriptural reasoning, často uváděno zkratkou SR, zde SUP) je aktivita, která je stále častěji užívána ke zvládnutí právě naznačené různosti. Tato aktivita byla klíčovou součástí nedávných setkání politických a náboženských představitelů v Kataru, v Karáči, v Berlíně a ve Washingtonu D. C. Arcibiskup z Canterbury Rowan Williams a anglikánský bis-

kup v Durhamu N. T. Wright doporučují společné uvažování nad Písmem jako klíčovou aktivitu v oblasti muslimsko-křesťansko-židovských vztahů v Anglii. Na univerzitách jako Duke, Virginia, Colgate, Cambridge (v Anglii) a Cape Town (Jihoafrická republika) fungují zavedené skupiny společného uvažování nad Písmem. Zároveň se největší seskupení akademiků studujících náboženství, American Academy of Religion, začalo věnovat společnému uvažování nad Písmem na svých výročních setkáních. Minulé jaro (tj. 2004, pozn. red.) bylo uvedení do společného uvažování nad Písmem důležitou součástí inauguračních slavností nového presidenta Princeton Theological Seminary Iana Torrance. Také místní skupiny společného uvažování nad Písmem se objevují na mnoha místech, duchovní i laici se setkávají v rámci nově vznikajícího Institutu Abrahámových dětí.

Společné uvažování nad Písmem v akci

Ale co vlastně společné uvažování nad Písmem (SUP) znamená v praxi? V podstatě se jedná o studijní skupinu věnující se rozhovorům nad svatými texty tří abrahámovských náboženských tradic. Na každém setkání jsou čteny pasáže všech tří svatých knih, přičemž účastníci sestávají z přibližně stejného počtu Židů, křesťanů a muslimů. Obvykle mají vybrané pasáže společné téma (např. řešení dluhů). Nejprve krátce komentuje danou pasáž příslušník tradice, o jejíž svaté Písmo se jedná a pak celá skupina společně diskutuje nad tím, co daná pasáž znamená a jak by se to dalo aplikovat v současné době. Někdy to vyžaduje pomalou, trpělivou práci, obzvláště má-li být jasně vysvětlen smysl, v jakém byla daná pasáž vykládána v dějinách dotčené tradice. Totéž se poté opakuje s texty dvou zbývajících tradic a nakonec jsou všechny tři texty uvedeny do vzájemného rozhovoru. Vynořuje se množství otázek, ale ne-

jen mezi stoupenci různých tradic. Není neobvyklé, že příslušníci těžce tradice vykládají daný text svého Písma velmi rozdílně. Navíc se často děje, že stoupenec té či oné tradice přináší pozoruhodné možnosti výkladu svatého textu těchto druhých. Rozhovory často obohacuje také skutečnost, že účastníci hlásící se k různým tradicím mají často podobné kulturní či akademické zázemí. Linie souhlasu jsou proto na setkáních SUP často nepředvídatelné.

Je zřejmé, že učinit Písmo těžištěm mezináboženského dialogu sebou nese řadu výhod. Hebrejská bible, Starý a Nový zákon a Korán jsou rozhodujícími zdroji bohoslužby, pospolitého života i etiky v každé z dotčených tradic, a k důležitým změnám prostě nemůže dojít bez posunu ve výkladu Písma. Ale nejzajímavější na společném SUP je skutečnost, že mezery a nejasnosti v jednotlivých textech nejsou chápány jako „problémy“ rychle řešitelné odkazem k moderním zásadám historické kritiky. Jsou spíše chápány jako Boží výzvy obracející se na lidskou tvořivost a rozum v hledání a nalézání smysluplného výkladu. (Takže, ačkoli nejsou historicko-kritické otázky z diskusí vynechány, mnozí účastníci SUP jsou koneckonců v historicko-kritických metodách vzděláni, tyto otázky nejsou ani upřednostňovány ve srovnání s jinými výkladovými postupy). Obhájci SUP tvrdí, že inspirující hloubka rozhovorů přímo souvisí s tím, že Písmo, spíše než ideje, je středem konverzace. Říkájí, že místo aby se myšlenky formulovaly do opevněných pozic, úvahy nad Písmem vedou k objevování nových způsobů myšlení a k nečekaným úhlům pohledu, které jsou obzvláště přínosné v mezináboženském kontextu.

Nové začátky

Poprvé jsem se setkal s Peterem Ochsem na malém setkání postgraduálních studentů a pedagogů University of Cambridge. Ochs je jeden ze židovských zakladatelů Společnosti pro společné uvažování nad Písmem, a působí jako profesor moderní judaistiky na University of Virginia. Ochs je jedním z hlavních iniciátorů SUP. Na onom setkání hovořil o možnostech abrahámovské teo-politiky a účastníci setkání se ho ptali, jakou roli v tom může sehrát SUP. Jeho přátelské vystupování jde ruku v ruce s intelektuální naléhavostí a po každé rychlé odpově-



di se ptá tazatele: „A co si myslíte vy?“ Je zřejmé, že chce, aby setkání bylo interaktivní, a vždycky se rozzáří, když s ním někdo nesouhlasí. Mluví o naději, že se mohou postupně objevit nové podoby mezináboženských rozhovorů. „Lidé si často myslí, že problémy mezi věřícími různých tradic vznikají kvůli náboženským odlišnostem. Takže aby se lidé z různých tradic shodli, měli by úplně vynechat náboženství a soustředit se na nějaký společný zájem, jako například hospodářský rozvoj. Naše východisko je opačné: věřící lidé obvykle oceňují na druhých právě to, že jsou věřící. Je to právě zbožnost, sebekázeň a láska k Bohu, co je motivuje ke spolupráci na společných cílech“.

SUP se objevilo před více než dvaceti lety, kdy Ochs a skupina několika židovských učenců, zahrnující Roberta Gibbse (University of Toronto), Laurie Zolotha (Northwestern University) a Stevea Kepnese (Colgate University) dospěla ke značné frustraci ohledně rozdílů mezi tradičním studiem Bible a moderními vědeckými postupy. Začali číst Písmo společně, a sice způsoby vycházejícími jak z moderní filosofie, tak z tradice Talmudu. To znamenalo pozorné sledování současných trendů a zároveň hledání hlubších rovin významu v biblických textech. Jak říká Ochs: „Začínáme otázkou: Co to znamená setkat se s Bohem? Vycházíme z předpokladu, že Bůh působí v našich životech, a je nám nablízku, Bůh se doslova vlévá do světa. A čtení Písma má pro toto setkání rozhodující význam. Ale setkání s Bohem prostřednictvím Písma nevede nutně k jasným věroučným tezím se statickým významem. Jednotlivá slova Písma vytvářejí celá pole významů. To neznamená, že se vyhýbáme prostému významu slov Písma, vůbec ne. Ale předpokládáme, že jsou hlubší roviny významu, které čtenář teprve postupně objevuje v konkrétních časoprostorových situacích. Studium Písma jinými slovy vede k objevování nových a překvapivých způsobů myšlení, které by se nezrodily jinak než usilovným studiem Písma. A takto získá-



né nové pohledy na skutečnost mohou být využitelné i za hranicemi vlastní tradice víry“.

Studium s druhými

Mezináboženský rozměr této aktivity se postupně rozvinul, když dva křesťanští teologové, David Ford a Daniel Hardy začali navštěvovat společná studijní setkání, která zmínění židovští učenci pořádali v rámci American Academy of Religion začátkem devadesátých let. „Setkali jsme se se způsoby čtení Písma, které se ukázaly neobyčejně plodné“, říká Ford, profesor teologie na University of Cambridge. „Také jsme si všimli podobnosti mezi tím, jak oni četli Písmo, a křesťanskými postliberálními přístupy k Písmu, které se někteří z nás naučili na Yale pod vedením Hanse Freie“.

Ochs, Ford a Hardy se také domnívali, že je nezbytné, aby se tvář v tvář holocaustu prohloubily vztahy mezi křesťany a Židy a v roce 1966 založili Společnost pro společné uvažování nad Písmem. Muslimští učenci se brzy připojili. „Věděli jsme, hned jak jsme začali“, říká Hardy, někdejší ředitel Střediska teologického bádání v Princetonu, „že potřebujeme slyšet také hlas muslimů. Výzva, které bylo třeba čelit, spočívala v tom, že velká část muslimů se nesetkala s modernitou do té míry, jako křesťané a Židé. Takže muslimové, kteří se k nám připojili, byli velmi nábožensky horliví, a zároveň se vyrovnávali s výzvami, které pro islám představuje západní modernita“.

Členové Společnosti pro společné uvažování nad Písmem doufají, že časem bude možné zapojit i příslušníky dalších náboženských tradic. Dosavadní abrahámovské zaměření vychází do značné míry ze zřejmých podobností mezi abrahámovskými tradicemi. Ale téměř všichni účastníci SUP se shodují na tom, že by stálo za to zapojit příslušníky dalších tradic. „Vidíme, jak SUP začíná fungovat i vně židovské, křesťanské a muslimské víry, například mezi hinduistickými a buddhistickými věřícími, kteří vycházejí ze svatých písem“, říká Ochs. „Všimáme si také, že některé způsoby sekulárního myšlení jsou více kompatibilní s SUP než jiné“.

Otázka, zda je SUP slučitelné s nenáboženským způsobem myšlení, zůstává pro některé otevřená. Jeffrey Stout, profesor religionistiky na Princeton University a prezident American Academy

of Religion patří mezi přední odborníky v oblasti interpretace náboženství v americkém politickém životě. Jeho poslední (dnes už předposlední, pozn. red.) kniha *Demokracie a tradice* došla značné chvály pro způsob, jakým analyzuje vztah mezi demokracií a náboženskou vírou. Stout v mnoha ohledech souhlasí s pojetím, které SUP představuje. „Zvykl jsem si navštěvovat SUP setkání v American Academy of Religion“, říká, „a zapůsobila na mě jako inspirující a obohacující“. Ale k otázce, zda je jeho vlastní nenáboženská perspektiva kompatibilní s SUP říká: „Snaží se co je v jejich silách, aby se cítil vítán, ale výchozí pravidla neumožňují ne-teistům, jako jsem já, aby se zapojili do debaty. Je docela zřejmé, že jsem vetřelec“. Na druhé straně říká: „Nemyslím to jako kritiku. Bylo by pošetilé očekávat, že tato skupina zvládne postavit všechny mosty, které by k tomu byly potřeba“.



Smíření rozdílů

Vedle otázky vztahu mezi SUP a nenáboženským způsobem myšlení se často objevuje otázka, jak se v rámci SUP řeší problém konfliktních pravdivostních nároků jednotlivých náboženství. Existuje nějaká naděje, že se podaří najít konsensus, jakousi širokou abrahámovskou třetí cestu vedle partikularity každé z tradic? Basit Koshul, muslim, který učí na Concordia College v Moorheadu v Minnesotě říká: „Dosavadní zkušenost mě naučila, že většina mezináboženských aktivit by se spíš měla nazývat mezinenáboženskými aktivitami, v jejichž rámci se agnostičtí Židé, křesťané a muslimové setkávali, aby se vzájemně utvrzovali ve svém agnosticizmu“. Poté, co se připojil ke skupině SUP při svém doktorandském studiu na University of Virginia, řekl o tom: „Zjistil jsem, že stoupenci každé ze tří zúčastněných tradic sebevědomě prezentovali svá přesvědčení o vlastní jedinečnosti a univerzalitě, ale tato přesvědčení nebránila v upřímném dialogu“.

SUP je velice vzdáleno od jakéhokoli hledání nejmenšího společného jmenovatele, jak po něm volá John Hick, tedy od jakéhokoli konsensu typu všechny-cesty-vedou-do-nebe. Stoupenci SUP trvají na tom, že každý věřící se musí ponořit hlouběji do vlastní tradice a nepřehlížet reálné rozdíly. Zároveň usilují o stále hlubší komunikaci se stoupenci jiných tradic. Tento dvojí záměr – věrnost partikularitě a zároveň setkání s jiným – vede stoupence SUP k tomu, že se nepokoušejí na filosofické rovině vyřešit konfliktní pravdivostní nároky. Řešení této důležité otázky po pravdě není zanedbatelné, ale v současné situaci je třeba vyhlížet toto řešení jako eschatologickou naději.

Jak vydržet tato napětí v praxi lze popsat následovně: skupina Židů, křesťanů a muslimů se schází kolem stolu ke studiu svatých textů všech tří tradic. Všichni účastníci se s největším úsilím věnují studiu textů všech tří tradic, přičemž jen jedna ze svatých knih je vnímána jako závazná pro každého účastníka. Navíc, obvykle se schůzky SUP nekonají ani v synagoze, ani v kostele, ani v mešitě, účastníci SUP se snaží chápat místo, kde společně studují, jako *stan setkávání* (Exodus 28n). Užití metafory stanu pro SUP je záměrné – jde o dočasný, neetablovaný prostor. Setkávání k SUP tak mají charakter experimentu a hledání nových forem interpretace, dialogu a přátelství.

To znamená, že na setkání SUP není nikdo v roli hostitele ani v roli hosta. „Pokud by se skupina setkávala v sakrální budově jedné z tradic nebo studovala jen jednu svatou knihu, bylo by snazší celou věc definovat. Ale skutečnost, že jsou zastoupeny všechny tři tradice, setkání je ve společném prostoru, který není zázemím žádné z nich, a že jsou zároveň studovány všechny tři svaté texty, vede k tomu, že se vytváří třístranná vzájemná pohostinnost“, poznamenává Ford. „Každý je hostitelem oběma zbývajícím a zároveň jejich hostem, vzhledem k tomu, že každý zve ty ostatní do své svaté knihy a do své tradice výkladu“.

Důležitost přátelství

Zatímco SUP obvykle nevede ke konsensu, často vede ke vzniku důvěry a přátelství. „Je to vlastně celé o přátelství“, říká Ochs. „Ve skutečnosti se ukázalo, že čím více jsme studovali Písmo se stoupenci jiných tradic, tím více nás přátelství, která vznikla, přivedla nejen k hlub-

šímu pochopení našich svatých knih, ale také k hlubšímu vztahu k Bohu“, dodává Hardy. „A to je jeden z nejdůležitějších rozměrů uvažování nad Písmem“, říká. „Vzájemná pohostinnost není jenom o tom, že se učíme diskutovat zdvořile a upřímně, i když je to důležitá součást SUP. Rozměr přátelství bytostně souvisí s klíčovou eschatologickou nadějí, sdílenou všemi třemi tradicemi – že Bůh chce nastolit univerzální mír. Je to právě tato naděje, co dává hlubší základ upřímným sporům“, říká.

Ford, křesťanský teolog, hovoří velmi pozitivně o tom, jaký vliv má na něj dlouholeté přátelství s přesvědčeným Židem Ochsem. „Stále mě fascinuje, jak velmi plodné je naše přátelství“, říká. „Změnil mě, jak může člověka změnit jenom opravdový přítel. Jeho vášnivá záliba v debatování je osvobozující. Okamžiky, kdy se Peter s naléhavou a přece odzbrojující přímostí ptal na rozdíly mezi Židem a křesťanem, patřily k těm nejhlubším. Ani nevím, jak přesně vyjádřit, co se v takových chvílích děje: je to paradox nedosažení shody a přesto prohloubení přátelství, a vědomí, že to nějak hluboce souvisí s Bohem“.

Účastníci SUP trvají na tom, že teprve v kontextu osobního přátelství lze vést některé z nejhlubších mezináboženských rozhovorů. Jeden z účastníků vzpomíná na setkání SUP, kterého se účastnil před lety: „Četli jsme pasáž z Hebrejské bible a diskutovali nad ní, a jeden ze židovských účastníků najednou nevydržel a řekl nám, jak bolestné je pro něj slyšet, co křesťané dělají s „jeho“ textem. Součástí oné bolesti bylo myslím i zjištění, že tyto texty nepatří jen Židům, ale i ostatním, a že jejich výklad může paradoxně vylučovat jeho identitu jakožto Žida. Opravdu nám pomohlo si uvědomit, jaké důsledky může mít způsob, jakým čteme texty jednotlivých tradic, a jak zranitelní se cítíme, když druzí vykládají naše texty určitým způsobem“.

Jiný pohled na náboženství a politiku

Na SUP se někteří dívají nejen jako na nový model mezináboženského dialogu, ale také jako na nový model politické rozpravy. Společné uvažování nad Písmem se například liší od moderní politické teorie v tom, že ačkoli se v něm hledá shoda tam, kde je to možné, nevy-

tváří se předběžná teorie ohledně východisek této možné shody. Nicholas Adams, přednášející na University of Edinburgh (Skotsko) říká: „SUP je činnost, o které se dá teoretizovat, ale není to nejprve teorie, kterou by se následně někdo pokoušel uvést do praxe. Místo toho, aby účastníci SUP postavili své snažení na nějaké teorii universálního dorozumění, jak je běžné v rámci modernity, SUP toto dorozumění prostě uskutečňuje, a odvíjí se od něj dál. Zkrátka stačí vědět, že ačkoli jsou jisté základní podmínky dorozumění a shody, není nutné předem specifikovat, o jaké podmínky jde. Líbí se mi, že v rámci SUP se klade důraz na praxi“, říká Stout. „Je chyba si myslet, že komunity nutně drží pohromadě sdílenými teoriemi a přesvědčeními. Společné aktivity mají často mnohem větší význam. Často je nejlepší metodou, jak vytvořit komunitu, vzít skupinu rozmanitých lidí a nechat je společně něco dělat. Společná praxe studia Písma vede právě k tomuto utváření komunity“.

Hlavní zájem SUP je praktický: jde o to, vytvořit prostor, ve kterém mohou být zásadní myšlenkové postupy určité komunity více veřejné, než dosud byly. „Zásadní myšlenkové postupy“, poznamenává Adams, „nejsou jen mluvnice a slovník určité tradice, ale také způsob, kterým jsou předávány z generace na generaci“. A zatímco zásadní myšlenkové postupy tří abrahámovských náboženství nejsou žádným tajemstvím (většina mešit, synagog a kostelů je otevřena pro hosty a většina učenců věnujících se náboženství uveřejňuje své práce v časopisech), Adams poznamenává, že kvalita veřejné rozpravy mezi příslušníky různých tradic je nebezpečně nízká. Většina veřejných debat se týká etických otázek souvisejících s počátkem a koncem života nebo přípustností určitého sexuálního chování. Ale v jakém veřejném prostoru může člověk opravdově porozumět, proč konkrétní tradice zaujímá určité postoje? Prostřednictvím hromadných sdělovacích prostředků, jako je televize, člověk získává útržky, nikoli zásadní myšlenkové postupy, namísto porozumění média spíše představují vyhrocené rozdíly. Naproti tomu SUP představuje platformu pro hlubší rozhovory na toto téma.

Stout věří, že důraz na přátelství se stoupenci jiných tradic, příznačný pro SUP, je podobný, jako ten, který byl patrný u skupin, které se snažily překonat ra-

sové konflikty v 60. letech. „SUP mi připomíná občanskoprávní organizaci, ke které jsem se připojil jako mladík“, říká. „Aby člověk mohl vstoupit, musel tak učinit spolu s příslušníkem jiné rasy. Už samotný proces nalezení tohoto člověka byl hlubokou zkušeností pro mnoho členů. A nakonec jsme se navzájem stali součástí života těch ostatních prostě proto, že jsme dělali věci společně“.

Ale vzhledem k pochopitelné reakci náboženství na ideologický sekularismus Stout varuje před přílišným přeháněním. „Jedním z názorů, který stále znovu slyším na setkáních SUP“, říká, „je přesvědčení, že existuje něco jako diskurs modernity, který funguje podle pevných pravidel odvozených ze sekulárního liberalismu. Myslím, že to neodpovídá skutečnosti. Americká politická rozprava byla vždycky volně pohyblivá, relativně chaotická záležitost a náboženství jí téměř vždy významně ovlivňovalo. Existovaly určité instituce, ve kterých na čas dominoval sekulární liberalismus, ale je chybou na základě těchto příkladů cokoliv zobecňovat.“

„Je proto důležité“, poznamenává, „abychom nemalovali příliš ideální obraz náboženství, když argumentujeme proti sekularismu. Pravdou je, že naše náboženské tradice tak jako naše sekulární tradice v sobě kombinují vznešené a škodlivé podněty. To je jeden z důvodů, proč to vše musíme prodiskutovat v sebekritickém a demokratickém duchu. Potřebujeme jeden druhého také proto, abychom dokázali rozeznat negativní prvky ve vlastní tradici“. Stout chápe SUP jako příklad tohoto druhu demokratického rozhovoru. „Například jakýkoli výklad příběhu o exodu, který opravňuje kdysi utlačovaný lid, aby odstranil z určitého území své protivníky nebo je utlačoval, je špatný pro svobodu a demokracii. Přínosem setkání SUP věnovaného příběhu o exodu je, že kdokoli by chtěl vykládat příběh o exodu takto, musel by odpovědět na námitky muslimů přítomných v místnosti“.

Znamení naděje

V londýnském Středisku sv. Etelburgy pro smíření a mír sedím vedle Wiliama Taylora, pracovníka Střediska, který má na starosti rozvoj SUP v Londýně. Právě nedávno poskytla British Home Office prostředky na rozvoj SUP v celém městě. Cílem je školit imámy, rabíny, fará-

ře a další představitele obcí v SUP a zároveň rozvíjet vzájemné vztahy. „Potom co jsi párkrát navštívil místní mešitu, vyjádřil solidaritu imámovi a vzal si pár letáků o pěti pilířích, co dál?“ ptá se Taylor. „Lidé z různých náboženských tradic vědí, že se musíme vzájemně poznat, ale není vždy jasné, jak začít konverzaci“.

Ptám se ho, co si myslí o dlouhodobém potenciálu SUP. „Na odhady je příliš brzy“, odpovídá. „Tato aktivita je stále v počátcích“. Nejnapínavější je pro něj skutečnost, že otvírá možnost úplně nového přístupu k politické rozpravě ve stále citelněji náboženském světě. „SUP nabízí model politického sporu, který může být vlastně produktivní, aniž by se muselo dosáhnout konsensu. V politice se často hledá řešení sporů tak, že se dospěje k prohlášení, které mohou všichni podepsat. Ale podobná prohlášení obvykle nejdou příliš hluboko a většinou za nimi málokdo stojí celým srdcem. V SUP vidíme skupinu lidí, kteří jsou vzájemně velmi odlišní a kteří nacházejí překvapivě oblasti shody a překvapivá přátelství navzdory přetrvávajícím rozdílům. Takováto znamení naděje v současném světě potřebujeme“.

Zatímco mluvíme, dívám se po okolí

Střediska sv. Etelburgy – moderní skleněné stěny na jedné straně, obnovené středověké jádro budovy na druhé straně. Je těžké si představit, že před pouhými třinácti lety byla tato budova zničena kvůli nábožensky motivovanému násilí. Dnes je tento malý, ale vzdušný prostor naplněn novotou a architektonickou nápaditostí. Je to v jistém smyslu dokonalá metafora úsilí spojeného s SUP: Také stoupenci SUP zaujímají malé místo ve světě náboženství a politiky – malé skupiny lidí studující kolem stolu své svaté knihy, doufající, že si vzájemně porozumí a že se možná uprostřed této snahy setkají s Bohem. Také stoupenci SUP věří, že staré a nové, tradiční a moderní, by se nemělo oddělovat, ale může se naopak spojit dohromady překvapivě inspirujícím způsobem.

Úkolem je vytvořit prostor, jak v doslovném, tak v metaforickém smyslu, pro takováto setkání. Taylor mě zavedl do zadní části Střediska, za hlavní budovu. Měla tam vzniknout recepční hala, ale dříve, než ji mohli postavit, došly peníze. Prostor zůstal prázdný po dva roky. Nedávno však jeden bohatý darce, poté, co se seznámil s SUP, daroval prostředky

na vybudování místa pro setkání k SUP.

Když jsem procházel zpátky, překvapeně jsem si všiml, že toto nově vybudované místo pro SUP má tvar velkého samostatně stojícího beduínského stanu. Doslova „stan setkávání“, společný prostor, kde mohou Židé, křesťané a muslimové číst své svaté texty, společně přemýšlet a uprostřed této činnosti se stávat přáteli.

Ve srovnání s velkými londýnskými budovami okolo však vypadá stan malinký, ba křehký. Nemůžu si pomoci a ptám se: jak by tento stan vypadal vedle symbolů západní společnosti, jako je například U.S. Capitol Building? Nebo vedle onoho prázdného místa, kde kdysi stálo World Trade Center?

Může být takový malý stan, téměř nepřehlédnutelný vedle oněch obrovských staveb, znamením naděje? Jenom čas ukáže.

Článek původně vyšel v magazínu Christian Century 5. září 2006. Z angličtiny přeložil Pavel Hošek podle verze dostupné na <http://www.interfaith.cam.ac.uk/en/resources/papers/new-models-for-religion-in-public> (zobrazeno 20.11.2011)

HLBINA HLbine OZÝVA SA¹: PRAX SPOLOČNÉHO UVAŽOVANIA NAD PÍSMOM

Ben Quash

Tento článok sa venuje jednému veľmi špecifickému pokusu študovať posvätné texty, ktorý síce mal akademické počiatky, no v súčasnosti sa stále viac a viac udomáňuje ako činnosť vykonávaná aj na úrovni spoločenstiev v Londýne a iných mestách po celom svete. Ide o prax spoločného čítania textov troch abrahámovských tradícií – judaizmu, kresťanstva a islamu – v malých skupinách oddaných vyznávačov týchto troch náboženstiev a nazýva sa spoločné uvažovanie nad Písmom (SUP; angl. *Scriptural Reasoning*). Dúfam, že v tomto príspevku sa mi podarí ukázať, že táto činnosť má fascinujúce súvislosti so starými spôsobmi vzťahovania sa k posvätným textom

vo všetkých troch tradíciách – SUP mnohé z týchto spôsobov revitalizuje a činí ich tak poučnými pre mnohých dnešných kresťanov, ktorí sú znechutení z instrumentalizovaných či „chabých“ prístupov k Písmu, ktoré okolo seba nachádzajú. Ide však o mnoho viac, než len to – táto prax zdravým spôsobom narušuje zaužívané čitateľské postupy, ktoré sú členovia danej náboženskej tradície ochotní pripustiť – zaužívané protiklady medzi „liberálnymi“ a „konzervatívnymi“ výkladmi, extrémne doktrínálne výklady alebo výklady považujúce text za tak či onak samozrejmy. Uvedenie „iného“ (alebo viacerých „iných“) do praxe študovania posvätných písmeň v rámci určitej tradície

može mať radikálne a prospešné dôsledky, ako napríklad prehĺbenie vzťahu čitateľov písmeň konkrétnej tradície ku svojim vlastným svätým textom. Som presvedčený, že jedna, možno nečakaná metóda na dosiahnutie tohto cieľa spočíva v umožnení *hlbkového* kontaktu s odlišnou náboženskou tradíciou (takou, ktorá je taktiež orientovaná na svätý text), ktorý by sprístupnil nové hlbiny našej vlastnej tradície, resp. nanovo umožnil prístup hlbínam starým a známym. Inými slovami, nechať „hlbinu hlbine ozývať sa“ bez toho, aby to implikovalo akýkoľvek synkretizmus či oslabenie vlastného záväzku či oddanosti v mene multináboženskej syntézy.

Znaky spoločného uvažovania nad Písmom

Ako som už naznačil, ide o skupinovú prax čítania svätých textov troch abrahámovských náboženstiev. Texty sú väčšinou vybrané z Biblie a Koránu, no príležitostne sa tiež môžu použiť hadisy a patristické či rabínske komentáre. Účastníci sú spravidla členmi troch uvedených náboženských tradícií – judaizmu, kresťanstva a islamu. Táto metóda štúdia sa vyvíjala v priebehu viac ako 10 rokov a má svoj pôvod v spolupráci medzi textovými učencami a filozofmi/teológmi z Británie, USA, Blízkeho Východu a iných častí sveta, ktorí došli k presvedčeniu, že spoločné štúdium naprieč abrahámovskými tradíciami vytvára vzácné nové možnosti adresovať výzvy súčasnosti. Ako príklad uvedme:

- v oblasti vedy preklenuje priepasť medzi textovými učencami/filológmi (často sa venujúcimi tomu, čo texty znamenali, na úkor toho, čo môžu znamenať dnes) a teológmi (často príliš rýchlo vytvárajúcimi doktrínu a etiku nezriedka vzdialenú pozornému čítaniu samotného Písma);
- vystríha sa toho, aby bola čisto eisegetická (nič viac, než hra s textami, alebo projekcia na ne) – práve naopak, má hlboký rešpekt pred vlastnou integritou a dejinami textov, nadväzuje na „interné knižnice“ odbornej tradície a dejín a vyžaduje aspoň od niekoľkých účastníkov z každej skupiny istú znalosť pôvodných jazykov čítaných textov. Zároveň sa však vyhýba tomu, aby sa stala čisto akademickým podnikom – naopak, texty sú študované s ohľadom na ich špecifický náboženský zámer a obsah, ich schopnosť oslovit čitateľa, ich schopnosť odkrývať významy; SUP je preto nielen vedeckou, ale zároveň tiež náboženskou aktivitou;
- tým taktiež znovu poukazuje na stratené „poslanie“ vedeckej práce – totiž slúžiť širšiemu prospechu ľudstva a formovať životodarnú a ozdravnú múdrosť; spochybňuje myšlienku, že zmyslom štúdia v modernej spoločnosti by malo byť len vytváranie akýchsi „tovární na vedomosti“ venujúcich sa zhromažďovaniu čistých faktov bez ohľadu na hodnoty.

Všetko toto sú prínosy SUP, ktoré sú obzvlášť zrejme a cenené akademickými účastníkmi tejto praxe. Avšak SUP

si v súčasnosti vytvára vlastný život na nových miestach, ktoré sú osviežujúco nezaľudnené akademikmi – napríklad na pravidelných stretnutiach v Centre sv. Etelburgy pre zmierenie a mier v Londýne, do ktorého prichádzajú pravidelní návštevníci kostolov, mešít a synagóg (laici i duchovní) s cieľom spoločne študovať Písmo. Tak ako v akademickom prostredí, aj na takejto „najnižšej“ úrovni má SUP niektoré nanajvýš praktické dôsledky, hoci tieto môžu byť iného charakteru. V kultúre „katastrofálne ovládanej názorom, že náboženstvo nie je len historickým problémom, ale že je nevyhnutným a neustálym problémom verejného diskurzu ako takého“, ² SUP naznačuje, že náboženstvá môžu byť nakoniec úspešnejšie v náprave svojich vlastných konfliktov náboženskou cestou, než by to dokázala akákoľvek sekulárna alternatíva založená na právne definovaných a vymáhaných „neutrálnych kritériách“. A v kultúre, ktorej masmédiá „majú sklon zveličovať protichodné tvrdenia“ ³ pri každej možnosti, SUP trpezlivo poukazuje na spôsob, akým môžu byť „hlboké úvahy“ konkrétnej tradície verejne prezentované a niekedy dokonca i zdieľané ostatnými ľuďmi. Ďalším vyslovene praktickým dôsledkom SUP je ponuka nového a vítaného modelu medzináboženského dialógu – modelu, ktorý je autentickou alternatívou (teoretickej) myšlienky, že všetky náboženské systémy sú prejavmi jedného univerzálneho typu, čo ich núti hľadať konceptuálne zhody (či už etické alebo metafyzické). Na rozdiel od tohto modelu, SUP vyzýva účastníkov k tomu, aby boli samými sebou pri zapájaní sa do činnosti, s ktorou sa všetci z nich veľmi dobre oboznámili už vo svojich vlastných náboženských tradíciách a ktorou je čítanie svätých písiem. Takto vzniká priestor pre stretnutie abrahámovských náboženstiev, ktorý nie je neutrálny (t.j. zdôvodnený nejakým štvrtým princípom nezávislým na troch prítomných). Možnosti pre dialóg sa otvárajú zvnútra každej z tradícií, keďže účastníci sú zapojení do činnosti, ktorá je vlastná samotným týmto tradíciám. Ako som už naznačil, rozdiel spočíva v tom, že takéto čítanie je prerušované a nanovo osvetľované tým, že sa odohráva v prítomnosti čitateľov z dvoch iných náboženských tradícií. Títo *iní* sú pozvaní k spoločnému čítaniu, môžu kľásť otázky a prispievať k návrhom na ich možné zodpovedanie – a jedným z bežných dôsledkov takejto praxe je, že

texty potom sprístupnia neočakávané významy pre tých, ktorí ich považujú za svoje sväte texty, a zároveň sa účastníci z iných abrahámovských tradícií dozvedia viac o texte, ktorý nie je ich vlastným.

Stan stretávania

Ak teda nejde o neutrálnu pôdu, môžeme snáď pôdu (alebo „priestor“) pre stretnutie, ktoré SUP umožňuje, výstižnejšie opísať ako spoločnú pôdu. Niekedy ju nazývame *stanom stretávania* – virtuálnym priestorom vytvoreným svätými spismi a ich čitateľmi, ktorí sa zapájajú do spoločného uvažovania nad týmito textami. Peter Ochs, profesor judaistiky na Virgínskej univerzite a jeden zo zakladateľov SUP, hovorí:

„Pozývame členov našej spoločnosti, aby si predstavili, že miesto, kde sa zhromažďujeme k spoločnému štúdiu je stanom podobným tým, aké mali Abra-



hám či Mojžiš, no vystavaným z predstáv pochádzajúcich zo svätých spisov, a nie z koží alebo tkanín. Ide o imaginárny stan, čo však neznamená, že by bol o niečo menej skutočný: skutočne ho vytvárame (prostredníctvom reči, imaginácie a argumentácie); je postavený z materiálov, ktoré vo svete skutočne nachádzame (príbehy z tradícií našich svätých spisov), a za pomoci osvedčených stavebných metód (metódy tvorby spoločenstva, ktoré sme zdedili vo svojich náboženských tradíciách); a skutočne nás zhromažďuje (okolo zdieľaných študijných praktík zjednotených spoločným cieľom), chráni nás pred vonkajším svetom (pred všetkým, čo by odvádzalo našu pozornosť od štúdia textov, od seba navzájom a od práce, ku ktorej nás toto štúdium nabáda), no pritom nás oslobodzuje k zodpovednosti voči svetu. Naše predstavy takéhoto stanu stretávania pochádzajú z našich výkladov príbehov z Písma o stanoch, či spôsoboch a miestach stretávania, a sú spojené s Mohamedom, Ježišom, Mojžišom

a predovšetkým s Abrahámom. Abrahámov stan nie je jediným modelom, avšak je modelom najživším, pretože práve Abrahám je eponymom nášho stretávania ako stretávania troch Abrahámových detí – alebo náboženstiev – a tiež pretože obraz Abrahámovej pohostinnosti voči iným – náhli sa, aby spolu so Sárrou preukázal prejav pohostinnosti svojim trom hosťom – je obrazom, ktorý nás, dúfame, povedie v preukazovaní pohostinnosti voči sebe navzájom.⁴

Podobne ako rozličné *stany* vykreslené v svätých spisoch, ani tento stan nie je pre účastníkov trvalým domovom; je to pohyblivý a dočasný priestor. Avšak, ako pripomína Ochs, táto skutočnosť nebráni tomu, aby sa stal miestom pohostinnosti, zmierenia a priateľstva – a pre každú tradíciu môže byť tiež miestom stretnutia s Bohom. V tomto stane sa od všetkých účastníkov žiada, aby boli zároveň hosťami i hosťami; sú pozvaní počúvať výklady a argumentáciu ostatných a zároveň pripustiť ostatných ku svojim vlastným výkladom a argumentácii. A vždy sa pritom od nich vyžaduje pozornosť voči inému, ktorá patrí k úlohe hostiteľa i hosťa. Vyžaduje sa od nich prevziať vzájomnú zodpovednosť za úspech stretnutia, ktorej imperatív nie je odôvodnený na základe úzkeho a zovšeobecneného konceptu „tolerancie“, ale na základe konkrétnych textov a tradícií, ktoré poskytuje každé zo zúčastnených náboženstiev.

Kontext ku predstave stanu v súvislosti s praxou SUP tvorí typológia miest stretávania. V tejto typológii okrem stanu svoju úlohu zohrávajú *chrámy* reprezentujúce silne centralizované (často hegemonické) „miesta“ – niekedy doslovne a geograficky, inokedy metaforicky (vyučujúca autorita, rituál). Chrám predstavuje tendenciu vymedzovať a obmedzovať pole možného stretávania s Bohom,



ktorá bola – a je – prítomná v rôznych dobách vo všetkých troch náboženstvách. Pri vytváraní takýchto chrámov sa dané náboženstvá pokúšajú presnejšie lokalizovať autoritu a jasnejšie definovať vlastné sebapochopenie. Všeobecne povedané, chrámy plnia exkluzivistickú funkciu, aj keď treba povedať, že v mene posilnenia identity, ktoré je často považované za absolútne nevyhnutné. Chrám sa so stanom

neznášajú jednoducho! Chrám sa usiluje o fixované štruktúry a definitívnu stálosť.

No okrem toho tú sú ešte *domy*, ktoré predstavujú domovské miesta samostatného náboženského stretávania každej z daných troch tradícií – deň za dňom, týždeň za týždňom. Medzi tieto patria mešity, synagógy a kostoly jednotlivých tradícií, a hoci môžu byť považované (podobne ako chrámy) za kľúčové miesta pre tvorbu a udržiavanie identity, (na rozdiel od chrámov) fungujú rozptýlene a lokálne, a preto sa nedokážu tak dokonalo uzatvárať pred kontaktmi s odlišnými spoločnosťami. Vyznávači uvedených troch tradícií sú vo svojich domoch naplno sami sebou (napr. svoje sväte spisy študujú práve vo svojich domoch), no pretože tieto sú pevne zakotvené v miestnych kontextoch, často tvoria základne, z ktorých sú Židia, kresťania a moslimovia nútení zaujímať určité stanovisko voči svojim susedom a okoliu. Obzvlášť to platí o rasovo a nábožensky rozmanitých kontextoch, aké je možné nájsť napríklad vo väčšine moderných miest.

SUP vníma domy ako kľúčové pre otázku integrity troch abrahámovských tradícií. Tieto sú normatívnymi veličinami a vstupovanie do stanu nemá ľudí v žiadnom prípade viesť k oslabeniu pocitu spolupatričnosti s vlastnými domami:

„Vychádzame z predpokladu, že každý účastník SUP patrí v prvom rade do určitého ‚domu‘ – či už židovského, kresťanského alebo moslimského – a do konkrétnej tradície svätých spisov, zahrňajúcej interpretáciu, jazyk, dejiny a sociálne správanie, ktoré túto tradíciu formujú a udržiavajú. Všetko to, čo sa môže rozprestierať za hranicami takéhoto „domu“ i spôsob, akým to Židia, kresťania a moslimovia môžu spolu nachádzať, zostáva prídavkom k existencii v uvedenom dome. Samozrejme, zároveň platí, že dôkladnejšie oboznámenie sa s tým, čo leží „za hranicami“, ovplyvní i ortodoxiu a ortopraxiu samotných ‚domov‘.“⁵

Dianie v stane nenahrádza dianie v dome – či už sa jedná o spôsoby štúdia Písma alebo o formy bohoslužby typické pre socio-politickú organizáciu charakterizujúcu spoločný život Židov, kresťanov a moslimov. Ide o to, že „stanové“ praktiky môžu obohatiť a rozšíriť tieto „interné“ praktiky. Stan sa môže stať požehnaním pre dom. K tomu dôjde o to viac, ak si zástupcovia každej v stane zúčastnenej tradície dokážu predstaviť,

že každý z odlišných partnerov má „dary, ktoré... dokážu odкрыť (to, čo je) poučné, nádejné a životodarné.“

Dom je miestom, ktoré je nezriedka ochotné privítať návštevníkov z iných tradícií. To však zároveň nutne znamená, že v každom dome je jedna tradícia vždy hosťom, zatiaľ čo ostatné sú hosťami. Avšak v stane, ako sme videli, sú všetci hosťami a všetci sú i hosťami. To vytvára úplne odlišnú dynamiku a zvyšuje mieru recipacity, ktorá je jedným z kľúčových znakov SUP.

Skúmané čítanie

Energické úsilie SUP z veľkej časti stimuluje vznikajúce napätia (či odkrývajúce sa rozdiely) medzi študovanými textami. Texty, obzvlášť keď sa čítajú v spoločnosti iných ľudí, nastoľujú interpretačné ťažkosti.

SUP to vníma ako veľmi pozitívnu a strhujúcu skutočnosť. Zároveň je to jedna z významných odlišností, ktorú kresťan (a podľa mojich skúseností i moslim), ktorý sa takejto aktivity zúčastňuje po prvýkrát, pociťuje veľmi intenzívne, nakoľko na takýto štýl štúdia Biblie nie je zvyknutý. Dôvod treba hľadať v tom, že moderní západní kresťania pociťujú silný vnútorný popud hľadať jediný „pravý“ význam či „pravú“ interpretáciu a potom sa na nej všeobecne zhodnúť. Čiastočne je to zapríčinené našou predstavou, že kresťanský život nás má viesť k tomu, aby sme sa k sebe navzájom správali milo a slušne (a preto sa vyhýbali či predchádzali konfliktom v našich vzťahoch), a čiastočne tým, že sme sa stotožnili s veľmi dôraznou modernou myšlienkou, že zmysel textu, ktorý považujeme za autoritatívny, by mal byť jasný, jediný a jednoznačný. No v tomto ohľade sa možno máme mnoho čo učiť jednak z našej vlastnej tradície (hlavne z obdobia pred nástupom novoveku, ako sa mi, dúfam, podarí ukázať nižšie) – tradície, ktorá po stáročia radostne hľadala početné významy Písma – ako aj z tradície židovskej, ktorá disponuje bohato rozvinutým záznamom toho, ako texty môžu produkovať širokú škálu významov, a presvedčivým svedectvom o tom, že diskusia je najlepším spôsobom, ako sa k týmto významom dopracovať. SUP je veľkým dlžníkom tejto židovskej tradície. Toto poznanie je zároveň jedným z oslobodzujúcich momentov či, ak chceme, *požehnaní* pre ostatné tradície.

Nick Adams píše, že SUP „neupred-
nostňuje súhlas pred nesúhlasom“.⁶
Inými slovami – a v rabínskom duchu,
ktorý víta „interpretačné oriešky“
v rámci Hebrejskej Biblie – výzvy spo-
ločného čítania Písma za účasti Židov,
kresťanov a moslimov vníma ako zna-
menia bohatstva našich svätých textov,
a nie len ako poľutovaniahodné prob-
lémy. Prečo by sme v tejto súvislosti mali
hovoriť o „bohatstve“? Pretože debata
nad textami vytvára spoločenstvo dis-
kusie a vzájomného uvažovania. „Písmo
nás vyzýva svojimi prázdny miesta-
mi a medzerami, do ktorých pri obja-
vovaní významu vkladá každý interpret
sám seba,“ hovorí Steve Kepnes, jeden
z aktívnych účastníkov SUP v príručke
ku tejto činnosti.⁷ Ide však o to, že takéto
niečo nikdy nerobíme sami, ale vždy spo-
ločne s druhými. Texty vytvárajú komu-
nitu diskutérov. A tento ich
„produkt“ je možno žiadu-
cejší, flexibilnejší a časo-
vejší než akýkoľvek súbor
doktrín. Od účastníkov
SUP sa nežiada, aby dospeli
k súhlasným záverom, ktoré
by vždy bolo možné vyjad-
riť vo forme výroku či tézy.
Nesnažia sa v prvom rade
dospieť k súhlasu v otázke
„učenia“. Vysokokvalitná
polemika môže byť nako-
niec lepším „produktom“ (ak je v tejto
súvislosti vôbec vhodné použiť tento
termín) SUP, než akékoľvek súhlasné tvr-
denie, a je ju žiaduce odovzdať ďalej tým,
ktorí vstupujú do tradície vytvárajúcej
touto činnosťou. Niekedy sa pristihnem
pri tom, ako si predstavujem, čo by to
znamenalo pre moju cirkev (anglikánska
cirkev), keby svoju úlohu nevnímala ani
tak v snahe dosiahnuť súhlasné stano-
viská, ako skôr v úsilí zlepšiť kvalitu pole-
miky a následne sprístupniť tieto vyso-
kokvalitné debaty anglikánom budú-
cnosti ako súčasť svojho najlepšieho a naj-
ušlachtiliejšieho dedičstva. Prijatť debatu
môže byť práve tak obohacujúce ako
prijatť doktrínu. Nakoniec, práve o to ide
pri tradovaní midrašu v judaizme. To by
však bola diskusia na inú príležitosť – na
tomto mieste postačí ako ilustrácia jed-
ného z prínosov, ktoré dokážu „stanové
aktivity“ ponúknuť aktivitám jednotli-
vých náboženských domov.

S pripravenosťou na produktívny
nesúhlas je spojený i ďalší kľúčový
aspekt, ktorý SUP zdedilo zo židovstva

(spoločne s obdobami v moslimských
tradíciách mystického výkladu Koránu
a kresťanskom koncepte viacnásobného
významu Písma). Očakávanie mno-
hých významov, o ktorých je možné dis-
kutovať, je spojené s myšlienkou *hlbko-
vého* výkladu svätých spisov. Snáď naj-
lepšie ju vystihuje židovské rozlišova-
nie medzi jednoduchými (*pšat*) a hlbko-
vými významami textov (*draš*). Hlbkový
výklad je plne zlučiteľný s jednoduchým
výkladom (Jednoduchý výklad sa často,
hoci nie vždy, spája s tým, čo je možné
nazvať ako „doslovný význam“ textu,
a identifikuje sa so zámerom pôvodného
autora v kontexte literárnej kompozí-
cie.). Hlbkové výklady existujú popri
jednoduchých výkladoch a môže ich
byť hneď niekoľko, a to v synchrónnom
i diachrónnom ohľade. Hlbkové výklady
sprístupňujú v textoch rovinu *možnosti*,



ktorá okrem jednodu-
chého významu dovoľuje
tiež vynorenie sa iných,
zdanlivo latentných význa-
mov; snáď k tomu dochá-
dza prostredníctvom stret-
nutia textov s novými situ-
áciami v priebehu času,
ktoré majú vplyv na to, čo
sú texty schopné „pove-
dať“. Takéto stretnutia
neredukujú, ale naopak,
často práve prehľbujú
schopnosť svätého spisu prehovoriť,
a to aj napriek tomu, že ich autor nemo-
hol počítať s budúcimi okolnosťami,
ktoré by na daný text mali taký vplyv (a,
naopak, dávali mu taký vplyv). Pri hlb-
kových výkladoch čitateľa „berú jedno-
duchý význam vážne, no idú za jeho hra-
nice, spájajú text s inými textami, kladú
mu nové otázky, rozširujú význam, obja-
vujú jeho hĺbky, dosahy a aplikácie, ktoré
zatiaľ nikto nenavrhol.“⁸ K tomuto bodu
sa vrátim neskôr v súvislosti s konkrét-
nou ilustráciou praxe SUP.

Tento spôsob prístupu k štúdiu svä-
tých textov, taký charakteristický pre
SUP, môžeme označiť ako skúmový. SUP
vnáša do čítania svätých spisov skú-
mový postoj. Deje sa to na rozličných
úrovniah. Na jednej úrovni je kladenie
otázok takmer nevyhnutne tým prvým,
k čomu dochádza v študijnej skupine,
ktorá spoločne uvažuje nad Písmom;
je to jeden zo zjavných dôsledkov toho,
že si vyznávači rôznych náboženstiev
sadbú spoločne pred texty tradícií, ktoré
im nie sú vlastné. Chcú vedieť, čo tieto

Kočka

JOHN ALLISON

*Ozubené kolo vrabců
krouží v zimních stromech a listy
vylétávají jak jiskry. Kočka
sedí velmi klidně, pozoruje jiné věci.*

*Věci, které se štěpí mezi
ostrými obrysy našich smyslů,
jsou kočičí obsesí. Jako
ocelové vřeteno větru*

*musí příst v trávě.
Jak rytmus vydrápaný na světle,
chvilkové přerušení,
které by snad mohlo být mrknutím*

*až na to, že kočka to ví
jinak. Nebo jako nečekaná jáma,
která se zjeví v tichu
tohoto světa, který vyčkává v šeru.*

*Je noc. Kočka
sedí velmi klidně, její tekutý ocas
kmitá. Skrytý život se probouzí,
šíří se v jejich očkách*

texty znamenajú, a ako si ich vykladajú tí,
ktorí ich považujú za svoje. Ak hneď na
začiatku SUP dôjde k rozprave zamiere-
nej na zodpovedanie všetkých eventuál-
nych otázok týkajúcich sa čítaného textu,
niekde došlo k vážnej chybe. V takých
prípadoch treba vykladača čo najskôr
prerušit! Pri SUP sa stalo zaužívaným
zvykom, že vopred je vybraný človek,
ktorého úlohou je prísľušný text pred-
staviť. Cieľom je upriamiť pozornosť ľudí
na niektoré z jeho zaujímavých črt, zasa-
diť ho do kontextu, zvýrazniť dôležité či
sporné slová, atď. Ten, kto text uvádza, by
však nemal poskytnúť všetky odpovede;
zároveň by mal aj predniesť otázky. A keď
dôjde k prvému prerušeniu, to je zvy-
čajne znamením, že skutočné uvažovanie
nad Písmom sa práve začalo.

Na druhej úrovni by však mali zaujať
skúmový postoj voči textu i tí, ktorým
daný text „patrí“. Často im k tomu môžu
dopomôcť otázky účastníkov z iných
náboženstiev, na ktoré „vlastníci“ textu
nemajú vždy odpoveď, čo ich samotných
zase povedie k serióznemu kladeniu si
otázok. Tieto momenty, keď človek stráca
pevné uchopenie textu, sú pri SUP veľmi
bežné a sú často popisované ako chvíle,
keď sa text zdanlivo zrúti alebo exploduje.

Pri správne sa odohrávajúcom SUP to môže byť začiatkom nesmierne tvorivého nového záujmu o text a vlastnú identitu účastníka vo vzťahu k Bohu, ktorý, ako je daný účastník presvedčený, mu text daroval a chce, aby sa s ním popasoval. Takýto postoj však vyžaduje všeobecné „povolenie špekulovať“ nad textom, čo môže byť oveľa ťažšie pre kresťanov a moslimov, než pre Židov, a vyžaduje si cvik. Potom môže nastať tvorivý čas na návrhy riešení problémov, ktoré text nastolil – či spôsoby rekonštrukcie textu po tom, čo tento evidentne „skolaboval“ alebo „explodoval“. V tomto procese rekonštrukcie sú spoluúčastelia z iných tradícií nezriedka až prekvapivo užitoční.

A na ešte inej a nesmierne dôležitej úrovni by sme textu mali dovoliť, aby skúmal on nás, a nielen my jeho. To je v súlade so základným presvedčením všetkých troch tradícií, pretože tieto vedia, že texty ich formujú a dôkladne skúmajú a že nie sú len objektmi bádania či nástrojmi využiteľnými pre ľudské úmysly. Ide o dôležitú pripomienku – a možno i uistenie – pre tých, ktorí by sa mohli uchýľovať k presvedčeniu, že skúmaný a špekulatívny charakter SUP znamená, že s textom sa jednoducho čaruje ako pri nejakej hre imaginácie. Samotný text určuje podmienky toho, čo je a nie je platné – preto taká starostlivá pozornosť venovaná významovým poliam, ktoré slová textov majú vo svojich tradíciách. Navyše tu existuje úcta voči zjavujúcemu potenciálu textu v rámci jeho tradície; text je vnímaný ako zdroj podnetných a inšpiratívnych slov osloviacich svojich čitateľov. Ak by sme mali ešte raz citovať Stevena Kepnesa, SUP je založené na presvedčení, „že texty majú stáť v strede našich diskusií a že sa k nim máme správať s úctou ako k prameňom zjavenia, spoločenstva a vedenia. Povedané slovami Martina Bubera, text treba vnímať ako 'Ty', ktoré je nás, dychtivých čitateľov, schopné osloviť.“

Niekoľko príkladov SUP v praxi

Keďže sa jedná nielen o teóriu, ale predovšetkým o prax, javí sa ako najvyššie vhodné, aby som sa pokúsil sprostredkovať to, čo som doteraz o SUP hovoril, s ohľadom na konkrétne texty svätých spisov a ich interpretáciu pri samotnom SUP. Na tomto mieste sa môžem veno-



Stan setkávání ve Středisku sv. Etelburgy pro smíření a mír; použito s laskavým svolením Střediska; foto: Douglas Fry

vať len jednému či dvom príkladom, no napriek tomu dúfam, že sa mi podarí názorne ukázať niektoré z charakteristických znakov SUP, o ktorých som doteraz pojednával. Samozrejme treba pripomenúť, že žiadny opis nedokáže vystihnúť „udalostnosť“ tejto praxe; tak, ako pri mnohých iných náboženských činnostiach, aj tu človek jednoducho „musí byť prítomný osobne.“

Evanjelium podľa Marka 3,31-35

Na jednom stretnutí sme spoločne čítali texty venované príbuzenským vzťahom a skúmali sme napätie – ak sa o napätí dá hovoriť (určite je však možné hovoriť o rozdieli) – medzi „prirodzenou“ a „duchovnou“ rodinou, ktoré vyvstáva z niektorých našich textov. Zdá sa, že tento rozdiel zvyrazňuje skutočne veľmi silno Ježiš v Mk 3 tým, že si vytvára rodinu, členstvo v ktorej je založené na „konaní Božej vôle“. Ježiš následne nadraduje takúto rodinu pokrvným príbuzenským vzťahom – matke, bratom a sestrám, ktorí na neho čakajú vonku. Táto výzva k príbuzenstvu založenému na viere v Boha veľmi silne rezonuje v textoch Koránu.

Zdá sa, že Ježiš „ničí“ koncept prirodzenej rodiny – no je to skutočne tak jednoduché? Stráca prirodzená rodina v dôsledku jeho slov akýkoľvek význam, alebo je snáď prehodnotená tým, že je takpovediac skonštruovaná nanovo a umiestnená do iného kontextu? Vďaka otázkam zo strany jedného židovského účastníka diskusie sa objavila nová možnosť odlišného výkladu slov tohto textu o rodine – možnosť, ktorá nevyžadovala rozhodnutie typu „buď – alebo“ a ktorá

výrazne čerpala z midrašického myslenia. Prostredníctvom analógie s rozlišovaním medzi *pšat* a *draš* tu môžeme vidieť rozlíšenie medzi rodinou v jednoduchom, priamom význame („prirodzená“) a rodinou v hlbkovom význame („duchovná“). Midrašická tradícia vie veľmi dobre, a ja som to už naznačil vyššie v tomto článku, že jednoduché a hlbkové významy textu spolu nesúperia. Naopak, hlbkový výklad je založený na existencii jednoduchého výkladu a, na druhej strane, jednoduchý význam nejde bokom pri snahe o dopracovanie sa hlbkových významov. A preto je dosť dobre možné, že v tejto evanjeliovej pasáži Ježišove slová otvárajú hlbší význam rodiny v primárnom zmysle – nie preto, aby ho nahradili, ale skôr rozšírili a nanovo predstavili v kontexte vzťahov k Božej vôli a plánu, ktoré by inak mohli zostať nepovšimnuté či zanedbané. A nepochybne treba dodať, že Ježišova prirodzená rodina („pšatová“ rodina) ho *hľadala* – čo je presne to, čo *draš* znamená. *Pšat* vyhladáva *draš* nie preto, aby ním bol nahradený, ale aby bol v ňom naplnený.

Kniha sudcov 11

Na inom stretnutí pri SUP sme sa rozprávali o živote v prítomnosti *iných* – či už definovaných nábožensky, rasovo, morálne alebo akokoľvek inakšie. Akú škálu prístupov k takýmto iným naše sväté spisy sprístupňujú? O akých možnostiach uvažujú? Môžem ich zabiť, alebo sa s nimi zosobášim, alebo ich získať na svoju stranu... Zoznam by mohol pokračovať. Jepte je nelegitímny synom (nemyslím si, že môžeme presne určiť, či bol splodený pri styku s neizraelskou prostytutkou, no ak je takáto možnosť pravdivá, je tým viac

nelegitímny potomkom) a žije „hranične“ v krajine Tób obklopený rebelmi a ľuďmi stojacimi mimo zákon. Jeho zjavné prijatie bohov iných národov („Čo ti dovoľí obsadiť tvoj boh Kemóš, to obsadíš.“ – v. 24) a jeho zbytočná ochota obeť svoje vlastné dieťa ako dar na získanie Hospodinovej priazne taktiež naznačujú nebezpečnú hraničnosť. No i napriek tomu je nástrojom Hospodinových úmyslov a Izrael ho potrebuje.

Je jasné, že obeť Jefteho dcéry, ktorou sa zaviazal Hospodinovi, má za následok ukončenie jeho rodovej línie hneď po tom, čo bol naplnený strategický význam jeho osoby – a možno, že nám Kniha sudcov vo svojom pochopení reálnej politiky zámerne poskytuje doklad toho, čo zostáva pravdivým do súčasnosti: na to, aby sme si dokázali udržať pocit „čistých rúk“ si na svoju stranu potrebujeme získať hraničné postavy, ktoré našu špinavú robotu vykonajú namiesto nás, a vzápätí na to ich odvrhneme – zaprieme ich.⁹ Čo si o tom myslí Hospodin? Nesie spoluvinu? Je krajina Tób a jej obyvatelia (tób = hebr. dobrý; no krajina je pritom plná ničomníkov) dobrou alebo zlou?

Existuje aj iný spôsob, akým sa na tento text dá pozeráť. Príchod Jefteho „zvonku“ otvára pre Izrael nové možnosti, ktoré by sa inak neobjavili, no zároveň ich nenúti k tomu, aby prestali byť Izraelom. Pôsobí SUP aj tak, že prináša do našich vlastných náboženských tradícií výklady a úvahy iných, ktorí predtým boli „vonku“, takým spôsobom, že sa nám otvárajú nové možnosti vo vzťahu k našim vlastným textom, ktoré by inak neexistovali, no ktoré nás nenúti, aby sme zapreli svoje tradície (či nevyhnutne pripísali určitý zjavený či autoritativný status výkladom a úvahám „zvonku“, ktoré sú obdobami našich vlastných)?

Pri takomto výklade Jefte zohráva úlohu „narušiteľa“, čo nám tiež pripomína, aký význam má táto úloha pri SUP. Vyrušenie v diskusii často vyvoláva kladenie skúmaných otázok a uvoľnenie špekulatívnej tvorivej energie potrebnej na zaoberanie sa nadhodeným problémom či otázkou. To má často za následok prehĺbenie a obohatenie identity človeka ku vzťahu k vlastnej tradícii, a to práve prostredníctvom hlasu zvonku. Ďalším príkladom takéhoto vyrušenia môže byť úloha, ktorú zohral Mojžišov svokor Jitro, keď Mojžišovi poradil ustanoviť 70 asistentov, ktorí by mu pomáhali pri náročnej úlohe súdiť všetky prí-

pady prednesené pred neho ľuďom Izraela. Mojžiš vykonáva Bohom ustanovenú úlohu ako Boží služobník Izraela. Jitro, hoci je s Mojžišom spriaznený prostredníctvom manželského zväzku ako jeho svokor, nie je Izraelitom. A predsa, ním spôsobené vyrušenie a jeho konštruktívne návrhy na úpravu výkonu Mojžišových nábožensky daných povinností pomáhajú Mojžišovi, aby lepšie slúžil svojmu Bohu – a kto dokáže povedať, či nebolo vedomým Božím zámerom použiť rušivý hlas zvonku práve na uskutočnenie tohto cieľa?

Pri SUP často vysvitne, že texty, zvyky a v neposlednom rade i samotní ľudia z jedných tradícií môžu mať takéto prehlbujúce účinky na tradície iné. Hlbina hlbine ožýva sa a výsledkom takejto medzináboženskej výmeny nie je oslabenie záväzku voči vlastnej tradícii, ani intenzity zakorenenosti v nej, ale skôr jej ďalšie prehĺbenie.

Zhodnotenie praxe spoločného uvažovania nad Písmom

Ako členovia rozličných „domov“ vytvárame svoje náboženské identity prostredníctvom svätých spisov, historickej pamäti a eschatologických očakávaní spojených s našou tradíciou a prostredníctvom pokračujúceho zapájania sa do tejto tradície. Inými slovami, naše náboženské identity sú formované v čase... Stan stretávania však predstavuje eschatologický „priestor“, nakoľko



svojim účastníkom pochádzajúcim z troch zmieňovaných tradícií ponúka príležitosť, aby už teraz v tomto svete zakúsili prinajmenšom jeden z aspektov budúcnosti, za ktoré sa inak len modlia vo svojich samostatných domoch: stretávajú sa navzájom spolu so svojimi tradíciami, spoločne zhromaždení pred Bohom na jednom mieste a takým spôsobom, ktorý premiestňuje konvenčné hranice medzi nimi, takže by sa dalo povedať, že určitým spôsobom „nie je ani Žid, ani Grék“ či rozdelenie krajín a národov. Inak povedané, stan stretávania umožňuje účastníkom spomedzi troch abrahámovských tradícií vstúpiť do priestoru, v ktorom ich jednotlivé dejiny, obyčaje a jazyky nepredstavujú prísne oddeľujúce hranice, a preto nie sú zdrojmi vylúčenia. Naopak, v tomto priestore vnímajú možnosť zbližovania svojich dejín, obyčají a jazykov ako projekt Boží – a nielen ľudský.¹⁰

Je to opojná vízia, ktorá nám pripomína, že SUP má korene v medzináboženskej praxi. A ako také má byť spoločenstvami viery aj vitané. Avšak, ako dúfam, že táto esej ukázala, je ho tiež možné vnímať ako stimulujúci prostriedok procesu obnovy a nádeje, ktorý sa vyvíja v spoločenstvách viery a ich špecifických súčastiach. Existuje dôvod dúfať, že návrat k Písmu môže byť podnetom k „zbližovaniu... dejín, obyčají a jazykov“ už tu a teraz a že toto uzdravenie môže byť vnímané ako „projekt Boží – a nielen ľudský“.

Autor je profesorom teológie a umenia na King's College v Londýne.

Pôvodné znenie článku je možné nájsť na <http://www.interfaith.cam.ac.uk/en/resources/papers/deep-calls-to-deep> (zobrazené 10.11.2011)

Z anglického jazyka preložil Pavol Bargár. Článok bol redakčne krátený.

¹ Pôvodný anglický názov článku je „Deep Calls to Deep“. Ide o citát zo Žalmu 42,8, ktorý sa v angličtine zvyčajne používa v zmysle volania ľudskej duše k Bohu. Slovenský preklad tohto, ako aj ostatných biblických textov a mien použitých v tomto článku pochádza zo Slovenského ekumenického prekladu Biblie. Pozn. prekl.

² Nicholas Adams, „Making Deep Reasonings Public“, *Modern Theology* (júl 2006), s. 385–401.

³ Ibid.

⁴ Daniel W. Hardy, Peter Ochs, David F. Ford, „The Tent of Meeting“, nepublikovaná štúdia, 2003.

⁵ Ibid.

⁶ Adams, op. cit.

⁷ Steven Kepnes, „A Handbook of Scriptural Reasoning“, nepublikovaná štúdia, 2003.

⁸ Hardy, Ochs, Ford, „The Tent of Meeting“.

⁹ Za tento postreh vďačím Lukovi Brethertonovi, ktorý sa zúčastnil uvedeného stretnutia.

¹⁰ Hardy, Ochs, Ford, „The Tent of Meeting“.

MOJA SKÚSENOSŤ SO SPOLOČNÝM UVAŽOVANÍM NAD PÍSMOM

Pavol Bargár

S praxou spoločného uvažovania nad Písmom (v tomto článku bude pre jeho označenie používaná skratka SUP; pôvodný anglický názov tejto praxe je Scriptural Reasoning) som sa prvýkrát stretol pred viac než 2 rokmi v Cambridge. Cambridgeský medzináboženský program (Cambridge Interfaith Programme – CIP), organizácia spojená s tamojšou univerzitou, sa podieľa na propagácii tejto činnosti a na organizovaní jednotlivých „spoločných čítaní“ už od roku 2002. Cambridge, podobne ako aj iné anglické mestá, sa skutočne javí ako nanajvýš vhodný pre podujatie tohto druhu, nakoľko v ňom spolu žijú, pracujú či študujú ľudia hlásiaci sa k všetkým trom abrahámovským tradíciám – judaizmu, kresťanstvu i islamu.

Keď som po prvý raz dostal pozvanie zúčastniť sa SUP, vlastne som ani poriadne nevedel „do čoho idem“. V pozvánke stálo akurát toľko, že ide o podujatie organizované jednou zo súčastí univerzity (už spomínaný CIP), pri ktorom sa stretnú Židia, kresťania a moslimovia, aby spoločne čítali a uvažovali nad vybranými textami zo svojich svätých spisov – Tanachu, Novej zmluvy a Koránu. Tieto texty sú vždy starostlivo vybrané tak, aby sa dotýkali zvolenej témy toho ktorého stretnutia, a sú poskytnuté všetkým účastníkom vopred, aby títo mali možnosť sa s nimi oboznámiť.

Pravdupovediac, už si presne nepamätám texty, nad ktorými sa uvažovalo pri onom pre mňa premiérovom stretnutí, no téma súvisela s významom samoty v daných troch náboženstvách. CIP sa snažil predstaviť SUP čo najširšiemu okruhu záujemcov, a preto uvedené stretnutie trochu pripomínalo divadelné predstavenie. Vo veľkej sále boli stoly, za ktorými sedeli účastníci, zoradené po obvode miestnosti a uprostred bolo „pódium“ – stôl a stoličky pripravené pre šiestich diskutérov, ktorých úlohou bolo predviesť „publiku“ ukázkový príklad tejto praxe. Každú náboženskú tradíciu zastupovali vždy dve osoby a nešlo len o akademikov či duchovných, ale boli medzi nimi napr. aj publicistka či inžinier. Zámer je jedno-

značný: SUP nemá byť praxou vyhradenou len úzko špecifikovanému okruhu profesionálov; má ísť o činnosť spoločenstva, náboženskej obce.

Ako som už naznačil, z každej náboženskej tradície bol vybraný jeden text (väčšinou ide o niekoľko veršov tvoriacich súvislý celok), ktorý na začiatok predstavil jeden zo zástupcov danej tradície. Spomenul postavenie odseku v celku Písma i v bezprostrednom kontexte, oboznámil ostatných s niektorými možnosťami výkladu zaužívanými v príslušnej tradícii a – a to je najdôležitejšie – naznačil niektoré zo zaujímavých alebo problematických aspektov textu, ktorým by sa diskutéri mohli venovať. Po predstavení všetkých troch textov zostalo na chvíľu ticho a potom začalo to, prečo je SUP pre mnohých takou príťažlivou a cenenou aktivitou. Skúmané otázky, návrhy, tvorivé uvažovanie, diskusia, vyjadrenie protichodných názorov, poukázanie na ľahko prehliadnuteľné detaily, pohľad ľudí „zvonku“, ktorí sa s daným textom stretávajú možno po prvýkrát...

Nevybavujem si, že by sa spomínali šiesti diskutéri boli nakoniec zhodli na nejakých spoločných záveroch. Navrhnuté možnosti výkladu či možno trochu

„iného“ spôsobu čítania ostali otvorené tak, aby si ich každý z účastníkov mohol odniesť so sebou pre ďalšie uvažovanie i prax. Po uplynutí času presne stanoveného pre diskusiu šiestich „hlavných hercov“ sa však moderátor večera obrátil na nás, zatiaľ pasívnych účastníkov. Teraz bol rad na nás, aby sme sa aktívne zapojili do spoločného uvažovania nad diskutovanými textami. Musím priznať, že z tejto druhej časti večera som bol pomerne sklamaný – poskytnutý čas bol príliš krátky, v miestnosti bolo príliš veľa ruchu, takže nebolo dobre rozumieť slovám ostatných, stoly neboli vhodne rozmiestnené pre činnosť takéhoto typu a do jednotlivých diskusných skupín sme boli takpovediac „vhodení“ bez akéhokoľvek bližšieho zoznámenia sa, čo taktiež nepridávalo na vytvorení tvorivej a dôvernej atmosféry.

No i napriek tomu si ma SUP, ako bolo predstavené v prvej časti večera, získalo natoľko, že som po niekoľkých týždňoch prijal pozvanie i na ďalšie takéto stretnutie. Teraz bol však scenár značne odlišný. Zmenilo sa nielen miesto konania, ale aj zoradenie stolov v miestnosti. Stoly boli teraz zoradené tak, aby v miestnosti mohli (relatívne nerušené) diskutovať menšie skupiny účastníkov. V každej skupine sa počítalo s približne 10–12 ľuďmi. Keďže išlo o podujatie s nutnosťou rezervácie vopred, organizátori mohli „scénu“ starostlivo pripraviť a do každej skupiny vybrať zástupcov zo všetkých troch tradícií. Postupne prichádzajúci jednotlivci si sadali k príslušným stolom, kde sa mohli zoznamovať a v rozhovore spoznávať s ostatnými účastníkmi zo svojej skupiny. Hoci aj pri tomto stretnutí dostal veľký priestor centrálny stôl šiestich vzorových diskutérov, už išlo o podstatne kratší čas v porovnaní so stretnutím predchádzajúcim – asi polovicu z celkového času sme boli divákmi a polovicu aktívnymi diskutérmi.

Takýto postup sa mi páčil oveľa viac, a tak som sa rozhodol ísť aj na tretie stretnutie. A do tretice sa scenár zmenil ešte raz



– ústredný panel šiestich diskutérov zmizol, teraz bol všetok čas vyhradený len pre nás pri jednotlivých stoloch. Na začiatku došlo, ako zvyčajne, k predstaveniu vybraných textov, no potom už diskusia prebiehala v spomínaných menších skupinách. Približne v polovici celkového vyhradeného času bola prestávka s občerstvením, počas ktorej sa účastníci mohli medzi sebou voľne rozprávať a nadväzovať kontakty.

Postupne som sa zúčastnil ešte niekoľkých stretnutí pri SUP, naposledy na jednom asi pred pol rokom, ktoré sa venovalo téme „túžba“ a vybrané texty boli Žalm 123, Zjavenie Jánoho 22,1-7.16-20 a Korán 12,11-13.80-87 (súra Jozef). Z tohto stretnutia mi utkveli v pamäti slová jednej moslimskej účastníčky z mojej skupiny, ktorá s prekvapením zistila, že Korán je v porovnaní s Bibliou oveľa viac zameraný na Boha; Hebrejská Biblia i Nová zmluva sú v tomto zmysle oveľa antropocentrickejšie. To bolo prekvapujúce zistenie, ktoré jej prinieslo účasť na spoločnom uvažovaní nad Písmom so Židmi a kresťanmi. Pre mňa osobne boli zase prekvapivé jej slová, že keď zmieňovaná Súra 12 hovorí o túžbe Jánoho po stratenom Jozefovi, moslimovia si ju často vykladajú – analogicky – ako túžbu Boha po ľuďoch. Podľa onej moslimskej účastníčky je to vraj jediné miesto v Koráne, pri ktorom sa hovorí o Božej túžbe. Aký rozdiel oproti židovským a kresťanským svätým spisom!

Ako som sa zoznamoval s praxou SUP dôkladnejšie, väčšiu pozornosť som venoval aj jej zásadám, postupom a cieľom. Na tomto mieste len stručne spomeniem aspoň niektoré. Účastníci nie sú vnímaní ako oficiálni hovorcovia danej náboženskej tradície, ale ako ľudia, ktorí sa považujú za členov tejto tradície. Zmyslom SUP preto nie je prednášať vyjadrenia v mene judaizmu alebo kresťanstva alebo islamu. Od účastníkov sa očakáva, že sú oddanými stúpenkami svojho náboženstva a že budú diskutovať s vášňou a presvedčením. Tejto praxe sa niekedy síce zúčastňujú aj ľudia, ktorí sami seba nepovažujú za príslušníkov žiadnej z abrahámovských tradícií, a sú ostatnými účastníkmi spravidla vrelo vítaní, no podľa slov niektorých z takýchto „ne-príslušníkov“ sa v určitých momentoch cítia zvláštne, akoby na dané miesto nepatrili. Dôvod je pravdepodobne ten, že SUP vytvára platformu, na ktorej sa diskutuje práve z pozície príslušnosti k jednej z abrahámovských tradícií, a nie z akejsi štvr-

tej, umelo vytvorenej, „neutrálnej“ pozície. Jedným dychom však treba dodať, že okrem vedomia zakotvenosti svojej identity a záväzku voči vlastnej tradícii sa od účastníkov v rovnakej miere vyžaduje aj otvorenosť a úcta voči *inému* a ochota tomuto inému načúvať so všetkou vážnosťou.

Pri SUP sa od účastníkov požaduje, aby sa sústredili v prvom rade na samotný text/texty. Teológia či doktríny jednotlivých tradícií sa síce môžu dostať k slovu, no skôr len ako referenčné rámce pre pochopenie textu. V strede pozornosti má byť vybraný text. S textom je pri tejto praxi dovolené experimentovať, klásť mu rôzne, na prvý pohľad často i neprístojné otázky. Všetci účastníci diskusie by mali dostať priestor pre kladenie otázok, vyjadrenie domnienok či vznesenie pochybností. Žiadna poznámka vo vzťahu k textu nemá byť a priori vnímaná ako neprípustná či nelegitímna.

A nakoniec, účastníci diskusie nemusia (nemajú?) dospieť k záverečnej zhode. Konštruktívna polemika je tu viac cenená než plytký a zdánlivý súhlas. SUP sa stavia proti akémukoľvek zmazávaniu rozdielov. Iný má zostať skutočne iným. Človek z takéhoto stretnutia často odchádza zmätený a s hlavou plnou mnohých protichodných myšlienok. Pre západného človeka zvyknutého myslieť v osvietenstvom formovaných kategóriách a neustále hľadajúceho jasný a jednoznačný zmysel je takéto niečo len veľmi ťažko stráviteľné. Ale práve preto je SUP obrovskou výzvou i prínosom.

Čo je teda na tejto praxi také cenné a jedinečné? Okrem vyššie zmieňovanej výzvy kladenej našim zaužívaným vzorcom myslenia spomeniem tiežovito aspoň niektoré z jej prínosov. Po prvé, účastník SUP v praxi zisťuje a zakusuje, že za svätými spismi iných tradícií stoja skutoční ľudia, ktorí sa k týmto textom hlásia a snažia sa podľa nich žiť. Môže sa s týmito ľuďmi rozprávať, počúvať ich, klásť im otázky a, naopak, prijímať ich otázky. Môže s nimi nadväzovať kontakty, ktoré môžu prerásť aj do osobného priateľstva.

Po druhé, účastník má príležitosť viesť tvorivú diskusiu. Nemusí sa pretvarovať a zo slušnosti prikyvovať na všetko, čo ostatní hovoria. Ideálom je vysokokvalitný rozhovor, ktorý môže končiť (a väčšinou aj končí) nesúhlasnými stanoviskami. No účastník je vedený k tomu, aby aj nesúhlasné stanovisko sprevádzal rešpekt voči inému a snaha o porozumenie.

A po tretie, účastník nezriedka s údivom zistí, že pri SUP sa dozvedel niečo nové nielen o iných, ale hlavne o sebe samom. Text, ktorý považoval za vlastný, sa mu zrazu javí v inom svetle – pod vplyvom otázok „tých druhých“ otvoril nové dimenzie a prístupnil nové významy. Práve títo iní mu pomohli predstaviť starý známy text ako nový. Účastník sa sám na sebe presvedčuje o pravdivosti slov, že človek potrebuje iného k tomu, aby zistil, kým sám je. Pri stretnutí s iným nachádza nový rozmer svojej identity, a to bez toho, aby sa musel vzdať svojej identity „starej“ – čoho sa však musí vzdať sú predsudky a falošné vedomie o vlastnej dostatočnosti.

Osobne považujem SUP za nesmierne prínosnú a inšpirujúcu prax. Mám nádej, že je ju možné s úžitkom praktikovať nielen v mestách Veľkej Británie, USA či Blízkeho Východu, teda tam, kde pôvodne vznikla, ale aj vo viacerých mestách Českej republiky. Verím totiž, že i v našich mestách žijú Židia, kresťania a moslimovia, ktorí sa radi nechajú pri výklade svojich svätých textov oslovit iným.

Viac informácií o praxi spoločného uvažovania nad Písmom pozri napr. na webovej stránke CIP <http://www.interfaith.cam.ac.uk/en/academic-work/activities/scriptural-reasoning> (zobrazené 13.11.2011) alebo na webovej stránke špeciálne venovanej tejto aktivite <http://www.scripturalreasoning.org> (zobrazené 13.11.2011).

Katedrální jeskyně

JOHN ALLISON

*Oceán hučí v kameni právě v bodě,
kde se temnota uzavírá
a stěny
znějí*

*úplně jinou hudbou –
ta rozlehlost naléhá vnitřně.
Skála je tady, to v tobě se otevírá*

*a zavírá...
A ty se noříš do těch dutých komor
země, procházíš
navzdory jejich poslednímu vzdoru
blízkými a dalekými horizonty
tmy, až k místu,
kde
se vůle stane svou vlastní stěnou*

Mezináboženský

kalendář 2012

židovství
křesťanství
islám

Mezináboženské kalendárium

Mezináboženský kalendář obsahuje kalendáře tří monoteistických náboženství – křesťanství, židovství a islámu a jejich hlavní svátky a významné dny. Povědomí o svátcích tří monoteistických náboženství může přispět k dobrým vztahům mezi jejich věřícími – vždyť křesťané, Židé a muslimové dohromady tvoří více než polovinu obyvatel zeměkoule, a tak jejich vztahy mohou ovlivnit mír na mnoha místech světa.

Pro život víry je důležité prožívat svůj čas jak lineárně (od počátku dějin do jejich konce, od narození do smrti), tak také cyklicky – v cyklech denních od probuzení po usnutí, týdenních od šesti dnů práce ke dni odpočinku i ročních – s pravidelně každoročně slavenými svátky i připomínkou svědků víry. Přispěje-li četba kalendáře k lepšímu prožívání vlastního času, pochopení vlastní tradice i docenění tradic těch ostatních, splní kalendář svůj smysl.

Jak se stavět k svátkům a výročím těch druhých?

Nejvhodnější přístup je citlivost a snášenlivost. Vhodným začátkem je, když se člověk zamyslí nad tím, jak sám prožívá své svátky a co je mu přitom příjemné a nepříjemné. Vhodným krokem je také překonat ostych a zeptat se věřících jiného náboženství, jaké chování je od jinověrce vhodné.

Každé náboženství má okamžiky, kdy si věřící nepřejí být příliš rušeni – stejně nevhodné je narušovat jako turista šabat v Izraeli projížděním autem, v muslimských zemích narušovat ramadán veřejnou konzumací nebo přípravou potravin přes den, či v křesťanském prostředí narušovat vánoční či velikonoční soustředěnost nevhodným oblečením v kostele. Fotografovat bez dovolení věřící soustředěné k modlitbě je nevhodné v křesťanství, židovství i islámu. Některé svátky či období jsou postní (Velký pátek, Jom kippur, Ramadán) – při nich je vhodné brát ohled na to, že ti, kdo se během nich postí, mají hlad a neodvádět jejich soustředění veřejnou přípravou či konzumací jídla. U vážných a smutných svátků je vhodné myslet na city těch, kdo je dodržují a nenarušovat vážnost okamžiku nevhodným vtipkovaním či hlasitou, veselou hudbou. Naopak jsou také takové svátky, při kterých mají věřící ve zvyku, případně i přímo za povinnost, rozdávat ve svém okolí dary. V případě nabídnutí daru je slušností dar přijmout, případně opětovat – pokud to není vyloženo proti náboženskému přesvědčení obdarovaného. „Radujte se s radujícími, plačte s plačícími“, ostatně doporučoval křesťanům už apoštol Pavel.

Křesťanský, židovský a muslimský kalendář

Obecně užívaný kalendář je solární, přičemž sluneční rok je rozdělen na 12 přibližně stejně dlouhých měsíců o délce 30–31 dnů. Kalendář vychází z gregoriánské reformy (1582) původního juliánského kalendáře, zavedeného roku 46 př. n. l. Juliem Caesarem.

Zatímco západní křesťanství přijalo gregoriánský kalendář, zachovává východní církev dodnes většinou juliánský kalendář, přičemž rozdíl je v současnosti přibližně 14 dní. Křesťanský kalendář se počítá od ranně středověkého (nepřesného) výpočtu narození Ježíše z Nazareta. Často se křesťanský kalendář označuje zkratkou A.D. (Anno Domini – léta Páně).

Židovský kalendář je lunisolární, měsíce o délce 29–30 dnů se počítají podle lunárního cyklu, roky podle solárního.

Rozdíl přibližně 11 dnů mezi lunárním a solárním rokem je řešen vkládáním přídavného měsíce (tzv. adar II) 7x v průběhu každých 19 solárních roků. Židovský nový rok Roš Hašana se slaví na počátku měsíce Tišri, tedy v době počátku podzimu. Den začíná a končí západem slunce (tuto starou tradici dodržují křesťané i dnes např. na Štědrý den a na Mikuláše).

Dny týdne jsou označovány pořadovými číslicemi – prvními šesti písmeny hebrejské abecedy, sedmý den se nazývá šabat.

Názvy židovských měsíců jsou převzaty z babylónštiny – tišri, (mar)chešvan, kislev, tevet, švat, adar, nisan, jar, sivan, tamuz, av, elul.

Židovský kalendář se počítá od tradičního data stvoření světa.

Muslimský kalendář je lunární, a tedy každoročně kratší o 11–12 dnů než gregoriánský kalendář. Vždy během 32 solárních let tak proběhne 33 let lunárních. Názvy muslimských měsíců jsou převzaty z předislámské doby, kdy byl kalendář také lunisolární: muharram (zakázaný), safar (žlutý), rabí al-awwal (první jaro), rabí th-thání (také rabí l-áchir – druhé nebo poslední jaro), džumádá l-úla (první tuhnutí), džumádá l-áchira (druhé tuhnutí), radžab (leknutí se), ša'bán (rozdělit se), ramadán (spalující), šawwál (způsobující vztek velblouda), dzú l-qí'da (usazení), dzú l-hidžda (měsíc pouti ke svatyni Ka'ba). Muslimský týden začíná nedělí, dny do čtvrtka mají v názvu číselné označení 1–5, pátek se jmenuje jaum al-džum'a (den shromáždění), sobota jaum as-sabt. Kalendář se označuje zkratkou A.H. (Anno Hegirae – roku hidžry) a počítá se od Muhammadova odchodu z Mekky do Mediny (622 našeho letopočtu).

Literatura

Israel Interfaith Association, Interfaith Calendar 2011, Jerusalem 2010
Luach na rok 5772, Federace židovských obcí v ČR, Ekon Jihlava 2011
Newman Ja'akov, Siwan Gavri'el, Judaismus od A do Z, Sefer Praha 1992
Pavlinová Helena, Horyna Břetislav (eds.): Judaismus, křesťanství, islám, Nakladatelství Olomouc 2003

Mezináboženský kalendář 2012. Židovství – Křesťanství – Islám.

Fotografie © Jiřina Břicháčková. Texty: Mikuláš Vymětal.

Korektury: Kateřina Děkanovská, David Jurech, Vladimír Sánka. Grafická úprava: Jan Bouček.

Vydali členové Komise pro mezináboženský dialog Ekumenické rady církví v ČR v Praze roku 2011.

Informace o možnostech pořízení tohoto kalendáře naleznete na adrese: www.ekumenickarada.cz

Titulní fotografie – vstupní brána chrámu svatého Víta na Pražském hradě.

TEPRVE PŘI CESTĚ DO CIZÍCH KRAJŮ OPRAVDU POZNÁŠ SVOJI DOMOVINU

Rozhovor s Pavlem Hoškem

Proč považujete za důležité, aby člověk zakotvený v jedné z abrahámovských náboženských tradic, četl také posvátné spisy ostatních náboženských tradic?

Domnívám se, že býváme nejen zakotvení, ale do jisté míry „zakletí“ v určitých vyjetých kolejkách tradičního výkladu Písma. Moje vlastní evangelická tradice (kterou miluji a ctím jako rodinné stříbro), nabízí určité konkrétní možnosti výkladu biblických příběhů. Možnosti zajisté skvělé, ale každopádně omezené. Čtení těchto příběhů „židovskými očima“, tedy s využitím rabínských komentářů a v rozhovoru s židovskými přáteli, je pro mě nesmírně inspirující a objevné, povzbuzuje moji víru a podněcuje moji fantazii. Právě to, že se Židé dívají na Písmo úplně jinak, než jsem zvyklý, staví důvěrně známé biblické výpovědi do úplně nového světla. Židovská tradice výkladu Písma, zachovaná v Talmudu, v midraších a středověkých i novějších komentářích, je podle mého přesvědčení poklad nedozírné ceny, poklad, který zůstává ze strany křesťanů z velké části neobjevený.

Jaké jsou podle Vás praktické implikace společného čtení svatých Písem mezi Židy, křesťany a muslimy?

Myslím si, že atmosféra obyčejné lidské úcty, neformálního přátelství a upřímné zvědavosti, která toto společné studium obvykle provází, je právě pro svou neokázalost autentičtější podobou dialogu než výměna zdvořilostí na konferencích nejvyšších představitelů. Jak říká jeden můj židovský kamarád: svoji opravdovost ve vztahu k dialogu abrahámovských tradic měřím tím, s kolika křesťany a muslimy si tykám.

Jaká jsou úskalí této praxe?

Občas narážím – u Židů, křesťanů i muslimů – na velmi rozdílné postoje k tak zvané historicko-kritické metodě výkladu svatých knih. Podle některých

je to jediná obhajitelná možnost, podle jiných je to zlo. Zdá se mi, že lidé, kteří přistupují ke konkrétní svaté knize z hlediska historicko-kritické exegeze, čtou vlastně úplně jinou knihu, než ti, kteří k ní přistupují jako k Božímu zjevení v písemné formě. V této otázce se často projevuje velmi různý postoj Židů, křesťanů a muslimů k tak zvané osvícenské racionalitě. Sám nepovažuji historicko-kritickou metodu výkladu za privilegovanou nebo „jedinou solidní“ metodu výkladu. Ale vyrovnat se s ní nějak musíme a nebývá to snadné. Obzvláště pro ty, kteří se s ní dosud nesetkali.

Co bylo pro vás osobně největším přínosem při čtení posvátných spisů jiných náboženských tradic?

Překvapující a značný užitek pro moje vlastní pochopení Nového zákona a křesťanské víry. Nejen to, co vidím a chápu podobně, ale právě tak nebo možná ještě více to, co chápu úplně jinak, než Židé a muslimové, mi pomáhá vidět v novém a stále jasnějším světle základy, obrysy a tvary mé vlastní tradice. Jak říká jeden moudrý farář: teprve při cestě do cizích krajů opravdu poznáš svoji domovinu.

Jakým způsobem by měl postupovat člověk, který si sám pro sebe chce číst a srovnávat svaté spisy křesťanství, judaismu a islámu?

Nejlepší je zalistovat v rejstříku a začít u příběhů, které vyprávějí všechny tři svaté knihy, tedy Hebrejská bible, Nový zákon i Korán. Nejzajímavější a někdy vyložené provokující jsou pak samozřejmě právě rozdíly, posuny důrazu, a také tradiční způsoby výkladu těchto příběhů, jak je najdeme v komentářích. Křesťanských komentářů Bible je v češtině celá řada, ze židovských komentářů jsou velmi dobrým začátkem knížky Elieho Wiesela o biblických hrdinech, v případě Ko-



ránu pak výklad Ivana Hrbka, který doprovází vydání českého překladu Koránu, a také komentář Abdullaha Jusufa Aliho, který je vytištěn spolu s velkým výpravným vydáním Koránu (nakladatelství AMS ve spolupráci s TWRA).

Děkujeme za rozhovor, pb + mv

Taniwha

JOHN ALLISON

později
když jsi šel nahoru po trati

tvá mysl se přesunula z hlavy
do slabin

ztopořený bodec Pompejského sloupu
stojící v bílé

pěň
a naproti zátoce otevřená mořská jeskyně

hučí
dutina v proudech přílivu

dlouhá vlákna hnědých řas
vinoucí se kolem končetin země

stočená chapadla
se nyní svíjejí jako lesklá střeva

vidíš svět
v jeho mnohobarevném plášti snu

a jsi náhle
zahalen do jeho záhybů

taniwha! taniwha!
temný stín na vlnách

bolí to, že drak
procíťá

hlubina vnitřností

KŘESŤANSKÝ KAZATEL, RABÍNSKÁ LITERATURA A KORÁN

Mikuláš Vymětal

Karel Barth se údajně jednou vyjádřil, že křesťan má číst Bibli a noviny. Noviny se však mají interpretovat z Bible. Noviny v Barthově době zásadně ovlivňovaly veřejné mínění. Jenže dnešní noviny se často zaobírají především líbivými tématy a pojímají je bulvárně. Čtení Bible, která jde do hloubky, a novin, které kloužou po povrchu, je pak těžké zkloubit. V Barthově době se navíc zdálo, že všechna náboženství – s výjimkou křesťanství – jsou na pokraji zániku. Dnes však mimokřesťanská náboženství zažívají mohutný kommerback. A tak se křesťané dnes mnohem více než v Barthových dobách vnímají Židy a potkávají se i s muslimy. Pro pochopení Bible v kontextu dnešního světa je tedy třeba kromě novin číst i Korán a židovskou náboženskou literaturu (Talmud, Midraše, výklady Písma a třeba i středověké výklady Rašiho a Chasidské příběhy Martina Buber a Jiřího Langera). Navíc mají jak Korán, tak i rabínská literatura s Bibli mnoho společného – tvoří, každé v jednom z „náboženství knihy“, zakládající texty, které mají pro víru prvořadou důležitost. Rabínská literatura je v židovství chápána jako Ústní Tóra, doplňující Tóru písemnou a tvořící období Nového zákona. Korán má pro muslimy stejnou „funkci“ jako Kristus pro křesťany – je pro ně přímým Božím zjevením. Křesťané však při četbě Koránu i rabínské literatury nesmí pustit ze zřetel, že každá náboženská tradice má na své svaté spisy a na jejich výklad přednostní právo, protože jen ona podle nich také naplno žije. Jen pro věřící toho náboženství, pro něhož jsou náboženské spisy svaté, mu jsou základním pramenem, pro ty ostatní tvoří maximálně – byť inspirativní a podnětný – doplněk vlastních svatých spisů, který jim může pomáhat k jejich hlubšímu pochopení.

V čem tedy může být Korán a rabínská literatura inspirací pro křesťany?

Společná témata

Rabínská literatura je těsně spjata s Hebrejskou Bibli, která tvoří i pro křesťa-

ny převážnou většinu jejich Bible (asi 80 % rozsahu). Dílem Hebrejskou Bibli vykládá, dílem pomocí ní dokládá svou vlastní halachickou diskusi. V tom tvoří určitou obdobu ke křesťanské patristické literatuře, ale i ke spisům dalších náboženských myslitelů v katolické, evangelické i ostatních křesťanských tradicích. Židovská tradice je ale na té křesťanské skoro úplně nezávislá (o stopových dokladech polemiky s křesťanstvím v rabínské literatuře si mohli čtenáři přečíst v minulém čísle Revue SKŽ). Právě ta nezávislost a vlastní vykladačské přístupy ke stejným textům mohou být pro křesťany velmi inspirující a ukazovat jim, jak zásadně jinak – a přece také dobře – se dá biblický text chápat.

Naopak Korán po svém zpracovává některá témata z celé křesťanské Bible i některé nejstarší části rabínské literatury (muslimové ovšem mají na vznik Koránu jiný názor). Bible s Koránem tak mají společné mnohé postavy i mnohá témata – v Koránu se dočteme ledacos zajímavého o stvoření světa, Mojžíšovi, Ježíšovi i Panně Marii, jejíž panenské početí Korán také uznává. Korán nám tedy dokládá, jakou další cestou se biblické texty úspěšně vydaly.

Odlíšnost

Pro dobré pochopení textu je důležité uvědomit si jeho žánr a kontext, v náboženském čtení také výklady představitelů toho náboženství, jemuž text patří. Korán i rabínská literatura mají největší platnost v originále, v němž byly sepsány – v arabštině, hebrejštině a aramejštině. Překlady těchto textů jsou již také určitými výklady, které se zákonitě musí poněkud vzdálit od původního smyslu textu. To ostatně platí i pro křesťanskou Bibli.

Korán svým rozsahem představuje přibližně rozsah Nového zákona, rabínská literatura naopak svými tlustospisy představuje celou knihovnu.

Korán je psán v pozoruhodném, v podstatě nepřekonatelném jazyce, pulzující mezi prózou a poezií. Stává se tak normou vysoké arabštiny. Hebrejská Bib-

le spolu s rabínskou literaturou v zásadní míře umožnily zázrak vzkrášení hebrejštiny jako živého jazyka přibližně před sto lety. V křesťanské Bibli tuto jazykově kulturní funkci převzaly překlady – do latiny (Vulgáta), v evangelické tradici i do národních jazyků (kralický, německý Lutherův a anglický překlad krále Jakuba).

Jakou literaturu je možné číst a jak ji porozumět?

V češtině máme dostupné již poměrně velké množství překladové i nově vzniklé literatury o židovství i islámu. Pro naše téma jsou důležité texty, buď přímo překládající náboženské texty judaismu a islámu, nebo je užívající a komentující. Pramenů překládů ovšem dosud není mnoho – do češtiny máme přeložen Korán, některé části Mišny (traktát Pirkej Avot v Noskově překladu), a poté rozličné vybrané kusy rabínské literatury v různých sbírkách. Celý Talmud byl přeložen jen do několika jazyků (moderní hebrejštiny, angličtiny, němčiny, francouzšiny). V hebrejštině a angličtině je také dostupný na internetu. Anglická a německá vydání Talmudu však většinou obsahují také rejstřík biblických citátů, důležitý pro vyhledání výkladů k jednotlivým veršům Bible.

Z obou talmudů (Babylónského a Jeruzalémského) i midrašů byly do češtiny přeloženy jen části, publikované např. v knihách Abrahama Cohena (Talmud pro každého), Jiřího Langera (Talmud – ukázky a dějiny), Petra Slámy (Tanu rabanan), v převyprávěné podobě, soustředěné na jednotlivé postavy, také Elieho Wiesela. Obsáhlý úvod do rabínské literatury najdeme v knize Güntera Stembergera Talmud a midraš, stejně jako ve zmíněné Slámově čítance.

Samotné náboženské texty ovšem překvapí čtenáře svou nesrozumitelností a potřebují výklad. Proto i zmiňovaný traktát Pirkej Avot vyšel s úvodem a výkladem (Sefer 1993).

V češtině máme také několik dalších překladů židovské náboženské literatury – Pesachovou hagadu, modlitební knihu Si-

dur a židovské výklady Bible. Nakladatelství Sefer vydalo roku 2007 vzorné dvojazyčné vydání Pesachové hagady s výkladem (Sidon, Sefer 2007). V posledních letech vyšla různá vydání Sidurů i knihy o židovské liturgii. Dalšími inspirujícími texty jsou židovské výklady Písma, vydávané nakladatelstvím P3K – jak v překladu (Jonathan Sachs – O svobodě a náboženství, 2005) – tak i napsané česky Janem Diveckým (Příběhy Tóry, 2005, Izrael soudců a králů, 2006, Židovské svátky, 2005). Samostatnou zmínku si zaslouží překlady děl Elieho Wiesela, který se zabývá jak Bibli (Bible, postavy a příběhy, Sefer 1994) a rabínskou literaturou (Talmud, portréty a legendy, Sefer 1993), tak i chasidismem (Svět chasidů, portréty a legendy, Sefer 1996, Příběhy proti smutku, moudrost chasidských mistrů, Portál 1998) a osudem moderního židovství ve stínu holocaustu (Noc, Sefer 2007 aj.).

V českém Hrbkově překladu Koránu k pochopení čtenáře slouží jak úvod (s.9–106), tak i výklady k jednotlivým súrám (s.619–791). V češtině vyšel tento překlad Koránu také v jednom svazku společně s arabským originálem a komentářem Abdullaha Jusufa Aliho (AMS Trading 2007). Paralely k biblickým textům je možné vyhledávat podle jmenného rejstříku na s. 793–796, kde jsou jména postav z Koránu svým tvarem přizpůsobena jejich obvyklým biblickým podobám (Abraham, Áron, David a nikoliv podle arabštiny originálu Koránu Ibráhím, Hárún, Da'úd). Poněkud problematické je v Hrbkově překladu umělé řazení súr, neodpovídající obvyklému seřazení v Koránu – a pro křesťanského čtenáře také absence odkazů na Bibli, kterou obsahuje např. německý překlad Maxe Henninga (Philipp Reclam Leipzig 1970).

Jak je možné používat rabínskou literaturu a Korán pro výklad Bible a pro přípravu křesťanské bohoslužby?

Při přípravě bohoslužby je k pochopení používaných biblických textů důležité reflektovat, jakým způsobem tyto texty mluví do mimokřesťanského prostředí – zda a jak je používá rabínská literatura, popřípadě zda mají také nějakou obdobu v Koránu. Tato reflexe pomáhá k lepšímu pochopení, a tím vlastně umožňuje sestoupit v kázání hlouběji do biblického textu.

Místa, kde rabínská literatura cituje Bibli, lze dohledat pomocí rejstříků, které bývají v solidnějších vydání umístěny za textem. V rabínské literatuře samozřejmě

najdeme odkazy pouze ke starozákonním textům. Paralely k Novému zákonu lze vyhledávat jednak přes starozákonní odkazy novozákonních textů a za druhé pomocí velmi obsáhlého šestisvazkového spisu v němčině Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (1922). Tuto knihu je dnes možno číst i na internetu na adrese http://openlibrary.org/books/OL6679217M/Kommentar_zum_Neuen_Testament_aus_Talmud_und_Midrasch

V Koránu lze pomocí jmenného rejstříku biblických postav dohledat celou řadu podnětných paralel ke Starému i novému zákonu (Stvoření světa: súra 2,31n a 7,19n ke Gn 2, súra 6,95n k žalmu 104, Abraham – na mnoha místech, Josef – súra 12 Josef, Mojžíš – súra 20,9n a mnoho jiných míst, Marie – súra 3 a súra 19, Ježíš – také mnoho výskytů a podobně).

Užívání rabínské literatury jako pomůcky k přípravě kázání je běžnou praxí v německy mluvících zemích. Za příklad si můžeme uvést Kazatelské meditace v křesťansko-židovském kontextu (Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext), obsahující přípravy pro obvyklé nedělní i mimořádné bohoslužby na celý liturgický rok – od počátku Adventu až po konec církevního roku. Vychází přitom z rozdělení perikop podle německé evangelické tradice v šestiletém cyklu. Kazatelské meditace připravují teologové, kteří nejméně rok studovali na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě. Meditace obsahují kromě klasických příprav (úvodní, poznámky k textu, homiletická rozhodnutí, návrhy liturgie) také většinou velmi dobře vybrané kontexty z židovské vykladačské tradice (Talmud, rabínská literatura i středověké výklady Písma) i modernější výklady – citáty z chasidských příběhů i moderní židovské literatury. Kazatelských meditací již vyšlo 16 ročníků – a starší ročníky se dají pořídit i poměrně levně (např. celý šestidílný cyklus za 20,- Euro i s poštovným).

Druhou možností, jak se inspirovat židovskou a islámskou literaturou, je srovnávat obsah – stanovit si hlavní téma kázání (např. milosrdenství, soud, naděje), a na základě obsahového rejstříku k němu vyhledávat odpovídající texty.

Vhodně vybranými příklady z rabínské literatury i z Koránu je možné v kázání ilustrovat vykládaný text, sledovat jeho vývoj a působení v mimokřesťanském prostředí a tím vlastně i možnost, čím může inspirovat dnes. Velmi vhodnou pomůckou jsou soustavnější židovské výklady Písma,

kteří mohou inspirovat různými strategiemi, jimiž se nad Písmem přemýšlí – hrou se slovy a hledáním jiných možných významů biblického textu, směřováním kázání tak, že ústí do otázky a nikoliv do odpovědi a podobně. Historicko-kritickými metodami, jimiž se obvykle text analyzuje při přípravě kázání, se totiž nezřídkem dojde k tomu, že se ztratí obsah a vykladač pak mané přemýšlí, co vlastně text říká dnes?

Užití židovské a muslimské literatury jako inspirace k tvorbě křesťanské liturgie

Nejprve si připomeňme, že i zde platí to, co již bylo řečeno – židovské a muslimské texty vznikly jako náboženské texty víry židovského a muslimského společenství – a jejich nereflektované přejímání mohou být také určitou formu duchovní krádeže, kdy si přivlastňujeme cizí duchovní tradici. Na druhou stranu ovšem leckteré texty mají potenciál i oslovit i přes hranice náboženství, v němž vznikly a – při zachování vědomí toho, že nejsou naše, že se pouze inspirováme jinou životaschopnou duchovní tradicí – je možno se jimi nechat obohatit.

Do bohoslužeb je tak možno zařadit krátké mudroslovné výroky například z knihy Pirkej Avot či moudrosti súfijských mistrů – například jako slovo poslání, doplněné ještě biblickým veršem, některé súry z Koránu velmi připomínají žalmy a je možno je také na místě obvyklého čtení z žalmu citovat, známý biblický text lze někdy nahradit velmi podobným textem z rabínské či islámské literatury. Užití mimokřesťanské literatury je ovšem třeba řádně uvést, aby posluchači nebyli šokováni, a brát při tom ohled i na „bratry slabší ve víře“, které by to mohlo pohoršit. Modlitby nás mohou inspirovat k napsání vlastní modlitby podobného stylu i obsahu (nad přímým přebíráním modliteb má autor tohoto článku rozpaky, protože změnou kontextu, do něhož modlitba patří, se tím vlastně změní i její obsah).

Do bohoslužby je také možno včlenit krátké prvky, která dosavadní tradice neobsahuje, ale které s ní nejsou v rozporu – např. po bohoslužbách, které autor těchto řádků vedl v sociálně vyloučených ghetech, zavedl osobní žehnání romským dětem – protože tato forma komunikace víry jim je blízká.

V Bibli najdeme jak požehnání lidem, tak také požehnání Bohu (např. Ž 72,19, Ž 89,3, Lk 1,68 kral.). V judaismu se tato požehnání rozvinula do rozsáhlé praxe mnoha požehnání během všedního dne, jimiž

si člověk připomíná nesamozřejmost toho, co zdánlivě automaticky dostává. Z evangelické bohoslužby se požehnání Bohu již většinou vytratilo, zatímco v katolické zůstává jako Benedictus. Zde je možné se inspirovat k pronesení požehnání jak Bohu, tak i lidem, slovy, které je možné převzít například z Bible.

Tématem, které by stálo za zvláštní článek, je rozšíření různých forem oslavy Ježíšova Hodu beránka v nedávné době v prostředí evangelické církve. V češtině k tomu existuje několik křesťanských liturgií, inspirovaných Pesachovou hagadou, ale některé sbory přitom používají přímo židovské překlady Hagady. Za úvahu stojí, do jaké míry se jedná o přípustnou inspiraci a do jaké míry nereflektovaný pokus o „vyvlastnění“ druhé tradice. Rozhovory, které lze nad těmito setkáními vést, ovšem mohou přispět k hlubšímu pochopení křesťanské i židovské pozice.

V liturgii je ovšem také možno vyjádřit víru, že společně s Židy věříme ve stejného Boha. Modlitbami, které to vyjadřují pro posluchače přijatelným způsobem, naopak můžeme tuto víru a tím i náboženskou otevřenost posílit.

Příklady textů z rabínské literatury a Koránu, které lze využít v liturgii:

Vstupní slovo:

*Buď požehnan Hospodin, Bůh Izraele, který nás dobře stvořil,
buď požehnan Ježíš Kristus, který nám ukazuje cestu,
buď požehnan Duch svatý, který nám dává sílu po ní jít.*

Poslání:

*Buď silný jako leopard a lehký jako orel, rychlý jako jelen a statečný jako lev, když plníš vůli svého otce na nebesích. (Pirkej Avot, 5,23)
Hilel řekl: Buď jedním z žáků Árona, miluj mír a usiluj o mír, měj v lásce lidi a přiváděj je blíže k Tóře. ... Šamaj řekl: Tóru studuj pravidelně, méně mluv a více konej a každého přijímej s přívětivou tváří. (Pirkej Avot 1,12.15)*

Požehnání:

*Buď požehnan Bůh Hospodin, Bůh Izraele; jedině on koná divy.
Buď navěky požehnáno jeho slavné jméno, celou zemi nechť naplní jeho sláva! Amen, amen.
Ať Hospodin ti žehná a chrání tě,
ať Hospodin rozjasní nad tebou svou tvář*

*a je ti milostiv,
ať Hospodin obrátí k tobě svou tvář a obdaří tě pokojem.
(Žalm 72,18-19 + Nu 6, 24-26)*

Osobní požehnání dětem:

Chlapcům: Požehnej tobě Hospodin, jako žehnal Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi, praotcům Izraele, Petrovi a Pavlovi, apoštolům, i každému, kdo jde cestou jejich víry, až navěky.

Dívkám: Požehnej tobě Hospodin, jako žehnal Sáře, Rebece, Lee a Ráchel, pramatkám Izraele, panně Marii a Lydii, prvním učednicím, i každé, jež jde cestou jejich víry, až navěky.

Citáty z Koránu ke srovnání s biblickými texty:

Žalm 104 a Súra 6, 95n

Bůh je ten, jenž rozštěpuje zrno i pecce datlovou, vyvádí živé z mrtvého a mrtvé z živého. Takový je Bůh – jak jen mohli jste se od Něho odvrátit?

On dává vzejít ranní záři a ustanovil noc pro odpočinek a slunce a měsíc pro měření času. Hle, toto je ustanovení mocného, vševědoucího.

A On je ten, jenž pro vás stvořil hvězdy, abyste se mohli podle nich řídit v temnotách souše i moře. Takto My činíme srozumitelnými znamení pro lid, jenž schopen je poznání.

A On je ten, jenž vám dal vzniknout z jediné bytosti; a pak je spočinutí a složení. A takto jsme učinili znamení Svá srozumitelnými pro lid, jenž schopen je pochopení.

A On je ten, jenž sesílá vodu z nebe, a pomocí jí dáváme vyrůst rostlinám všech druhů a dáváme z ní vyrazit zeleni, z ní vznikají zrna seřazená v klasy, i palmám, z jejichž vrcholků husté trsy datlí visí, i zahrádám révy vinné, olivám a jablkům granátovým, jež jsou si podobná i nepodobná. Pohlédte na plody jejich, když uzrávají, a pohlédte na zralost jejich – v tom věru znamení jsou pro lid věřící.

Lukášovo evangelium, 1. kapitola a súra 3 – Marie

Bůh vskutku vyvolil Adama, Noa, rod Abrahamův i rod Imránův nad lidstvo veškeré jako pokolení, jež vzešla jedno z druhého. A Bůh je slyšící, vševědoucí.

A hle, pravila manželka Imránova: „Pane můj, zaslibuji Ti, co je v lůně mém, aby se zaslíbilo Tobě. Přijmi to ode mne, vždyť Tys slyšící, vševědoucí!“

A když to přivedla na svět, zvolala: „Pane můj, přivedla jsem na svět dceru“ – a Bůh dobře věděl, co přivedla na svět, vždyť pohlaví mužské není jako ženské – „a nazvala jsem ji Marií. A svěřuji ji i potomstvo její do ochrany Tvé před satanem prokletým.“

A přijal ji Bůh přijetím laskavým a dal jí vzrůst vzrůstem krásným; a svěřil ji Zachariášovi. A kdykoliv za ní vešel Zachariáš do svatyně, nalezl u ní potravu. I zeptal se: „Marie, odkud to máš?“ Odpověděla: „To přichází od Boha a Bůh věru uštěďruje obživu, komu chce, aniž počítá.“

Tehdy tam Zachariáš poprosil Pána svého: „Pane můj, dej mi z milosti Svě potomstvo výtečné, vždyť Ty jsi ten, jenž rád prosby vyslyšíš!“

A zavolali na něj andělé, zatímco stál a modlil se ve svatyni: „Bůh ti oznamuje zvěst radostnou o narození Jana, jenž potvrdí pravdivost slova Božího a bude páнем, bude zdrženlivý, bude prorokem a jedním z bezúhonných.“

Pravil: „Pane můj, jak bych mohl mít chlapce, když již jsem dospěl do věku vysokého a manželka má je neplodná?“ Řekl: „Takto Bůh činí to, co chce!“

Pravil Zachariáš: „Pane můj, učin mi znamením!“ Odvětil: „Znamením tvým bude, že nebudeš po tři dny mluvit s lidmi jinak než posunky. A vyzývej často Pána svého a chval Jej za večera i za jitra!“

A hle, pravili andělé: „Marie, Bůh si tě věru vyvolil a čistou tě učinil a vyznamenal tě mezi ženami lidstva veškerého.“

Marie, buď Pánu svému pokorně oddaná, padej na tvář svou a skláněj se s těmi, kdož poklekají.

A toto je jeden z příběhů nepoznatelných, jež ti zjevujeme. Tys nebyl mezi nimi, když vrhali losy třtinami o to, kdo z nich se ujme Marie, a nebyla mezi nimi, když se hádali.

A hle, pravili andělé: „Marie, Bůh ti oznamuje zvěst radostnou o Slovu, jež od Něho přichází, jehož jméno je Mesiáš, Ježíš syn Mariin, a bude blahoslavený na tomto i onom světě a též jedním z těch, kdož k Bohu budou přiblíženi.“

A bude mluvit s lidmi již v kolébce i jako dospělý a bude patřit mezi bezúhonné.“

Pravila: „Pane můj, jak bych mohla mít syna, když se mne smrtelník žádný dosud nedotkl?“ Pravil: „Takto Bůh tvoří to, co chce; když o věci nějaké rozhodne, řekne toliko „Staniž se!“, a stane se.“

A naučí jej Bůh Písmu a Moudrosti a Tóře a Evangelii.“

O NĚKTERÝCH ASPEKTECH BOŽSTVÍ A SVĚTOVÉ DUŠE V SÚFISMU A V KABALE

Josef Blaha

To, že Adam a Eva byli vyhnáni z ráje je společné pro judaismus, křesťanství i islám. V židovské liturgii je zdánlivě, alespoň při jedné z nejradostnějších slavností života, při svatbě, tato rajská radost stále možná. Obraz ráje (*gan eden*) se objevuje v pátém ze sedmi požehnání ženicha a nevěsty: „Raduj se, ano, raduj se (ženichu) a budeš se radovat (nevěsto), milovaní přátelé, radosti jakou vám dává ten, který vás učinil v zahradě ráje, která byla na východ od ráje. Požehnaný jsi, Hospodine, náš Bože, který rozradostňuješ ženicha a nevěstu.“¹

Vlivem novoplatonismu se v sufismu ustálil pojem několika světů. Naproti staré řecké filosofii, zvláště Aristotelově, která věřila v to, že svět je nekonečný a nemá začátek, středověcí filosofové a teologové vyvinuli pojem vesmíru, kde je minulost konečná – vesmír je tedy časově omezen. To se stalo ve všech třech abrahámovských náboženstvích, v judaismu, křesťanství i v islamu.

Křesťanský filosof Jan Filoponos² jako první vyjádřil názor proti shora zmíněnému řeckému pojetí světa. Jeho názory byly přijaty mnohými, že Židům to byl hlavně Saadia ben Josef, zvaný také Saadia Gaon (882–942), muslimský filosof Al-Kindí³ (zemřel okolo roku 870–900), a zvláště muslimský filosof sufismu Al-Ghazálí. Když umřel tento veliký myslitel a filosof sufismu, na posteli, vedle jeho polštáře byl nalezen tento verš: „Jsem pták, toto tělo byla klec, ale já jsem odletěl, abych jej zde nechal jako znamení.“⁴

Argumentem Filopona bylo, že přítomné nekonečno není myslitelné a dále, že sledujeme-li čas, kdyby nám byly známy všechny události, můžeme dojít až k počátku. V muslimském mysticismu – sufismu – převládla vlivem novoplatonismu nauka o čtyřech světech, které mají obdobu i v židovské a v křesťanské mystice. V této úvaze se ale zaměřím pouze na první z nich, na svět Božstva, který v judaismu odpovídá *En Sof* (myšlenka kabaly, kterou rozvedu dále) a v křesťanství *Deus absconditus* (skrytý Bůh, kterého lidskými formami poznání nemů-

že poznat, touto koncepcí se ale v rámci našeho článku o kabale a sufismu zabývat nebudu).

V rámci sufismu je držena koncepce tzv. *wahdat al-wajud*, což znamená jednotu bytí. Podle této teorie neexistuje žádná pravdivá existence, než existence nejvyšší pravdy, tj. Boha. Nebo řečeno jinak, jedinou pravdou ve vesmíru je Bůh a všechny věci existují pouze v Něm. Všechno bytí



vychází z nicoty – arabsky *adam* (což znamená neexistence). Tak Boží existence je jediná pravda (*chakk*) a to, že by existoval vesmír mimo něj, je lež a faleš.

Ačkoliv tato nauka pramení patrně od andaluského muslimského myslitele ibn Sabina, většinou je spojována s osobností ibn Arábího. Rád bych nyní citoval překlad jeho mystické básně o tom, jak se setkal s mladou dívkou, což byla *Sofia*, moudrost: „Jedné noci jsem prováděl rituální obcházení okolo Chrámu Káby. Můj duch zakoušel hluboký pocit klidu, zmocnil se mne jemný cit, který jsem si

velmi zřetelně uvědomoval. Kvůli tlačíci mu se davu jsem sešel ze šterkové cesty a dál krácel po písku. Náhle mne napadlo několik veršů, odrecitoval jsem je dostatečně nahlas na to, abych je neslyšel jen já, ale i někdo, kdo by mne sledoval, byl-li kdo takový.

Ach, vědět, zda ony vědí, jakých srdcí se zmocnily!

Jak by mé srdce toužilo vědět, po jakých horských stezkách se ony vydaly!

Máš věřit, že jsou živý a zdraví, či věřit, že ony zhynuly?

Věrní lásce zůstávají v lásce na rozpacích, vystaveni všem příkořím.

Sotva jsem dorecitoval, pocítil jsem na svém rameni dotek ruky hladší než hedvábí. Otočil jsem se a byl jsem v přítomnosti mladé dívky, princezny mezi dívkami Řecka. Nikdy jsem neviděl ženu s krásnějším obličejem, sladším hlasem, něžnějším srdcem, ženu duchovnějšiho smýšlení či subtilnějších symbolických odkazů... Překonávala všechny lidi své doby co do jemnosti ducha a vzdělání, co do krásy i co do poznání.“⁵

Asi každého muže potěší setkání s krásnou ženou, ale zde tato žena je symbolem *Sofie*, moudrosti. A stejně tak první svět sufismu, *Alam i-Hahut* je čistě božským světem, který my lidé nemůžeme pochopit. Naráží na to patrně i Moše z Leonu, který podle mnohých⁶ s okruhem přátel sepsal knihu Zohar. V jiném ze svých spisů uvádí: „Jedná se o to, poznat a pochopit rozumem to, o čem jsme mluvili na začátku. Svatý, budiž požehnan, nikdo Ho nemůže dosáhnout, stejně jako Jej nikdo nemůže pochopit. I když o něm člověk přemýšlí, nemůže jej pochopit ani uchopit. Nikdo není s to pochopit Jeho impozantní a strašné dimenze⁷ (v originále je slovo *midot*, což překládá významný francouzský vědec slovem *sefiry*).“⁸

Samozřejmě, že ortodoxní judaismus, kterého si velmi vážím a nechci jej tímto nijak urazit, zastává názor, že knihu Zo-

har napsal Šimon bar Jochaj, *tana*⁹ z první poloviny druhého století křesťanského letopočtu.

Jeden z nejvýznamnějších amerických vědců, kteří se Zoharem zabývají a překládají jej do angličtiny, o tom píše: „Zohar se začal objevovat v Kastilii v posledních desetiletích třináctého století. Mluvíme o tom nepřímě, poněvadž v této době se lidé o knize Zohar začínali dovídat. Znali pouze jeho fragmenty, zbytek byl utajován. Zdá se, že slavní kabalističtí autoři oné generace, a v to zahrnuji i Bachju ben Ašera, významného komentátora Tóry z Barcelony a Josefa Gikatillu, byli nablízku zdroji psaní Zoharu, ale nic z jeho tajemství nevyzradili. Když byl veřejnosti k dispozici větší díl Zoharu, začalo se mluvit o tom, že se nejedná o dílo současných španělských kabalistů. Jde prý o Midraš rabína Šimona bar Jochaje, a je to prý dlouho ukrývané dílo tohoto slavného učitele ze druhého století. Rabín Šimon žil ve Svaté zemi v období římského pronásledování. Podle pozdější legendy, která ale ve středověku byla chápána jako pravdivá historie, on a jeho syn se třináct let ukrývali v jeskyni, kde žili strohým asketickým životem a mluvili spolu o mystických věcech. Roku 1305 do Španělska doputoval kabalista – poutník Izák z Ako, bylo mu řečeno, že pravým zdrojem a šířitelem této knihy je rabín Moše de Leon, který ale pouze kopíroval dílo dávného mudrce (rabína Šimona bar Jochaje – poznámka J.B.).“¹⁰

Proč se ale tak rozepisují o Moše z Leonu a o knize Zohar? Poněvadž zatímco v *Alam i -Hahut* v sufismu vládne jenom Bůh, v knize Zohar je poprvé v dějinách kabaly použito slovo *En Sof*, které může být přeloženo jako „bez hranic“, ale i jako „absolutní nicota.“ Je to čistá sféra božství, stejně jako je tomu v sufismu u *Alam i-Hahut*. Ačkoliv už zmíněný andaluský islámský mystik Ibn Sabin často ve svých dílech naráží na to, že „Jednota bytí“ je možná pouze v Bohu, nedá se naopak říct, že „Jednost bytí“ je dostatečný popis jeho ontologie, poněvadž také se stejnou vehemencí zdůrazňuje „mnohost skutečností“.¹¹

Ale i Ibn Arábí uvádí jako důvod, proč Bůh stvořil svět, určitou formu Božího smutku nad tím, že Bůh je sám: „Božské jsoucno je osamocené ve své nepodmíněné esenci a víme o něm jedině: právě to, že je smutný z této prvotní samoty, která v něm budí touhu zjevit se ve jsoucnech,

jež by ho vyjevila sobě samému, bude-li se vyjevovat on jim. A toto Zjevení my vnímáme, nad ním musíme meditovat, abychom poznali, kdo jsme. Již samotný leitmotiv neohlašuje záři autarchické všemohoucnosti, ale hlubinnou nostalgii: „Byl jsem skrytým Pokladem a chtěl jsem být poznán. A tak jsem stvořil Stvoření, abych se skrze ně dal poznat.“ Tato fáze je vyobrazena jako smutek Božích jmen trpících v nepoznanosti, že je nikdo nevyslovuje, a tento smutek uvolňuje Božský dech (*tanaffus*), jenž je Soutrpností (*rahma*) a přiváděním k existenci (*idžád*) a který je ve světě „mystéria soucitnosti Božského Jsoucna“ se sebou samým a pro sebe sama, tj. pro svá Jména. Jinak řečeno, původcem a principem je determinace lásky, která obsahuje pohyb spalující touhy (*haraka šawqíja*) u toho, který je láskou jat. Těto spalující tužbě přináší božský Dech uvolnění.“¹²

Tomáš Akvinský, důležitý křesťanský teolog, vidí také lásku jako hlavní činitel vztahu Boha ke světu: „V Bohu je nutně láska. Láska je pohybem vůle a každé snaživé schopnosti. Neboť úkon vůle a každé snaživé schopnosti směřuje k dobru a zlu jako k vlastním předmětům. Dobro pak je předmětem vůle prvotně a samo o sobě, zatímco zlo druhotně a zprostředkovaně, pokud totiž je opakem dobra. Úkony vůle a snaživosti, jež se týkají dobra, jsou přirozeně dřívější než úkony, jež se týkají zla, např. radost je dřívější než smutek, a láska než nenávisť. Neboť to, co je „o sobě“, je vždy dřívější než to, co je „zprostředkovaně“. Mimo to, co je obecnější, je přirozeně dřívější (než to, co je méně obecné). Proto také rozum je zaměřen nejprve k obecné pravdě, a teprve potom k některým zvláštním pravdám. Ale některé úkony vůle a snaživosti se týkají dobra po zvláštní stránce: radost a potěšení se týkají dobra, které je přítomné a které máme, kdežto touha a naděje se týkají dobra, kterého jsme ještě nedosáhli. Avšak láska se týká dobra vůbec, ať ho máme nebo nemáme. Proto je láska přirozeně hlavním úkonem vůle a snaživosti.“¹³

Ačkoliv představa Boží lásky jako nejvyššího činitele je společná sufismu (islámu), judaismu i křesťanství, snad největší podobnost sufiského *Alam i-Hahut* – božského světa je to, že se v židovské mystice, kabale, podobá *En Sof*. Jak už jsem zmínil shora, v teologii sufismu „Všechno bytí vychází z nicoty – arabsky *adam* (což znamená neexistence). Proto

Jezero Wilkie

JOHN ALLISON

*Je to oko země, černé zrcadlo
otevřené kosmu. Když se do něj podíváš,
jeho hladina všechno přijme*

a nic nevydá.

*Když se podíváš na Dürerovu malbu
zajíce
můžeš zahlédnout umělce v zářivé
temnotě
jeho oka.*

Odráží se.

*V tomto jezeře naleznáš obraz, zářící
hned tu
hned tam, stopy všímavého
pohledu myslí.*

*Náhly větrík zčeří černou vodu,
přičemž zanechá ve chvilce
cupitající*

tlapky této myšlenky.

je Boží existence jediná pravda (*chakk*) a to, že by existoval vesmír mimo něj, je lež a faleš.“

Jedná se zde vlastně o otázku existence a nebytí – neexistence: „Slovo *nicota* může samozřejmě mít jako vedlejší význam určitou negativitu, ne-bytí, ale mystik myslí božským nebytím to, že Bůh je větší než každá věc. Člověk si namísto Boha nesmí představovat nic. Boží bytí je nepochopitelné a nevýstižné, nejméně Boha urážíme tím, a nejpřesněji vyjádříme Jeho bytí slovem „*nicota*“ (*no-thing*). David ben Abraham ha-Lavan, kabalista ze čtrnáctého století, napravuje každé nedorozumění: „*Nicota* (*ajin*) existuje víc, než okolní svět. Ale protože je jednoduchá, a všechny jednoduché věci jsou komplikované, srovnáme-li je s jednoduchostí, nazýváme jej *ajin*.“ Souhlasí s ním i jeho křesťanský současník, byzantský teolog Řehoř Palmas, když říká: „On není bytí, nazýváme-li to, co není Bohem, bytím“. A Mistr Eckhart říká: „Boží *nichts* naplňuje celý svět. Je to jeho něco, ačkoliv to není nikde.“¹⁴

Už jsem zmínil velkého učitele sufismu, Al-Ghazáliho. Jeho nauka není tolik formulována filosofickými termíny, ale „novoplatónskými formami sufismu, které byly napsány před ním. Al-Ghazáli

v tomto smyslu nebyl originálním myslitelem. Pouze rozvinul dřívější, méně známé novoplatónské principy, které byly hluboko zakořeněné v jiných formách filosofie, zvláště ve škole šiitsko-izmaelském učení. A to zvláště učením o světle.¹⁵

Filosof a teolog súfismu Al-Ghazálí je samozřejmě velmi známý. Už mnohem méně známý je jeho bratr, Ahmad Ghazálí (zemřel roku 1126 v Qazwímu v Iránu). Bohužel se mu nepodařilo prostředkovat svému bratru vášeň pro čistou lásku, touhy bez jakékoliv formy útěchy, která hoří v jeho spisech. Zbyla po něm malá kniha, opravdový breviář lásky, která se v originále jmenuje *Sawānih al-šāhāq*, v českém překladu to znamená: *Poznání věrných v lásce*.

Nyní bych rád uvedl krátký úryvek z této knihy. Persky ani arabsky neumím, takže překládám verzi, kterou do francouzštiny přeložil Henry Corbin: „Jestliže láska skutečně existuje, milovaný se stává pokrmem milujícího; není tomu naopak. Milovaný nemůže být obsažen jen tak v srdci toho, kdo jej miluje... motýl, který se zamiloval do plamene, dokud je od plamene vzdálen, živí se září tohoto plamene. Je to ranní brzké varovné znamení, které volá a které i vlně přijímá. Ale musí letět, dokud s ním nesplyne v jednotu. Když k plameni doletí, už nejde o to, aby dál pokračoval v letu směrem k plameni, nyní v něj plamen vstupuje a postupuje v něm. Plamen není motýlova potrava, motýl se stává potravou pro plamen. A to je veliké tajemství. Ještě letmý okamžik a sjednotí se se svým milovaným, protože bude plamenem. A v tom spočívá jeho dokonalost.“¹⁶

Jiní velcí učitelé súfismu nepsali o světle jako Al-Ghazálí, ale slova jejich nauky jsou pro nás znamením jejich velikosti, a to i přes „klec“ ze které Al-Ghazálí unikl smrtí, jak jsem zmínil jeho báseň na úvod tohoto článku. To, že člověk duchovním sebeuvědoměním je doveden k prameni života, lze chápat jako centrum vědomí. Božský oceán se tak na nás rozlévá jak zevnitř, tak zvenku: „mystická cesta člověka se tak stává postupným probuzením, jakoby se člověk vracel ve směru ke kořenům svého vlastního bytí; je to opětné rozpomínání se na naši nejvyšší formu duše, která nekonečně přesahuje lidské ego. Toto rozpomínání se vede ke hlubinám, a spojuje nás s naší vlastní podstatou. Je to ono místo, kam nás právě odvála božská vlna.“¹⁷

Když se řekne „strom života“, asi většina lidí myslí na strom, ze kterého Adam s Evou jedli zakázané ovoce. Případně ještě judaistu může napadnout nejslavnější dílo luriánské kabaly, kniha *Ec ha chajim* – Strom života, jejímž autorem byl Chajim Vital, nejvěrnější žák Izáka Lurii. Ale strom života má svůj význam i v jiných náboženstvích a kulturách. V indické náboženské tradici se tento strom objevuje jakoby vzhůru nohama, kořeny nahoru a větvemi dolů.¹⁸

Aby profesorka A. K. Coomaraswamy podpořila myšlenku, která je vyjádřena v citovaných indických náboženských textech, cituje Dantův *Očistec*,¹⁹ kde stromy jsou vzhůru nohama poblíž „hory“, zatímco okamžitě, jakmile se poutník blíží k pozemskému ráji a dosáhne jej, stromy rostou opět v obvyklém – normálním řádu: „Profesorka A. K. Coomaraswamy mluví dále o *Agni*, neboli o Slunci. Ale slovo *Agni* znamená ještě víc. Je ztotožněn se „Stromem světa“. Proto se také nazývá *Vanaspathi*, neboli Pán stromů; to má vést k hořícímu keři, kde se Mojžíš setkal s Hospodinem, jakožto místu manifestace Božstva, což má obrovský význam v tom, že zaujímá místo v centru. V této knize už byl zmíněn oblak ohně. Ten v některých případech nahrazuje tento strom. Sloup neboli oblak ohně má totiž reprezentovat to, že tento oblak má axiální pozici. Můžeme pozorovat, že tento „ohnivý oblak“ nacházíme na místech, které hebrejský národ vedl k východu z Egypta, jako je např. Exodus šestnáctá kapitola. Byla to manifestace *Šechiny*, Boží přítomnosti.“²⁰

Profesorka A. K. Coomaraswamy cituje knihu Zohar, kde se *Strom života* rozpíná od nebes k zemi, je obrácen vzhůru nohama a znamená *Strom světa*: „Není bez zajímavosti, že v islámské tradici se mluví o *Sûrat En-Nûr*.²¹ V této souvislosti se mluví o *Požehnaném stromu*, který je nabit duchovními vlivy. V hebrejské kabale jsou symbolizovány tyto vlivy „rosou světla“, která emanuje ze *Stromu života*.²² Tento *Požehnaný strom* není „ani na východě, ani na západě“, toto světlo symbolizuje světlo Alláha, poněvadž na začátku téhož verše Koránu se říká: „Alláh je světlo nebe a země“.

Jak novoplatónská filosofie, tak i súfismus a kabala, které touto filosofií byly

ovlivněny, mluví o duši světa. Tento pojem je znám už z řecké filosofie.

Přijetí pojmu *Duše světa* byl závislý na dvou podmínkách: 1. chápat vesmír jako živý organismus a 2. na období podobnosti člověka a vesmíru. Tento pojem patrně pochází ze starého orientu a z pythagorské filosofie. Dále je tento pojem přijat a rozvinut Platonem, hlavně v jeho díle *Timaios*. U Aristotela se vytváří vlastní názor na vesmír tohoto velkého filosofa. Vesmír už zde není chápán jako oživené tělo. Takto jsou chápány pouze nebeské sféry. Ve středověku se touto otázkou zabýval málokdo. Johannes Kepler



vidí vesmír jako život, jako obraz Boží, jemuž Bůh dává sílu k existenci. V chápání Giordana Bruna je hmota oživována Božím duchem. Není bez zajímavosti, uvést jednu z jeho básní, kde se k otázce *Duše světa* on sám vyjadřuje:

*Nebe i země živí světový duch,
je rozlita po všech částech
duše, jež hýbá hmotou
a proniká celý vesmír.²³*

U Galileo Galileje mizí pojem aristotelského nebe jakožto pevné lokální veličiny. Vše jakoby se nyní dává do pohybu. Pro německého filosofa Schellinga je příroda nevědomým projevem ducha. Zvláštní význam má v moderní době pojetí *Duše světa* ve vesmírné fenomenologii Pierra Teilharda de Chardin, v jehož chápání je celý vesmír oživen a proniknut vědomím jakožto *Duší světa*. Tak, jako duše oživuje tělo, Bůh oživuje svět. Duše je schopna vidět, ale sama zůstává neviditelná. Tak i Bůh vidí, i když On sám je neviditelný.

Myšlenka o světové duši je přítomna v judaismu už v rané fázi kabaly, v tzv. nauce o *šjur koma*.²⁴ Tato nauka vychází z toho, že Bůh stvořil člověka „ke svému obrazu a ke své podobě.“ (Genesis 1,26) To ale chápe doslovně, tedy že jej stvořil podle mystického duchovního Božího těla: „Před Svatým, budiž Požehnaný, stojí anděl, který je Svatým a Požehnaným určen k tomu, aby recitoval chvály ve jménu Izraele proto, aby Svatý, budiž Požehnaný, byl posvěcován slávou svatosti těch, kdo jsou dole; třiceti sedmi anděly, kteří jsou první v nebeském království. O těchto andělech je řečeno: Serafové stojí před Jeho tváří a každý má šest křídel (Iza-

jáš 6,2). Tento jazyk má být vyloučen tak, aby znamenal: „je to tábor, který obklopují serafové ze všech stran“. Tito andělé jsou duše (*nešamot*) a všech sedm táborů dohromady se nazývají duše (*nešama*). A Pán vesmíru se nazývá, duše všech duší (*nešama šel nešama*); neboť On je povznesen nad tím vším, jak se jinde praví: „Jeho sláva je nad nebesy“ (Žalm 113,4). Potom Svátý, budiž pozhánáno Jeho jméno, stvořil formu ze čtyř prvků a utvořil z ní podobu skutečného člověka. A to jsou ty čtyři tábory Šechiny (Boží přítomnosti): Michael, Gabriel, Uriel a Rafael. Jejich posláním je velká temnota (*arāfel*), elektrum (*chašmal*), trůn záře a Veliké kolo Michaela. To je těch „sedmdesát“²⁵ o nichž řekl Rabi Akiva v *De-raš haotijot*:²⁶ kromě duše (*nešama*), dokud je Pán „duší všech duší“ (*nešama šel nešamot*), neboť v Ném je ožívování celého vesmíru.²⁷ Duše dává život tělu, a to jak duchovně, tak intelektuálně a tak Bůh oživuje svět.²⁸

Novoplatonismus měl velmi silný vliv na knihu Zohar: „Dal této knize myšlenku univerzální duše.²⁹ Všechny lidské duše proto jsou pouhými fragmenty této univerzální duše.“ Myšlenka světové duše ale zdaleka není jenom v knize Zohar. Největší židovský mystik všech dob, rabín Izák Luria ji sdílel také, jak vyplývá z knih jeho nejvěrnějšího žáka, který písemně zachytil to, co Ari, „svatý lev“ (tak se říkalo rabínu Luriovu) písemně zaznamenal: „všechny duše byly zahrnuty v duši prvotního člověka.“³⁰

Někteří lidé mají názor, že kabala je čirý okultismus. Vždyť už F. Schiller napsal dílo *Kaballa und Liebe*, což se do češtiny překládá *Úklady a láska*. Ano, je možné používat kabalu jako magii, ale filosofie kabaly, kterou se zabývají vědci kabaly po celém světě, rozhodně ani s úklady, ani s magií nemají nic společného.

Pojetí „Duše světa“ v islámské mystice také může vypadat jako nějaká magie. Ale opět jen v jejích v pokleslých podobách, původně jde o něco zcela jiného. Budu znovu citovat nejlepšího evropského odborníka na islám, Profesora Henry Corbina: „Návrh na vědu o vahách znamená objevit v každém bytí vztah, který je mezi tím, co je zjevené a tím, co je skryté (*zāhir a bātin*), tím, co je srozumitelné všem a tím, co je srozumitelné jenom zasvěceným. Alchymická operace spočívá v tom, co se arabsky nazývá *ta'wil* (duchovní exegze), totiž, že necháme

vejít na světlo to, co bylo ve stínu nebo ve tmě. A to tím způsobem, jak to dlouze popisuje *Kitáb maydān al'akl* (Knih o aréně inteligence), tedy tak, že budeme měřit přirozené přírodní jevy (teplo, tu, chlad, vlhkost a suchost), protože to znamená měřit to, co přísluší Duši světa. Jinými slovy to znamená vnímat intenzitu touhy, s jakou Duše světa vstupuje do hmoty. Princip, který je na počátku systému vah (*mawāzin*) pochází z touhy, s jakou Duše světa touží po jednotlivých prvcích světa.“³¹

¹ Dalia Marx, „A tímto tajemstvím je ráj.“ Obrazy ráje (*gan eden*) v židovské liturgii. (hebrejsky) s. 207–225. V: Rachel Elor (editor), *Zahrada na východ od ráje*. Jeruzalém 2010: The Hebrew University Magnes Press. s. 209.

² Jan Filoponos, křesťanský filosof, vědec a teolog. Žil přibližně v letech 490–570 křesťanského letopočtu. Jeho jméno, Filoponus znamená, „ten, který miluje lopotu – dřinu?“ Filoponovo dílo obsahuje minimálně 40 věd různých disciplín jako je gramatika a logika, matematika a fyzika, psychologie, kosmologie, astronomie, teologie a církevní politika. Jeho dílo se z velké většiny dochovalo, ale části máme jenom jako citace nebo překlady v syrštině a v arabštině. Jeho hlavní zásluha spočívá v tom, že osvobodil přirozenou filosofii ze svéraci kazajky aristotelismu. Jeho nepolemičké komentáře k Aristotelovi stejně jako jeho teologická pojednání také stojí za zmínku.

³ Ja'qub al Kindi (zemřel okolo roku 870–900) byl jedním z nejvýznamnějších islámských teologů všech dob. Patrně pocházel z jižní Arábie. Po zákazu kalámu se zcela oddal řecko-helenistické filosofii. Některé z jeho spisů byly známy i křesťanům ve středověku díky překladům Gerharda z Cremony. Zastával nauku novoplatonismu. Měl za to, že mezi lidmi a Bohem jsou duchovní prostředníci, tak zvané inteligence; chápal vodu jako důvod existence kosmu neboli jako světovou duši. Ta podle jeho názoru ovlivňuje lidskou duši, která je v al Kindiho pojetí astrální duši. Světová duše ji má k tomu, aby byla duchovně svobodná, aby jednala eticky a aby byla nasměrována k Bohu. Jeho učení se ukázalo i v pozdější době jako velmi silně ovlivňující islám, zvláště šiitské teologie.

⁴ British Library, Ms. Or. 7561, f. 86. Celá tato báseň byla přeložena a je v knize: M. Smith, *Al-Ghazālī, the Mystic*. Luzac 1944, s. 36–37.

⁵ Henry Corbin, *Tvářící imaginace v sufismu Ibn Arábiho*. Přeložil Jacques Joseph. Praha 2010. Malvern, s. 132.

⁶ Např.: Gerschom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York 1955. Schocken Books. Zvláště kapitola: *The Zohar. The book and its author*, s. 156–204.

⁷ Moses de Leon, *Shekel ha Kodesh*. Londýn 1911. Vydal A. W. Greenup, s. 6.

⁸ Moïse de Léon, *Le sicle du sanctuaire. Chéqel ha-Qodesh*. Z hebrejštiny přeložil a poznámkami a předmluvou opatřil Charles Mopsick. Paříž 1996. Collection „Les dix paroles“. Verdier, s. 85.

⁹ *Tanaim* byli mudrci z izraelské země, kteří žili převážně ve druhém a třetím století, kdy byla sepsána Mišna. Slovo *tana* pochází z aramejštiny a znamená studovat nebo učit se. Období tanaitů spadá do doby od Šimona spravedlivého, který byl členem velkého shromáždění, až k rabínu Jehuda Nasí (princ), který editoval Mišnu. Tradiční judaismus je přesvědčen, že Mojžíš přijal od Hospodina na Sinaji dvojí Tóru – Tóru písemnou (*torá še bi ktav*) a Tóru ústní (*torá še be al pe*). O tom, jak se ústní Tóra šířila, nás zpravuje začátek talmudického traktátu Avot: „Mojžíš přijal Tóru ze Sinaje a předal ji Jošui, Jošua ji předal starším, starší ji předali prorokům a proroci mužům velkého shromáždění.“ Pro více informací: Dr. Chaim Pearl, *The Encyclopedia of Jewish Life and Thought*. Jeruzalém 1996: Carta, s. 467. V češtině – Günter Stemberger, *Talmud a Midraš*. Úvod do rabínské literatury. Přeložil Petr Sláma. Praha 1999. Vyšehrad. V němčině – Günter Stemberger, *Midrasch*.

Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung. Texte. Erläuterungen. Mnichov 1989. Verlag C. H. Beck. G. Stemberger, *Der Talmud*. Einführung, Texte, Erläuterungen. Mnichov 1994. Verlag C. H. Beck. Nejvyšší literatura o Talmudu samozřejmě existuje v hebrejštině. Rabin Nisim ha Gaon, rabin ze severní Afriky okolo roku 1050 napsal jeden z nejvýznamnějších středověkých komentářů k Talmudu. Čtenář se o něm může dočíst v knize: Shraga Abramson, *Rabin Nissim Gaon*. (hebrejsky) Jeruzalém 1965, Mekize Nirdamim, s. 91–153. Významnou a k pochopení Talmudu téměř nepostradatelnou knihu napsal rabin, který se narodil v Polsku, vystudoval v Německu, ale s nástupem nacismu k moci přednášel na *Jewish Theological Seminary* v New Yorku, rabin Abrahám J. Heschel, *Tóra z nebe v zrcadle věků*. (hebrejsky) Jeruzalém 1962. Pro čtenáře, který má s hebrejštinou potíže, může být určitou útěchou, že tato významná kniha byla přeložena i do angličtiny, A. J. Heschel, *Heavenly Torah As Refracted through the Generations*. Z hebrejštiny přeložil Gordon Tucker a Leonard Levin. New York a Londýn 2005, Continuum.

¹⁰ Arthur Green, *The Zohar: Jewish Mysticism in Medieval Spain*. s. 27–67. V: Lawrence Fine (editor), *Essential Papers on Kabbalah*. New York a Londýn 1995. New York University Press, s. 36.

¹¹ S. H. Nasr, *Imaginal Worlds*. New York 1994. William Chittick, s. 15.

¹² Henry Corbin, *Tvářící imaginace v sufismu Ibn Arábiho*. Op. cit., s. 170.

¹³ Tomáš Akvinský, *O lásce*. Výběr otázek z Teologické sumy. Praha 2005. Krystal, Aquinata. Z latiny přeložil, poznámkami a úvodem opatřil Karel Šprunk, s. 220–221.

¹⁴ Daniel C. Matt, *Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism*. s. 67–108. V: Lawrence Fine (editor), *Essential Papers on Kabbalah*, s. 67–68.

¹⁵ Hava-Lazarus Yafeh, *Studies in Al-Ghazālī*. Jeruzalém 1975. The Magnes Press, The Hebrew University Press, s. 264.

¹⁶ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*. Paříž 1974. Gallimard, s. 282.

¹⁷ Martin Lings, *Qu'est-ce que le sufisme?* Přeložil Roger du Pasquier. Paříž 1977. Éditions du Seuil, s. 12.

¹⁸ *Kata Upaniśad* VI, I, a v: Baghavad-Gita XV, 1. Zde je strom znázorněn vzhůru nohama. Profesorka Ananda K. Coomaraswamy napsala studii, *The Inverted Tree* citovanou v knize francouzského profesora náboženství a symbolů: René Guenon, *Symboles de la science sacrée*. Paříž 1962. Gallimard, s. 304. Zde zmiňuje ještě více míst, které jsou méně známé, jako např. Rig-Véda I, 24, 7 a *Maitri Upaniśad* VI, 4.

¹⁹ *Purgatorio*, XXII–VVV.

²⁰ René Guenon, *Symboles de la Science Sacrée*, s. 307.

²¹ Korán 24,35.

²² René Guenon, *Symboles de la science sacrée*, s. 307 a 308.

²³ Frances Yatesová, *Giordano Bruno a hermetická tradice*. Přeložili Eduard Gajdoš, Kateřina Gajdošová, David Mervart a Martin Žemla. Praha 2009. Vyšehrad, s. 338.

²⁴ Více k tomuto tématu čtenář najde: Alexander Altmann, Moses Narboni's „Epistle on Shiur Qoma“, s. 180–210. V: Alexander Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. London 1969. Routledge and Kegan Paul. Dále: Martin Samuel Cohen, *Shi'ur Qomah*. Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism. New York a London 1983. The Jewish Theological Seminary of America. Dále: Martin Samuel Cohen, *The Shi'ur Qomah*. Texts and Recensions. Tübingen 1985. Mohr Siebeck.

²⁵ Podle židovské tradice ve světě existuje sedmdesát národů – a Izrael. Každý z těchto národů má svého anděla (*sar*), zatímco Izrael nemá žádného anděla, ale je podřízen přímo Hospodinu.

²⁶ To znamená – *Abeceda rabína Akivy*. Jedná se o jeden z důležitých kabalistických spisů.

²⁷ David R. Blumenthal, *Philosophical Mysticism*. Studies in Rational Religion. Tel Aviv 2006. Bar-Ilan University Press. A *Philosophic-Mystical Interpretation of a Shiur Qomah* Text, s. 193.

²⁸ Babylonský Talmud, *Brachot* 10a.

²⁹ J. Abelson, *Jewish Mysticism*. An Introduction to the Kabbalah. New York 1981. Sepher-Hermon Press, s. 156.

³⁰ Chajim Vital, *Ša'ar ha-pe'sukim*. Jeruzalém 1963, s. 9.

³¹ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 190.

ROLE KANONICKÉHO SPISU V ABRAHÁMOVSKÝCH NÁBOŽENSTVÍCH

Ivan O. Štampach

V křesťanské teologii se ustálilo mínění, že Bible nese božské poselství, že je to spis, spíše soubor spisů, které mají autenticky lidské tradenty, kteří stáli před vznikem textu, autory, jakož i redaktory, kteří dali textu konečnou podobu. Vztah mezi lidskými původci textu a Božím sebesdělením v událostech dějin spásy je vyjádřen různými pojetími inspirace. Často zastávané středové pojetí počítá s charismatickým osvícením myslí a Božím podnětem vůli, aby takto zjevené bylo zapsáno. K tomu se připojuje přesvědčení o Boží ochraně před omylem tam, kde je v Bibli řeč přímo o Božím zjevení. Obvykle se tato ochrana nepřipisuje popisu nahodilých doprovodných okolností přírodního nebo historického charakteru.¹

Vedle popsaného standardního pojetí jsou v křesťanství zastoupeny směry se slabším nebo výrazně silnějším pojetím inspirace. Slabší pojetí zcela odmítá Boží ochranu před omylem a jednotlivé části biblického textu poměřuje „jádnem zvěsti“ či „kánodem v kánonu“. Některé části Bible jako „slaměné“ nebo čistě lidské a dobově podmíněné má tendenci odmítat.

Výrazně silnější pojetí inspirace předpokládá ochranu před omylem pro celý text, všechna témata a všechny vrstvy. V podstatě chápou text jako nadiktovaný shůry. Zatímco pro standardní pojetí může při čtení Písma ve shromáždění církve dojít k události Slova, pro stoupence silného pojetí inspirace je Bible sama o sobě Božím slovem. Používají pro Bibli metaforu Božího dopisu lidem. Lidské autorství je znehodnoceno. Silné pojetí inspirace se samo prezentuje jako víra v neomylnost biblického textu. Takto formulované přesvědčení bývá uváděno na prvním místě mezi články nových křéd, která vznikala v posledních desetiletích 19. století v prostředí amerických konzervativních protestantů, často evangelikálního směru. Toto hnutí pro sebe od širší veřejnosti převzalo označení fundamentalisté podle série brožur pod společným označením *The Fundamentals* (Základy), v nichž vyložili své

pojetí. Dodnes jde o významné křesťanské hnutí v USA, a okrajové, leč, jak se zdá, vitální a dynamické hnutí v Evropě. K náboženským přesvědčením se v něm vždy přidružovaly politické preference zahrnující agresivní zahraniční politiku, represivní pojetí státu, genderovou a donedávna i rasovou diskriminaci, někdy i výzvy k politickému násilí.

Pojetí běžnému mezi islámskými učenci se v západním prostředí připisuje fundamentalismus. Vede se tedy analogie s fundamentalismem v původním křesťanském smyslu. Míjí se zřejmě jejich zacházení s Koránem. Pro muslimské

limské vykladače opravdu nepadá v úvahu textová kritika této kanonické knihy. Její lidská stránka, text v arabštině, dokonale odpovídá božské pravdě. Každá *ája* (verš) a každé slovo nese poselství. Koránská moudrost je všeobsáhlá. Lze tam najít aspoň v náznaku informace nejen o Bohu a člověku, ale též o vesmíru, hledají se tam informace ze všech oborů. Politickým vyústěním tohoto fundamentalismu má být islamismus. Jeho problematické podoby vzbuzují obavy a proto i kritický zájem o přístup muslimů ke Koránu, ve kterém (podobně jako v Bibli) se najdou i výzvy k násilí.

Pro pečlivě posouzení této otázky je nutné napřed zvážit, nakolik se kritika snese s náboženstvím a čeho všeho se může, nebo nesmí dotýkat. Je-li náboženství vztahem ke skutečnosti chápáné jako transcendentní, vymyká se především tato, teisticky nebo neteisticky pojiímaná skutečnost kritice. K tradici judaismu patří znepokojené „proč“ adresované Bohu zejména v těžkých situacích národních dějin. Židovští i křesťanští učenci někdy dekonstruují pojetí Boha např. jako všemocného vládce. Ale při všem nasazení kritické myslí, se ukazuje hranice, za níž se vnitřní kritika náboženských myšlenek a představ mění v kritiku náboženství vedenou



zvenčí. Takovému kroku nelze upřít legitimitu. V českém křesťanském prostředí jde o posun od moderní kritické exegese k otevřené kritice náboženství, a příkladem takové životní změny je Otokar A. Funda. Sám vykládá tuto změnu nejen jako opuštění víry a přijetí ateismu, ale i jako oborovou změnu, přesun od teologie k religionistice.

Při vši opodstatněnosti relativizace, zůstáváme-li v prostoru náboženství, budeme se k něčemu vztahovat jako k absolutnímu. V hlavním proudu křesťanství v této pozici zjevně není Nový zákon, případně Bible jako celek. Ta není přímým Božím zjevením. Završením a středem Božího zjevení je Ježíš Kristus, jeho slova a činy, celá jeho osoba. O něm křesťanství svědčí, že v něm přebývá plnost Božství tělesně a že je Slovem, které se stalo tělem, že tedy v jeho pozemském příběhu s lidmi jedná a mluví Bůh. On je přítomností absolutního v relativním a proto nekritizovatelný. V křesťanské souvislosti se sotva bude pokládat za fundamentalistu někdo proto, že v Ježíši Kristu vidí dokonalost a že k němu nechce přistupovat kriticky.

V islámu je jeho zakladatel „Pečetí proroků“ a „Poslem Božím“, ale je bez pochyb člověkem a Božím služebníkem. V tomto náboženství není absolutní v relativním plně přítomno v člověku jako v křesťanství, nýbrž v knize. Muhammadem vyslechnutá a jeho společníky zapsaná a méně než dvacet let po Muhammadově smrti sestavená zjevení, to je dnešní Korán, a ten je pozemskou podobou nestvořené Boží Knihy. Tak

jako v křesťanství se Slovo stalo tělem, tak v islámu se stalo Knihou. Můžeme tedy říct, že pro muslimy má Korán podobnou funkci jako Ježíš Kristus pro křesťany. A tak jako je Ježíš Kristus pro křesťany nekritizovatelný, je pro muslimy Korán mimo kritickou exegesi.

Neměli bychom podléhat omylu, že božský obsah Koránu vede nutně k tomu, že pravý je jen bezprostřední slovní význam textu. Některé islámské školy, např. sofijské, považují za autentický nebo aspoň legitimní alegorický význam textu. Přiřazení označení „fundamentalismus“ s hanlivým příděchem tam, kde je ve hře hledání smyslu, kde se předpokládají různé úrovně pochopení, je příliš snadné. Z důvěry v božskou záruku lidských slov neplyne nekulturnost či intelektuální slabost.

Judaismus, když k němu přistupujeme nikoli normativně, nýbrž empiricky, nepatří k žádné z obou krajních poloh. Zatím co v islámu silně převažuje důvěra ohledně přímé vazby Písma, tedy Koránu, na Boží zjevení a v křesťanství je Písmo svaté Starého a Nového zákona spíše druhotným zdrojem vázaným na primární zjevení především v Ježíši Kristu (a je poznamenáno lidskou nedokonalostí), v judaismu, v různých jeho nominálních směrech a reálných názorových prouděch najdeme jak kritický odstup od lidského záznamu tak i přesvědčení o bezprostředním božském původu psané Tóry, ne-li celého Tanachu, ba i Tóry ústní zachycené v pobiblických spisech.

Dnes se ujímá praxe společného čtení Bible a doplňujících se výkladů. Na

oprávněné rozdíly v pozici připisované biblickým (a v jiných případech i koránským) textům je třeba pamatovat a nespěchat se soudy.

¹ Umírněnou, lze říci středovou pozici v pojetí inspirace předkládá *Katechismus katolické církve*, zejm. v čl. 74–81 a též 282 a 289; zde podle vydání Praha: Zvon, 1995.

² Volnějším pojetí se blíží *Základy víry ČČSH*, čl. 81–87 v publikaci *Usnesení VI. řádného sněmu Církve československé husitské* (ed. Jiří Kalenský), Praha: Ústřední rada Církve československé husitské, 1983.

³ Kritický rozbor pojetí ztotožňujícího Bibli a Boží slovo předložil Milan Balabán: *Hebrejské myšlení*, Praha: Herrmann a synové, 1993, zejm. s. 79–85.

⁴ Podrobněji k původu a pozdějším vazbám křesťanského fundamentalismu od autora tohoto článku Ivan O. Štampach: *Na nových stezkách ducha. Přehled a analýza současné religiozity*, Praha: Vyšehrad, 2010, s. 207–216.

⁵ Luboš Kropáček: *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 1992.

⁶ Na webových prezentacích pod názvem *Islám* v části *Věda a víra* jsou ukázky interpretací, podle kterých texty z Koránu obsahují současné vědecké poznatky, online <http://islam.mypage.cz/menu/veda-a-vira>.

⁷ Esejistiky to z židovského hlediska představuje Harold S. Kushner: *Když se zlé věci stávají dobrým lidem*, Praha: Portál, 1999.

⁸ Etapu u Fundy, kdy jde o odpoutávání od pramenů uvnitř křesťanství představuje publikace Otokar A. Funda: *Víra bez náboženství*; pozdější etapu spíše již odklonu od křesťanské víry reprezentuje týž: *Ježíš a mýtus o Kristu*, Praha: Karolinum, 2007.

⁹ Srov. Kol 2,9.

¹⁰ Srov. Jan 1,1–14.

¹¹ Islámská věda výkladu Koránu *tafsír* připouští různé interpretace Koránu s využitím tradice a vlastního úsudku, někdy v kontextu platónské a aristoteléské filosofie, v mystické souvislosti s využitím alegorického výkladu (*ta'wil*), ba i s ohledem na moderní vědecký pohled na svět. Souhrnná informace z islámského pramene *Altafsir.com* online <http://www.altafsir.com/>.

¹² Příkladem pojetí přímého původu textu pěti knih autorsky připisovaných Mojžíšovi je Karol Sidon: *Návrat Abrahamův*, Praha: Púdorys, 1995; volný přístup ve vazbě židovskou tradicí např. Erich Fromm: *Budete jako bohové: Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*, Praha: Lidové noviny, 1993.

O VLIVU MUSLIMSKÉ A NOVOPLATÓNSKÉ FILOSOFIE NA MOJŽÍŠE MAIMONIDA

Josef Blaha

Mojžíš Maimonides (1135–1204) patří bezesporu nejenom k největším osobnostem židovské, ale i světové filosofie. Maimonides byl lékař, teolog a filosof, ale ve svých spisech se do velké míry zabývá i jurisprudencí v rámci judaismu. V tomto článku nám jde o to, poukázat na ty z islámských filosofů, kteří na něho měli vliv. Jedná se hlavně o al-Farábího, celým jménem Abú Nasr Mu-

hammad ibn al-Farach al-Farábí (známý také jako Alfarabius, Farabi, Abunaser, 870 Turkeštan – 950 Damašek), Avicenu, celým jménem Abú Alí al-Husajn ibn Abdulláh ibn Síná (asi 980–1037), Averroa, celým jménem Ibn Rušd Abú-l-Valíd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad (1126 Córdoba – 1198 Marrákeš)¹ a al-Ghazálího, celým jménem Abu Hamid al-Ghazali (asi mezi lety 1055–1059

poblíž Mešedu v severovýchodním Iránu – 1111 Tus).²

Tito filosofové byli ovlivněni novoplatónským aristotelismem, míra jejich vlivu na Maimonida zůstává otázkou, ale většina znalců se domnívá, že je velká. Vliv prvních třech filosofů je všeobecně uznáván, a to zvláště u Averroa: „Mezi významnými arabskými filosofickými mysliteli nebyl nikdo, kdo měl tak významný

vliv na (evropskou) filosofii v západních evropských zemích ve středověku jako Averroes. Tento muslimský filosof požíval tak velké úcty u sesterských náboženství, judaismu a křesťanství, že se jeho filosofii dávala stejná váha jako Aristotelovi, a byl těmito filosofy nazýván „Aristotelova duše a jeho rozum“.³

Dědeček a otec Averroa byli slavní právníci, kteří dosáhli hodnosti nejvyšších soudců (*qāḍī al-qodāt*) a také se angažovali v politice: „Ve svém mládí Averroes dostal tu nejlepší výchovu v teologii, právu (*fikh*), v poesii, matematice, astronomii a ve filosofii. Roku 1153 navštívil Maroko, v letech 1169–1170 přebýval v Seville.“⁴ Tam napsal svůj *Střední komentář k (Aristotelově) fyzice*. Roku 1174 dokončil svůj *Střední komentář k rétorice* a dílo *O metafyzice*; potom těžce onemocněl. Roku 1178 opět navštívil Maroko. Tam napsal roku 1182 komentář, který je znám pod latinským jménem *De substantia orbis*. „Toto rozsáhlé dílo dnes nenajdeme v arabštině, ale uchovávalo se v středověkém hebrejském překladu.“⁵

Podle názoru Averroa je „povinností každého muslima dodržovat základní principy islámu, tak jak je předepisuje Korán. Avšak ti, kdo mají vyšší nadání, stojí podle něj výše: mají studovat vyšší vědu, tj. filosofii.“⁶

Averroes kritizoval nejenom al-Ghazálího, ale i al-Farabího a Avicennu. Avicenna zastával názor, že Intelekt, který dává sílu a život celému kosmu, vnímáme intelektem, který jedná. Naproti tomu Averroes říká, že hmota sama v sobě obsahuje zárodek, který umožňuje, aby bytí ve světě dostalo svůj tvar neboli formu. Ale protože hmota v sobě obsahuje princip individualizace, kde každá bytost je vystavena rozkladu, může být chápána nesmrtnost pouze nadosobně.

Protože tento článek má za cíl zmapovat vliv muslimských filosofů na Maimonida, zde vidíme první. Právě to, že každá hmota je vystavena rozkladu, jak říká Averroes, existuje zlo. Tento názor ale v rámci židovské filosofie není ojedinělý. Rabín Mojžíš Steinschneider ve svém díle *De malitia complexionis diversae* zastával názor, že „zlo vzniká smíšením věcí, které se tak mění ještě ve větší zlo právě tím-

to smíšením nestálých věcí.“⁷ Tuto představu o zlu od Averroa přijímá i Maimonides. Problém zla jako takový v židovské filosofii se jeví ale jako úplně jiný po Osvěti. Domnívám se, že odpovědět na problém vyhlazení evropských Židů tím, že hmota je složená, je velmi nedostatečné. Čtenář může sáhnout po knize Hanse Jonase „Pojem Boha po Osvěti“.⁸ Bylo by samozřejmě velmi zajímavé věnovat se tématice zla⁹ a holocaustu, ale to není předmětem tohoto článku.

Nedá se říci, že by Maimonides byl zcela ovlivněn Averroem a potažmo Aristotelem: „Bůh Averroa je Bůh Aristotela. A nedá se říci, že by se s ním Maimonides úplně ztotožňoval. Ale zdá se, že Maimonides s Averroem sdílí mnohem více, totiž určitý druh nauky o tom, že lidé mají společný intelekt; forma racionální konjunkce je zde chápána jako ztráta osobní identity. Soudy o vlivu Averroa na Maimonida jsou složité a není bohužel zcela jasné, jak mnoho a kolik děl od Averroa Maimonides četl, když psal *Průvodce zbloudilých*. To zvláště proto, že se Maimonides v tomto díle o Averroovi nezmiňuje. Právě proto je nezbytné srovnávat Maimonidovu a Averroovu filosofii.“¹⁰



Aristoteles má v židovské filosofii velmi zvláštní význam. Mnozí Židé, kteří žili před Maimonidem, jako například Filón Alexandrijský, nebo po něm, např. Šem Tov Falaquera, se ptali: „Jak to, že nejvyšší filosofické pravdy o Bohu a o bytí poznali Řekové, a ne my, Židé? V době Šem Tov Falaquery, tj. ve třináctém století, byla pro Židy dost těžká doba. Byl ještě stále středověk, a papež Inocenc III. nedovolil svobodu bádání ani jiné mínění, než zastávala oficiálně Katolická církev. V té době také vznikly žebrařské řády, dominikáni a františkáni. Dnes samozřejmě tyto řády a jejich členové patří k elitě Katolické církve a velmi si jich vážím, ale židovský historik Graetz, který žil v devatenáctém století, se domníval, že „vznikly proto, aby přinesly lidu Izraele zlo!“¹¹

A tak se nemůžeme divit, že v této době židovský národ nedal světu básníky a filosofy jakými předtím byli např. Ibn Gabirol nebo Juda ha-Levi. Dobo-

vá židovská filosofie dosáhla svého vrcholu v Maimonidovi. Možná právě kvůli těmto těžkým podmínkám se Židé zajímali o Maimonida. Po jeho smrti ovšem vznikla zvláště ve Francii a ve Španělsku mezi židovskými komunitami velká diskuse, zda je či není Maimonides věrohodný a věrný židovské tradici.

Hlavním centrem židovské vzdělanosti ve třináctém století bylo Španělsko, a hned za ním Provence ve Francii. Aby Maimonidovi zastánci vysvětlili zdánlivý soulad mezi řeckou filosofii a učním Maimonida, uchýlili se k následující formě mýtu: Řekové a další národy, které vynikaly filosofii, se to naučili od Židů. Originály těchto děl se prý ztratily v exilu – ty podle tohoto mýtu samozřejmě byly napsány hebrejsky. Ale naštěstí byly přeloženy nejprve do perštiny a do chaldejštiny a později do řečtiny a do latiny. „Toto povědomí převládalo už ve druhém století mezi Židy v Alexandrii. Pythagoras prý studoval u krále Šalomouna. Podle jiných zase byl žákem proroka Ezechiela. Sokrates svoji filosofii čerpal od Achitofela a od Asafa a od Žalmistů. Platon byl zase žákem Jeremiáše a Aristoteles studoval ve škole u Šimona spravedlivého. Tyto názory měly zvýšit sebevědomí Židů, ale ve skutečnosti byly klamnou pastí, která je činila pyšné tak, že se tím bavili i Arabové a křesťané.“¹² Uvedl jsem tento názor, neboli mýtus také proto, že každý národ má své mýty, i Židé. U tohoto mýtu by se zdálo, že byl v době osvícenství vyvrácen a překonán, nedávno jsem však narazil na hebrejskou knihu z konce devatenáctého století, která byla psána přesně v duchu tohoto mýtu o Aristotelovi.¹³ A i v dnešní době jsou některé proudy v judaismu, které jej zastávají. Ve skutečnosti ale byli Arabové mezi prvními, kdo měli přístup k Aristotelově dílu. Bylo to i pro jejich kontakt s nestoriánskými křesťany, kteří Aristotelova díla nejprve přeložili do syrštiny a později do arabštiny.

Jedním z těchto křesťanských filosofů byl Jachja ibn Adi (893–974). „Narodil se v Takritu v Iráku. Od roku 640 byl Takrit sídlem syrského pravoslavného jakobitského biskupa. V Takritu žila početná křesťanská komunita. Pravděpodobně začal svá filosofická a teologická studia v Takritu. V polovině devátého století odešel studovat do Bagdádu. Poté, co ale významný muslimský filosof al-Farabí z Bagdádu roku 942 odešel, se najednou v Bagdádu Jachja ibn Adi objevuje

jako učitel kroužku studentů, které vyučoval aristotelskou filosofii a logiku. Vyučoval křesťany i muslimy. Živil se tím, že prodával a opisoval knihy. Pracoval prý ve dne i v noci a opsál prý díla tolika filosofů, že se to ani nedá spočítat. Jachja říkal, že obvykle opsál až sto listů, protože pracoval ve dne i v noci.¹⁴

Kromě toho, že opisoval a prodával knihy, Jachja ibn Adi také knihy psal. Středověký historik vědy al-Qifti uvádí téměř 50 titulů, které Jachja napsal. Německý vědec z dvacátého století, Gerhard Endress, jich vypočítává skoro dvakrát tolik. V to zahrnuje i překlady, které jsou Jachjovi připisovány v různých manuskriptech.¹⁵ Mezi aristoteliky, kteří měli vliv na Maimonida, nebyli tedy jenom Arabové, kteří vyznávali islám, ale i křesťané.¹⁶

Kromě už shora zmíněných arabských filosofů, kteří na Maimonida měli vliv, je třeba ještě krátce zmínit Ibn Bāju, kterého latinsky nazývali Avempace (zemřel roku 1138). U tohoto filosofa můžeme obdivovat metafyzickou kosmologii a hierarchii duchovních věcí. Věřil, že intelekt je emanován božstvem; tento intelekt se také nazýval aktivní intelekt. Tato nauka na Maimonida měla velký vliv: „To, co Avempace zajímalo nejvíce, byly podmínky sestupu duše, která v jeho chápání byla součástí toho, co je zjevné, transcenduje sebe samu a vystupuje až k formám, které jsou čistě transcendentní a duchovní a tudíž nehmotné. V jeho chápání, které bylo ovlivněno súfismem, je podstatou správného života, aby člověk byl cizincem ve světě. Dílo, kde popisuje výstup duše k Bohu, nazval *Řád osamocení*. To odpovídá antické novoplatónské tradici o samotě mystika. V této formě osamocení se má člověk osvobodit ode všech nižších věcí.“¹⁷

O vlivu tohoto arabského filosofa na Maimonida máme Maimonidovo svědectví: „Ve svém dopise Samuelovi Maimonides cení velmi vysoko Ibn Bāju (Avempace). Zmiňuje jej několikrát v *Průvodci zbloudilých*.“¹⁸

Mezi náboženskými mysliteli islámu a judaismu panovala pozoruhodná shoda ohledně toho, v čem spočívá nejvyšší štěstí člověka. Averroes k tomu řekl: „Neboť vidíš, že všichni filosofové souhlasí v tom, že nejvyšší štěstí člověka je v porozumění separátních intelektů.“¹⁹

Toto tvrzení se nám může zdát zvláštní, ale má svou logiku. Averroes byl jedním z prvních arabských filosofů, kteří si vážně kladli otázku po bytí: „Věda, kte-

rá vhodně uvažuje v (Aristotelově) duchu o bytí, musí toto slovo vysvětlit v této vědě (metafyzice). Když (Aristoteles) splnil svůj úmysl v jeho knize (metafyziky), zkoumal objekty této vědy, protože musí objasnit důvody „bytí“ (*huwiyyāt*).“²⁰ Slovo *huwiyyā* zde znamená totéž, co řecky výraz pro bytí (*tó on*). Není náhoda, že arabské slovo pro bytí *huwiyyā* je podobné hebrejskému slovu pro bytí *hava'ja*.

V hebrejském slova smyslu, sledujeme-li Exodus 3,14, kde Bůh zjevuje své jméno Mojžíšovi, existuje pouze On – „jsem, který budu“. Lévy-Bruhl²¹ zdůrazňuje, že v rámci primitivních sil, které jsou v přírodě, mohou být tyto primitivní síly ovlivňovány magií. To se týká božské ochrany, usmiřování božstva skrze bohoslužbu, ale také dávání božstvu jména. Podobný postoj zaujímá i jiný významný profesor náboženských studií, van der Leeuw. Na základě toho, že provedl srovnávací zkoumání,²² došel k závěru, že primitivní člověk chce více, než jenom abstrakci. Jméno, které dává Bohu, znamená Boží podstatu.²³

Není náhoda, že arabská filosofie a biblická teologie zde nacházejí vzácnou shodu. V komentáři k Averroově metafyzice píše Charles Genequand, překladatel tohoto díla z arabštiny do angličtiny, ke shora uvedenému místu z Averroovy metafyziky: „zpočátku mluví Averroes o bytí, arabsky *mavjūd*, řecky *tó on*. Později se ale soustřeďuje na podstatu, která nahrazuje dřívější slovo *anniyā*.“²⁴

Prvním filosofem, který ovlivnil z velké části středověké židovské, muslimské i křesťanské učení byl Plotinus. Ten popsal vizi dobra jako to, že se vzdáme všech ostatních potěšení, abychom dosáhli vizi a poznání nejvyššího dobra.²⁵ Je třeba říci, že Arabům ve středověku nebylo přímo přístupné Plotinovo dílo, ale přesto k němu určitý přístup měli. Byla to tzv. *Teologie Aristotela*, ve které byly Plotinovy *Eneády* přeložené do arabštiny. Už zde je použito pojmu „šťastný“, aby označil to, co znamená kontemplovat nejvyšší formy: „Nebeské a pozemské věci jsou pouze obrazy (*asnām*) a dojmy (*rusūm*) věcí, které existují opravdově pouze v nejvyšším světě (*al-alam al-a'lā*), takže se zde otevírá úžasný pohled na nejvyšší svět a současně vidíme hranice, které žádný člověk nemůže překročit.“²⁶

Hierarchie těchto jednotlivých intelektů, z nichž poslední je hybná síla In-

telektu (*Intelekt Agens*) je vlastně sérií emanací z Boha a to je souvztažné s nebeskými sférami: „konečný cíl u tohoto filosofa (Avempace) spočívá pouze v platonské formě konverze k čistě duchovním formám a není tedy závislý pouze na logických operacích (jako je tomu u Averroa a Tomáše Akvinského), ale znamená existenční zlom ve vztahu ke světu hmoty.“²⁷

Podle tohoto filosofa zvířata přirozeným způsobem vyhledávají to, co je jim vlastní pro zachování jejich druhu, tj. vodu a potravu. Ale člověk v řádu bytí je na mnohem vyšší úrovni než zvíře: poznává pravdu skrze prorocství a sny. Ten, kdo se dokáže odpoutat od společnosti a osamostatnit se a odloučit, aby meditoval, se dostává k intelektuálnímu poznání. „Všichni, kdo jsou tohoto názoru, jej přijali od Aristotela. A ve skutečnosti otázka, ať už je jakkoli složitá, i kdyby tato slova nenapsal Aristoteles, museli bychom najít toto řešení. Neboť takový

člověk jako Aristoteles vytvořil pravidla pro celý svět s jeho přirozeností. To má za cíl dostat se k nejvyšší dokonalosti. Tam má dospět tělesný člověk. A i kdyby tato slova nenapsal Aristoteles, museli bychom dojít k tomu, že toto mínění je pravdivé.“²⁸ Avempace nemá naiv-

ní víru v Aristotela, opírá tuto víru rozumem.

Ačkoliv tento článek zmiňuje vliv arabských filosofů na Maimonida, není možné rozhodně popřít obrovskou originalitu tohoto židovského génia, který se vůči islámské teologii dokázal také vymezit. Tak například islámská sekta Ašaritů povýšila božskou vůli nad všechno ostatní a úplně zrušila imanenci – to, že Bůh je nablízku lidem. Naproti tomu: „Maimonides považoval toto zrušení imanentní teologie jako urážku Boží slávy. Ve svých dílech (zvláště ale v *Průvodci zbloudilých* poznámka J.B.) poukazoval na to, že Boží aktivity by úplně postrádaly smysl, pokud by neměly už předem určitý cíl. A tak podle Maimonida Boží vůle není zcela libovolná.“²⁹

Maimonides bývá dáván často do protikladu ke kabale.³⁰ To, že toto pojetí je naprosto mylné, dokazuje už zmíněný profesor David Hartman,³¹ který sám měl Maimonida ve velké lásce. To, že kladení Maimonida proti kabale nedává žádný smysl, dokazuje i Profesor Scholem, když píše, že jeden z hlavních auto-



rů knihy Zohar, Moše de Leon: „pocházel z prostředí, které bylo osvícené filosofii. Ale později proti němu vedl nelítostný boj. V mládí jej vidíme, jak zamyšleně čte Maimonidovo velké dílo (*Průvodce zbloudilých* – poznámka J.B.) a dává určitý obnos peněz, aby toto dílo mohl vlastnit. Ale o něco později jej jeho mystické tendence vedou k novoplatonismu.“³²

Samozřejmě se nedá zcela jasně říci, že Maimonides byl kabalista. Ale tím, že o Bohu mluvil formou negativní teologie, tedy spíše tím, co Bůh není, než tím, co Bůh je, vlastně nepřímým způsobem připravoval cestu výrazu z knihy Zohar *En Sof*, což znamená „bez hranic“, anebo také „absolutní nicota“. Tím, že Maimonides výslovně na mnoha místech zdůrazňoval, že o Bohu můžeme mluvit jenom v negativních attributech, se dá zařadit do kabalistického vývoje o pojmu Boha. K tomu ještě přispívá známý talmudický výrok, že *Tóra mluví řečí lidí*: „Maimonides učí svého čtenáře tomu, že jazyk, jakým Bible mluví o Bohu je obrazný jazyk.“³³

Jeden z největších odborníků na středověkou židovskou filosofii, Professor Menachem Kellner,³⁴ napsal knihu o Maimonidově vztahu ke kabale.³⁵

Tato kniha sleduje určitý druh konfrontace Maimonida s kabalou. Profesor Moše Idel z Hebrejské university v Jeruzalémě k této knize napsal předmluvu, z níž bych rád citoval: „Professor Kellner se domnívá, že existence židovských pohledů na svět před Maimonidem, kterou nazývá proto-kabalistickou (jako například rabín Juda ha-Levi) uvedla do pohybu Maimonidovo nové promyšlení judaismu. Tento proces znovu-přemýšlení je jádrem originálního příspěvku této knihy, která se zabývá náboženskou reformou. Nejlepší způsob, abychom pochopili jádro toho, jak se Maimonides díval na svět, je představit si jej jako reformátora. A to ne jako Martina Luthera s jeho reformou katolické církve. Co bylo jádrem této reformy? Profesor Kellner to formuluje následovně: Maimonides důkladně odosobnil proto-kabalistický judaismus, terminologii o andělech, Božskou přítomnost (*Šechinu*), Jeho slávu (*kavod*), demony, a nakonec, samotného člověka, který je omezen na svůj rozumový potenciál. V reakci na tuto intelektualistickou reformu mnoho prvků proto-kabaly vytvořili kabalisté první formy kabaly. To byla snad nejvýraznější restrukturalizace judaismu od doby rabína Šimona ben Zakaje.“³⁶

Izraelská Profesorka islámských studií, která o al-Ghazálím napsala knihu v angličtině³⁷ a přeložila jeho *Zachránce bloudících* do hebrejštiny,³⁸ Hava Lazarus-Yafeh, se domnívá, že: „Maimonides znal díla al-Ghazálího a jsou i vědci, kteří mají za to, že pramenem (nejslavnější knihy) Maimonida, *Průvodce zbloudilých*, knihy, která byla původně napsána v arabštině a nazývala se *Dalālat al-Hā'irin*³⁹ má původ ve spisech al-Ghazálího.“⁴⁰

Domnívám se, že Profesorka Hava Lazarus-Yafeh může mít velkou část pravdy v tom, že názvy děl obou filosofů, *Zachránce tonoucího* u al-Ghazálího, nebo *Průvodce zbloudilých* u Maimonida jsou si velmi podobné a je možné, že Maimonides al-Ghazálího dílo znal a byl ovlivněn názvem této knihy. Je ale těžko přijmout názor, že by Maimonides jakožto aristotelik přijímal názory al-Ghazálího, který se netajil tím, zvláště ve svém *Vyvrácení*,⁴¹ že aristotelismus naprosto odmítá. V al-Ghazálího filosofii se setkáváme s tím, že právě učenci, kteří byli ovlivněni Aristotelem, postrádali zbožnost, což pro něj, jako pro teologa súfismu bylo to hlavní: „Viděl jsem lidi, kteří si zakládali na tom, že se liší od svých blízkých právě tím, že mají hloubku a ostrom ducha, a oddělovali se od ostatních tím, že opovrhovali modlitbou, ani neměli strach z hříchu, vysmívali se předpisům zákona a jeho omezením, ani jej vůbec nezachovávali. Naopak odmítali vše, čím by je zákon mohl omezovat, a odkláněli se od Boha, oddalovali se od zbožných a tvrdili, že i bez Boha mají přebytek všeho.“⁴²

Na závěr bych rád uvedl, že muslimští filosofové bezesporu Maimonida ovlivnili. Všeobecně se má za to, že nejvíce ovlivnil Avicenna. Pro oba filosofy je Boží existence jediná nutná: „Co se týká toho, co je důvodem vší existence, je to pouze Bůh, ať je Jeho jméno vyvyšováno a oslavováno. To je totiž důvod toho, že Jeho existence je nutná. To ale také znamená, že Jeho existence je totožná s Jeho podstatou, ano, Jeho podstata je Jeho existence. A tak v Jeho existenci nejsou žádné nahodilosti, neboli není cokoli, co by se k Jeho existenci mohlo přidat. Z toho vyplývá, že On existuje, ale nikoliv existencí ani Jeho podstatou.“⁴³

Podobně se vyjadřuje i Avicenna, a sice když říká, že: „Boží existence je nutná a není v ní žádná nahodilost.“⁴⁴

Ponevadž se ale právě o tomto arabském filosofovi mluví nejvíce, domníval jsem se, že pro českého čtenáře bude zajímavé, podívá-li se i na vlivy ostatních muslimských filosofů, zvláště Averroa.

¹ Literaturu, která je dostupná v angličtině od těchto autorů si čtenář může najít v článku od Profesorky Sarv Pessin, *The Influence of Islamic Thought on Maimonides*, který najde na: <http://plato.stanford.edu/entries/maimonides-islamic/>. V češtině je dostupná kniha: Marek Otisk, *Metafyzika jako věda*. Ibn Síná a Ibn Rušd ve scholastické diskusi. Praha 2006. Filosofie.

² Literaturu, která je dostupná v angličtině o tomto významném islámském mysliteli a mystikovi si může čtenář najít v článku od Profesora Franka Griffela, *Al-Ghazali*, který najde na: <http://plato.stanford.edu/entries/al-ghazali/>. I v češtině je dostupné jedno ze základních děl al-Ghazálího: Abú Hámíd al-Ghazálí, *Zachránce bloudících*. Přeložil Luboš Kropáček. Praha 2005. Vyšehrad.

³ Joseph Babad, *Averroes, současník Maimonida*, s. 43–76. (hebrejsky). V: Simon Bernstein, Gershon A. Churgin, *Samuel K. Mirsky Jubilee Volume*. New York 1958, s. 43.

⁴ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*. Paříž 1974. Gallimard, s. 335–336.

⁵ Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. New York a Oxford 1992. Oxford University Press, s. 224.

⁶ Mircea Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*. Díl 3/1. Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit. Z francouzštiny do němčiny přeložil C. L. Lanczkowski, s. 137.

⁷ V: J. A. C. Klaczkin, *Filosofický slovník hebrejského jazyka*. (hebrejsky) Berlín 1935. Verlag Eschkol. IV. díl, s. 46.

⁸ Hans Jonas, *The Concept of God after Auschwitz*. A Jewish voice. V: Stephen Katz (editor), *Wrestling with God. Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*. New York a Oxford 2007. Oxford University Press.

⁹ Za jednu z nejlepších knih k tématu zla považuji předmluvu od N. Glatzera ke knize Nahum N. Glatzer, *The Dimensions of Job*. A Study and Selected Readings. New York 1969. Schocken Books.

¹⁰ Alfred L. Ivry, *The Guide and Maimonides' Philosophical Sources*, s. 58–82. V: Kenneth Seeskin (editor) *The Cambridge Companion to Maimonides*, s. 60.

¹¹ Graetz, *Geschichte der Juden*. VII, 32.

¹² Henry Malter, *Shem Tob Ben Joseph Palaquera, A Thinker and Poet of the Thirteenth Century*. V: *Jewish Quarterly Review* n. s. I (1910/11), s. 151–181.

¹³ S. H. Medlinger, *Aristotelův život a jeho filosofie* podle nejstarších dochovaných hebrejských spisů a Bible s přihlédnutím k Midraši a Talmudu. (hebrejsky) Vídeň 1883.

¹⁴ Bayard Dodge (Vydal a přeložil), *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth Century Survey of Muslim Culture*. New York 1970. Columbia University Press. II, s. 631.

¹⁵ Gerhard Endress, *The Works of Yahya bin 'Adi: An Analytical Inventory*. Wiesbaden. Dr. Ludwig Reichert Verlag. 1977.

¹⁶ Viz H. Griffin, *Yahya ibn 'Adi, Personal and Intellectual Biography*. Čtenář najde na: <http://www.intellectualencounters.org/> a dále na www.kotarat.co.il.

¹⁷ Émile Bréhier, *La philosophie du Moyen Âge*. Paříž 1949. Éditions Albin Michel, s. 223.

¹⁸ Alfred L. Ivry, *The Guide and Maimonides' Philosophical Sources*, s. 58–82. V: Kenneth Seeskin (editor) *The Cambridge Companion to Maimonides*, s. 61.

¹⁹ Alexander Altmann, *Ibn Bājja on Man's Ultimate Felicity*, s. 73–108. V: Alexander Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. London 1969. Routledge and Kegan Paul, s. 73.

²⁰ *Ibn Rushd's Metaphysics*. A translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām. Přeložil a poznámkami opatřil Charles Genequand. Leiden 1986. E. J. Brill, s. 62.

²¹ Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paříž 1910. A také v jiném díle: *La mentalité primitive*. Paříž, 1922.

²² Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*. Tübingen 1933.

²³ Tamtéž s. 129nn.

²⁴ *Ibn Rushd's Metaphysics*. A translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām. Přeložil a poznámkami opatřil Charles Genequand, s. 63.

²⁵ *Ennedy VI*, vii, 34–36. Srovnej také středověká *Teologie Aristotela* napsaná v arabštině, vydal Diterici, s. 161.

²⁶ J. Hercz, *Drei Abhandlungen über die Conjunction*. Berlín 1869, s. 281.

²⁷ Alexander Altmann, *Ibn Bājja on Man's Ultimate Felicity*, s. 79.

²⁸ Émile Bréhier, *La philosophie du Moyen Age*, s. 226.

²⁹ Julius Gutmann, *Philosophies of Judaism*. The History of Jewish Philosophy from Biblical Time to Franz Rosenzweig. Z němčiny a z hebrejštiny přeložil David W. Silverman. New York 1964. Schocken Books, s. 197.

³⁰ Viz např. v díle: *Rozhovory s Ješajahu Leibowitzem o Průvodci zbloudilých*. (hebrejsky) Jeruzalém 2002. Na straně 6 je velmi nevhodná báseň, která se jmenuje *Šiur koma* a zesměšňuje největšího kabalistu všech dob, svatého rabína Izáka Lurii.

³¹ David Hartman, *Maimonides*. Torah and Philosophical Quest, s. 266, kde cituje nejlepší rozbor, který byl ve dvacátém století o kabale učiněn, Scholemovu knihu *Major Trends in Jewish Mysticism*.

³² Gerschom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York 1995. Schocken Books, s. 203.

³³ Moshe Halbertal, Avishai Margalit, *Idolatry*. Z hebrejštiny do angličtiny přeložila Naomi Goldblum. Cambridge, Massachusetts, London 1992. Harvard University Press, s. 56.

³⁴ Viz například jeho díla: Menachem Kellner, *Must a Jew Believe Anything?* Oxford, Portland, Oregon 2006. The Littman Library of Jewish Civilization. Dále jeho významné dílo o židovské víře ve středověku:

³⁵ Menachem Kellner, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*. Oxford, Portland, Oregon 2007. The Littman Library of Jewish Civilization.

³⁶ Předmluva profesora Mošeho Idela ke knize Menachem Kellner, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, s. vii–x. s. viii.

³⁷ Hava-Lazarus Yafeh, *Studies in Al-Ghazzali*. Jerusalem 1973. The Magnes Press. The Hebrew University Press.

³⁸ Al-Ghazali, *The Deliverer from Error*. Do hebrejštiny přeložila Hava Lazarus-Yafeh. Tel Aviv 1965. Dvir Publishing House.

³⁹ Srovnej: Carlos Frankel, *Od Maimonida k Samuelu ibn Tibbonovi*. Přeměna Dalālat al-Hā'irin v More Nevuchim (Průvodce zbloudilých). Jeruzalém 2007. The Hebrew University Magnes Press. (hebrejsky).

⁴⁰ Hava-Lazarus Yafeh, *Ovlivnil al-Ghazālī Maimonida?* s. 163–169. (hebrejsky). V: Mordecai Cogan, Barry L. Eichler a Jeffrey H. Tigay (editoři) *Tehila le-Moshe*. Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg. Winona Lakes, Indiana 1997. Eisenbrauns, s. 163.

⁴¹ Al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers*. A parallel English-Arabic text translated, introduced and annotated by Michael E. Marmura. Provo, Utah 2000. Brigham Young University Press.

⁴² Al-Ghazālī, *Vyvrácení*. V: Julius Wolfsohn, *Der Einfluss Gazalis auf Chisdai Crescas*. Frankfurt 1905. Verlag J. Kaufman, s. 15.

⁴³ Maimonides, *Průvodce zbloudilých I*, 57.

⁴⁴ Avicenna, *The Healing, Metaphysics*. V: Arthur Hyman, *Philosophy in the Middle Ages*. Indianapolis 1973. Hackett Publishing, s. 241.

Skici z ústí řeky

JOHN ALLISON

1.

*Kroužící vlaštovky vepisují
do světa tvary, které zaplní mlha,
svým rukopisem v kurzívě určují
gramatiku vzduchu.*

2.

*Trhlíny se tvoří ve vyrytých
mracích a vlnách, zavěšené
v průrvě oblohy, racci
vyřezávají zvlněné*

*rýhy severozápadního větru
pevnými křídly.*

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

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

Šalom

Nejjasnější pokyn, že k dosažení této spásy nedostačuje jen modlení, nýbrž že podle Božího rozhodnutí je třeba také lidského průkopnictví, nacházíme v sedmém blahoslavenství, které Martin Luther překládá následujícími slovy: „Blahoslavení jsou pokojní, neboť oni budou nazváni Božími dětmi.“ (Mt 5,9).

Překlad „pokojní“ považuji za nedostatečný, vždyť „pokojný“ znamená podle slovníku postoj téměř pasivní. Pokojné strpení nikterak nevybízí k činům, zatímco Ježíš má na mysli činnorodé dílo pokoje, naplňující Boží vůli. A ti, kteří na sebe ochotně berou toto břemeno, nejsou také „dětí Boží“, jak Luther nepřesně překládá, nýbrž zralí, dospělí s y n o v é, kteří sice zůstávají závislí na svém nebeském otci, jako my všichni, ale jsou svéprávní ve zbožnosti a odpovědnosti za vše, co dělají i co nedělají.

Zde svádí chybný, Lutherem často užívaný, překlad „dětí“ (jak se zdá, aby nepřišla zkratka jedinečnosti Ježíšova Božího synovství) k nesvéprávnosti, která jakoby hledala dětské bezpečí v klínu

matky – Boha, jehož hlavní funkcí je pomáhat, těšit, brát v ochranu. Zde je zapotřebí poněkud opožděného odstřížení se od pupeční šňůry, aby byla připomenuta samostatnost Božího synovství, která probouzí odvahu spolupudovat uprostřed napětí a svárů pokoj, o který tu jde.

Také v případě tohoto klíčového pojmu „pokoj“ zužuje řecký text jeho smysl. Pojmu „šalom“ neodpovídá ani „eiréné“ Řeků ve smyslu neválčení, a ani „pax“ Římanů ve smyslu pořádkové moci. Jde především o integrální celistvé bytí ve smyslu antiteze ke každé schizofrenii a roztržce.

Trojrozměrné celistvé bytí, které se směrem do nitra promítá jako jednomyslnost srdce (Pl 3,17), směrem vzhůru jako jednomyslnost s Bohem (Sd 6,26) a na všechny strany jako jednomyslnost s lidmi (1Kr 5,4) je výrazem jedinečné Bohem zamýšlené harmonie (Ž 86,9).

Podle biblického pojetí celistvosti lze zde politické, sociální a náboženské od sebe oddělovat zrovna tak málo, jako tělo do duše nebo přírodu od kultury.

Tak se vzájemně doplňují dobro a spása, dobrý zdravotní stav, duševní klid, štěstí a sociální harmonie jako součásti jednoho a téhož „šalomu“, který je nedělitelný, jako jsou od sebe neoddělitelné v biblickém pojetí oblast politická, společenská, oblast přírody a teologie – neboť jsou to součásti jediného světového řádu Boha Stvořitele. Slovy německých biskupů z 28. 4. 1980 z jejich *Výkladu vztahů církve a židovství*: „Křesťan a Žid se mají a mohou společně postavit za to, co je v hebrejském jazyce vyjádřeno pojmem „šalom“. Je to obsažný pojem, který znamená mír, radost, svobodu, smíření, společenství, harmonii, spravedlnost, pravdu, komunikaci, lidskost.“

Teopolitika malých kroků

Rabíni říkají: „Všechna přikázání je třeba plnit, nabízí-li se odpovídající příležitost. S pokojem je to jinak. Ten musíme vyhledávat a stíhat jej.“ Toto stíhání pokoje, jak prikazuje žalmista (Ž 34,15), je také částí „činění pokoje“ (Iz 27,5; Joz 9,15), jak vyjadřuje Ježíš trochu

plochou řečtinou, ale bezvadnou hebrejštinou. Vždyť jde o kreativní tvoření, jako u Boha, který „učinil“ slunce, měsíc a hvězdy (Gn 1,16). Proto je nejčastějším synonymem Boha v synagogální liturgii: *dárce pokoje*, nebo ještě přesněji: *tvůrce pokoje*. Jde o poctivou snahu, která má bořit zdi nedůvěry a stavět mosty. Je tu řeč o domlouvání, citlivém vycházení si vstříc, o pátrání po subtilních šancích kompromisu, řeč, kterou k nám mluví Bůh sám v pokladu rabínských výroků, aby nás zlálak k Imitatio Dei.

Proto odpovídají otcové Talmudu již za Ježíšova života na otázku, je-li vůbec pokoj na zemi možný, teopolitikou malých kroků: teopolitikou uhýbání konfliktům, otupování konfrontací, upouštěním od vlastního práva, důsledného plnění přikázání lásky, shovívavostí a všech 1001 cest trpělivé mravenčí práce „pro pokoj“, jak se nesčetněkrát opakuje v Talmudu. Míni se lidské spolupůsobení na spasitelném plánu, jehož cílem není pouhá bezkonfliktnost, nýbrž velký pokoj, plná uspokojenost světa před Bohem.

V jakém vztahu je tu lidská mírová taktika vůči Božímu smíření v „šalomu“, vysvětluje rabínské podobenství, které doporučuje kuchyňský hrnec jako vzor pro všechny činitele pokoje. Vždyť přece naplnit i jen pouhý hrnec bez velikého nepořádku a rozruchu kolem, to je denní zázrak, který by měl povzbudit také politiky. Tím, že svým tenkým dnem odděluje dva nepřátelské živly, oheň a vodu, nikterak je spolu nesmíruje, ale přesto je dokáže pohnout k pokojné a konstruktivní spolupráci.

Kulinářská kooperace, jejímž výsledkem je dobro v podobě chutného kuchyňského požehnání. Nikoli zanedbatelný výkon – ve všech epochách našich rozháraných dějin humanity!

O nic méně realistický byl ve svých snahách o pokoj prorok Izajáš, který požadoval, ať „překují meče své na radlice a svá kopí na vinařské nože“ (Iz 2,4) – což v jeho době nebyl projev květnatého stylu ani poetické krasomluvy, ale prostá všední činnost. V mladší době železné nasažovali totiž zemědělci na dřevěné pluhy vzácné železné špice, aby mohli obdělávat svá pole. Ale ve válečných dobách připevnili tentýž kus železa na seříznutý klacek, který pak mohl sloužit jako zbraň. Izajáš, Ježíš ani rabíni nezatajovali realitu války, také z jejich úst nezní utopické „v náručí spějete miliony!“ nýbrž jednotvárné odka-

zuji na možnost mezinárodního urovnání před Bohem – „on bude soudcem mezi národy“, čemuž má připravit cestu demonstrativní překování všech mečů v nástroje pokojného dobývání chleba.

Když by činitelé pokoje na zemi sblížili tímto způsobem nepřátele a pohnuli je ke spolupráci na Božím díle spásy, pak teprve Bůh toto počáteční smíření, které je záležitostí lidí, přivede k dokonalosti svou neodolatelnou milostivou láskou a spřátelí Davida s Goliášem, Izraele a Edoma, oheň a vodu, jak stojí v závěru jedné talmudické anekdoty.

Nejvyšší přikázání

Často jsem si myslel, že blahoslavenství by měla být vlastně až na konci horského učení jako jeho vyvrcholení, korunované na závěr zaslíbením „Radujte se a veselte se, neboť odplata vaše hojná je v nebesích!“ (Mt 5,12). Jednoho dne při četbě deseti přikázání mi vzešlo světlo. „Já jsem Hospodin Bůh tvůj, kterýž jsem tě vyvedl ze země Egyptské, z domu služby“ (Ex 20,2), tak začíná dekalog. Neimperativem, nýbrž indikativním stvrzením skutečnosti: osvobozující důkaz Boží lásky, toliko ten, praví rabíni, dává Bohu právo „tykat“ člověku a vkládat na něj jeho nebeského království, jak se v židovstvu říká dobrovolnému přijetí přikázání.

Stejně začíná i horské učení devíti blahoslavenstvími, která jsou tím nejvýmluvnějším svědectvím Boží lásky. Ne pro lidi vůbec, ale zvláště pro oběti nelidské nelásky, pro chudáky, pro ty, kteří přijdou vždycky zkrátka, pro ty, kteří útěchu a náklonnost zvláště potřebují.

Teprve tato realita slibovaného Božího přiklonění, tak říkajíc má právo vyžadovat protislužbu: neméně velkou lásku ke každému bližnímu, který je před Bohem tvým bratrem. Konec hněvů, pomst a proklínání, cizoložství, odvet, všeho odcizení a nepřátelství.

Co jiného jsou všechny imperativy horského učení, než jediná výzva k absolutnímu plnění Tóry v jejím původním smyslu, tedy učení jak jednat podle vše zahrnujícího podvojného přikázání lásky – lásky k Bohu a lásky k bližnímu, které jsou neodlučitelně propojeny spojovacím lankem příkazu ke svatosti: „Svatí buďte, neboť svatý jsem já Hospodin, váš Bůh!“, tak je psáno v 19. kapitole knihy Leviticus, a to nejen jako střed pěti knih Mojžíšových, nýbrž, jak poznamenávají rabíni, jako střed celého Písma.

Nepřeslechnutelná výzva k napodobování Boha, která platila v Řecku i Římě za neodpustitelnou blasfemii, je v židovstvu chápána jako nejvyšší ze všech přikázání.

4. „A JÁ PRAVÍM VÁM“

Zrušení zákona?

Mnohý křesťanský teolog se dosud nedokáže smířit s historickou skutečností, že zakladatel církve náležel po celý život k jinému náboženství, které ctilo Tóru jako nepomíjící zjevení a že pokládal jen tělesný Izrael za Boží lid, jemuž věnoval na této zemi svůj život i snažení.

Častým východiskem bývá duchovní odžidovštění Ježíše, provázené snižováním Ježíšovy bible a jeho původní židovské církve. Charlotte Klein, katolická řeholnice, cituje ve svém sborníku „Theologie und Antijudaismus“¹ třicet sedm vynikajících teologů obou velkých církví, kteří jednomyslně lámou hůl nad „zákonem“. Prý je „v rozporu s Božími přikázáními“ (J. Jeremias, 47); „Mojžíšovsky náboženství“ prý spočívá „na mylném nedorozumění, spoléhá na Starý zákon a již po 2000 let je sebeobviňující bludnou cestou“ (Güther Schiwy, 53). Podle Romana Guardiniho je prý židovství rouháním: „Navenek vysoce vyvinutá svědomitost, uvnitř tvrdost srdce; navenek věrnost zákonu, uvnitř hřích“ (55). Podle Heinricha Schliera se „zákon stal pro Židy pastí, do níž se sami chytili“. Židé nehledají v podstatě Boha, „nýbrž sami sebe“, takže „Boha proti jeho vůli nenávidí“ (57). V židovství, píše Günter Bornkamm, začíná velká kalkulace s Bohem na základě zákonem požadovaných skutků: účty a přepočty, zásluha a dluh, mzda a trest... jednání lidí se stává předmětem obchodu s Bohem“ (60). „Zákonická zbožnost Židů“ je pro Adolfa Schlattera rouškou a „touhy, pro které si ji uchránili, byly výlučně sobecké: zápasili o peníze a ženy“ (65).

Charlotte Klein shrnuje: „V židovství – tíživé břemeno zákona; v evangelii – osvobozující milost; to je falešná konfrontace, z níž se žádný z těchto teologů nedokáže vymanit... ignorování skutečného židovství a svévolné výklady textu jsou základem uvedených předpokladů“ (58).

Většinu autorů slouží horské kázání k tomu, aby „dokázali“, že Ježíš chtěl svou rodovou příslušnost k židovství „zpřetrhat“ nebo „překonat“. Tóru pak chtěl „odstranit“ nebo vystavit „lhostejnosti“ nebo dokonce „zavrhnout“. Toto píše Dietrich von Oppen: „Obsah kázání na hoře je překonáním zákona, t.j. přísně institucionálně založeného židovského národního pořádku.“²

U Josefa Rupperta Geiselmanna čteme: „Ježíš si dělá nárok na autoritu, která nahradí autoritu Mojžíšovu, ba dokonce ji převyšuje. To nemá na židovské půdě obdoby.“³

Ethelbert Stauffer trumfuje většinu svých kolegů tvrzením, že v kázání na hoře jde o „demonstraci proti Mojžíšovi“, která by Ježíše měla učinit „v pohledu židů – Tóry“ jakýmsi „apostatou nejnesympatičtějšího druhu. Ježíš je však víc než apostata, je svědce, ne dosti na tom, on je kazatelem odpadnutí od Mojžíše a židovství.“⁴

Nelze jinak než se chytit za hlavu a položit si otázku: „Jak se může zbožný Žid, 14x titulovaný v evangeliích „rabi“, který kolem sebe shromažďoval stovky žáků a nesčetněkrát kázal v synagogách své galilejské vlasti, stát domnělým ničitelem Tóry, která pro něho i jeho vlastní byla jedinou biblí, již se neúnavně dovolává, kterou neoddaluje od svých úst a jejíž svatost tak naléhavě zdůrazňuje? Což není rabín, který svou Tóru „ruší“, zrovna

tak nemyslitelný jako jezuita, který prohlašuje papežství za kacífství, nebo zemský biskup, který proklíná Martina Lutthera?

Neřekl sám Ježíš po tom, co postavil to nejnepatrnější v Tóře (desátky z máty, kopru a kmínu) na roveň tomu „nejdůležitějšímu v zákoně“ (spravedlnosti, slitování a věrnosti): „Tyto věci měli jste činiti a jich neopouštěti“ (Mt 23,23). A všem těm, kteří ho sice zvou „Pane, Pane“, ale Boží přikázání nedodržují, řekne v den posledního soudu: „Odejďte ode mne, kteří dopouštíte, co je proti Tóře.“ (Mt 7,23).

Neřekl Pavel o svém spasiteli, že se „narodil pod zákonem“ (Gal 4,4) a po celý život byl „služebníkem obřízky“ (Ř 15,8) – čímž hebrejština nechce zdůraznit nic jiného, než jeho nepomýjející věrnost Tóře?

Tuto skutečnost uznala i Francouzská konference biskupů, v jejímž „Postoji křesťanství a židovství“ (ze 16. 4. 1973) se uvádí: „Nesmí se zapomínat, že Ježíš, narozený jako Žid ... svou poslušností vůči Tóře a modlitbou naplnil své poslání v rámci společenství svého lidu.“

Antinomisté, aby oslabili všechny tyto důkazy, přidržují se čtyř řeckých slov, která se pětkrát objevují v horském učení: „Ale já pravím vám“ – *Ego de legō hýmin*. „Tímto slovem Ježíš ve své době otrásl v základech zákonickým náboženstvím židovstva. Zde je uložen vklad

osvobozující zvěsti Nového zákona, která nemá nic společného s úzkoprstostí a nátlaky legalistického a formalistického náboženství.“ Tak je psáno v nedávném pozvání k „Zasedání o kázání na hoře“, které mi Katolická akademie laskavě zaslala.

V těchto čtyřech slovech je prý obsažen „zcela ojedinělý nárok autority“ (Karl Barth); „suverénní nesrovnatelné zplnomocnění“ (Kurt Niedewimmer); ano, cosi „v židovstvu neslýchaného“ (Michael Schaus), co „nemá v rabinismu paralely“ (Georg Eichholz) – tyto čtyři typické výpovědi by mohly stačit.

Všechny dosvědčují v nejlepším případě kusou znalost Ježíšovy mateřštiny a jejího postavení v životě, kterou by si nemohl dovolit žádný germanista, pokud by šlo o mateřštinu Goethovu.

(Pokračování v příštím čísle)

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

¹ Ch. Kaiser Verlag, München 1975; následně číselování stran se vztahuje k této knize.

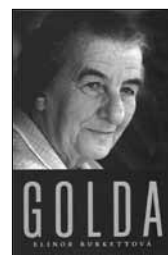
² Das personelle Zeitalter, Gütersloh, 1967, s. 11.

³ Jesus Christus in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1962, I, s. 747.

⁴ Die Botschaft Jesu damals und heute, Bern 1959, s. 27nn.

ELINOR BURKETTOVÁ, GOLDA

V PŘEKLADU PAVLA HEJZLARA, EMET 2011, 423 STRAN



Mikuláš Vymětal

Golda Meirová je dnes, více než třicet let po své smrti, patrně nejznámější Židovkou od doby panny Marie. Ve své době se – především v zahraničí – stala tato neokázalá ministerská předsedkyně určitým symbolem židovského státu: „Kurážná, nikotinem prosáklá babička, která nosila šaty jako pytel, na nohách měla ortopedické boty, každým jazykem kromě jidiš hovořila s přízvukem, a která vedla jednu z nejmenších zemí na světě, se stala mezinárodní hvězdou.“ (s. 6)

Goldin životopis nás provádí třemi čtvrtinami minulého století (1898–1978) z pohledu židovské ženy, která se narodila v Pinsku na území dnešní Ukrajiny,

takže její první vzpomínkou bylo čekání na pogrom, většinu dětství a rané mládí prožila jako nadšená sionistka v americké Milwaukee a roku 1921 se již jako vda-

ná přestěhovala do tehdejšího britského mandátu Palestina.

Život Meirové byl neoddtělně spojen se vznikem a ranou historií státu Izrael. Jako socialistická sionistka začínala pobyt ve Svaté zemi v kibucu Merchavia, kam ovšem manželé Meiresonovi příliš nezapadli. Pobyt v kibucu však Goldě umožnil politický vzestup, protože ji kibuc vyslal na první kibucnický sjezd do Deganie. „Všichni si oddechli, že se našel delegát.“ (s. 48)

Meirová celoživotně upřednostňovala politický život před osobním. A tak souběžně se zhoršováním vztahů židovské

komunity k Britům ve 30. a 40. letech čteme v životopise také o postupném odcizování se s mužem Morrisem i zanedbávání vlastních dětí. „Všechny Goldiny soukromé vztahy byly problematické. Muži, s nimiž si něco začala, byli bez výjimky ženatí a ani s dětmi jí to neklapalo.“ (s. 75)

Golda Meirová, ač při výslechu uvedla, že „střelnou zbraň nikdy nepoužila“, v krizových chvílích jevila velkou osobní statečnost: „Jednoho prosincového odpoledne seděla na svém sedadle (při cestě z obléhaného Jeruzaléma), zatímco Arabové její autobus zasypávali kulkami. Zůstala klidně sedět, jen si zakryla oči. „Co to děláte?“ divil se jeden z cestujících. „Víte, vlastně se nebojím smrti. Každý jednou umře. Jak bych ale žila, kdybych přišla o zrak? Jak bych pracovala?“ (s. 123)

Díky své americké minulosti se stala Golda velmi úspěšnou ve fundraisingu pro Izrael – sionisticky vlašné americké Židy dokázala vždy znovu uchvátit, jak v době britského mandátu, kdy se vybíralo na „jišuv“ (osídlení), za války za nezávislost, kdy v době největšího ohrožení získala na nákup zbraní nečekanou sumu padesáti miliónů dolarů (v Izraeli se pak částce padesáti miliónů říkalo Golda), v době poválečného budování, kdy se v Izraeli během krátké doby zněkolikanásobil počet obyvatel a bylo potřeba pro ně zajistit odpovídající bydlení, a nakonec i za Jomkipurové války, kdy v době, kdy Izrael prohrával na všech frontách, vyjednala s USA okamžitou dodávku zbraní, které později umožnily úspěšný protiútok.

Politické úkoly nutily Goldu k velmi různým postojům – někdy velmi humaním, kdy zdůrazňovala utrpení a ohrožení židovského lidu v Izraeli, ale také se snažila zabránit útěku arabských obyvatel Haify z města během války za nezávislost: „Šla ... na pobřeží sama a prosila je, aby se vrátily do svých domovů, avšak marně.“ (s. 129) „Bylo by velmi bláhové domnívat se, že zde budeme moci žít v pohodlí a bezpečí, aniž bychom dělali vše, co je v našich silách, pro arabskou menšinu“, prohlásila jindy. „V žádném případě nehodláme být panovačnou rasou... Podívejte, musíme světu ukázat, že jsme se během těch 2000 let, kdy jsme trpěli jako menšina, něčemu naučili.“ (s. 129)

V knize najdeme úseky, líčící její přátelská setkání s arabskými vůdci – jordánskými králi Abdulláhem a Husseinem a egyptským prezidentem Anvarem Sadatem, i několik pozoruhodných

stran, líčících Goldiny politické i humanitární aktivity v afrických zemích, které v té době čerstvě získávaly samostatnost, a v nichž veřejnost k Meirové zaujímala velice srdečný postoj.

Jindy ovšem Meirová projevovала velkou tvrdost, takže byla později označena za Železnou dámu Blízkého východu: Těm, kdo se jí v politice znelíbili, prakticky nikdy neodpouštěla, okamžité veřejné mínění často přehlížela, o židovských teroristických organizacích, které ve 40. letech operovaly proti Britům v Palestině, prohlásila: „Nezbývá, než je zlikvidovat tak, že se pár chlapců odstřelí. ... Přivedou nás do zkázy ... Z tohoto důvodu je v jejich případě všechno dovoleno.“ (s. 101) – vojensky byly skutečně tyto extremistické organizace poraženy v boji mezi nimi a oficiální izraelskou armádou Haganou při pokusu o přistání lodě se zbraněmi 20. června 1948, politicky se vůdcové těchto skupin později etablovali při vzniku izraelské pravice.

Hvězdná hodina, která byla současně i příčinou definitivního politického pádu Goldy Meirové, nastala během Jomkipurové války v říjnu 1973, kdy stát Izrael podruhé ve své existenci bojoval o přežití. Meirová byla tehdy ministerskou předsedkyní Izraele. V počátečních fázích války, kdy v době katastrofálních porážek a velkých ztrát izraelské armády ministr obrany Moše Dajan panikařil, vedla tato pětasedmdesátiletá žena s klidem a s odvahou válčící stát, který se během několika dnů z porážek vzpamatoval, a nakonec vybojoval i – draze zaplacené – vítězství. Těžké ztráty během války byly ovšem příčinou definitivního odchodu Meirové z politiky a dlouhodobé ztráty její prestiže v Izraeli.

Golda Meirová se ještě dožila uzavření míru s bývalým úhlavním nepřítelem Izraele – Egyptem. Po své smrti dále Golda žije jako určitý symbol, její životní příběh se stal inspirací pro několik filmů a divadelních her, a v dějinách židovského národa se řadí někam k biblickým hrdinám a v dějinách židovského národa se řadí někam k biblickým hrdinám a v dějinách židovského národa se řadí někam k biblickým hrdinám a v dějinách židovského národa se řadí někam k biblickým hrdinám, jako byly Debra a Judit.

Kniha americké autorky Elinor Burkettové je nejspíše nejdůkladnějším životopisem Goldy Meirové. Ve své knize nabízí pohled jak do soukromého života, tak i do její politické a veřejné kariéry. Zajímavý je třicetiletý odstup mezi smrtí Meirové a vydáním knihy, který umožňuje reflexi toho, co se vše změnilo a jak jsme se změnili i my: Goldina

doba byla dobou idealismu v tvrdém světě, kdy bylo obdivováno to, co je dnes odsuzováno. „Dobře míněné politické strategie, jež se kdysi jevily tak správné, vypadají dnes hrůzostrašně.“ (s. 10) Dnešní svět je mnohem pohodlnější, než byl ten Goldin, který byl ve stínu pogromů a holocaustu, a přece se potácí „od idealismu k teroru, od optimismu k cynismu“ (ibid.).

Jistou slabinou knihy je snad až přílišné zženštění, kdy je Golda probírána z perspektivy svých osobních vztahů, klepů v jišuvu či kuchařských dovedností. Při těchto pasážích knihy se mužský čtenář obvykle nudí. Občas se kniha příliš úzce soustředí na osobní a politický profil Goldy Meirové, přičemž ke komplexnějšímu pochopení historie státu by přispěla třeba i stručná zmínka o dalších tehdejších událostech z dějin Izraele, na nichž se Meirová přímo nepodílela (politických, vojenských apod.).

Pro možné příští vydání by recenzent doporučil několik úprav, které by ještě posílily celkový dojem z knihy: Opatřit knihu, která je zřejmě původně určená především americkým židovským čtenářům, alespoň stručnými poznámkami: Co to je „čupa“? (chupa, svatební baldachýn). Kolik byly „tři unce sušených ryb, čočky, těstovin a fazolí denně“, které měli v rámci Goldou řízeného přidělového hospodářství k dispozici obyvatelé Jeruzaléma během jeho obležení za první arabsko-izraelské války? (necelých devadesát gramů). Doplnit knihu několika fotografiemi z různých životních období Goldy Meirové. Opravit několikrát opakovanou chybu v překladu, kdy anglický výraz *billion* je překládán jako „bilión“ (1.000.000.000.000) a nikoliv správně „miliarda“ (1.000.000.000). Kdyby měl izraelský stát v šedesátých letech k dispozici půl biliónu dolarů, jak kniha uvádí, historie by nepochybně vypadala zcela jinak...

Knihu Elionory Burkettové lze ovšem srdečně doporučit jak zájemcům o důkladné poznání starších dějin státu Izrael a přiblížení etosu, s nímž se dnes již prakticky nesetkáme, tak i těm, které zajímá, jak vypadá svět politiky z perspektivy obyčejně vypadající ženy, jejíž „omšelý vzhled, nezakryvané vrásky brázdící její tvář, přimočarost a neomalenost zahalovaly její výjimečnou roli a činily ji plebejsky přístupnou. ... která ovšem, na rozdíl od většiny celebrit, neodrážela nižší sklony těch, kdo ji následovali, ale jejich nejvyšší ideály.“ (s. 7)

ÚVAHY *nad Tórou*

JEŠAJAHU LEIBOWITZ

přeložil LEO PAVLÁT



Komentáře k biblickým Pěti knihám Mojžíšovým od jednoho z nejvýznamnějších novodobých izraelských náboženských filozofů, Ješajahu Leibowitze (1903–1994), v překladu Leo Pavláta.
(K dispozici též v elektronickém formátu.)