

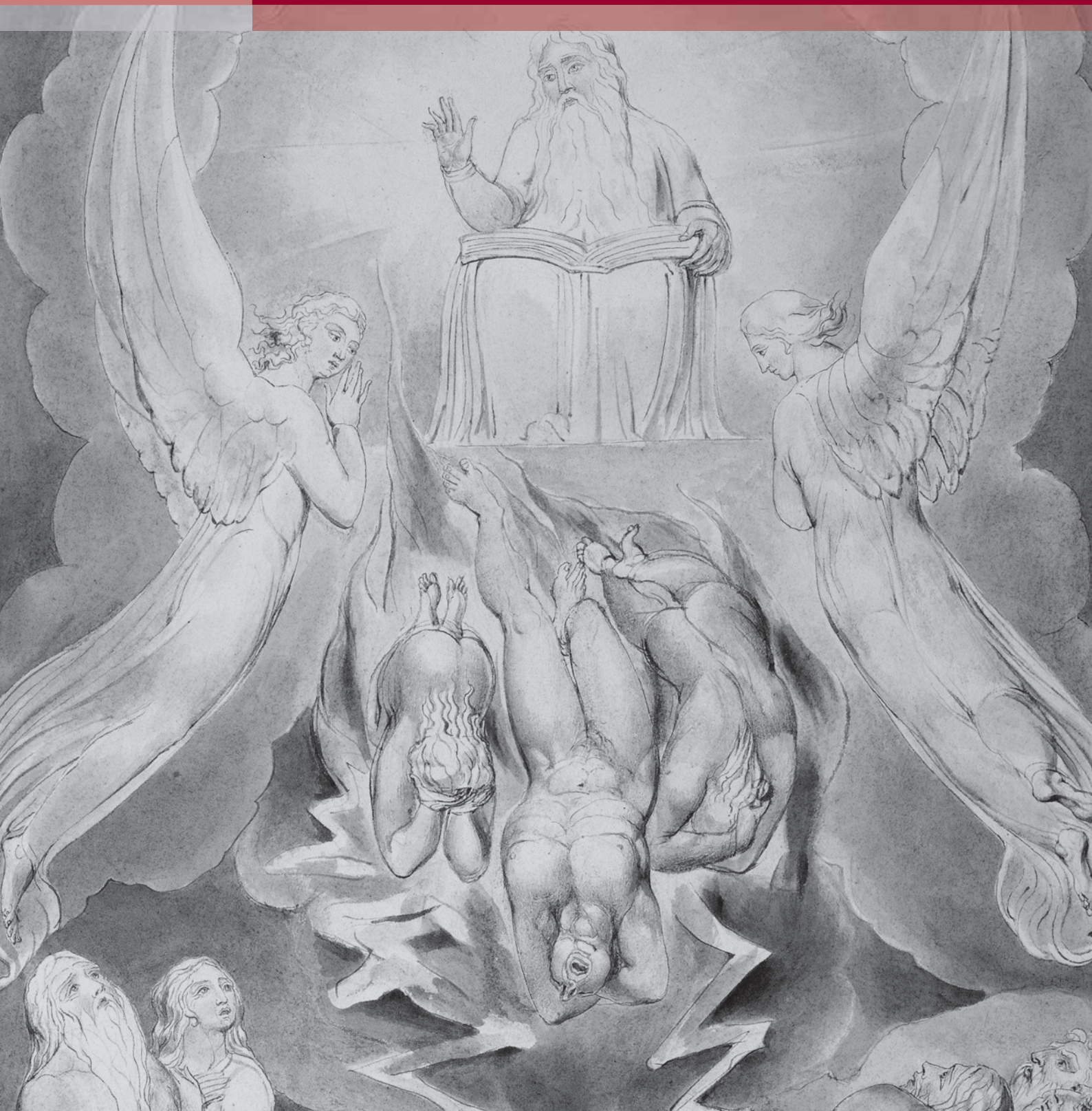


SPOLEČNOST
KŘESŤANŮ
A ŽIDŮ

č. 67 | rok 2012/5772

Revue SKŽ

Revue Společnosti křesťanů a Židů



Teodicea v judaismu
od antiky po novověk

OBSAH

Dianie v roku 2012	3
Výročná správa Spoločnosti kresťanov a Židov (SKŽ) za rok 2011	4
Zpráva z valné hromady SKŽ 20. 5. 2012	5
<i>Adam Borzič</i>	
Pomáhať ľuďom vidieť, aká je skutočnosť komplikovaná, môže byť výzvou i radosťou zároveň	6
<i>Rozhovor s Dr. Deborah Weissman</i>	
Riešenie otázky pôvodu hriechu v judaizme	8
<i>Sidonia Horňanová</i>	
Postava trpičieho mesiáša v rané rabínske literatúre	13
<i>Lukáš Klíma</i>	
Pohľad na sklon ke zlu v rabínske literatúre a v kabale	15
<i>Josef Blaha</i>	
„Průvodce tápajícího Joba“	17
<i>Aleš Weiss</i>	
Zlo v kabale svatého Izáka Lurii	20
<i>Josef Blaha</i>	
Dvě Boží mocnosti v raném judaismu a křesťanství	22
<i>Lukáš Klíma</i>	
Pinchas Lapide: „Kázání na hoře“	24
<i>(pokračování z minulého čísla)</i>	
Petr Sláma – Tanu rabanan, Antologie rabínské literatury – recenze	27
<i>Vladimír Roskovec</i>	

Vydává: SKŽ/katedra religionistiky ETF
p. schr. 529, Černá 9, 110 00 Praha 1
Šéfredaktoři: Lukáš Klíma a Pavol Bargár
Redakce: Pavol Bargár, Adam Borzič, Pavel Hošek,
Milan Balabán, Josef Blaha, Petr Fryš, Alžběta
Drexlerová, Viola Ježková, Lukáš Klíma, Mikuláš
Vymětal, Ivan Štampach, Ondřej Skovajsa
Sazba: Jan Orsák
Grafika na obálce: William Blake, „Satanův pád“,
Ilustrace ke Knize Job (1826)

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

Bankovní spojení:

ČSOB, Na Poříčí 24, 115 20 Praha 1,
číslo účtu: 579709683/0300

Internetové stránky a e-mail POZOR ZMĚNA:

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

Objednávky Revue na:

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

Evidence periodického tisku: MK ČR E 11333
ISSN 1802-2642

Vážení čtenáři,



v letošním prvním čísle Revue SKŽ se tematický blok příspěvků vztahuje k otázkám, na které ve filosofii a teologii hledá odpověď tzv. „teodicea“ (přemýšlení o Boží spravedlnosti). Teodicea je snaha o smíření pohledu na Boha, kterého uctívají Židé, křesťané a muslimové, se skutečností velkého rozšíření zla na tomto světě. Přitom odpovědi na otázky, které do života nábožensky praktikujících lidí klade realita zla, jsou velmi různorodé a mnohdy i protichůdné.

Ukázkou toho je např. letos vydaná kniha Alžběty Turkové: Židovská teologie a holocaust, která přehledným způsobem představuje čtrnáct různých přístupů, které zaujímá židovská teologie vůči holocaustu.

Protože teodiceu lze chápat jako řadu různých a na sobě nezávislých interpretačních pokusů, které nikdy nepřinesou definitivní odpovědi, rozhodli jsme se v tematickém bloku zařadit sondy do této oblasti z různých období a pohledů, od reflexe biblické knihy Job přes tzv. intertestamentální období, raný judaismus, španělský středověk a luriánskou kabalou. Proto nese toto číslo název „Teodicea v judaismu od antiky po novověk“. Souhrnné křesťanské stanovisko, které není v tomto čísle zastoupeno, nalezne český čtenář např. v Blackwellově encyklopedii moderního křesťanského myšlení (Návrat domů, Praha 2001) pod heslem „Zlo, problém zla“, které je na stranách 555–561.

Vedle výše uvedeného nabízí také toto číslo již tradiční rubriky, mezi které spolu s dalšími populárně odbornými články patří knižní recenze, rozhovory, kniha na pokračování a poezie.

Všem čtenářům za redakční radu přeji pokojnou dobu prázdnin a dovolených a pokud možno také to, aby předložené čtení obohatilo jejich tázání a hledání odpovědi na otázky „teodicey“, nebo naopak smířování s tím, co říká v Mišně rabi Janaj: „Nemáme žádné vysvětlení pro bezstarostný život bezbožníků, ani pro utrpení spravedlivých.“ (Prkej avot 4,19).

Lukáš Klíma

PODĚKOVÁNÍ

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

DIANIE V ROKU 2012

Dňa 8. 2. 2012 prijala pozvanie SKŽ na návštevu Prahy prezidentka ICCJ Dr. Deborah Weissman. Pri tejto príležitosti mala verejnú prednášku s diskusiou na tému Medzináboženský dialóg z izraelskej perspektívy. Prednášku organizovala SKŽ v spolupráci s Oddelením pre vzdelávanie a kultúru Židovského múzea v Prahe.

Rozhovor s Deborah Weissman si môžete prečítať na stránkach tohto čísla *Revue SKŽ*.

Pod názvom „Koncert 3 svetel“ SKŽ pripravila kultúrny večer s ukážkami hudby inšpirovanej judaizmom, kresťanstvom a islamom. O kvalitný a zaujímavý program sa svojimi vystúpeniami postarali Tereza Indráková, Pavel Drbal a Aleš Weiss. Koncert sa uskutočnil 1. 3. 2012 v knižkupectve U stepního vlka.

Už tradičnými podujatiami organizovanými SKŽ sa stali večere v štýle pesachového sederu s výkladom. Aj tento rok takéto stretnutie pre členov a priaznivcov SKŽ pripravil a viedol Mikuláš Vymětal. Uskutočnilo sa 2. 4. 2012 v pražskej reštaurácii U Šemíka.

Dňa 1. 5. 2012 od 16.00 sa v kaviarni Krásný ztráty uskutočnilo výročné valné zhromaždenie SKŽ. Počas zhromaždenia bola predčítaná výročná správa predsedu SKŽ a revízná správa a následne bola vedená diskusia na rozličné témy týkajúce sa činnosti SKŽ. Zápis z valného zhromaždenia, ako aj výročnú správu nájdete v tomto čísle *Revue SKŽ*.

Již po desáté v nedeľu odpoledne 10. 6. 2012 ožily Libčice nad Vltavou festivalovým dňom. Na jubilejnom desátom ročníku festivalu Tichý hlas pro Svatou zemi se sešli křesťané a Židé, aby společně dali najevo, byť „tichým hlasem“, svou touhu po pokoji a míru ve Svaté zemi. Festival tradičně zahájila ekumenická bohoslužba ve 14:00 v katolickém kostele, kterou vedli zástupci katolické i evangelické církve a židovských obcí. Následoval hudební program, který probíhal paralelně v katolickém i evangelickém kostele. V panelové diskusi na téma „Proč miluji Izrael“ během odpoledne vystoupili: PhDr. Leo Pa-

vlát (ředitel Židovského muzea), sestra Veronika Barátová (katolická Komunita blahoslavenství), Mgr. Daniel Herman (ředitel ústavu pro studium totalitních režimů) a Mgr. Mikuláš Vymětal, Th.D. (farář ČCE); diskusi moderoval Vojtěch Máca. Na festivalu zazněla hudba od tradiční židovské až po folkovou v podání různých interpretů a skupin. Tichý hlas pro Svatou zemi byl nejenom příležitostí slyšet spoustu zajímavé muziky, ale i setkat se se zajímavými lidmi z církve i z židovských obcí – s lidmi, jímž leží na srdci osud země, která je skutečně svatou pro mnohé a která je i jednou z kolébek naší civilizace.



Stretnutie v pesachovom štýle

Básnik ROBERT ANTROPIUS

se narodil v divokém městě Příbrami v roce 1979. Žil také na Vysočině a v současnosti obývá Prahu, zvláště pražský Montmartre – Letnou. Vystudoval obor kombinující sociální práci a teologii. Mnoho let pracoval s dětmi z dětských domovů, živil se také jako knihkupec a i dnes poletuje ve dne v noci mezi dvěma až třemi profesemi, snad aby uživil své básnické kosti. Básně publikoval ve Tvaru a v hermetické revui Logos. Jeho verše patřily mezi poslední texty, které před svou smrtí do Logosu vybral legendární básník a hermetik D. Ž. Bor. I to o jeho talentu vypovídá. Jeho poezii dominuje prolínání motivů exaltované i tiše katolických, vnímavě a jemně přírodních, a vášnivě až žhavě erotických. Na současné básnické scéně představuje nevšední zjev kresliče melodií ticha a světla. Robert Antropius miluje sv. Bernarda, krásné ženy a vůni byzantského kadidla. -A.B.-; foto: Ondřej Lipar



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!

VÝROČNÁ SPRÁVA SPOLOČNOSTI KREŠŤANOV A ŽIDOV (SKŽ) ZA ROK 2011

Podujatia SKŽ 2011

Rok 2011 sa niesol v znamení volieb v rámci SKŽ. Na valnej hromade konanej 1.5.2011 bol zvolený nový výbor SKŽ. Na poste predsedu vystriedal Adama Borziča Pavol Bargár.

Ešte pod vedením Adama Borziča sa 7. 3. 2011 na pôde Českej kresťanskej akadémie uskutočnila panelová diskusia „Možnosti a úskalia židovsko-kresťanského dialógu“. SKŽ ju organizovala v spolupráci s Konrad Adenauer Stiftung a ČKA a návštevnosť bola cca. 100 ľudí.

V spolupráci s Inštitútom ekumenických štúdií a Teológiou kresťanských tradícií na ETF UK sa v dňoch 6.–7. 5. 2011 konala interdisciplinárna konferencia so zahraničnou účasťou na tému „Eros a religio“. Zúčastnilo sa jej približne 80 ľudí.

Tradičný festival „Tichý hlas pro Svatou zemi“ sa v roku 2011 konal netradične v Prahe vo vlastnej réžii SKŽ. Z technických dôvodov sa festival totiž nemohol konať v rímsko-katolíckej farnosti v Libčiciach n. Vltavou. SKŽ sa preto rozhodla festival organizovať pod pozmeneným názvom „Hlas pro Svatou zemi – tentokrát z Kobylis“ a pripomenúť si ním zároveň 20. výročie svojho založenia. Festival sa konal 18. 9. 2011 v priestoroch zboru ČCE Praha – Kobylisy. Jeho súčasťou bola ekumenická bohoslužba za účasti rabína a dvoch evanjelických duchovných, päť prednášok, jeden referát o činnosti NFOH spojený s diskusiou, šesť hudobných vystúpení, tanečno-hudobné vystúpenie (Tereza Indráková, Jiří Hodina) a filmová projekcia (Viola Ježková: *Nejnom na nohou, ale i na zadních* – Milan Balabán [2009, '31]). Témy prednášok sa sústredili na pripomienku 20. výročia vzniku SKŽ a na hlavné dôrazy jej činnosti, ktorými sú židovsko-kresťanský dialóg, dialóg s islamom, mystika a spiritualita, medzináboženská spolupráca a reflexia kultúry. Medzi prednášajúcimi boli odborníci v daných oblastiach – Shumi Berkowitz, Ronald Hoffberg, Ivana Noble, Ivan Štampach a Mikuláš Vymětal. V programe sa striedali pred-

nášky s hudobnými vystúpeniami židovských a kresťanských interpretov, speváckych súborov a skupín (ESTER, BRUNCVÍK, MIŠPACHA, Kateřyna Kolcová, KLEC a LIPLESS LINCOLN AND THE SINNERS). Festival sprevádzali informačné stánky NFOH a Oddelenia pre vzdelávanie a kultúru Židovského múzea v Prahe. Počet účastníkov festivalu sa menil v priebehu popoludnia, resp. večera. Celkovo ho navštívilo cca. 200 ľudí. Podujatie bolo podporené MK ČR čiastkou 15 000 Kč.

Revue SKŽ

Na vydávanie *Revue SKŽ* v roku 2011 sme od NFOH opäť dostali finančný príspevok 15 000 Kč. V roku 2011 sa nám podarilo vydať dve čísla – v septembri a v decembri. Prvé číslo bolo tematicky venované pohľadu židovských mysliteľov na kresťanstvo, druhé číslo sa zase zaoberalo praxou spoločného uvažovania nad Písmom medzi Židmi, kresťanmi a moslimami. Z dôvodov materských povinností Violy Ježkovej je miesto stáleho šéfredaktora momentálne neobsadené a v úlohe „hostujúcich šéfredaktorov“ sa pri jednotlivých číslach striedajú členovia redakčnej rady (1/2011 – Pavel Hošek, 2/2011 – Mikuláš Vymětal, Pavol Bargár). *Revue SKŽ* sa darí udržiavať vysoko nasadený štandard a ohlasy čitateľov sú spravidla pozitívne.

SKŽ vo verejnom priestore

1.1.2012 bol na Českom rozhlas v programe *Šalom alejchem* odvysielaný rozhovor s novým predsedom SKŽ Pavlom Bargárom (rozhovor je dostupný na adrese http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/salom/_zprava/995835).

Podarilo sa zintenzívniť kontakty s ICCJ (Deborah Weissman, Dick Pruik-sma). SKŽ zaplatila za rok 2011 svoj členský príspevok v ICCJ.

23.–25. 10. 2011 sa vo Viedni konala konferencia určená spoločnostiam kresťanov a Židov pôsobiacim v regióne strednej Európy. Organizátorom bola



William Blake, „Pán odpovedá Jobovi ze smršte“, Ilustrace ke Knize Job (1826)

Stredoeurópska konferencia iniciatív v oblasti židovsko-kresťanského dialógu (zodpovedná osoba: Markus Himmelbauer) a patronát nad akciou prevzala ICCJ. SKŽ na stretnutí reprezentoval Pavol Bargár.

Pavol Bargár sa v r. 2011 zúčastnil tiež na niektorých akciách organizovaných NFOH (každoročný benefičný koncert, vzdelávací seminár).

K výpadkom **webových stránok SKŽ** už v roku 2011 nedochádzalo a v súčasnosti sú pravidelne aktualizované, a to nielen o podujatia a publikácie z dielne SKŽ, ale prezentujú sa na nich aj iné aktivity z relevantných oblastí (napr. akcie ŽMP).

Hospodárenie SKŽ

Finančné ťažkosti SKŽ pretrvávali aj v roku 2011. Spoločnosť značne vyčerpal predovšetkým organizácia festivalu. Za členské príspevky, ktoré sme dostali, sme veľmi vďační, no suma vyzbieraná na príspevkoch by sama osebe zďaleka nestačila na chod SKŽ. Veľmi nám pomáhajú sponzorské dary (Karel Schwarzenberg), dotácie (NFOH, MK ČR) či príjmy za inzerciu (nakladateľstvo P3K). Napriek tomu však treba zopakovať to, čo zaznelo minulý rok: finančná situácia ani pri znížení celkových nákladov (platy, akcie, nájom, *Revue*) stále nie je celkom uspokojivá.

Pavol Bargár, 17. 5. 2012

ZPRÁVA Z VALNÉ HROMADY SKŽ 20. 5. 2012

Zapsal: Adam Borzič

1. Hodnocení činnosti SKŽ v roce 2011

- První půlka roku byla ještě spojena s činností bývalého předsedy SKŽ Adama Borziče. SKŽ ve spolupráci s Křesťanskou akademií uspořádala 7. 3. 2011 diskusní večer na téma *Možnosti a úskalí v dialogu Židů a křesťanů* a ve spolupráci s Evangelickou teologickou fakultou Mezioborovou studentskou konferenci s mezinárodní účastí *Erós a Religio*, která se odehrávala ve dnech 6.–7. 5. Obě akce byly hojně navštíveny.
- Od června se funkce ujímá Pavol Bargár. Pod jeho vedením pořádá 18. 9. 2011 SKŽ *Hlas pro svatou zemi – tentokrát z Kobylis*, festival navazující na tradiční akci v Libčicích, konaný u příležitosti 20 výročí SKŽ. Festival lze zhodnotit jako úspěšný. Byl obohacen o některé nové prvky, např. filmová promítání nebo o poněkud odlišnější druh přednášek či koncertů a tanečních vystoupení. Festival byl však pro Společnost finančně velmi náročný. Návštěvnost byla celodenní a vysoká.
- Nepodařilo se zorganizovat Společné uvažování nad posvátnými písmi (především z kapacitních důvodů)
- Vyšla dvě čísla *Revue SKŽ*. Obě se vyznačují vysokou kvalitou.
- Letošní festival *Tichý hlas* bude opět na stejném místě, vystoupí na něm např. tanečnice Tereza Indráková.

2. Předseda SKŽ P. Bargár seznamuje Valnou hromadu s výroční zprávou

- Viz příloha výroční zpráva

3. Poděkování předsedy SKŽ spolupracovníkům a členům SKŽ

4. Revizní komise seznamuje Valnou hromadu se svojí zprávou

- Jana Gosmanová, předsedkyně revizní komise, seznamuje VH se Zprávou revizní komise. J. Gosmanová zmiňuje, že SKŽ přešla na podvojný účetnictví. Informuje o stavu financování SKŽ. Po-

kladní deník odpovídá doloženým položkám. Požadavky z minulých let byly splněny. Bilance SKŽ za rok 2011 vykazuje mírný přebytek (viz Výroční zpráva SKŽ).

- Revizní komise doporučuje zrušit druhý účet SKŽ u Raiffeisen bank.
- J. Gosmanová připomíná, že revizní komise není úplná. Stále chybí druhý člen.
- J. Gosmanová navrhuje schválení Zprávy revizní komise.
- Hlasování o zprávě revizní komise: pro: 10 proti: 0 zdržel: 0

5. Volná diskuse týkající se SKŽ

- J. Gosmanová upozorňuje na snížení návštěvnosti festivalu *Tichý hlas pro svatou zemi*. Kritizuje dramaturgii v Libčicích, tříštění akce (katolická farnost a evangelický sbor). Navrhuje zvýšit propagaci festivalu.
- J. Gosmanová ročníku 2011 v režii SKŽ upozorňuje, že nebylo zapláceno pěvecké skupině Bruncvík.
- J. Gosmanová navrhuje otisknout v *Revue SKŽ* seznam dárců.
- Ivan Štampach informuje, že 18.2.2011 byla založena Společnost pro mezináboženský dialog, jejíž součástí je pracovní skupina pro mezináboženský kalendář. Společnost chystá v létě (v srpnu) týden náboženských organizací. I. Štampach navrhuje užší spolupráci s touto společností. Návrh se setkává s pozitivním ohlasem.
- Milan Balabán navrhuje, aby se valné hromady nekonaly v neděli. M. Balabán považuje celkovou koncepci židovsko-křesťanských vztahů za poněkud nevyrovnanou. Doporučuje „více hloubkových vrtů“ na tomto poli.
- Následuje diskuse o neděli. Předseda P. Bargár připouští možnost přesunutí konání VH na všední den. Ivan Štampach s tímto přesunem nesouhlasí.
- Pokračuje diskuse o rovnováze v židovsko-křesťanských vztazích.
- Paní Reischigová zmiňuje, že v mezináboženském dialogu chybí osobní a eticko-duchovní rozměr.
- I. Štampach upozorňuje na tendenci směřující k symetrii v židovsko-křesťanských vztazích. Uvádí např. berlínské prohlášení ICCJ nebo poslední číslo SKŽ věnované křesťanství očima Židů.

ťanských vztazích. Uvádí např. berlínské prohlášení ICCJ nebo poslední číslo SKŽ věnované křesťanství očima Židů.

- Adam Borzič navrhuje konání semináře na téma Apoštol Pavel a judaismus.
- A. Borzič navrhuje diskusi o tématech dalších *Revue SKŽ*.
- P. Bargár informuje o tématu červnového čísla. Bude jím *teodicea* v křesťanství a judaismu. Další číslo by pak mělo být věnováno umění v obou náboženstvích.
- P. Bargár navrhuje jako další akce SKŽ společné čtení posvátných textů Židů, křesťanů a muslimů, případně seminář o Pavlovi a judaismu.
- J. Gosmanová navrhuje uspořádat opět nějaký koncert.
- J. Hon přichází s návrhem uspořádat přednášku či seminář na téma Svoboda v židovsko-křesťanské tradici.

6. Předseda SKŽ ukončuje Valnou hromadu

Sbírka výhledů

ROBERT ANTROPIUS

*Podzim je korunovace
korunovace stromů zlatou korunou
za celý rok nastřádané světlo
vyplavalo k povrchu*

*stín stromu daruje zdi svoje žíly
obloha zůstává nedokrvená
tolik zmodrala*

*pole trpělivě čekají
až ústy mraků zazní odpuštění
čela cest se lesknou*

*pak kružítko vloček
vykresluje tajemnou síť oblohy
neviditelnou a přece napjatou
od země k nebi*

*pavouk krásy
číhá v pavučině krajiny
na mouchu světla*

*málokdo kráčí cestou stromů
ozvěna je paměť prostoru
teď tichu se zdá sen*

POMÁHAŤ ĽUĎOM VIDIEŤ, AKÁ JE SKUTOČNOSŤ KOMPLIKOVANÁ, MÔŽE BYŤ VÝZVOU I RADOŠŤOU ZÁROVEŇ

Rozhovor s Dr. Deborah Weissman

Dňa 8.2.2012 nás v Prahe navštívila súčasná prezidentka Medzinárodnej rady kresťanov a Židov (ICCJ – *International Council of Christians and Jews*), Dr. Deborah Weissman. Prijala pozvanie SKŽ a v priestoroch Židovského múzea mala prednášku spojenú s diskusiou. Deborah Weissman sa narodila v USA, no od roku 1972 žije v Izraeli. Ph.D. získala na Hebrejskej univerzite v odbore židovskej pedagogiky. Pedagogike sa venuje aj profesijne, a to na rôznych úrovniach. Už dlhú dobu sa napríklad špecializuje na vzdelávanie kresťanov v oblastiach týkajúcich sa judaizmu. Počas svojej návštevy Prahy nám poskytla nasledujúci rozhovor.

Vážená pani Weissman, počas svojej tohtoročnej návštevy Prahy ste mali prednášku na tému „Medzináboženský dialóg: izraelská perspektíva“. V nej dôrazne zaznievala tematika pokoja a potreba usilovať sa o mier. Akým spôsobom podľa Vás môžu Židia, kresťania a napokon i moslimovia prispieť k mieru a zmiereniu nielen v Izraeli, ale aj vo svete?

V prvom rade treba povedať, že medzináboženský dialóg môže veľkou mierou prispieť k tomu, aby ľudia patriaci k jednej náboženskej tradícii už viac nedemонizovali „druhú stranu“, ale naopak, aby

jej priznávali ľudskú dôstojnosť. Môžeme hľadať to, čo nás spája a čo máme spoločné, a pritom rešpektovať vzájomné rozdiely.

Po druhé, naše náboženské tradície majú texty, príbehy a iné prostriedky, ktoré nás môžu vyučovať pokoju a milosrdenstvu.

A napokon, náboženstvá nám taktiež poskytujú zdroj nádeje, ktorú ľudia usilujúci o pokoj a zmierenie potrebujú nesmierne naliehavo.

Úrad prezidentky ICCJ zastávate od roku 2008. Ako hodnotíte svoju dote-

rajsiu službu na tomto poste? Čo vnímate ako najvýznamnejšie úspechy? A naopak, je niečo, čo sa nedarí realizovať celkom podľa Vašich predstáv?

Podľa môjho názoru je zatiaľ jednoznačne najvýznamnejším úspechom vydanie Berlínskeho dokumentu (oficiálny názov dokumentu znie *Čas obnoviť záväzok: 12 berlínskych bodov* a ICCJ ho vydala v roku 2009, pozn. prekl.). Pre jeho lepšiu zrozumiteľnosť a potreby čo najširšieho použitia sme k nemu pripravili aj vzdelávaciu príručku. Tomuto dokumentu sme venovali najmenej pol tucta regionálnych konferencií. Len ja osobne som sa zúčastnila troch z nich. Momentálne plánujeme zorganizovať takúto konferenciu v Izraeli.

Medzi ďalšie významné uskutočnené kroky patrí pravidelná aktualizácia našich webových stránok (www.iccj.org) a oživenie Abrahámovského fóra.

Čo sa zatiaľ nedarí uskutočňovať v takej pozitívnej miere, ako som pôvodne dúfala, je náš pokus viesť dialóg s palestínskymi kresťanmi.

V roku 2011 ste sa rozhodli kandidovať na funkciu prezidentky ICCJ po druhýkrát – a boli ste úspešne zvolená. Čo bolo dôvodom Vášho rozhodnutia? Čo počas tohto súčasného trojročného volebného obdobia plánujete uskutočniť?

Jedným z dôvodov, prečo som sa rozhodla znovu kandidovať, je skutočnosť, že sme začali viesť dialóg s autormi palestínskeho dokumentu *Kairos* (anglický plný názov dokumentu je *The Kairos Palestine Document: A Moment of Truth: A Word of Faith, Hope and Love from the Heart of Palestinian Suffering*; bol vydaný palestínskymi kresťanskými teológmi a cirkevnými predstaviteľmi v decembri 2009, pozn. prekl.). Bola som presvedčená, že ako Izraelčanka môžem mať pre tento proces zvláštny prínos. Naša prvá reakcia na daný dokument nazvaná „Zmilujme sa nad slovami“ (*Let Us Have Mercy Upon Words*; vyhlásenie vydal výkonný výbor ICCJ



v júli 2010, pozn. prekl.) bola prijatá veľmi priaznivo. Avšak pokusy viesť dialóg zatiaľ neboli nijako zvlášť úspešné.

Počas nasledujúcich dvoch rokov, ktoré mi ešte zostávajú z volebného obdobia, by som chcela pomôcť nájsť náhradu za nášho generálneho tajomníka Rev. Dika Pruiksmu, ktorý vo svojej funkcii končí v roku 2014. Okrem toho sa budem snažiť upevňovať vzťahy medzi ICCJ a jej členskými organizáciami po celom svete.

Už ste zmienili tzv. Berlínsky dokument. V čom vidíte jeho hlavný význam a hodnotu? Ako vnímate pokrok v židovsko-

renciu, ktorá sa uskutoční v júli v Manchestri. Téma konferencie znie „Noví susedia, nové príležitosti: Výzvy multikulturalizmu a spoločenská zodpovednosť“. Akým spôsobom podľa Vás môže spoločný dialóg a spolupráca Židov a kresťanov prispieť k tejto, dnes vášnivo diskutovanej téme?

Otázka spoločenskej zodpovednosti ide späť až k prvým bratom na zemi, o ktorých nám hovorí náš zdieľaný biblický príbeh. Vo 4. kapitole knihy Genezis sa Kain pýta: „Som azda strážcom svojho brata?“ Náboženské komunity veľmi dôrazne dávajú na túto otáz-

žité. Niektoré z momentov, na ktoré ako prezidentka ICCJ spomínam najradšej, sa viažu ku stretnutiam s konkrétnymi ľuďmi v Prahe, Bratislave, Viedni, Aucklande, Melbourne, Londýne a inde.

Avšak na druhej strane je dnes možné uskutočniť veľké množstvo kvalitnej práce aj na globálnej úrovni za pomoci Internetu, sociálnych sietí či iných masovokomunikačných médií.

Je o Vás známe, že sa špecializujete na vzdelávanie kresťanov v záležitostiach týkajúcich sa Židov a judaizmu. Čo vnímate ako najväčšie potešenie z tejto svojej angažovanosti na jednej strane a ako najväčšiu výzvu na strane druhej?

Bolo pre mňa veľkou ctou a poctou, že som niekedy bola úplne prvým Židom, ktorého moji študenti v živote stretli. K takým situáciám dochádzalo predovšetkým v prípade študentov pochádzajúcich z miest ako Kórea, Filipíny či z niektorých častí Afriky, kde nežije mnoho Židov. Iní, ktorí predtým už síce mali osobnú skúsenosť so Židmi, zase možno ešte nestretli Žida, ktorý by miloval Izrael a považoval sa za sionistu, no zároveň by bol veľmi kritický voči politike izraelskej vlády. Pomáhať ľuďom vidieť, aká je skutočnosť komplikovaná, môže byť výzvou i radosťou zároveň.

Akým smerom sa podľa Vás bude oblasť židovsko-kresťanských vzťahov uberať v najbližšej budúcnosti? V čom budú spočívať hlavné úlohy a výzvy?

Do budúcnosti vidím tri veľké výzvy. Po prvé, vplyv pretrvávajúceho konfliktu na Blízkom východe. Po druhé, výzva, ktorú pre nás predstavuje islam, a otázka dvojstranného a trojstranného dialógu. A po tretie, výzva prinášať ovocie 60-ročného židovsko-kresťanského dialógu kresťanom, ktorí žijú v tých oblastiach sveta, ktoré nemajú prakticky žiadne miestne židovské spoločenstvá. Tieto oblasti sú väčšinou zároveň i miestami, kde kresťanstvo rastie najrýchlejšie.

Čo by ste na záver chceli odkázať členom SKŽ?

Konajte i naďalej takú dobrú prácu ako doteraz a usilujte sa angažovať čo najviac ľudí zo svojich miestnych komunit.

Ďakujeme za rozhovor.

Otázky kládol, z angličtiny preložil a redakčne pripravil Pavol Bargár.



kresťanských vzťahoch, keď porovnáte tento dokument s 10 bodmi zo Seelisbergu (druhý zmieňovaný dokument vydala ICCJ v roku 1947 de facto ako svoj akčný program, pozn. prekl.)?

10 bodov zo Seelisbergu bolo adresovaných výlučne kresťanom, zatiaľ čo Berlínsky dokument je podľa môjho názoru prelomový v tom ohľade, že ku sebakritike v medzináboženskom kontexte výzva v rovnakej miere aj Židov. Obsahuje nielen priekopnícky, ale aj kontroverzný materiál. Do istej miery je momentkou zachytávajúcou súčasný stav našich snáh v súvislosti s dialógom. A v určitej miere je tiež „zbožným priáním“ reflektujúcim smer, ktorým by sme sa mali uberať. Myslím, že ukazuje ohromný úspech, ktorý sa za posledných 60 rokov podarilo dosiahnuť, a to predovšetkým na kresťanskej strane.

ICCJ sa momentálne sústreďí hlavne na nadchádzajúcu medzinárodnú konfe-

ku kladnú odpoveď. V angličtine sa môžeme hrať s podobne znejúcimi slovami *brothers a others* („bratia a iní“, pozn. prekl.). V hebrejčine je zase výraz pre brata *ach* a výraz na označenie iného/druhého *acher*. Navyše je zaujímavé, že hebrejské slovo označujúce zodpovednosť je *achrajut*. Všetky tieto slová pochádzajú z rovnakého koreňa.

Niektorým ľuďom by sa mohlo zdať, že ICCJ je jednou z tých „neviditeľných a bežnému životu vzdialených“ organizácií, ktoré majú len nepatrný vplyv na každodenný život na úrovni miestnych spoločenstiev. Ako by ste odpovedali na tento argument? Čo robí ICCJ preto, aby bola relevantná pre konkrétnych ľudí v ich lokálnych kontextoch?

Na jednej strane je nutné povedať, že ICCJ môže mať skutočný vplyv na lokálnej úrovni jedine prostredníctvom svojich regionálnych členských organizácií. Viesť dialóg na tejto úrovni je nesmierne dôle-

RIEŠENIE OTÁZKY PÔVODU HRIECHU V JUDAIZME

Sidónia Horňanová

1. Historický a literárny kontext intertestamentárneho judaizmu

Židovské spisy, ktoré sa venujú problematike teodeicey a interpretácii hriechu, resp. zla, vznikli v intertestamentárnom období, t.j. v období medzi literárnym vznikom Starej a Novej zmluvy, a sú prevažne apokalyptickej povahy.¹ Ide o literatúru, ktorá je reflexiou na krízové udalosti v dejinách židovského národa – na zničenie jeruzalemského chrámu, na stratu politickej samostatnosti a násilnú helenizáciu, s čím sa spájala náboženská perzekúcia a prípady smrti martýrov. Okrem toho prebiehal aj vnútrožidovský spor o legitimitu oficiálneho kultu v jeruzalemskom chráme, ktorý niektoré skupiny v židovstve pokladali za poškvrnený nehodnými kňazmi. Práve s týmto sporom sa spája zrod komunity na brehu Mŕtveho mora v Kumráne. Otázky súvisiace s teodeiceou a vyvolenosťou Izraela výrazne vystupovali v judaizme do popredia najmä po židovskej národnej katastrofe v roku 70, ako o tom svedčia apokalypsy 4. Ezdráš a 2. Báruch. Apokalyptickí pisatelia sa usilovali vysvetliť jestvujúce zlo vo svete – utrpenie spravodlivých a triumf bezbožných a pohanov – pričom prítomnú krízu zasadili do širšej transcendentnej perspektívy. Prítomné zlo a utrpenie tých, ktorí sa usilovali žiť v zmysle požiadaviek Tóry, interpretovali vo svetle prichádzajúcej budúcnosti, keď Boh rozhodujúcim spôsobom zasiahne a definitívne ukončí pôsobenie zlých síl a skoncuje s každou nespravodlivosťou. V dôsledku nepriaznivých historických udalostí sa apokalyptickí pisatelia prebojovali k jedinečnej apokalyptickej interpretácii dejín – od konca – z hľadiska ich finálneho rozuzlenia, pričom boli presvedčení, že poznať skutočný zmysel historického diania, ktoré akoby sa vymykalo spod Božieho riadenia, je možné iba vo svetle prichádzajúceho budú-

ceho veku, resp. sveta, ktorý je obsahom zjavenia v apokalypsách. Pretože z pohľadu apokalyptikov je pozemský svet celkom v moci diabla a akékoľvek zlepšenie prítomného stavu nie je možné, pochoopenie Božích plánov nie je sprostredkované na zemi, ale v nebi, s čím súvisí rozvinutie motívu výstupu apokalyptických vizionárov. Cieľom prijatého apokalyptického zjavenia² bolo uistenie, že Boh je zvrchovaným Pánom dejín, ktorý má ich priebeh pod kontrolou, a že Boží súd je istý a neodvratne sa blíži. Práve Boží súd – spravodlivá odplata – je dominantnou témou v židovskej intertestamentárnej literatúre. Apokalyptické zjavenie bolo pre Božích verných zdrojom útechy a nádeje v časoch útlaku a perzekúcie, aby nepoľavili vo svojom náboženskom presvedčení a nepoddali sa tlakom zvonka, pretože triumf zla zosobnený v utlačateľoch Božieho ľudu – pozemských vládcov a mocnostiach – je iba dočasný.

V apokalypťe došlo k vytvoreniu priepasti medzi týmto vekom, resp. svetom (*’olam ha-ze*), a oným budúcim alebo prichádzajúcim vekom (*’olam ha-ba’*). Dejinne orientovaná eschatológia prorokov sa v apokalypťe transformovala na eschatológiu kozmologickú a dualistickú. Pesimistické hodnotenie prítomnosti nedovoľovalo apokalyptickým vizionárom stotožniť sa s presvedčením starozmluvných prorokov, že Boh uskutoční svoje sľuby o blaženosti a obnove v štruktúrach prítomného sveta. Očakával sa Boží zásah zvonka, ktorým zem nebude iba pretvorená a obnovená, ale príde úplne nový svet – nové nebo a nová zem. Od týchto predstáv bol už len krôčik k apokalyptickému dualistickému pohľadu na svet – k už spomínanému učeniu o dvoch vekoch alebo eónoch, ktoré stoja proti sebe. V opise transcendentného sveta v židovskej intertestamentárnej literatúre sú prítomné rozvinuté predstavy o anjloch a démonoch, ktoré sa do istej miery líšia od tradičných predstáv v Starej zmluve. Kým v starozmluvných spisoch satan

alebo diabol nemôže konať nezávisle do Boha³, v mimobiblických spisoch sa stretáme s predstavou, že diabol koná nezávisle od Boha, dokonca bojuje proti Bohu, no jeho triumf je len dočasný. Z čím neskoršieho obdobia spisy pochádzajú, tým detailnejšia pozornosť sa venuje transcendentnému svetu anjelov a démonov, ktorí dostávajú mená⁴, zastávajú rôzne funkcie, sú predstavení ako organizované sily atď. Spomínajú sa strážni anjeli ľudí a národov, a tiež zlí duchovia, ktorí zvädzajú ľudí a vyvíjajú deštruktívnu činnosť. Všeobecne sa prijíma názor, že angelológia a demológia sa v židovstve rozvíjala pod perzským vplyvom.⁵

Keď apokalyptickí vizionári odhaľovali Božie budúce zámery – Božie tajomstvá v nebi, v tejto súvislosti riešili aj otázku: Odkiaľ sa vzal hriech alebo zlo vo svete?⁶

2. Mýtus o padlých anjloch z neba

Niektoré pseudoepigrafické židovské spisy, kumránske texty a apokryfný spis Múdrosť Síracha⁷ svedčia o tom, že otázka pôvodu hriechu alebo zla bola v Júde v 2. storočí pred Kristom pomerne rozšírená. Odpovede sa hľadali v novej interpretácii biblických textov o stvorení. V tejto súvislosti sa vykládali tri biblické texty v Prvej Mojžišovej knihe (Gen 6, 2-4, Gen 3 a Gen 8, 21; cf. 6, 5; Sir 15, 14). Prvý najstarší spôsob riešenia pôvodu zla sa vracia k starobylému mýtu⁸ v Prvej Mojžišovej knihe (6, 2nn), k príbehu o Božích synoch, ktorí si „brali za ženy ľudské dcéry... v tých časoch, keď synovia Boží vchádzali k ľudským dcéram a ony im rodili, boli obrovia na zemi“.

2. 1. O pôvode hriechu v Henochových knihách a v Knihe jubileí

V Prvej Mojžišovej knihe 6 sa uvádza, že Boh za čias Nóacha privedie potopu na zem ako trest za rozmach hriechu



William Blake, „Satan zasahuje Joba vředy“, Ilustrace ke Knize Job (1826)

na zemi. Biblický pisateľ však nespomína nijakú vzburu v nebesiach. Naproti tomu pisateľ apokalypsy tzv. Knihy padlých anjelov (1Hen 6 – 11), ktorá je najstaršou časťou päťdielnej pseudoepigrafickej zbierky Prvá Henochova kniha (1Hen), reinterpretoval pôvodný biblický text tým spôsobom, že spojenia Božích synov a ľudských dcér sa stali príčinou hriechu na zemi: „Teraz však zlí obrovia, zrodení z duchov a ľudských tiel, budú sa na zemi volať zlými duchmi a ich obydlie bude na zemi... budú utláčať, hubiť, napádať, bojovať a prinášať ľuďom skazu a budú zdrojom ich úzkosti; nebudú sa živiť nijakým jedlom, nebudú cítiť smäd a budú neviditeľní“ (1Hen 15, 8. 10). Boží synovia sú predstavení ako anjeli, ktorí sa vzbúrili proti samému Bohu. Zostúpili z neba na zem a zvedli ľudí tým, že im sprostredkovali nedovolené poznanie. Padlí anjeli pokračovali v ničení a zvädzaní ľudí aj po potope za čias Nóacha.

V Knihe padlých anjelov sa dajú identifikovať viaceré literárne pramene a tradície. Z nich najvýznamnejšie sú dva pramene, ktoré vznikli zoskupením literárnej látky okolo anjelských vodcov Šemjazu a Azaela. Obidva literárne pramene hľadajú príčinu hriechu vo vzburе anjelov, no hriech anjelov identifikujú odlišne.⁹ V prvej rozsiahlejšej verzii príbehu, v ktorej vystupuje Šemjaza, sa ako príčina hriechu uvádza sexuálne spojenie anjelov so ženami, ktoré následne porodili obrov.

Anjeli pozorovali z neba ľudské dcéry, zatúžili po nich a zostúpili z neba a oženi-li sa s nimi. Napriek zákazu s nimi spávali (1Hen 7, 1a), čím sa poškvrnili. Ľudské dcéry porodili obrov (cf. Gen 6, 1-4), ktorí zožrali všetok majetok ľudí. Keď už nemali čo jesť, obrátili sa proti ľuďom. Páchali násilie aj na zvieratách a pili ľudskú krv (1Hen 7, 2-5). Duše tých, čo zomreli, volali do neba o pomoc (1Hen 7, 6; 8, 4; 9, 10). Anjeli predniesli ich prosby v nebi (1Hen 9, 1-5. 7-11). Boh ich vyslyšal a anjelov potrestal. Boží trest na anjeloch bol viacstupňový: Obri sa najprv pobili medzi sebou pred očami padlých anjelov, ktorí ich splodili, potom mali byť padlí anjeli zviazaní a zadržívaní pod zemským povrchom až do dňa posledného súdu a po súdnom dni ich mali uvrhnúť do ohnivej priepasti naveky (1Hen 10, 9-13).

Podľa druhej, kratšej verzie, bol vodcom padlých anjelov Azael. Padlí anjeli ľudí naučili rôzne zručnosti a kúzla. Učili ich kúzlam a čarom a oboznámili ich s rezaním koreňov a s vrúbľovaním stromov (1Hen 7, 1b). Azael ich učil vyrábať zbrane. Anjeli naučili ženy, ako sa majú maľovať a ozdobovať, aby ich ešte viac zvädzali (1Hen 7, 1; 8, 3; 10, 7 a i.). Ďalší anjeli zasvätili ľudí do tajomstiev astrológie. Poznanie, ktoré sprostredkovali ľuďom, spôsobilo rozmach hriechu na zemi. V príbehoch o padlých anjeloch sa dajú rozpoznať vplyvy gréckych mýtov – najmä mýtu o Prometeovi. Predpokla-

dá sa, že neskorší redaktor Knihy padlých anjelov prepracoval mýtus o Prometeovi na príbeh o vzburе anjelov proti Bohu, ktorá nezostala bez trestu.¹⁰

V knihe Jubileí nachádzame zmienku o vzbúrených anjeloch, no s tým rozdielom, že pôvod hriechu treba hľadať na zemi (nie v nebi). „Boží anjeli menovaní strážcovia zostúpili na zem, aby učili ľudské deti dodržiavať na zemi právo a spravodlivosť“ (Jub 4, 15). „Potom si brali za ženy a ich potomkami boli obrovia, zlí duchovia. Na zemi pribúdalo nenávisť...“ (Jub 5, 1nn). Keď nečistí duchovia začali zvädzáť Nóachových synov, Nóach prosil Boha, aby ich zatvoril na mieste zavrnutia (Jub 10, 5). Mastema, vodca zlých duchov, resp. knieža démonov, vtedy požiadal Boha, aby s ním mohla ostať aspoň jedna desatina démonov, aby ničili a zvädzali ľudí. Podľa toho pisateľ Knihy jubileí bol presvedčený, že hriech nepochádza od Boha, ale sú zaň zodpovední zlí démoni, ktorí pôsobia na zemi s Božím dovolením.

3. Adamov pád v raji

Druhý spôsob vysvetlenia pôvodu zla vychádza z biblického podania Prvej Mojžišovej knihy v kapitolách 2 a 3. Ako prvý sa s týmto biblickým textom zaoberal Sírach a čiastočne aj anonymný pisateľ Knihy Jubileí. Biblický text o hriechu prvého človeka zohral významnú úlohu v židovstve a kresťanstve až neskôr – na konci 1. storočia po Kristovi. Svedčia o tom niektoré listy apoštola Pavla v Novej zmluve a tiež dve židovské apokalypsy, ktoré vznikli po zničení Jeruzalema Rimanmi v roku 70: Štvrtá Ezdrášova kniha (7, 11-12) a Druhá Báruchova kniha (23, 4; 48, 42-43; 56, 5-6).

3. 1. O pôvode hriechu v apokryfe Múdrosť Síracha

V apokryfe Múdrosť Síracha sa nespomína Adamov hriech, a hriech sa pripisuje žene: „V žene je počiatok hriechu a pre ňu všetci zomierame“ (Sir 25, 24). Sírachov výrok je netypický pre predkresťanské židovstvo, preto sa zdá, že je to skôr *ad hoc* správa, vytvorená v kontexte tirády proti zlej žene z biblickej Knihy prísloví, než súčasť koherentného teologického systému Síracha.¹¹

Sírach hovorí o pôvode hriechu priamo v 15. kapitole vo veršoch 11-20. Proti myšlienke robiť Boha zodpovedným

za zlo človeka, o čom sa v Jeruzaleme v čase helenizmu viedla veľmi živá debata, Sírach napísal: „Nehovor: Hospodin spôsobil moje odpadnutie. Lebo On nespôsobí, čo znenávidel“ (Sir 15, 11). Je možné, že Sírach mal na mysli práve niektorých z múdrych kruhov, ktorí prisudzovali pôvod hriechu Božím synom, ako to bolo vyjadrené v mýte o rebelujúcich anjeloch v Prvej Henochovej knihe.

V spise Múdrost' Síracha nájdeme okrem už spomínaných myšlienok o pôvode hriechu aj také výroky, ktoré robia Boha zodpovedným za hriech. Ide najmä o pasáž o stvorení človeka z hlíny (Sir 33, 10-15):

„Všetci ľudia pochádzajú z hlíny,

Adam bol zo zeme stvorený.

Podľa svojej dokonalej rady Hospodin ich rozdelil,

oddělil ich od cesty.

Niektorých požeňal a vyvýšil,

niektorých posvätil a priblížil k sebe.

Iných preklial a ponížil

a zahnal ich z ich stanovišť.

Ako hrnčiarova hlina je v jeho ruke

a všetky jej podoby sú v súlade s jeho predstavou,

tak sú ľudia v ruke svojho Stvoriteľa,

aby im odplatil podľa svojho rozhodnutia.

Oproti zlu je dobro

a oproti smrti je život.

Tak je hriešnik proti zbožným.

Tak sa pozeraj na všetky diela Najvyššieho, dvoje a dvoje, jedno je proti druhému.“

Kniha Múdrost' Síracha sa zakladá na tzv. deuteronomistickej teológii, ktorá zdôrazňovala slobodnú vôľu človeka. Poznaním, že Pán dal ľudstvu dve rôzne cesty (Sir 33, 11)¹² a že všetky skutky Pána sú v páre, jeden proti druhému (Sir 33, 15), však Sírach položil základ pre neskorší dualistický pohľad na svet; je možné, že pod vplyvom stoicizmu.¹³ Pritom však vznikol problém ako zlaďiť izraelskú monoteistickú vieru v Boha – Stvoriteľa a prítomnosť zla vo svete. Sírach píše: On na začiatku stvoril človeka (hebr. *ʾadam*) a dal mu moc rozhodovať sa (hebr. *be-jad jicró*) (Sir 15, 14). To sa už dostávame k tretiemu spôsobu riešenia zla vo svete, a tým je učenie o zlej náklonnosti.

4. Učenie o zlej náklonnosti

Tretí spôsob, ktorý rieši otázku pôvodu zla, je učenie o zlej náklonnosti (hebr.

jécer ha-raʿ)¹⁴, ktorá pochádza od Boha a je zdedená – človek sa s ňou už narodí. Pojem *jécer* sa vyskytuje aj v neskorších rabínskych textoch ako *terminus technicus* na vyjadrenie sily, ktorá podmieňuje ľudské správanie.¹⁵ Človek je zodpovedný za jej ovládanie: „Spravodliví sú ovládaní dobrou náklonnosťou... bezbožní sú ovládaní zlou náklonnosťou... priemerný človek je ovládaný oboma“ (Bera-kot 61b).

Zlá náklonnosť sa spája so zlom už v biblickej tradícii. Pojem *jécer* po prvýkrát nachádzame v Prvej Mojžišovej knihe v 6. kapitole – dokonca dvakrát: „Keď však Hospodin videl, že skazenosť ľudí na zemi bola veľká a že všetko zmýšľanie srdca bolo ustavične zlé, oľutoval, že učinil človeka na zemi a zabolelo ho srdce“ (Gen 6, 5). Keď po potope Nóach postavil oltár Hospodinovi, Boh povedal: „Nebudem už pre človeka preklínať zem, lebo zmýšľanie ľudské je zlé od jeho mladosti...“ (Gen 8, 21).

Učenie o zlej náklonnosti obsahuje aj spis Múdrost' Síracha: „On na začiatku stvoril človeka a dal mu moc rozhodovať sa (hebr. *bʿjad jicró*). Ak chceš, môžeš zachovávať prikázania a mať záľubu vo vernom konaní... Pred človekom je život a smrť a dostane sa mu to, v čom má záľubu“ (Sir 15, 14. 15. 17; cf. Dt 30, 15).¹⁶ Na inom mieste – v Sir 33 – slovo „hrnčiar“ (hebr. *jócér*) v Sir 33 a sloveso v biblickom texte Gen 2, 7 o tom, ako Hospodin Boh sformoval človeka, obsahujú ten istý slovný základ: *j-c-r*. Zlú náklonnosť u Síracha teda nemožno jednoducho stotožniť s ľudskou vôľou. Na jednej strane Sírach zdôrazňuje ľudskú zodpovednosť, čím stojí na deuteronomistickej tradícii v Starej zmluve (cf. Sir 15), no na druhej strane zdôrazňuje Božiu suverénnu moc a symetrické usporiadanie stvorenia (cf. Sir 33). V apokryfe Sírach tak vychádza na povrch neriešiteľné napätie medzi ľudskou slobodnou vôľou a Božím určením, ako to vyjadruje už spomínaný text o Bohu pripodobnenému hrnčiarovi, ktorý sformoval človeka z hlíny.

Zlej náklonnosti venujú pozornosť aj neskoršie pseudoepigrafické spisy, v ktorých je príbeh o Adamovi v raji opísaný ako pád do hriechu. O dôsledkoch zlej náklonnosti napísal pisateľ Štvrtej Ezdrášovej knihy, spisu, ktorý sa datuje na koniec 1. stor. po Kristovi, toto: „Zlé srdce niesol v sebe najskôr Adam, prestúpil prikázanie a bol premožený; tak sa stalo aj so všetkými, čo sa z neho naro-

dili. Zmocnila sa ich trvalá slabosť; spolu s Tórou sa v srdci človeka zakorenili i zloba; tak sa stratilo to dobré a zostalo to, čo je zlé“ (4Ezd 3, 21-22). Ten istý pisateľ opísal *jécer* ako zlé semeno zasiať do Adamovho srdca, ktorého výsledkom je zlé srdce: „Bylina zlého semena je zasiať od samého začiatku do Adamovho srdca, koľko bezbožnosti až dosiaľ naplodila a plodí...“ (4Ezd 4, 30). Je to teda zlé srdce, ktoré odvádza ľudí od Boha. O prenose hriechu z Adama na jeho potomkov – čo bolo neskôr sformované v učení cirkvi o dedičnom hriechu – zreteľne čítame v 4Ezd 7, 118nn: „Adam, čo si to urobil? Tvoj hriech totiž nebol len tvojím pádom, ale aj naším, všetkých nás, čo z teba pochádzame!“ (cf. R 5, 12). Keďže pisateľ Štvrtej knihy Ezdrášovej zastával presvedčenie, že hriech sa prenáša z Adama, nevenuje pozornosť ľudskej slobodnej vôli alebo osobnej zodpovednosti.

Podľa učenia o zlej náklonnosti, v konečnom dôsledku aj zlá náklonnosť pochádza od Boha, lebo sa nedá jednoducho stotožniť s ľudskou vôľou. Sírachova teológia sa tak stala základom pre pohľad, že hriech pochádza od Boha, hoci pre samotného pisateľa by takýto záver bol neprijateľný.¹⁷

5. Učenie o dvoch duchoch

V učení o zlej náklonnosti v apokryfe Múdrost' Síracha sa nestretáme s rozvinutými predstavami o démonoch alebo zlých duchoch, ako tomu bolo v literatúre zo skoršieho obdobia (v Knihe padlých anjelov Prvej Henochovej knihy) alebo v kumránskych textoch, v ktorých nachádzame rozvinutie nielen apokalyptickej tradície z Henochových kníh, ale aj učenia o zlej náklonnosti majúceho svoj pôvod v múdroslovnej tradícii. Z Kumránu však možno doložiť aj celkom novú syntézu oboch tradícií – tzv. učenie o dvoch duchoch.¹⁸

5. 1 O pôvode hriechu v kumránskych textoch

Damaský spis (CD 1, 15 – 16) z Kumránu sa odvoláva na mýtus o padlých anjeloch, ale s tým rozdielom, že pád anjelov je predstavený ako negatívny príklad ľudského správania a ako prvá príčina hriechu ľudstva. Autor tohto spi-

su v jeho úvode napísal, že chce otvoriť oči synom, aby videli a pochopili skutky Božie, ďalej ich napomína, aby „kráčali dokonale po všetkých Jeho cestách a nenasledovali myšlienky zlej náklonnosti ani žiadostivé oči“.

Pisateľ ďalšieho textu, ktorý sa našiel v Kumráne, Múdroslovného spisu¹⁹, sa pri riešení otázky pôvodu zla zaoberá biblickým príbehom o stvorení v prvých troch kapitolách Genezis ako aj rozvinutím konceptu zlej náklonnosti. Odvoláva sa pritom na sprostredkovanie zjavenia z nebeských kníh, t.j. na zjavenie, ktoré má nebeskú autoritu. V Múdroslovnom spise sa biblický príbeh o Adamovi neinterpretuje ako pád do hriechu²⁰, ale sa vykladá ako neúspech človeka poznať dobré a zlé. Popri tom sa interpretuje aj správa o stvorení človeka²¹ na Boží obraz v 1M 1, 27, a to podľa učenia o dvoch duchoch, ktoré členovia kumránskej komunity sformulovali. Spomína sa v ňom dvojité stvorenie človeka.²² Jeden človek bol stvorený na obraz nebeského rozumového sveta a druhý na obraz pozemského zmyslového sveta. Aj v jednom múdroslovnom texte z Kumránu sa uvádzajú dva typy ľudstva: „duchovní ľudia“ stvorení na podobu Boha a „telesný duch“. Dualistické presvedčenie, že ľudstvo je rozdelené od stvorenia sveta na dve proti sebe stojace skupiny, je obsiahnuté v učení o dvoch duchoch v spise Pravidlo spoločenstva (1QS 3, 13 – 4, 26), v ktorom čítame: „On stvoril človeka, aby vládol nad svetom a vystrojil ho dvomi duchmi.“ Toto je znenie dôležitého textu učenia o dvoch duchoch z kumránskeho spisu Pravidlo spoločenstva:

„Od Boha poznania pochádza všetko, čo je a čo bude. Predtým než existovali, stanovil ich celý plán, a keď ich uviedol, stali sa bytím podľa jeho slávneho plánu a dosiahli svoju úlohu bezo zmeny. Zákony všetkých vecí sú v Jeho ruke a On zabezpečuje všetky ich potreby. On stvoril človeka, aby vládol nad svetom a vystrojil ho dvomi duchmi, aby v nich kráčal až do času Jeho navštívenia: ducha pravdy a ducha nespravodlivosti. Tí, čo sa narodili z pravdy, vytryskli zo svetla, a tí, čo sa narodili z nespravodlivosti, vyrazili z temného zdroja. Všetky deti spravodlivosti vedie Knieža Svetla a kráčajú po cestách svetla, ale všetky deti nespravodlivosti vedie Knieža démonov a kráčajú po cestách tmy.“

Pisateľ z Kumránu opisuje aj vlastnosti každého z duchov. Sú nimi: pokora, dob-

rota, múdrosť. Naproti tomu stojí lakomstvo, bezbožnosť, falošnosť. Boh stanovil obidvoch duchov v rovnakom pomere až do dňa konca a vložil medzi obidva tábory nekončujúcu nenávisť: Boh stanovil koniec nespravodlivosti a v čase svojho navštívenia ho (t.j. ducha zla) zničí naveky. Pridelil ľuďom duchov, aby mohli poznať dobro a zlo. Na niektorých miestach sa dočítame, že všetci ľudia majú čiastočne jedného i druhého ducha,



Ilustrace Jan Bárta

a prijímú odplatu podľa toho, či je tá časť väčšia alebo menšia (1QS 4, 15-16). Boj medzi duchom pravdy a duchom lži, medzi anjelom svetla a anjelom tmy, Michalom a Belialom, prebieha nielen vo svete, ale aj v srdci človeka (1QS 4, 23). Je možné, že členovia komunity časom zrevidovali učenie o dvoch duchoch a umiestnenie boja dobra a zla do srdca človeka môže byť výsledkom neskoršieho vývoja tohto učenia.

V kumránskych spisoch nenájdeme jednotný pohľad na riešenie otázky pôvodu zla. Našiel sa aj taký múdroslovný text, v ktorom sa vôbec nespomína dua-

listický charakter stvorenia, ani v ňom nevystupujú anjelské a démonské sily stojace proti sebe. Naproti tomu v učení o dvoch duchoch v spise Pravidlo spoločenstva nachádzame rozvinutý mýtus o padlých anjeloch v kozmických dimenziách spôsobom, s ktorým sa nestretáme ani v kumránskom Múdroslovnom spise, ani v neskorších židovských spisoch relevantného obdobia. Za učeníom o dvoch duchoch v Kumráne možno sledovať vplyv perzského dualizmu. V iránskom náboženstve sa stretáme s konfliktom medzi dobrým duchom Ahura Mazdom (Ormazd, príp. Ohrmuzad) s anjelskými pomocníkmi a zlým duchom Ahri-manom (Angra Mainyu) s jeho démonickými pomocníkmi. Boj obidvoch strán je nesmrteľný zápas v celosvetovom dianí ako svetlo a tma. Medzi kumránskymi zvitkami a pseudoepigrafickou literatúrou zo skoršieho obdobia je však rozdiel v tom, že v Kumráne vládla predstava, že obidve sily, resp. duchovia vyrovnané bojujú až do konca (tak je tomu aj v perzskom dualizme). Kozmická dimenzia dualizmu v Kumráne vykazuje nepochybne vplyvy zoroastrizmu.²³

Aj keď učenie o dvoch duchoch nachádzame aj v ďalších spisoch kumránskej komunity, nemožno však s istotou povedať, že toto učenie bolo centrálnym pre celú komunitu, ako ani to, že bolo záväzné iba pre niektorých jej členov.

Záver

Židovská literatúra z intertestamentárneho obdobia je dokladom živej diskusie o teodiceji a o pôvode hriechu a zla vo svete v intertestamentárnom židovstve. Záujem o riešenie tejto otázky podnecovala nepriaznivá politická a náboženská situácia židovského národa a čiastočne aj vnútrožidovské spory, ktorých príkladom je kumránska komunita. Riešenie otázky pôvodu hriechu sa hľadalo v novej interpretácii biblických textov o stvorení. Kým v skorších starozmluvných textoch sa prezentuje názor, že Boh je za zlo zodpovedný, v literatúre z neskoršieho obdobia sa príčina zla hľadala v démonských silách, k čomu prispelo dualistické presvedčenie o dvoch svetoch, resp. vekoch, ktoré stoja proti sebe. Myšlienkový posun v názore na pôvod zla v judaizme treba vidieť v súvislosti s rozvinutím dualizmu, ako aj angelológie a démonológie pod perzským vplyvom. Už Sírach položil základy pre dualistický pohľad

na svet tvrdením, že všetky Pánove skutky sú v páre, jedno stojí v opozícii proti druhému. Múdrost Síracha však treba zreteľne oddeliť od múdrosti prezentovanej v literatúre z neskoršieho obdobia, v ktorej zlo nadobúda kozmické rozmery a jeho pôvod sa prisudzuje duchovným nadprirodzeným protibožským silám. Dualizmus, ktorý je prítomný v židovskej literatúre intertestamentárneho obdobia, je však iba relatívny, pretože izraelské náboženstvo je prísne monoteistické a suverénna moc Boha Izraela nespôsobí nijakú ohrozenú. V učení kumránskej komunity o dvoch duchoch je však prítomná myšlienka, že boj síl dobra a zla vo svete je vyrovnaný – táto vyváženosť dvoch proti sebe stojacich síl sa v Kumráne objavila pravdepodobne pod perzským vplyvom.

Diskusia o otázke pôvodu hriechu sa rozvinula v židovstve aj neskôr – na konci 1. storočia po Kristovi, po židovskej vojne proti Rímu a zničení druhého jeruzalemského chrámu. Dôraz sa položil na prenos hriechu z prvého človeka na ostatných ľudí, ako o tom svedčia spisy z tohto obdobia – apokalypsy 4. Ezdráš a 2. Báruch – a tiež listy apoštola Pavla v Novej zmluve.

¹ Pojem apokalyptický je odvodený z pojmu apokalypsa (z gréc. APOKALYPSIS, t.j. zjavenie, odhalenie). Od 2. storočia po Kristovi sa pojem používal na označenie literárnej formy. Nie je správne, ak sa posolstvo apokalyptiky redukuje iba na fantastické opisy katastrofického zániku sveta a na vypočítanie dátumu konca sveta. Apokalyptický fenomén autorka podrobne analyzovala v monografii *Židovská apokalypтика: Úvod do pseudoepigrafičeských, kumránských a merkavotických textov*. Univerzita Komenského: Bratislava, 2007.

² Išlo o nadprirodzené zjavenie, ktoré nie je dostupné ľudskými prostriedkami. Človek nie je v stave ho pochopiť, a preto pri jeho interpretácii zohráva významnú úlohu nadprirodzená bytosť – najčastejšie anjel.

³ Napríklad v Jóbovej knihe sa dočítame, že satan musel Boha požiadať o dovolenie, aby mohol rozšíriť svoju moc pri zasiahnutí Jób. V 2S 24,1 bol Boží hnev zasa personifikovaný a stotožnený so satanom atď.

⁴ Vodca zlých síl je označený ako Satan, Satanail, Šemjaza, Azazel, Mastema alebo Beliar.

⁵ V perzskom náboženstve vystupuje zlý duch Ahriman a jeho démoni; naopak, *fravashis* zo zoroastrizmu sú opísaní ako výnimoční strážni anjeli ľudí.

⁶ Riešenie otázky pôvodu zla v intertestamentárnom období bolo také naliehavé, že Sacchi považuje špekulácie o pôvode zla za esenciálny motív, ktorý konštituuje židovskú apokalypsu v zmysle literárnej formy. SACCHI, P. *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*. Paideia: Brescia 1990.

⁷ Pôvodný hebrejský text spisu sa datuje do roku okolo 180 pred Kristom. In GABRIŠ, K. *Apokryfy: Mimokanonické (deuterononické) spisy Starej zmluvy podľa Septuaginty*. Vesna: Bratislava pre Transciscus Liptovský Mikuláš 1990, s. 350.

⁸ HANSON, P. D. "Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6 – 11." In *Journal of Biblical Literature*, 1977, 96, s. 195-233.

⁹ Collins sa pritom domnieva, že oba prúdy tradície

neboli vedľa seba len tak postavené, ale boli dôkladne poprepájané, pričom neskorší redaktor reinterpretoval pôvodne mienený sexuálny hriech anjelov v Šemjazovej verzii na nedovolené poznanie, ktoré anjeli sprostredkovali na zemi. Zostup anjelov na zem by tak bol „metaforickým vyjadrením pre nedovolené poznanie“; jeho protipólom by bolo dovolené zjavenie, ktoré sprostredkúva Henoch a o ktorom hovorí ďalšia časť knihy. COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction of the Jewish Matrix of Christianity*. Crossroad: New York 1984, s. 40-41.

¹⁰ Nickelsburg podrobne analyzuje paralely medzi príbehom o padlých anjelochoch v 1Hen a gréckymi mýtami. Autor dáva do súvislosti Šemjazovu verziu o obroch, ktorí vznikli z telesného spojenia anjelov a žien, s gréckou titanomachiou a gigantomachiou. V príbehu o Azaelovi vidí spoločné črty s mýtom o Prometeovi, ktorý priniesol ľuďom oheň na zem a naučil ich rôzne zručnosti, napríklad ako stavať domy, čítať, písať, vykladať sny, kuť železo atď. COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction of the Jewish Matrix of Christianity*. Crossroad: New York 1984, s. 383 – 405.

¹¹ COLLINS, J. J. *APOCALYPTICISM in the Dead Sea Scrolls*. Routledge: New York 1997, s. 32-33.

¹² Podľa dokonalej rady Boh oddelil cesty ľudí: niektorých pozhňal a vyvyšil, iných prekial a ponížil. COLLINS, J. J. *APOCALYPTICISM in the Dead Sea Scrolls*. Routledge: New York 1997, s. 31.

¹⁴ Z hebr. jcr, t.j. formovať.

¹⁵ COLLINS, J. J. *APOCALYPTICISM in the Dead Sea Scrolls*. Routledge: New York 1997, s. 33.

¹⁶ Dnes som ti predložil život a dobro, smrť a zlo (Dt 30, 15).

¹⁷ COLLINS, J. J. *APOCALYPTICISM in the Dead Sea Scrolls*. Routledge: New York 1997, s. 35.

¹⁸ COLLINS, J. J., „Wisdom, Apocalypticism and the Dead Sea Scrolls.“ In DIESEL, A. A. – CHARLESWORTH, J. H. (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1. Apocalyptic Literature and Testaments*. Garden City, Doubleday: New York 1985. Collins porovnával texty o pôvode zla v Sir, 1Hen a v kumránskych zvitkoch.

¹⁹ A Sapiential Work. Spis sa našiel vo viacerých manuskriptoch (1Q26, 4Q415 – 18, 423). COLLINS, J. J. *APOCALYPTICISM in the Dead Sea Scrolls*. Routledge: New York 1997, s. 35.

²⁰ V tom istom duchu vykladá príbeh o prvých ľuďoch v raji aj apokryf Múdrost Síracha. Ani Sírach nespomína zákaz jesť zo stromu poznania dobra a zla, ale zato sa zmieňuje o tom, že od začiatku Boh naplnil ľudí „rozumnou a odvahou, ukázal im dobré a zlé“ (Sir 17, 7).

²¹ Hebr. 'enóš v zmysle ľudského rodu.

²² Už Fílon Alexandrijský chápal správu o stvorení v Prvej Mojžišovej knihe ako správu o dvojakom stvorení človeka. Niektorí sa domnievajú, že to je dôvod, prečo sú v Prvej Mojžišovej knihe dve správy o stvorení človeka.

²³ Perzský vplyv môžeme vidieť aj v starozmluvnom prorockom spise Deuteroizaiáš (45, 7): „Ja formujem svetlo a tvorím tmú, pôsobím blaho a tvorím biedu. Ja som Hospodin, ktorý to všetko robí.“ Podľa prorockého výroku o stvoriteľovi zodpovednosť za zlo spočíva na Bohu. Biblických predchodcov tohto presvedčenia nachádzame v 2 S 19, 9; Am 3, 6; cf. Sir 33, 14-15.

LITERATÚRA

- COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Imagination. An Introduction of the Jewish Matrix of Christianity*. Crossroad: New York 1984.
- COLLINS, J. J. Wisdom, Apocalypticism and the Dead Sea Scrolls. In: DIESEL, A. A. – CHARLESWORTH, J. H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1. Apocalyptic Literature and Testaments*. Garden City, Doubleday: New York 1985.
- LEHMANN, R. G. – OTTO, E. – WAGNER, A.

(eds.). *Jedes Ding hat seine Zeit... Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit*. Diethelm Michel zum 65 Geburtstag, BZAW 241. Berlin 1996, s. 19-32.

– COLLINS, J. J. *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Westminster John Knox Press: Louisville, Kentucky 1997.

– COLLINS, J. J. *APOCALYPTICISM in the Dead Sea Scrolls*. Routledge: New York 1997.

– DAVIES, P. R. „Eschatology at Qumran.“ In *Journal of Biblical Literature*, 1985, 104, s. 39-55.

– GAMMIE, J. G. „Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature.“ In: *Journal of Biblical Literature*, 1974, 93, s. 356-385.

– GABRIŠ, K. *Apokryfy: Mimokanonické (deuterononické) spisy Starej zmluvy podľa Septuaginty*. Vesna: Bratislava pre Transciscus Liptovský Mikuláš 1990.

– GROSS, W. – KUSCHEL, K. J. *Bůh a zlo*. Prel. Jiří Hoblík. Vyšehrad: Praha 2005.

– HANSON, P. D. *The Dawn of Apocalyptic*. Fortress Press: Philadelphia 1975.

– HANSON, P. D. „Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11.“ In *Journal of Biblical Literature*, 1977, 96, s. 195-233.

– HENGEL, M. *Judaism and Hellenism*. Vol. 2. Fortress Press: Minneapolis 1974.

– HORŇANOVÁ, S. *Židovská apokalypтика: Úvod do pseudoepigrafičeských, kumránských a merkavotických textov*. Univerzita Komenského: Bratislava 2007.

– MARTÍNEZ, F. G. (ed.). *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English. The authoritative new translation of the Dead Sea Scrolls complete in one volume*. E. Brill: Leiden, New York, Cologne 1994.

– NADRÁSKY, K. *Teológia Starej zmluvy*. Univerzita Komenského: Bratislava 1994.

– RAD, G. von. *Old Testament Theology. Vol. II. The Theology of Israel's Prophetic Traditions*. Harper & Row, Publishers: San Francisco 1965.

– ROWLAND, CH. *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. Crossroad: New York 1982.

– RUSSEL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. The Westminster Press: Philadelphia 1964.

– SCHUBERT, K. *Židovské náboženství v proměnách věků: Zdroje. Teologie. Filosofie. Mystika*. Prel. Jindřich Slabý. Vyšehrad: Praha 1999.

– SACCHI, P. *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*. Paideia: Brescia 1990.

– SOUŠEK, Z. *Knihy tajemství a moudrosti I.: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Vyšehrad: Praha 1998.

– SOUŠEK, Z. *Knihy tajemství a moudrosti II.: Mimobiblické židovské spisy: Pseudoepigrafy*. Vyšehrad: Praha 1998.

POSTAVA TRPÍCÍHO MESIÁŠE V RANÉ RABÍNSKÉ LITERATUŘE

Lukáš Klíma

Rabínský judaismus zná vedle převládající mesiášské postavy, kterou je mesiáš z domu Davidova, také mesiáše syna Josefova, někdy též označovaného jako syna Efrajimova, tedy mesiáše pocházejícího z domu (rozuměj z kmene) Josefova potažmo z domu Efrajimova. Vzácně je tento mesiáš nazýván také mesiášem synem Manasese. Josef jako jeden z dvanácti synů Jáкова byl praotcem jednoho z Izraelských kmenů, který byl později rozdělen podle dvou Josefových synů na kmen Efrajima a Manasese (srov. Joz 17,17).

Mesiášská postava pocházející z tohoto kmene je v rabínské literatuře dosvědčena přibližně od druhého století n. l. Údaje o této postavě jsou však sporadické ve srovnání s postavou královského mesiáše syna Davidova. Přesto je tato mesiášská postava nesmírně zajímavá, obzvláště ve srovnání postavou Ježíše Nazaretského, kterého za mesiáše, neboli Krista, považují křesťané. Není jisté bez zajímavosti, že vedle Ježíšova mesiášského utrpení je shodným rysem těchto mesiášských postav také to, že Ježíš Nazaretský byl považován za syna Josefova: „Když Ježíš začínal své dílo, bylo mu asi třicet let. Jak se mělo za to, byl syn Josefa...“ (L 3,23).

Mesiáš syn Josefův je v rabínské literatuře považován za připravovatele a tradičně se učí, že na konci své mise bude zabít v bitvě proti nepřátelům Božího lidu a později vzkříšen. V Babylonském Talmudu (traktát Suka 52a) na něj dokonce rabi Dosa¹ vztahuje výrok z proroka Zachariáše 12,10: „Mesiáš syn Josefův byl zabít, tak, jak je psáno: Budou vzhlížet ke mně, kterého probodli. Budou nad ním naříkat, jako se naříká nad smrtí jednohozeného.“ Targum Tosefta k Zach 12,10 zase uvádí, že mesiáš syn Efraimův padne v rozhodující bitvě proti Gogovi před branami Jeruzaléma. Existuje také tradice, podle které je tímto mesiášem syn vdovy ze Sarepty, kterého vzkřísil prorok Eliáš.

S představou o trpícím mesiáši, jehož původ ovšem není blíže specifikovaný, se

setkáme také v pozoruhodném rozhovoru mezi rabi Jehošuou ben Levi a prorokem Eliášem, který přináší Babylonský Talmud v traktátu Sanhedrin 98a. Rabi Jehošua se Eliáše zeptal: „Kdy přijde mesiáš?“ On (Eliáš) mu řekl: „Jdi a zeptej se ho sám.“ „A kde sedí?“ „U brány do Říma.“ „A jaké je jeho poznávací znamení?“ „Sedí mezi chudými, kteří trpí nemocemi.“ „Ale jak poznám, který je on?“ „Všichni si snímají a přikládají obvyklou najednou, jenom on jeden po druhém, neboť si říká: Snad budu žádán (přijít) a potom se nechci zpozdit.“²

Téma trpícího mesiáše ovšem patrně nejpodrobněji rozvádí sbírka rabínských kázání zvaná P'sikta rabati, konkrétně Piska 34, 36 a 37. Piska 34, pocházející pravděpodobně z druhé poloviny 3. století,³ je rabínským kázním na biblický verš Zach 9,9: „Rozjásěj se, sijónská dcero, dcero jeruzalémská, propukni v hláhol! Hle, přichází k tobě tvůj král, spravedlivý a zachráněný, pokořený, jede na oslu, na oslátku, osličím mláděti.“

Tento biblický verš má v dějinách výkladu dlouhou mesiášskou tradici. Na konci tohoto kázání je vztažen na mesiáše jménem Efrajim: „Pokořený a jedoucí na oslu – to je mesiáš. A proč je jeho jméno „Pokořený“ (hebrejsky *'ani*)? Neboť se pokorně skláněl (hebrejsky *nit'ane*) dlouhé roky ve vězení a rouhači Izraele se mu vysmívali. A proč jede na oslu? Kvůli rouhačům... Přesto pro zásluhy mesiáše je (rozuměj Iz-

raelce) chráněn Svatý, budiž požehnán, vede je na přímé cestě a vykupuje je, jak je psáno: Přijdou s pláčem a s prosbami o smilování, já je povedu. Dovedu je k potokům, jež mají vodu, cestou přímou, na níž neklopýtnou. Budu Izraeli otcem a Efrajim, můj prvorozený, je on (Jr 31,9). Co učí Písmo, když říká „je on“ (Jr 31,9)? On je to ve dnech mesiáše, on je to v budoucím světě a není to nikdo jiný vedle něj.“⁴

Mesiáš, který strávil dlouhý čas ve vězení, se zde ukazuje jako „pokořený a jedoucí na oslu“. Jeho protivníky jsou rouhači z řad Izraele, tedy Židé, kteří se mu vysmívají a patrně ho také uvrhli do vězení. Jeho jméno Efrajim je nepřímě odvozeno z citovaného verše knihy Jeremjáš. Efrajim, který byl upřednostněným Josefovým synem, je zde mesiášem Efrajimem, Božím prvorozeným. Závěr kázání se snaží vyjasnit, že Efrajim je jediným mesiášem, tím, kdo je označený jako ON, že tedy není žádný jiný mesiáš vedle něj. To by mohlo být konkrétně namířeno právě proti rozšířené představě dvou mesiášů, jednoho z domu Davidova a druhého z domu Efrajimova.

Dílo vykoupení mesiáše Efrajima zde není přímo popsáno. Jasně je jen to, že vykoupení Izraele je pro jeho zásluhy. Dobře doložené rabínské učení o zásluhách praotců a prametek Izraele, které působí i v budoucích generacích, je zde tedy přeneseno právě na mesiáše. Efrajim pokorně nesl posměšky rouhačů, když byl ve vězení, a tím se mohl stát mesiášem a vykupitelem Izraele. Jinak řečeno, Izrael bude vykopen, neboť mesiáš na sebe vzal výsměch svých protivníků.

Homilie dále rozvádí, kdo přesně jsou tyto protivníci a kdo jsou naopak přívrženci tohoto mesiáše. Jako jeho přívrženci jsou identifikováni hned od začátku tzv. „truchlící na Siónu“, tedy zvláštní skupina zbožných Židů, kteří oplakávali zničení chrámu a modlili se za jeho obnovení. Tuto skupinu poprvé potkává-

me v Iz 61,3: „Duch Panovníka Hospodina je nade mnou. Hospodin mě pomazal k tomu, abych nesl radostnou zvěst pokorným, poslal mě obvázat rány zkroutěných srdcem, vyhlásit zajatcům svobodu a vězňům propuštění, vyhlásit léto Hospodinovy přízně, den pomsty našeho Boha, potěšit všechny truchlící, pozvednout truchlící na Sijónu, dát jim místo popela na hlavu čelenku, olej veselí místo truchlení, závoj chvály místo ducha beznaděje. Nazvou je Stromy spravedlnosti a Sadba Hospodinova k jeho oslavě.“ (Iz 61,1–3).

Tito truchlící na Sijónu obzvláště aktivně očekávali mesiášské vykoupení a byli patrně kvůli tomu od některých souvěrců posmíváni. Posměch mesiáši tedy odpovídá posměchu, který dopadá na jeho přívržence. Rabínská homilie osvětluje, že bezprostředně po příchodu mesiáše, tzn. po jeho osvobození z vězení, posílá Bůh na svět anděla zkázy, který své dílo zkázy vykoná na posměvačích, ovšem truchlící na Sijónu ušetří. Skrze to rouhači z Izraele poznají, že truchlící na Sijónu a jejich mesiáš byli posmíváni neprávem.⁵

Pozoruhodné je, že mezi potrestanými posměvači budou podle tohoto kázání i ti, kteří byli poslušni příkázáním Tóry, ovšem neočekávali příchod Božího království, který je spojený s příchodem mesiáše. Kázání tímto způsobem patrně kritizuje společenské a politické vrstvy, které nastavovaly měřítko autorovým současníkům tak, aby bylo odmítáno mesiášské očekávání. Mesiášské očekávání totiž bylo v židovství této doby kvůli nezdařenému Bar Kochbovu povstání a jeho neblahým důsledkům velmi oslabováno.

Další dvě rabínské homilie z této sbírky, dnes označované jako Piska 36 a 37, dále vyjadřují napětí mezi pouhou poslušností Tóry a zbožností, která je navíc spojena očekáváním s mesiáše. Zasluby plynoucí z poslušnosti Tóry pro vykoupení Izraele nedostačují, a proto musí být doplněny zásluhami trpícího mesiáše.

Mezi několik málo dalších raně židovských textů, které pojednávají o smírujícím utrpení eschatologické postavy spasitele, patří také aramejský text zvaný „Testament Leviho“, ve kterém vystupuje osočovaný eschatologický pastýř Božího lidu a tzv. „Sebe-oslavný hymnus“.⁶ V Sebe-oslavném hymnu vystupuje bezjemenná postava, která se počítá mezi

Bohy (*elim*) a nachází se ve shromáždění svatých. Patrně je zde ozvuk starozákonních představ o Božím shromáždění (srov. Ž 29; 82; 89), ve kterém je ovšem podle tohoto hymnu přítomen také někdo, kdo má nesrovnatelnou slávu a zároveň nese veškeré utrpení a pohrdání. „Mínění o tom, kdo je tímto hrdinou, se v bádání široce rozchází, přesto může být sotva pochybnost o tom, že se jedná o nějakého eschatologického spasitele.“⁷

Lze se domnívat, že rozhodující vliv na představy o zástupně trpící postavě, která svým utrpením, ať už fyzickým nebo tím, že snáší posměch a pohrdání, a která je buď přímo označena za mesiáše, nebo nějakou eschatologickou spasitelskou postavu, má postava trpícího Hospodinova služebníka, popsaneho v Iz 53. kapitole: „Byl v opovržení, kde kdo se ho zřekl, muž plný bolesti, zkoušený nemocemi, jako ten, před nímž si člověk zakryje tvář, tak opovržený, že jsme si ho nevážili. Byly to však naše nemoci, jež nesl, naše bolesti na sebe vzal, ale domnívali jsme se, že je raněn, ubit od Boha a pokoren. Jenže on byl proklán pro naši nevěrnost, zmučen pro naši nepravost. Trestání snášel pro náš pokoj, jeho jizvami jsme uzdraveni... Ale Hospodinovou vůlí bylo zkrušit ho nemocí, aby položil svůj život v oběť za vinu... Tím, co zkusí, získá můj spravedlivý služebník spravedlnost mnohým; jejich nepravosti on na sebe vezme. Proto mu dávám podíl mezi mnohými a s četnými bude dělit kořist za to, že vydal sám sebe na smrt a byl počten mezi nevěrníky. On nesl hřích mnohých, Bůh jej postihl místo nevěrných.“ (Iz 53,3–5.10–12).

¹ Tanaita z konce 2. stol. n. l.

² Přeloženo z *Der Talmud – Ausgewählt, übersetzt und erklärt von Reinhold Mayer*. Wilhelm Goldmann Verlag, München 1980, s. 628.

³ „Nic nemluví proti tomu, abychom datovali... P'sr 34 snad dokonce někdy po polovině 3. století.“ Stemberger Günter: *Talmud a midraš*. Vyšehrad, Praha 1999, s. 361.

⁴ Goldberg Arnold: *Erlösung durch Leiden. Drei rabbinische Homilien über die Trauernden Zions und den Leidenden Messias Efraim (PesR 34.36.37)*. Frankfurt am Main 1978, s. 73.

⁵ Goldberg: *Erlösung durch Leiden*, s. 70.

⁶ Jedná se o text fragmentárně doložený mezi kumránskými nálezy, publikovaný pod číslem 4Q541, fragment 9. V anglické odborné literatuře se tomuto textu říká „A Self-Glorification Hymn“, v německé literatuře bývá označován jako „Selbstverherrlichungshymne“, v češtině není autorovi jeho oficiální označení známo. Více o tomto textu viz Schäfer Peter: *Die Ursprünge der jüdischen Mystik*. Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Berlin 2011, s. 206–212.

⁷ Schäfer, ibid.

Chůze stromu

ROBERT ANTROPIUS

*Cítím jak na mojí lebce
staví se tři kříže
čistota nevěsta má až do smrti krve
protože na plod ráje se dosud čeká
jen episodní jablko
jedno z dáblvých varlat
klátí se při chůzi stromu*

...

*Ó Pane kterému sahají po kotníky
jen ty nejvyšší topoly
děkuji ti žeš mi dal poznat
proč se kleč jmenuje kleč*

...

*Způsobil jsem už tolik bolesti
že ruka by nestačila popsat
papír podržet
a oči přečíst*

...

*a přeče uštknut Kristem
který byl vyvýšen v poušti mých
myšlenek a citů
modlím se a tedy učím Boží abecedě*

*Kéž můj anděl strážný
není anděl strašný*

...

(M. A.)

*Jabloň nachýlená
louka strmá tvář
mez rozcuchaná
pole vykroužené jako rybník
strom kopci souzený
list jako dlaň
světlo skládá pohled
někdo se právě chystá vynalézt
zpomalovač celku*

POHLED NA SKLON KE ZLU V RABÍNSKÉ LITERATUŘE A V KABALE

Josef Blaha

Na zlo se můžeme dívat různě, ale jedno musíme konstatovat: zlo je ve světě velmi silně přítomno. V rámci hebrejské Bible se sklon člověka ke zlu nazývá jecer *ha-ra*. Má se za to, že první náznaky můžeme nalézt už v knize Genesis: „*I viděl Hospodin, jak se na zemi rozmnožila zlovůle člověka a že každý výtvar jeho mysli i srdce je v každé chvíli jen zlý.*“ (Genesis 6,5).

Tento překlad České ekumenické Bible ale není přesný, v originále můžeme číst: *jecer machšavot libo rak ra kol ha jom*. V češtině by se to dalo asi nejlépe přeložit: „výtvar myšlenek lidského srdce směřuje pouze ke zlu po celý den“.

Toto zlo nás obklopuje, je v nás. Novozákonní poselství mluví o tom, že v Ježíši se stal Bůh solidární s člověkem, stal se jedním z nás a trpěl smrt na kříži. Ale myšlenka utrpení Boha není čistě novozákonní. Už v hebrejské Bibli, ano, už v knize Genesis, trpí Bůh. Hned v dalším verši (Genesis 6,6) můžeme číst, že: „*Bůh litoval, že na zemi učinil člověka, a trápil se ve svém srdci.*“

Rabín Abrahám ibn Ezra (1089–1164), jeden z nejvýznamnějších středověkých španělských exegetů, tento verš komentuje takto: „Je známo, že Bůh litoval, že stvořil člověka, a trápil se ve svém srdci. Jak známo, Tóra je psána jazykem lidí... – a bylo mu smutno v srdci – je opakem verše: „*Ať sláva Páně trvá navěky, ať se Pán raduje ze svého díla*“ (Žalm 104,31).“¹

Hebrejskou Bibli Židé dělí na *parašiot* (oddíly) podle významných událostí, které se zde staly. V *parašat Noach* (oddíl Noe) můžeme číst: „*A Hospodin řekl svému srdci: už nebudu proklínat zemi kvůli člověku, neboť myšlenky lidského srdce jsou zlé už od jeho mládí.*“ (Genesis 8,21). V originále je uvedeno: *ki jecer ha'adam ra mi'neurav* – doslovný překlad by byl asi takto: „neboť to, co člověk utváří ve svém srdci od svého mládí je špatné.“

Jak jsem už zmínil, tato část *parašat Noach* (oddíl Noe) ukazuje nový počátek, to, kdy Noe vystoupí z archy a začíná nové lidstvo: „*Noe pak vybudoval Hos-*

podinu oltář a vzal ze všech čistých zvířat i ze všeho čistého ptactva a zapálil na tom oltáři oběť zápalnou. I ucítil Hospodin libou vůni a řekl si v srdci: „Už nikdy nebudu zlořečit zemi kvůli člověku, přestože každý výtvar lidského srdce je od mládí zlý, už nikdy nezhubím všechno živé, jako jsem učinil. Setba i žez, léto i zima a den i noc nikdy nepřestanou po všechny dny země.““ (Genesis 8,20–22).

Zatím jsem se zabýval biblickou teologií, popřípadě rabínským výkladem k jednomu místu v knize Genesis. Nyní bych tento pohled na *jecer ha ra* (sklon ke zlému) doplnil o postoj knihy Zohar. Jeden z předních izraelských odborníků k tomu píše: „Sklon ke zlému je součástí služby Bohu, je třeba Bohu sloužit oběma sklony. Jak sklonem k dobru, tak i sklonem ke zlu, protože oba tyto sklony přebývají v lidském srdci.“²

To ale rozhodně neznamená, že v rámci knihy Zohar je Bůh indiferentní vůči tomu, jestliže jednáme dobře nebo špatně. Jméno pro Boha v Zoharu je *Atika kadiša* – Starý dnů: „Čelo *Atika kadiša* se nazývá *racon* (vůle neboli radost). Oči Krále mají kontrolu nade vším, kontrolu nad nejvyššími světy a nad světy hluboko pod zemí. Různé barvy hrají v očích Krále – a mistři dohledu nade vším dávají jména těmto barvám, každý podle svého způsobu. Když dojde k tomu, že Král kontroluje svět, je tím dán očím podnět.“

Obočí Krále se jmenuje „místo“, které určuje kontrolu nad barvami. Toto obočí má vztah k nižším místům, dohled očí Krále pochází z řeky, která se rozpíná a vynořuje. Z této řeky čerpají oči Krále vliv na to, aby se Svatý, budiž požehnan, koupal v bělobě *Atiky*, v mléku, které

dává matka.³ Protože když se *sefira Gvura* (přísný Boží soud) rozpíná, oči Krále září červenou barvou, *Atika Kadiša* osvětluje svoji vlastní bělobu a svítí směrem do matky, a je naplněná mlékem a vysaje vše. Všechny oči se koupou v matčině mléku, které teče bez přestání. To je totiž význam Písma, „koupání se v mléku.“ (Píseň písní 5,12). Je to mléko matky, které plyne bez přestání a pořád.

Nos svatého Krále je ústředním bodem Jeho obličej.⁴ Když se různé síly soustředí, jsou nosem svatého Krále. Tyto síly závisí na *sefira gevura* (síla) a z ní také vycházejí. Když jsou probuzeny síly Božího soudu a překročí hranice, jsou usmířeny pouze kouřem z oltáře, jak se píše: *A Hospodin ucítil příjemnou vůni* (Genesis 8,21).“⁵

Tento postoj o *sefirách*, které způsobují Boží hněv – *sefira gvura* – nebo naopak o *sefirách*, které způsobují Boží slitování, nezačal v rámci kabaly až v knize Zohar, ale už mnohem dříve. Dá se odvodit z knihy Bahir, vzniklé v jižní Francii v jedenáctém století. Tento postoj byl později daleko více, ovšem zcela jinak, rozpracován v rámci luriánské kabaly.

Bude-li tento článek číst křesťanský čtenář, je třeba si uvědomit, že judaismus neucí vůbec nic o dědičném hříchu. Každý člověk se rodí takřka s „čistým štítem“. Pojetí zla v židovské tradici, jak to zdůrazňuje zvláště Talmud a Zohar, není ovlivněno nějakou počáteční zděděnou vinou prvního lidského páru, Adama a Evy, kteří zhřešili. Judaismus učí, že člověk má sklon k dobru – který se hebrejsky nazývá *jecer tov*, a sklon ke zlu, *jecer ra*. Mnohé židovské modlitby vyzývají k tomu, aby nás Hospodin přidružil k dobrému sklonu a naopak před zlým sklonem ochránil. Tak rabíni stanovili modlitbu, kterou se věřící Židé modlí každé ráno: „*Kéž je Tvou milostí, můj Bože, abys mne dnešní den a také každý den mého života chránil před drzými muži a před nestoudnými ženami a před každým zlým člověkem, před podlým přítelem, před zlým souse-*



William Blake, „Job napominán svými přáteli“, Ilustrace ke *Knize Job* (1826)

dem a před zlými ranami, před satanem zhoubcem a před krutým soudem a před člověkem, který by mne posuzoval krutě, a to ať už je synem smlouvy nebo synem smlouvy není.⁶

Zastavme se na chvíli u dědičného hříchu – který je v latině, původním jazyku církve, nazýván *peccatum originale* – tedy původní hřích. Tento termín jako první začal používat proti Pelagiánům⁷ svatý Augustin. Nejprestižnější německá katolická encyklopedie uvádí, že: „ve Starém zákoně podle příběhu, jak ho líčí kniha Genesis 2,8–3,24, pád do hříchu znamenal ztrátu důvěrného vztahu k Bohu, a také byl příčinou bídy, utrpení a smrti... avšak nikde v celé hebrejské literatuře Starého zákona není dané vyprávění z knihy Genesis hodnoceno tímto způsobem (tedy jako dědičný hřích – poznámka J.B.).“⁸

K tomu je snad třeba jen dodat, že Židé nechápou dědičný hřích ve shora uvedeném smyslu katolického pojetí nejenom „v celé hebrejské literatuře Starého zákona“, ale ani rabínský, pobiblický judaismus, nikdy nechápal otázku hříchu prvotních lidí podobným způsobem.

Hřích Adama a Evy je hříchem každého člověka. Jedná se o určitou modelovou situaci – každý z nás je vsazen do ráje a dříve či později porušuje Boží příkaz, lépe řečeno, mnohé Boží příkazy. Proto mluví rabínská tradice o tom, že „kdyby Adam nezhřešil, dostal by božskou

odměnu a Bůh by posílil jeho duchovní složky tak, že fyzická koncepce člověka by byla zjemněna a stala se duchovní skrze to, že duch by měl kontrolu nad tělem. Důsledkem toho by člověk žil věčně a nevrátil by se do prachu země, jako tomu bylo po hříchu Adama a Evy. Ale nyní, když člověk zhřešil, jeho tělesná kompozice se stala dominantní a duch člověka už neměl sílu obrátit tělesné v duchovní. To je to, co je míněno slovy *Afar ata ve'el afar tešuv* – *Prach jsi a v prach se obrátíš*. (Genesis 3,19). Myslí se tím, že se vrátí do půdy, ze které byl vzat, poněvadž Adam se svým hříchem stal prvkem země a je čistě tělesný.“⁹

Tento rabínský komentář odpovídá nejenom tradičnímu rabínskému výkladu, ale i luriánské kabale: „Ve chvíli, kdy Adam byl stvořen, byl čistě duchovní bytostí a to jak svou přirozeností, protože neměl účast ve světě, jak jej známe my dnes, tj. ve světě *asija* (nejnižší svět – odvozeno od slovesa *la'asot* – dělat – poznámka J.B.). Jeho duchovní „tělo“ bylo ze světa, který je jenom o jeden stupeň vyšší, ze světa *jezira* (slovesný kořen J-C-R znamená Boží tvorbu – poznámka J.B.). Jeho nižší duše (*nefeš*) byla ze světa *beri'ja* (sloveso *livro'a* v biblické hebrejštině znamená výhradně Boží činnost. Je použito například v prvním verši první kapitoly knihy Genesis – poznámka J.B.). Jeho střední duše (*ruach*) byl ze světa božské emanace, *acilut*, a nejvyšší duše,

nešama, byla také ze světa *acilut* – božské emanace.“¹⁰

A také odpovídá učení Bál Šem Tova. Podle pojetí chasidismu spočívá určitý sklon ke zlu v tělesnosti a naopak příklon k nejvyššímu dobru – čistému Duchu, ve zduchovení: „Slyšel jsem, že se praví, že náš svatý učitel a mistr Gerson jednou řekl našemu mistru RIBaŠovi,¹¹ ať je jeho památka požehnána, tato slova: Jsi požehnaný ve své modlitbě, podle vůle, se kterou se modlíš. Měl bys vědět, že člověk nikdy nedosáhne cíle své modlitby, když se nezbaví své tělesnosti (hebrejsky *geš'e miut* – poznámka J.B.), potom veškerá síla a inteligence, se kterou recituje svou modlitbu, je anulována.“¹²

Tento postoj Bál Šem Tova, zakladatele chasidismu, je přímým důsledkem luriánské kabaly – jde v něm o spiritualizaci člověka směrem od materialismu k Bohu, který je absolutní Duch.

¹ MIKRAOT GELOLOT HAKETER A revised and augmented edition. *Genesis*. Part I. Edited by Menachem Cohen. Bar Ilan University Press, Ramat-Gan, Israel 2008, s. 78.

² Jochanan ben Haroš, *O sklonu ke zlu v knize Zohar*. (hebrejsky) s. 129 –159. Hebrejské části časopisu: Daniel Abrams (editor) *Kabbalah*, Journal for the Study of Jewish Mystical Texts. 21/2010. Los Angeles 2010: A Cherub Press Publication, s. 132.

³ Obočí by se dalo přirovnat ke kanálkům, ze kterých pramení kontrola nad světem. Tato kontrola pramení ze *sefiry Bina*, která se také nazývá „řeka“ a „matka“. Tento proud kontroly se také nazývá *rachamim* (milosrdenství) a je jako mateřské mléko, které pramení z běloby *Atiky Kadiša*. To se stane tehdy, když rudá barva soudu září v očích krále, a nejvyšší milost se tak probudí, aby zmírnila přísný soud.

⁴ Nos – hebrejsky *af* – je v hebrejštině stejný název jako pro hněv. Srovnej babylonský Talmud, *Jevamot* 120 b.

⁵ *Zohar* III, 135b; *Idra Rabba*. In: *The Wisdom of the Zohar*. An Anthology of Texts. Arranged by Fischel Lachower and Isaiah Tishby. Vol. I. do angličtiny přeložil David Goldstein. Oxford, Portland a Oregon 2008: The Littman Library of Jewish Civilization, s. 338–339.

⁶ Hebrejsko-německý sidur (modlitební kniha) *Atirat Jizchak*. Vídeň 1893: Schlesinger's Buchhandlung, s. 9–10. Důležitá poznámka – tento překlad je učiněn z hebrejštiny a nikoliv z němčiny, která hebrejský text překládá s velikou volností.

⁷ „Jedná se o přívržence britského mnicha Pelagia (umřel po roce 418). Proti Augustinovi (zemřel roku 430) zastávali absolutní svobodnou vůli (tj. že člověk je schopen spasit se svou vlastní silou – poznámka J.B.) a popírali dědičný hřích.“ Friedrich Hauck, *Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch*. Berlin 1980: Evangelische Verlagsanstalt, s. 131.

⁸ J. Blinzer, *Erbsünde*, s. 965–967. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. III. Díl. Freiburg 1986: Herder, s. 965.

⁹ Tolik rabínský komentář *Or ha chajim*. In: *Genesis*. A new English Translation. Translation of Text, Rashi, and other Commentaries by Rabbi A.J. Rosenberg. New York 1993: The Judaica Press. Vol. I, s. 59.

¹⁰ Lawrence Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos*. Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship. Stanford 2003: Stanford University Press, s. 141. Viz také Josef Blaha, *Before Adam sinned, he was purely spiritual being*, s. 148–150. In: Josef Blaha, *Lessons from the Kabbalah and Jewish History*. Brno 2010: Marek Konečný.

¹¹ Toto je zkratka pro rabína Izraele Bál Šem Tova, mistra dobrého jména.

¹² *Bohoslužba Izraele*. (hebrejsky). Jeruzalém 1993, s. 159.

„PRŮVODCE TÁPAJÍCÍHO JOBA“

Aleš Weiss

Pochyby a rozpaky nad nespravedlností ve světě, kterému vládne „spravedlivý soudce“ provázely již některé autory biblických knih. „*Proč naživu zůstávají svévolníci? Dožijí se vysokého věku, rozmožnou se, kupí statky, své potomstvo mají pevně kolem sebe, své potomky mají před očima, v jejich domech je pokoj beze strachu, Boží hůl na ně nedopadá.*“¹ Proč „*spravedlivý hyne i při své spravedlnosti a svévolník dlouho žije i při své zlobě.*“² Klasické texty rabínského judaismu neaspirují na vytváření obecně platných teorií filosofického diskurzu, který se v rabínském judaismu objevil až díky nutnosti obstát v polemice s filosoficky mnohem zdatnějšími karaity a muslimy. Přesto však otázka zdánlivé nespravedlnosti světa rabínské učenice zaměstnávala. Existuje-li nějaká charakteristika Boha, ze které od biblických dob až do současnosti neslevil žádný proud židovského myšlení, pak je to právě Boží spravedlnost.

„Spravedlivý, kterému se vede zle“

Otázka po Boží spravedlnosti konfrontovaná s očividnou nespravedlností světa byla v rabínském judaismu soustředěna do formule „spravedlivý, kterému se vede zle, a zlosyn, kterému se vede dobře.“³ Autoři talmudické diskuze v traktátu Brachot dávají této otázce klíčovou důležitost, když ji vkládají do úst Mojžíšovi ve chvíli, kdy měl jedinečnou možnost žádat od Boha tři věci. Když se mu ve dvou přáních splnilo, aby Bůh byl vždy s Izraelem a ne s modloslužebníky, jeho třetím přáním byla právě odpověď na tuto otázku. Poté, co editor textu přinese dvě tradice, z nichž každá přichází s neuspokojivou odpovědí, která se snaží vysvětlení hledat v provinění předků nebo v nedůslednosti při zkoumání spravedlivosti či zlovolnosti jednotlivých lidí, následuje tradice rabiho Meira, která odmítá tvrzení, že by Bůh dal Mojžíšovi na tuto otázku odpověď. Jeho poslední žádost zůstala nevyslyšena. Editor tohoto textu tím odmítl tvrzení, že vina musí být nutně na straně člověka. V této souvislosti je zajímavé připomenout, že jedna z mnohých rabínských tradic, které existovaly kolem knihy Job, připisuje její autorství právě Mojžíšovi.⁴

Jiná diskuze obecnějšího rázu se nachází v traktátu Šabat Babilónského tal-

mudu⁵ a podrobuje analýze tvrzení rava Amiho, které zní: „Neexistuje smrt bez hříchu ani utrpení bez špatnosti.“ Ačkoli jsou tato slova primárně míněna jako omezení důsledků Adamova hříchu na pouhou existenci smrti⁶, jsou odmítnuta s odkazem na ty, kdo zemřeli zcela nevinní pouze v důsledku „intriky hada“. Smrt a utrpení jsou součástí běhu světa, protože „existuje smrt bez hříchu i utrpení bez špatnosti a odmítnutí rava Amiho je vskutku platné odmítnutí.“

Asi nejčastější odpovědí na otázku po utrpení spravedlivého je však koncept, který je formulován v následujícím textu⁷:

[On je Skála. Jeho dílo je dokonalé, na všech jeho cestách je právo.] Bůh je věrný a bez podlosti, [je spravedlivý a přímý] (Dt 32:4). Bůh je věrný - Stejně jako zlovolníci splatí v budoucím světě svůj dluh i za nejmenší provinění, kterého se dopouštějí, tak splácejí spravedliví v tomto světě svůj dluh i za nejmenší provinění, kterého se dopouštějí. A bez podlosti - Stejně jako spravedliví dostávají v budoucím světě odměnu i za nejmenší přikázání, které splní, tak zlovolníci dostávají v tomto světě odměnu i za nejmenší přikázání, které splní.

Tento text a jeho paralely v klasické rabínské literatuře⁸ se snaží vysvětlit zřejmý nesoulad mezi lidskými činy a mírou zasloužené odměny v tomto světě odkazem na budoucí svět, který je skutečným polem zjevení Boží spravedlnosti. Bůh podle něj dovoluje, aby se zásluhy zlovolníků vyčerpaly v tomto světě, a v budoucím světě na ně budou čekat jen již důsledky jejich nahromaděných zlých skutků. Stejně tak spravedliví si i ty nepatrnější prořezky odpýkají již v tomto světě, aby v budoucím světě hojně sklízeli plody své spravedlnosti. Jakkoli sadisticky tento koncept může znít, dlouho byl jediným vysvětlením, které dokázalo tvářit v tvář očividné nespravedlnosti světa jednoduchým způsobem obhájit Boží spravedlnost zejména pro filosoficky nevzdělané masy.

Kniha Job a středověká židovská filosofie

V důsledku pohrom, které středověcí Židé zakoušeli, propadali mnozí beznaději a hledali odpověď na palčivou otázku po Boží spravedlnosti ve světě. Středověký katalánský filosof, exegeta a kabalista, rabin Moše ben Nachman (z. 1270 o. l.), v předmluvě ke svému komentáři ke knize Job zřetelně ukazuje palčivost tohoto problému, která bez rozdílu zasahuje všechny lidi postižené nespravedlností:

Existuje věc, která zarmucuje srdce a souží mysl, a jen kvůli ní byli mnozí lidé všech generací svedeni k naprosté herezi. Totiž, když na světě viděli pokroucené právo, spravedlivého, kterému se vede zle, a zlovolníka, jemuž se vede dobře. Říkají: proč přináší cesta toho či onoho úspěch, a proč ti či oni, kteří se jeví jako spravedliví, propadli zmaru. To je kořen hořkosti všech rebelujících v každém národě a jazyce.⁹

Asi není překvapivé, že řešení otázky problému zla ve světě se v židovské středověké filosofii často odehrávalo právě formou komentáře k biblické knize Job. Předem je třeba zmínit, že kdo by ve filosofické interpretaci knihy Job očeká-

val stejné mysteriózní drama, do kterého čtenáře vrhá samotný biblický text, bude asi zklamán. Stejně jako ve většině tradičních rabínských interpretací¹⁰, není Job nikdy zcela nevinný a často představuje správnou odpověď na Jóbovu otázku poslední řečník, Elihu. Tento vstupní předpoklad o Jobově nedostatečnosti zcela ruší napětí, které je přítomno v biblickém textu, a z dramatu se stává filosofický dialog, v němž se pojednává o fungování Boží prozřetelnosti. K těm významným, které Nachmanidův komentář předcházely, patří komentáře Sa'adji Gao-na (z. 942 o. l.) a Mošeho ben Maimona (z. 1204 o. l.). Z pozdějších středověkých autorů jsou to například Šmuel ibn Tibon (z. kolem r. 1230 o. l.), Zerachja Chen (13. stol. o. l.), Levi ben Geršon (z. 1344 o. l.) a Šimon ben Cemach Duran (z. 1444 o. l.).

Asi nejznámější židovský filosof, Moše ben Maimon, vymezil komentáři ke knize Job dvě kapitoly ve svém filosofickém spise Průvodce tápajících¹¹ a svým pojetím ovlivnil všechny následující filosofické interpretace Joba natolik, že snad neexistuje jediná, která by neunesla jeho stopu.¹² Ve shodě s některými učenici Babylónského talmudu interpretuje text jako alegorický příběh, který se nikdy nestal.¹³ Smyslem této velké básnické ale-

gorie je podle Maimonida, aby se v ní člověk poučil o tom, jak zacházet s utrpením, aby mu neublížovalo, ale aby ho jeho existence naopak více přiblížila k Bohu.¹⁴ Středověkému diskurzu o zlu vládla aristotelická představa, že zlo je privace dobra. Nejedná se tedy o žádnou samostatnou entitu, ale o deficitní existenci. Zlo je zlé proto, že úplnost existence degraduje na její zlomek. Toto pojetí zla vzniklo jako řešení problému, který byl dán třemi těžko smířitelnými axiomy. 1) Bůh je dobrý. 2) Bůh je všemohoucí. 3) Na světě existuje zlo. Za konceptem zla jako privace stojí pochopitelná neochota středověkých myslitelů obětovat Boží dobrotu, nebo Boží všemohoucnost.

Tanach nezná koncept Boží všemohoucnosti v helénském slova smyslu. Zlo je v něm skutečnou veličinou, která není pouhou nepřítomností dobra. Je popisováno v barvitých termínech a spíše než vyváženou racionální výpovědí je existenciálním pohledem, v němž mluví jazyk zkušenosti, který se příliš nestará o univerzální platnost obecné teorie zla. Proto jeho texty nemusí řešit problém, jenž provázel středověké židovské filosofy. Moc, jako pouhá schopnost činit vše je morálně neutrální a v Tanachu nemůže být žádná z Božích schopností morálně neutrální. Jak píše Kenneth Seeskin:

Když říkáme, že Bůh je všemohoucí, myslíme tím, že stojí v asymetrickém vztahu ke světu: Je oprávněným soudcem všeho ostatního a nic není Jeho oprávněným soudcem... Toto je podle mého mínění skutečné pojetí všemohoucnosti, ne schopnost, o níž mluví filosofové, když se ptají, zda Bůh může učinit kámen tak těžký, aby ho sám nezvedl, nebo zda může prostrčit svět skrz početní prsten, aniž by zvětšil jedno nebo zmenšil druhé.¹⁵

Problém, který provázel nejen židovské středověké filosofy, byl, jak může být zlo přítomno ve světě, který stvořil dobrý všemohoucí Bůh, který nemůže být



Ilustrace Jan Bárta

v žádném případě zdrojem zla? Odpovědi na tuto otázku byla již výše zmíněná privace. Satan, který vystupuje v úvodní scéně knihy Job, je pro Maimonida symbolem této privace. Maimonides rozeznává tři kategorie zla,¹⁶ které může člověka postihnout, a každé z nich lze interpretovat jako důsledky různých typů nedostatečnosti. 1) Do první kategorie patří postižení různými přírodními katastrofami, které vznikají v důsledku porušení živlů a závislosti existence hmoty na privaci. 2) Druhou kategorií tvoří zlo spojené s násilím, které si lidé působí navzájem. To vzniká v důsledku intelektuálního deficitu těch či oněch lidí a zodpovědnost za něj i jeho náprava leží čistě v lidských rukou. 3) Do třetí kategorie potom patří zlo spojené se sebeubližováním, které jednotlivci přivozují sami sobě, a jeho zdroj je třeba opět hledat v deficitním intelektu. Sem Maimonides řadí i nemoci ducha a těla, které jsou podle něj způsobeny nějakým druhem nestřídmosti a připoutanosti k tělesnosti. Kde byla tedy podle Maimonida Jobova chyba? Maimonides přiznává Jobovi morální ctnosti, ale ne již ctnosti intelektuální:

Vše co [Job] řekl, řekl pouze proto, že neměl skutečné poznání, a znal Boha pouze z tradice, tak jak ho zná zástup těch, kdo se spoléhají na Zákon. Ale když poznal Boha prostřednictvím intelektu, doznal, že skutečné štěstí, jímž je poznání Boha, je dáno všem, kdo ho znají, a že člověk nemůže být v žádném případě ztrápen jakýmkoli z výše

Akátům u svatého Štěpána

ROBERT ANTROPIUS

*Vůně vaše vášnivá
k šílenství mě šlehá
prostoru se vysmívá
ani na čas nedbá*

*nevěřím že pomine
že nebude jak prve
shod' mi svatý Longhine
svým kopím hrozny krve*

*Až dojdou i všechny dopisy které jsem
nenapsal
vrátím se k tobě
ale zatím mi stačí
jen vagina Persefony
to podsvětí v podsvětí
a pole jde mnou když já jdu polem*

plameny ticha praskají

zmíněných neštěstí. Zatímco znal Boha pouze prostřednictvím tradičních příběhů, neznal jej prostřednictvím spekulace. Job si myslel, že věci, které považoval za štěstí – jako zdraví, bohatství a děti – jsou konečným cílem. Z tohoto důvodu upadl do takového zmatku a říkal, co říkal.¹⁷

Job podle Maimonida na jedné straně mylně pokládal své hmotné úspěchy za štěstí a na druhé měl mylnou představu Boží prozřetelnosti, která ho vedla k pochybám o tom, zda Bůh o jeho utrpení vůbec ví, zda svou prozřetelností může jedince vést, nebo zda je k jeho utrpení zcela netečný. Zatímco na začátku si Job myslel, že Boží prozřetelnost spravedlivým poskytuje fyzickou ochranu, nakonec se mu dostává poznání, že ochrana, kterou božská prozřetelnost spravedlivým může poskytovat je spíše psychologická. Poznání Boha činí Joba imunním vůči psychologickým důsledkům utrpení a umožňuje mu pochopit neanalogičnost lidské a božské prozřetelnosti. Žádný z druhů zla, které člověka postihuje, podle Maimonida tedy není způsobené přímo Bohem, ale vždy se jedná buď o důsledek lidského jednání, nebo deficitní povahou živlového světa, v jehož důsledku vznikají různé přírodní katastrofy. Některým typům zla se však může člověk vyhnout díky svému praktickému intelektu a na něm závislých životních volbách. Ty se týkají jak jednotlivců, tak organizace celé společnosti. Bůh je přítomen v samotném zdokonalování lidského intelektu a tento předpoklad pro něj stojí v základu jednoty svobodného lidského jednání a Božího vedení.

Stejně tak má zbývající část tohoto verše totožný význam: „Ve tvém světle, spatříme světlo.“ (Žalm 36:9) – totiž, že prostřednictvím intelektu, který do nás od Tebe proudí, se intelektuálně zdokonalujeme a nalezneme správnou cestu, dojdeme správných závěrů a dospějeme ke spojení s (aktivním) intelektem. Pochop to!¹⁸

Jiným zlům se ale člověk nevyhne a jediné co může dělat, je usilovat o to, aby došel ke smíru s podmínkami lidské existence a prostřednictvím svého spojení s Bohem si vytvořil co největší imunitu vůči jeho psychologickým následkům.

Maimonidovo poselství zní možná na první pohled bezútešněji než představa

Ráno v Umbrii

ROBERT ANTROPIUS

*Mlhu proniká světlo
záhyby krajiny odpovídají
vrásnění mého mozku
a kámen na prahu
je tak ohlazený
jako stěna mého srdce*

*mlhu proniká světlo
tiše vystupují obrysy kostelů*

...

*Už byla půlnoc kterou stále ukazují
ručičky svíček
ale ty neusínáš
tvé koleno je jako měsíc oblohou zíváš
vlasatý mrak
kopce dvojník připomíná ježka
ale tvůj zrak
co obíhá mety hvězd se tmě ne
a ne bránit štítu víček
sen by tě udržel nejsi tak těžká
najdi si v spánku pro sebe zaoblený kout
není co zaspát není proč procitnout*

...

*Tvých nader není nikdy dost
hltnám a tak se zalykám
však náhle v hodině blaha vteřina smutku
že na prsa máme právo
u matek u žen
ale už ne u dcer*

biblického Boha, který zasahuje do dějin a vyvádí Izrael z Egypta „mocnou rukou a vztyčenou paží.“ Ale zní mnohem realističtěji a praktičtěji v konfrontaci s mnohými událostmi v dějinách židovského národa, kdy se žádná „mocná ruka a vztyčená paže“ neobjevila. Až dosud jsem se záměrně vyhýbal otázkám a otřesům, které přinesl pro židovský národ a židovské náboženské myšlení holocaust. Jeho teologizace nedopadala vždy šťastně, protože obzvláště z těch tradičnístičtějších náboženských pozic často docházelo k hledání jeho příčiny v Boží spravedlnosti nebo jeho účelu v Božím dějinném plánu. Holocaust měl být trestem za spáchané prohřešky nebo měl být vykoupěn nějakým jemu přiměřeným dobrem. Jednu z myšlenkově nejobludnějších teologizací tohoto typu představuje učení rabína Cvi Jehudy Kooka

(1891-1982), který popsal holocaust jako „Boží lékařskou operaci“, která měla za účel amputovat z těla Izraele jednu jeho část duchovně zcela znečištěnou svým vnitřním lnutím k exilu.¹⁹ Ať už se jedná o jeho interpretaci jako trestu nebo jako „pomoci“, snaha připisovat Bohu na holocaustu jakoukoli účast je špatnou teologií, která zbavuje odpovědnosti jeho skutečné viníky. Maimonidova odpověď je jiná. Když Daniel Hartman ve své knize o Maimonidovi popisuje biblický koncept vykoupení, jeho slova zde míří hlavně na Maimonida:

Biblické zaslíbení vykoupení neodkazuje k Božímu zázračnému zásahu do historie, ale je založeno na přesvědčení, že změna v lidském morálním životě nakonec bude znamenat změnu v lidských politických podmínkách. Stejně jako Bůh odpovídá na modlitbu člověka tím, že mu dává intelekt, tak odpovídá na lidskou touhu po vykoupení tím, že dává společenství Tóru, která vštěpuje věřícímu Židovi přesvědčení, že jeho morální kroky působí na historické podmínky.²⁰

Zlo ze světa nemůže vymizet zázračným Božím zásahem, ale pouze pomalým vzdělávacím procesem, v němž se síce Bůh nabízí jako stále přítomná síla, ale zásadní role leží v aktivitě člověka.

¹ Job 21:7-9.

² Kaz 7:15.

³ bBrachot 7a.

⁴ bBava Batra 14b.

⁵ folia 55a-b.

⁶ viz Efraim Urbach, Chazal: Pirkei emunot ve-de'ot (Jeruzalém: Magness Press, 2006), str. 273.

⁷ bTa'anit 11a.

⁸ bSanhedrin 101a; bBrachot 4a; bEruvin 19; bKidušin 39b; mAvot 2:16; Genesis Raba 33:1 aj.

⁹ Moše ben Nachman, Peru šle-sefer Ijov, ed. Chaim Dov Chavel, Kitvei Ramban (Jeruzalém: Mosad ha-Rav Kook, 1963), sv. 1, str. 19.

¹⁰ viz sbírku tradic o Jobovi v bBava Batra 14b-16b.

¹¹ dále jen MN (More Nevuchim), III:22-23

¹² Robert Eisen, The Book of Job in Medieval Exegesis (New York? Oxford University Press, 2004), str. 77.

¹³ bBava Batra 15a

¹⁴ MN III:23, překl. Michael Schwartz (Tel Aviv: Tel Aviv University Press), sv. 2, str. 503.

¹⁵ Kenneth Seeskin, „The Perfection of God and the Presence of Evil“, Judaism, 31 (1982), str. 206.

¹⁶ MN III:12, str. 455-458.

¹⁷ MN III:23, str. 500.

¹⁸ MN II:12, sv.1, str. 296.

¹⁹ Pro celý psaný záznam této promluvy o holocaustu viz rav Šlomo Aviner (ed.), sicha 1, 5727 (1967), str. 7-13.

²⁰ Daniel Hartman, Maimonides: Torah and Philosophic Quest (Philadelphia: Jewish Publication Society 2009), str. 149.

ZLO V KABALE SVATÉHO IZÁKA LURII

Josef Blaha

Izák Aškenázi Luria (1534–1572) je pokládán za největšího kabalistu všech dob. Nedá se říci, že jeho kabala je jenom nauka o zbožnosti nebo o sjednocení s Bohem, ale současně je to „kosmologicko-vědecký světový názor.“¹ Zlo podle učení Ariho (tak nazývali svatého Izáka Luriu jeho žáci – slovo *ari* v hebrejštině znamená lev) je v samotném Bohu. Aby Bůh mohl stvořit svět, musel se z něj stáhnout, což se řekne hebrejsky *cimcum* a znamená v češtině asi tolik co „kontrakce“, „stažení se“. Z hlediska teorie poznání můžeme mluvit o určitém ukrytí nebo skrytí se Boha.

Luria zde používá označení desíti *sefirot*, které mají ale zcela jiný význam než v knize Zohar. Sedm spodních *sefirot* připodobňuje králům, o nichž Tóra píše: „A toto jsou králové, kteří kralovali v edómské zemi, dříve než kraloval král synům izraelským. V Edómu kraloval Bela, syn Beórův, a jeho město se jmenovalo Dinhaba. Když Bela zemřel, stal se po něm králem Zerachův syn Jóbab, po něm se stal králem Chušam z témanské země. Když zemřel Chušam, stal se po něm králem Bedadův syn Hadad, který porazil Midjána na Moábském poli. Jeho město se jmenovalo Avit. Když zemřel Hadad, stal se po něm králem Samla z Masreký. Když zemřel Samla, stal se po něm králem Šaul z Rechobótu nad Řekou. Když zemřel Šaul, stal se po něm králem Akbórův syn Baal-chanan. Když zemřel Akbórův syn Baal-chanan, stal se po něm králem Hadar. Jeho město se jmenovalo Paú a jméno jeho ženy bylo Mehetabel; byla to dcera Matredy, vnučka Mé-zahabova.“ (Genesis 36,31–39). Těchto sedm králů symbolizuje sedm nižších *sefirot*. Nevydržely ale nápor světla *Ejn Sof* – „Nekonečna“.

Když však nastalo něco, čemu se může říci „kosmický kolaps světla“, pokračovaly události tímto způsobem: „Ačkoliv se sféra milosti roztržila a zhroutila se, světlo nezmizelo, ale pokračovalo v rozpínání a záření do sedmi nižších sfér (*sefirot*), aby bylo vidět, zda se tyto sféry neroztržít, a zda budou moci obsáhnout světlo podle vzdálenosti, protože sféry (*sefirot*) které byly v dálce, mohly světlo nést snáze než ty, které byly blízko.“³

Gerschom Scholem k tomu říká: „Luriova teorie v sobě nemá nic z jakési po-

kojné jednoduchosti. Je založena na teorii, zvané *cimcum*, jedno z nejúžasnějších a dalekosáhlých koncepcí, které kdy byly navrženy v celé historii kabaly. Slovo *cimcum* původně znamená koncentrace nebo stažení se, ale v kabalistické mluvě je nejlépe přeloženo jako „stažení se“ nebo „vzdálení se“. Tato myšlenka se poprvé nalézá v krátkém, zcela zapomenutém pojednání ze třináctého století. Zdá se, že jej Luria použil. Zatímco doslovný originál tohoto textu je talmudský výrok, Luria jej úplně obrátil. Postavil jej na hlavu, ačkoliv se domníval, že jej postavil na nohy. Midraš, původně ze třetího století, mluví o tom, že Bůh koncentroval svoji přítomnost, *šechinu*, do velesvatyně; tedy tam, kde stáli cherubové. Jako by celá Jeho moc byla koncentrována do jednoho bodu. Ale v Luriově pojetí má tento koncept přesně opačný význam: nikoliv koncentraci do jednoho bodu, ale ústup z určitého místa. Co to znamená? Znamená to prostě, že existence vesmíru byla umožněna procesem určitého stažení se Boha.“⁴

Je třeba zdůraznit, že před aktem *cimcum* byly všechny síly v Bohu v harmonii. Luria mluví v podstatě o dvou základních Božích attributech, které jsou zároveň *sefirotami*. Je to *din* – přísný soud a *raha-mim* – milosrdenství. „*Cimcum* byl aktem soudu a sebeomezení Boha, a proces, který takto začal, splynul s tím, co zbylo v prapůvodním prostoru. Zde to bylo smíšeno a do jisté míry zmateným způsobem spojeno se světlem *Ejn Sof* (nekonečna) a s kořeny soudu. Tento soud byl původně ukryt v Bohu na jednom místě, odkud na svět emanovalo Boží milosrdenství.“⁵

Je možné se ptát na určitého filosofa, který nejvíce kabalou ovlivnil. Je jím bezesporu řecký filosof Plotinus. Tento poslední řecký filosof podle profesora Moše Idela, jednoho z největších odborníků na kabalou, ovlivnil i židovskou exegezi: „Když Raši používá výrazu „přímý smysl verše“, má v úmyslu říct „když se zbavíš své tělesnosti“. Když odstraníš tělesnost a zbavíš se materiálního chápání, jistě pochopíš přímý smysl verše.“ Avšak paradox tohoto výroku je ohromující; přímý smysl Bible můžeme pochopit pouze tehdy, zbavíme-li se tělesnosti. Jedná se o druh určité formy spiritualizace nebo „zjednodušení“ v žargonu Plotina.“⁶ Na podobu této souvislosti poukazuje i Gerschom Scholem: „Jak už jsem zmínil, symbolické sféry Boha jsou více než atributy teologie anebo meditace a hypostaze Plotina v jeho nauce o emanacích, vložené mezi absolutno a fenomenální svět. *Sefirot* židovské theosofie mají svoji vlastní existenci.“⁷ Přitom mnoho vědců pojímá Plotina jako vykladače Platóna, ale zapomínají na to, že Plotinos byl velmi blízko také Aristotelovi: „Lidský úsudek, který se něčím zabývá, anebo k něčemu směřuje, má svoji nejvyšší hodnotu v tom, že vede ke konečnému a dostačujícímu stavu kontempace. Toto je Plotinovo učení, které připomíná Aristotelovu nauku o identitě rozumu a toho, co rozum může pochopit.“⁸

Myšlenka *cimcum* není vůbec přítomná v knize Zohar. Mystický čin božstva je velmi složitý a je místem kontempace u Izáka Lurie a jeho žáků. Luria mluví o *cimcum* – stažení se Boha – o *švirat ha kelim* – rozbití nádob – a o *tikun* – znovuoobnovení světa, který byl poškozen při *švirat ha kelim*.

Cimcum je proces, při kterém se Bůh stahuje „od Sebe do Sebe“, a tak nechává „prázdný“ prostor. Tato koncepce představuje snahu, jak vyřešit následující problém – je existence světa myslitelná, jestliže Nekonečno, tj. *Ejn Sof*, naplňuje celou skutečnost? Luriova odpověď je ta, že tím, že se nekonečný Bůh (*Ejn Sof*) stahuje do hlubin Sebe, tak umožňuje prostor pro stvoření, které, filosoficky řečeno, není nekonečné (*Ejn Sof*): „Předtím, než se *cimcum* uskutečnil, byly *sefi-*

ry v božstvu v harmonii. Zvláště síly, které jako by byly v protikladu, tj. milosrdná láska (*chesed*) a přísný soud (*din*), existovaly v dokonalé jednotě v rámci podstaty božstva. Ale při procesu *cimcum* se na jednom místě nashromáždily „kořeny“ přísného soudu. A to znamenalo totální rozluky mezi *sefirami* *din* a *chesed* a ustanovení nezávislosti pro síly soudu. A tak se na *cimcum* z jednoho pohledu můžeme dívat jako na sebeomezení Boha, jako na exil, který si Bůh sám pro sebe určil, aby oddělil a odstranil síly soudu.⁴⁹

Podle kosmogonie Izáka Lurii se na počátku roztránilo božské světlo, poněvadž sedm nižších *sefirot* neudrželo nápor světla z *Ejn Sof* – Nekonečna. Zbytky božského světla byly zachyceny v nečistých, temných „skořápkách“ nebo „střepech“, hebrejsky *klipot*. Náprava světa – *tikun šel ha olam* – spočívá v tom, aby všechny božské jiskry byly osvobozeny z těchto *klipot* a navraceny k Bohu.

Je třeba dodat, že sám Luria svoji nauku nepsal, ale zápisky z jeho přednášek a kázání si dělali jeho žáci; za nejvýznamnějšího bývá pokládán rabin Chajim Vital. Těchto žáků ale bylo více. Přesto, jak dokazuje Ronit Meroz, profesorka židovského myšlení na Hebrejské universitě v Jeruzalémě, je to, co bylo napsáno, věrohodné: „Je potřeba vzít vážně jako celek předpoklad, že žáci Ariho zachytili věrohodně jeho učení. Jednak je to vhodná pracovní hypotéza. Ta umožňuje pojmát často složitou spleť Ariho učení. Dále kvůli vnitřní evidenci – například Vital jasně rozlišuje, kde předává učení svého mistra a to, kde spoléhá na svoji paměť.“¹⁰

Adam s Evou měli možnost uskutečnit *tikun* – nápravu světa – v prvním týdnu stvoření světa. Ale oba před sabatem zhřešili. Bůh se však rozhodl učinit člověka k našemu obrazu a k naší podobě.“ (Genesis 1,26). Věť, že příčina všech příčin, která se nazývá *Ejn Sof* – Nekonečno, zahrne ihned poté, co v Jeho rozumu vyvstane prostá myšlenka stvořit člověka, aby bujel životem.¹¹

Luriánská kabala je velmi obtížná na pochopení, poněvadž pracuje se *sefirami* a mnoha dalšími symboly. Kniha komentáře veršů,¹² kterou napsal Vital, mluví symbolickým jazykem o životu Adama a Evy: „Věť, že když tam nahoře byly spojeny dvě paže s tělem, jednalo se o život *sefirot chesed*, *g'vura* a *tiferet*.“¹³

I když Izák Luria má zvláštní chápání *sefirot*, přesto jej nemůžeme úplně od-

dělit od zbytku kabaly, a to zvláště kabaly španělské, jak zdůrazňuje profesor Scholem, když píše o díle významného španělského kabalisty Josefa Gikatilly a jeho spisu *Ša'are Ora* – (Brány světa): „Dialektika *cadika* (spravedlivého) je vyjádřena uprostřed mesiášské dialektiky a mísí se s ní. Jestliže je mír a harmonie ve světě božstva, potom Pán v tu stejnou hodinu nalezne jednotu, kterou zjevuje jasně v našem světě.“¹⁴

Je příznačné, že zde jsou *sefiry chesed* a *g'vura* – tedy milosrdná láska a přísný soud, a současně *sefira tiferet* – nádhera. *Sefiry chesed* a *g'vura* se navzájem doplňují a vyvažují, a jestliže *Ejn Sof* emanuje příliš mnoho *chesed* – milosrdné lásky – potom přijde na řadu i emanace *g'vura* – přísného soudu. Vital pokračuje: „Potom byly vyvýšeny *sefiry chesed* (milosrdná láska), *g'vura* (přísný soud) a *tiferet* (nádhera)... a byly přidány k *sefirám* *necach* (věčnost), *hod* (sláva) a *jesod*¹⁵ (základ). Byly osvobozeny z jejich zajetí a staly se z nich *sefiry chesed* (milosrdná láska), *bina* (porozumění) a *da'at* (poznání).“¹⁶ Je zde tedy popsána situace na počátku stvoření. Na počátku jsou *sefiry g'vura* a *chesed*, ale ty „jsou osvobozeny ze svého zajetí“ a stávají se z nich *sefiry chesed* (milosrdná láska), *bina* (porozumění) a *da'at* (poznání). Znamená to, že Bůh je příznivě nakloněn svému stvoření – skrze *sefiry* porozumění a poznání.

Otázka *sefirot* v luriánské kabale je složitá, ale izraelští vědci Gerschom Scholem a Josef Dan se jí intenzivně věnovali a své závěry zveřejnili. Zatím jsem citoval hlavně Gerschoma Scholema a Mošeho Idela, ale i Josef Dan, který se mimochodem těsně před nástupem nacismu narodil v Bratislavě, dává důležitý vhled do této věci: „Gerschom Scholem zkoumal otázky rozvíjení *sefirot*, a to od počátku kabaly až do Safedu.¹⁷ Podle výsledků jeho zkoumání od čtrnáctého století je v kabale univerzální myšlenka, že každá *sefira* zahrnuje i *sefiry* ostatní. V hierarchii *Ejn Sof* je každý stupeň *sefirot* uprostřed ní samé. Formální cesta vysvětlení dynamiky deseti existujících *sefirot* uprostřed každé *sefirot*, které byly vysloveny, se dá chápat i v jiných termínech. Tak například u *sefirot keter* říkáme že má 620 sloupů světla, mluvíme o třiceti dvou cestách v *sefiře chochma* (moudrost), mluvíme o padesáti branách v *sefiře bina* (porozumění), o sedmdesáti dvou mostech v *sefiře chesed* (milosrdná láska) – jako by z ní vycházely.“¹⁸



Ilustrace Jan Bárta

Sefiry symbolizují Boží energie a vyzařování *Ejn Sof* do světa. V rámci Stomu života ale platí, že: „příčina všech příčin je nade vším. Není žádný bůh nad ním, ani pod ním. Není ani žádný jiný bůh na všech čtyřech stranách světa. On plní všechny světy a obklopuje je z každé strany.“¹⁹ Problém *sefirot*, jak je líčí Josef Dan má velký význam pro porozumění luriánské kabale.

Jeden z nejlepších žáků Profesora Scholema, Ješaja Tišby, napsal významnou knihu, kde se věnuje doslova „Tóre zla“ v luriánské kabale.²⁰ Profesor Tišby se ptá, „odkud pochází kořen zla v rámci luriánské kabaly?“²¹ Na tuto velmi složitou otázku se pokouší dát odpověď v kontextu třetí kapitoly, která je věnována otázce *cimcum* (stažení se Boha) a *švirat ha kelim* (rozbití nádob), o kterých už čtenář ví z výše uvedeného textu. Tišby zde o zlu říká: „Jedná se o určitou revoluci v metodě, která je mystická a zářivě jasná. Nejedná se ani tak o zlo, které by bylo až důsledkem rozvoje. Ale právě evoluce, kterým procházejí *sefiry*, je zdrojem zla. Tak se zde jako zlo zjevuje odpad těchto *sefirot* a *klipot*²² podle toho, jak se světy vyvíjejí.“²³

Nauka o zlu v luriánské kabale je velmi složitá. Pokusil jsem se nastínit její hlavní rysy. *Sefiry*, které se roztrátily pod náporu božského světla, uskutecnily zlo, jehož náprava (*tikun*) nastane, až každá z *klipot*, tedy sil zla, bude

osvobozena a dojde ke kosmickému vykoupení. To ale záleží podle Lurii nejenom na každém Židovi, ale opravdu na každém člověku, aby volil cestu dobra a pravdy.

¹ Karl Erich Gröninger, *Jüdisches Denken*. Theologie, Philosophie, Mystik. Frankfurt a New York 2005: Campus Verlag. II. Díl, s. 619–681.

² Eliahu Klein, *Kabbalah of Creation*. The Mysticism of Isaac Luria, Founder of Modern Kabbalah. Berkeley, California 2005: North Atlantic Books, s. 16.

³ Chajim Vital, *Ec ha chajim* – strom života (hebrejsky). Jeruzalém 2004: Aharon Barzani a jeho syn, s. 10.

⁴ Gerschom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York 1995: Schocken Books, s. 260.

⁵ Gerschom Scholem, *Kabbalah*. (První vydání této knihy vyšlo v roce 1974 v nakladatelství Keter v Jeruzalémě) New York 1978: Meridian, s. 130.

⁶ Moshe Idel, *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven a London 1988: Yale University Press, s. 239.

⁷ Gerschom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*. op. cit., s. 224.

⁸ B.A.G. Fuller, *The Problem of Evil in Plotinus*. Cambridge 1912: Cambridge University Press, s. 51.

⁹ Lawrence Fine, *The Contemplative Practice of Yihu-*

dim in Lurianic Kabbalah. s. 64–99. V: Arthur Green (editor) *Jewish Spirituality from the Sixteenth Century Revival to the Present*. New York 1997: Crossroad, s. 66.

¹⁰ Ronit Meroz, *Faithful Tradition versus Innovation: Luria and his Disciples*, s. 257–274. In: Peter Schäfer a Joseph Dan (editors), *Gerschom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After*. Tübingen 1993: Mohr Siebeck, s. 258.

¹¹ Chajim Vital, *Sefer ha likutim* (komentář k Bibli – hebrejsky). Jeruzalém 1972, s. 11.

¹² Chajim Vital, *Ša'ar ha pesukim* – Kniha komentáře veršů (kapitol). Jeruzalém 1962.

¹³ Tamtéž, s. 4.

¹⁴ Gerschom Scholem, *Základy k pochopení kabaly a její symboliky* (hebrejsky). Jeruzalém 2011: Mosad Bialik, s. 227–228.

¹⁵ Moše Idel k této sefiře píše: „Anonymní Komentář k desíti sefirám, který je v několika knihovnách (Berlín, Moskva, Cambridge) praví o sefiře jesod: „a nazývá se hora Sión, neboť nebeský Jeruzalém je jako pozemský Jeruzalém, a nebeský Sión odpovídá pozemskému Siónu; hranici pevnosti Jeruzaléma je pevnost, která chrání město od démonických sil.“ Moshe Idel, *Absorbing Perfections*. New Haven a London 2002: Yale University Press, s. 576. Všeobecně má ale sefira jesod falický symbol – viz tamtéž, s. 287.

¹⁶ Chajim Vital, *Ša'ar ha pesukim* – Kniha komentáře veršů (kapitol). Jeruzalém 1962, s. 4.

¹⁷ Safed je město v horní Galileji. Ekonomický život města byl posílen přílivem židovských imigrantů

po jejich vyhnání ze Španělska roku 1492. Safed byl pokládán za jedno ze čtyř svatých měst v Izraeli. Další tři byly Jeruzalém, Hebron a Tiberias. V šestnáctém století v Safedu žili velká světla židovské duchovní historie. Hlavně se myslí Josef Karo, Moše Cordovero a Izák Luria. Všichni tři jsou v Safedu pohřbeni a jejich hroby jsou často navštěvovány zbožnými poutníky. Zpracováno podle Louis Jacobs, *The Jewish Religion. A Companion*. Oxford a New York 1995: Oxford University Press, s. 438.

¹⁸ Josef Dan, *O svatosti*. (hebrejsky). Jeruzalém 1997: The Magnes Press. The Hebrew University Press, s. 305.

¹⁹ Chajim Vital, *Ec ha chajim* – strom života (hebrejsky). Jeruzalém 2004. Op. cit. Větev 2.

²⁰ Ješaja Tišby, *Nauka o zlu a o klipot v luriánské kabale*. (hebrejsky) Jeruzalém 1984.

²¹ Tamtéž, s. 52.

²² Toto slovo je velmi těžko přeložitelné – v češtině znamená asi tolik co „oloupání se“, „slupka“. Luriánská kabala pracuje se spoustou termínů, které musí být vysvětleny. Jednu z nejlepších definic tohoto slova v rámci luriánské kabaly jsem našel, je: „membrána nebo slupka Božího světla; ztělesňuje zlo“. Freema Gottlieb, *The Lamp of God. A Jewish Book of Light*. Northvale, New Jersey, London 1989: Jason Aronson, s. 466.

²³ Ješaja Tišby, *Nauka o zlu a o klipot v luriánské kabale*. Op. cit. s. 53.

DVĚ BOŽÍ MOCNOSTI V RANÉM JUDAISMU A KŘESŤANSTVÍ

Lukáš Klíma

Heretizace představy o dvou Božích mocnostech se postupně stala jedním z rozlišovacích znaků mezi židovstvím a křesťanstvím, ovšem nestalo se tak v jednorázovém a časově přesně definovaném aktu dogmatického vymezení, přitom se zřetelnými rozdíly v každém ze dvou center antického judaismu, totiž v Palestině a v Babylónii.

V babylonském Talmudu se tato problematika zrcadlí v pozoruhodném rozhovoru mezi heretikem, kterým může být židovský konvertita ke křesťanství, a rabim Idi. Tento rozhovor nacházíme v traktátu Sanhedrin (38b). Jistý heretik řekl rabimu Idi: „Je psáno: Mojžíšovi řekl (Bůh): Vystup k Hospodinu (JHWH)... (Ex 24,1). Mělo však být přeci řečeno: Vystup ke mně!“ On (rabi Idi) mu (heretikovi) řekl: „Toto je Metatron, jehož jméno je jako jméno jeho mistra, jak je psáno: Neboť moje jméno je v něm“ (Ex 23,21). „Když je to tak (odpověděl heretik), potom ho (Metatrona) máme (přece také) uctívat!“ „Je psáno (v tom stejném verši, odpověděl rabi Idi): Nevzdoruj mu, (to znamená) nezaměňuj mě za něj!“ „Když je to tak (odpověděl heretik), jak to, že se potom praví (v tom stejném verši): Neboť vaše přestupky vám nepromine?!“ On (rabi Idi) odpověděl (heretikovi): „Přisáhám při Bohu, že jsme ho (Metatrona) nikdy neuznávali jako vůdce, neboť je psáno: Tu (Mojžíš) řekl (Bohu): Pokud s námi nepůjde tvá tvář (= ty osobně), pak nás odtud nevyváděj (Ex 33,15)!“

Tato debata se točí kolem verše Ex 24,1, který představuje problém. Kdo je tím, kdo zde mluví s Mojžíšem? Můžeme připustit, že Bůh, který Mojžíše zve, aby vystoupil spolu s dalšími představiteli Izraele na horu Sinaj. Ale proč Bůh říká v přímé řeči, když mluví s Mojžíšem, „vy-

stup k Hospodinu“? Proč jednoduše neřekne „vystup ke mně“ tak, jak je to řečeno zanedlouho v Ex 24,12? Tento a podobné verše mohou vzbuzovat dojem, že jsou dvě Božské mocnosti: jedna, která právě mluví s Mojžíšem, a druhá, ke které má Mojžíš vystoupit. Zatímco v jiných midraších je tento problém vysvětlen tak, že se jedná o stylistiku biblické řeči, dělá v citované talmudické pasáži odpověď rabino Idi daný problém ještě větším. Hospodinem (JHWH), ke kterému má Mojžíš vystoupit, je podle jeho odpovědi totiž Metatron.

Metatron je přitom anděl, Boží posel, kterého známe (ovšem bez pojmenování) z předchozí 23. kapitoly: „Hle, posílám před tebou posla, aby tě opatroval na cestě a aby tě uvedl na místo, které jsem připravil. Měj se před ním na pozoru a poslouchej ho, nevzdoruj mu, neboť přestupky vám nepromine, poněvadž v něm je mé jméno“ (Ex 23,20–21).

Z tajuplného biblického výroku „v něm je mé jméno“ rabi Idi vyvozuje, že tento anděl může být označen také jako

Hospodin (JHVH). Ale pokud může být anděl zaměnitelný s Hospodinem a naopak, je to nahrávka pro heretika, který říká, že pak máme také tohoto anděla uctívat stejně jako Hospodina, neboť je Bohu roven. Rabimu Idi nakonec nezbu- de nic jiného než přísaha při Bohu, že Izrael chtěl jako průvodce pouští pouze samotného Hospodina a nikdy neuznával jako vůdce jen nějakého anděla. Heretik má ovšem silné argumenty, které se stanou ještě zřejmějšími, když se podíváme na kontext biblického oddílu Ex 23,20n.

Zatímco v Ex 23,20 Bůh mluví o sobě a o svém andělu (poslu) s jasným rozlišením, jsou následující verše méně jednoznačné. Verš 22 uvádí: „Když jej (anděla) však budeš opravdu poslouchat a činit všechno, co já (Bůh) mluvím, stanu se nepřítelem tvých nepřátel a protivníkem tvých protivníků.“ A stejně tak pokračují i následující verše: „Můj posel půjde před tebou a uvede tě k Emorejčům, Chetejčům a Perizejčům, ke Kenaancům, Chivejčům a Jebúsejčům, a já (Bůh) je zničím“ (verš 23).

Když Ex 24,1 potom předchozí odstavec zakončí slovy: „Potom Mojžíšovi řekl: Vystup k Hospodinu...“, je čtenář zcela zmaten a neví, kdo to vlastně mluví. Biblický text zcela zjevně nerozlišuje mezi Hospodinem a jeho poslem (andělem), v jednání a mluvení je Bůh a jeho anděl opakovaně zaměňován. Tato zá- krytnost Hospodina s nějakou další by- tostí vyvolá choulostivou a ve svých dů- sledcích velmi dalekosáhlou otázku.

Rabi Idi na ni heretikovi odpovídá tak, že nazývá tohoto anděla, který je Hospodi- novým poslem, Metatron. Podle 3. knihy Henochovy, zvané též Hebrejský Henoch, která patří k textům rané židovské mysti- ky, označované jako hechalotická (pod- le nebeských paláců) nebo merkavotická (podle Hospodinova vozu, na němž spočí- vá trůn Hospodinovy slávy), je tímto Me- tatronem proměněný patriarcha Henoch, sedmý od Adama, který chodil s Bohem a byl jím vzat do nebe (viz Gn 5,21–24). Bůh mu v nebi postavil trůn podobný své- mu vlastnímu a nechal vyhlásit, že je usta- noven panovníkem nad všemi nebeskými mocnostmi. Potom ho Bůh nazval: „Malý Hospodin (JHVH), jak je řečeno, neboť mé jméno je v něm“ (Ex 23,21). Autor 3. knihy Henochovy se tedy také odvolává na ten stejný biblický verš jako rabi Idi podle babylónského Talmudu.

Ovšem jméno Metatron není jedno- duše zaměnitelné se jménem Hospodi-

novým. Patrně nejpříjemnější výklad tohoto záhadného jména je ten, který se vztahuje na Metatronovu introniza- ci za nejvyšší autoritu v nebi vedle Boha, to znamená na jeho vyvýšení na Boží- ho spoluvládce do pozice, kterou popi- suje babylónský Talmud v traktátu Cha- giga (15a). Tato talmudická pasáž, která obsahuje nejstarší výskyt tohoto jména v rabínské literatuře, naznačuje, že Me- tatronovo jméno odkazuje právě k nebes- kému trůnu. Uvádí se zde, jak Rabi Elie- zer ben Abuja (žil v první polovině dru- hého století) spatřil Metatrona, který sedí na trůnu v nebi a zapisuje zásluhy Izraele. Rabi Eliezer se kvůli tomu stal židovským heretikem, neboť se domníval, že v nebi jsou dvě (Boží) mocnosti.

Rabi Eliezer (nazývaný jako *Acher* – „jiný“, tzn. heretik) znal rabínskou tradi- ci o tom, že andělé nemají kolenní klou- by a proto nemohou sedět, neboť andě- lům přísluší chválit Boha pouze ve stoje. Andělé prostě nesedí na nebeských trů- nech, a proto když Acher uviděl Me- tatrona sedět na trůně, vyvodil z toho, že nevidí anděla, nýbrž božskou bytost a že tedy ve skutečnosti jsou Boží mocnosti v nebi dvě. Tím se ovšem podle pokračování tohoto talmudického příběhu do- pustil velkého hříchu a stal se heretikem. Tento příběh, který vypráví o tom, jak se stal kvůli Metatronovi zbožný rabi here- tikem, je v rozvinuté podobě uveden také ve 3. knize Henochově.

Ovšem to, že v nebi jsou trůny dva, vyjadřuje již biblická kniha Daniel: „Vi- děl jsem, že byly postaveny trůny (*karsa- van* – pl.) a že usedl Věkovitý. Jeho ob- lek byl bílý jako sníh, vlasy jeho hlavy jako čistá vlna, jeho stolec (*karsjeh* – sg.) – plameny ohně, jeho kola – hořící oheň“ (Da 7,9). Na jeden trůn usedl ten, kdo má titul Věkovitý, druhý trůn je patrně ur- čen tomu, kdo je v následujících verších označen jako „syn člověka“: „Viděl jsem v nočním vidění, hle, s nebeskými obla- ky přicházel jakoby Syn člověka; došel až k Věkovitému, přivedli ho k němu. A byla mu dána vladařská moc, sláva a králov- ství, aby ho uctívali všichni lidé různých národností a jazyků. Jeho vladařská moc je věčná, která nepomine, a jeho krá- lovství nebude zničeno“ (Da 7,13–14). A právě tento zplnomocněný syn člo- věka je v 1. knize Henochově (71,14) iden- tifikován s Henochem, který je poté ve 3. knize Henochově dále identifikován s Metatronem. Židovská literatura apo- kalyptická, babylónského Talmudu a he-

chalotické mystiky na sebe tedy navazuje při rozvíjení postupné identifikační linie: Syn člověka – Henoch – Metatron.

Implikací této tradice pro ranou chris- tologii se zabývala docentka bratislavské evangelické teologické fakulty, Sidonia Hornánová, která zveřejnila v roce 2006 pozoruhodný článek s názvem *Apokalyptická tradice „merkava“ a její implikace pro ranou christologii* (Teologická reflexe 2/2006). V závěru tohoto článku uvádí: „V židovské mystice, která vyšla z apo- kalypticko-merkavotických textů, na- cházíme též představu božské hyposta- ze kosmických rozměrů. Připustíme-li předkřesťanský původ židovských speku- lací o makrokosmickém Božím těle – *šiu- r koma*, můžeme uvažovat o převzetí před- stavy makrokosmické božské hypostaze Henoch/Metatron v křesťanství a o jejím přenesení na Krista“ (s. 192).

Autorka v předchozím oddíle cituje z novozákonních listů několik míst, kte- ré takovéto paralely naznačují. Domnívám se však, že nejvýraznějším novozákonním místem, ve kterém konkrétně dochází k přenesení představy *šiu- r koma* na Kris- ta a které autorka nezmiňuje, je výrok z listu Efezským, kde je o Kristu řečeno: „... až všichni dospějeme k jednotě ve víře a poznání Syna Božího, v muže dokonalé- ho, v míru postavy (*metron elikias*) Kristo- vy plnosti.“ (Ef 4,13 – vlastní překlad). Je pravděpodobné, že řecký výraz *metron eli- kias* je semitismus a přesný překlad aramej- ského výrazu *šiu- r koma* (míra postavy). Po- kud to tak skutečně je, byl by to dostatečný doklad vlivu rané židovské mystiky na křesťanskou mystiku pavlovskou.

Souhrnem lze říct, že zatímco v raném křesťanství dochází k postupné transfor- maci biblických apokalyptických motivů v christologii, v jejímž rámci je apokalyptická postava „syna člověka“ už v evange- liích identifikována s Ježíšem, v židovství dochází k transformaci těchto motivů do tzv. merkavotické mystiky, v jejímž rámci se vyskytuje postava Metatrona.

V raném židovství i křesťanství se tedy setkáváme s představou druhé po- stavy na nebeském trůnu, v křesťanském vyznání je to Ježíš, který „usedl po pravi- ci Boha Otce všemohoucího“ a přimlou- vá se za křesťany, v židovství je to nejvyšší anděl Metatron, který sedí v nebi a zapi- suje zásluhy Izraele. Rozdíl je v tom, že křesťanství představu dvou Božích moc- ností v rámci christologie dogmatizova- lo, židovství tuto představu ve vyprávění o Acherovi heretizovalo.

PINCHAS LAPIDE: „KÁZÁNÍ NA HOŘE“

(POKRAČOVÁNÍ Z MINULÉHO ČÍSLA)

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

Ježíšova mateřština

Po jazykové stránce je nutné především zdůraznit, že „ale já pravím vám“ bývá považováno za úvod, k čemuž nás však doslovné řecké znění neopravňuje. Slovíčko „de“ označuje v evangeliu totiž vesměs sloučení a ne protiklad.

Mělo by se tedy překládat: „A já pravím vám“ – jak přesně odpovídá původnímu hebrejskému znění, které nikterak neuvádí protiklad k Tóře, ale zcela opačně, její vysvětlení: „va ani omer lachem“.

Přímo triviální pojem „ústní Tóra“ zdaleka není ojedinělý a má v tomto smyslu rozmanité paralely v talmudickém písemnictví. „Slyšeli jste“ nebo „Je řečeno“ a následující „a já pravím vám“ jsou totiž příslušné dvojice odborných výrazů rabínské rétoriky.¹ Ten první oznamuje: Dosud jste rozuměli Písmu svatému takto, přičemž je citován buď smysl běžné exegeze, nebo mínění protivníka. Potom se říká: „A já pravím vám“. V jubilejním sborníku Joachima Jeremiase (Göttingen 1970) se citují mezi jinými výroky rabiho Šimona bar Jochai, který pětikrát odporuje výkladům rabiho Akiby důrazným „a já pravím vám“.

Uvádí-li Ježíš svá slova větou „Ego de legó hýmin“ proti obvyklému výkladu příkazání, je toto užité naprosto srovnatelné s výrazem „va ani omer lachem“, který užívali rabíni, neboť zde, tak jako tam, je přednášeno mínění, které se odlišuje od běžného chápání.

Kdo čte Ježíšovy polemizující rozpravy očima znalce Talmudu, ví, že toto patří bez výjimky k vášnivě rabínské vyučující dialektice, kterou nelze přirovnat ani k nepřátelství, ani k hašteřivému mudrání, nýbrž jediné k ringu, v němž diskutující zápasí pouze ze společné lásky k Písmu svatému. Zápasí o jeho bohubilý výklad, neboť monolog je nejhorší metodou a rozhovor nejlepší cestou k často skryté pravdě, byť by se k ní bylo možné přiblížit jen za cenu bratrské prance. Ani v polemizujících rozhovorech, ani v horském učení, Ježíš neopustil půdu pluralistického židovství. Jako všichni vynikající odborníci Izraele do dnešních dob, i Ježíš musel vyvolá-

vat odpor touto harmonií kontrastů, která je plná napětí.

Harmonii ve všech fundamentech víry – jako například ve velké podvojně lásce (Mk 12, 28nn) a nepamětnosti Tóry (Mt 5, 17nn) doplňuje legitimním kontrastem v četných jednotlivostech, jako jsou třeba: svěcení soboty, otázka daně, mytí rukou, zrovna tak jako ve zdůrazňování svého pochopení Písma a praktických důsledků, které těžil z akutního mesiášského očekávání. Plnost pohledů víry i výkladových mínění, které v celku i odděleně podává, přispívají k obohacení mnohohlasého učení Izraele. O to více v době před dvěma tisíci lety, kdy ústní Tóra spěla k vykrystalizování v dialogickou podobu normativní halachy.

„A já pravím vám“ se musí číst na pozadí „výroků otců“ v nichž se praví „O každém sporu, který se vede kvůli nebi, platí, že nakonec přivádí k něčemu utvrzujícímu... Který spor je takový? Spor Hillela a Šamaje byl takový.“² Tím je míněna tradiční rozepře mezi oběma hlavními farizejskými školami, jejichž názory občas probleskují v Ježíšových výrociích.

Ani jedna antiteze

A přeci jsou mezi Ježíšem a jeho kontrahenty uměle budovány přehrady, mluvili se zcela všeobecně o šesti „anitezích“, které představují etickou osnovu horského učení. Při nejlepší vůli nemohu nalézt v tomto horském učení ani jednu „antitezi“ ve smyslu opačného tvrzení, které by diametrálně odporovalo předem uvedené tezi.

Říká-li Ježíš „Slyšeli jste... Nezapíjejte“ (Mt 5,21), tak odpovídající antiteze by zněla: „Ale já vám pravím, zabijete každého, kdo vám stojí v cestě!“

Cituje-li Ježíš biblickou tezi: „Slyšeli jste... Nezcizoložíte“ (Mt 5,27), bylo by možné najít vhodnou antitezi třeba v krédu Adolfa Hitlera: „Toto hloupé: nesmíš! To musí ven z naší krve, to prokletí hory Sinaj! Tento jed, kterým Židé zrovna jako křesťané kazili a špinili svou nádheru lidské instinkty a snížili je

na rovinu čubčího strachu... potřebujeme takzvaný zákon!“³

Ježíš nám, bohudík, nepředkládá žádné antiteze, nýbrž superteze, které biblické příkázání prohlubují, zpřisňují. Radikalizují v pravém smyslu tohoto slova, to jest: vedou zpět ke kořenům původního úmyslu.

Slovy Martina Buberu: „Sinaj mu nepostačuje. Chce do oblaku nad horou, z něhož zní hlas, chce proniknout k původnímu Božímu úmyslu..., aby plnil Tóru, to jest, vzýval a uskutečňoval její plnost.“ V této nebetyčné touze po dokonalosti vzývá Ježíš k hojnějšímu dodržování příkazů a zákazů, přimyká je k deseti příkázáním, což vyniká především v tom, že napřed varuje před zlým smýšlením – ještě dříve než dozraje ke zlému činu: „Nebudeš dychtit po domu bližního svého, nepožádáš manželky jeho, ani služebníka jeho, ani jeho služebnice, ani dítěte, ani osla, ničeho co je bližního tvého“ (Ex 20, 17).

Smýšlení a čin

Zde, kde Dekalog izraelského dávnověku určený primitivním nomádům a uprchlým otrokům v poušti končí morálním vyvrcholením, navazuje horské učení a snaží se v rámci pokračujícího Božího pedagogického vedení téměř zrušit rozdíl mezi zlým smýšlením a z něho pramenícím zlým činem.

Nejen vražda, ale také hněv je podlý; nejen cizoložství, ale i žádostivý pohled je už smilstvo; nejen křivá přísaha, ale každá přísaha je od zlého. Nejen mírumilovnost, ale pokora a upuštění od vlastního práva jsou stavebními kameny budoucího šalomu. To je výklad Tóry, který by se dal označit jako teocentrický nebo maximalistický. Spočívá však zcela na rabínském názoru, že cesta ke hříchu je schodištěm, které je v jednom starém výkladu Gn 6,5 popsáno následujícím způsobem: „Hříšná myšlenka přivádí k žádostivosti, žádostivost ke smyslové rozkoši, smyslová rozkoš k dychtivosti, dychtivost k činu. Uvědom si, jak těžký je pro člověka návrat od jednoho k druhému.“⁴ Je-li tedy žádostivost „počátkem všech hříchů“, jak je psáno

v Mojžíšově apokalypse (§19), potom „žádost, když počne, porodí hřích“, jak se praví v Jakubově listu (1,15), „hřích pak plodí smrt“.

Od tohoto realistického poznání je krůček k závěru: Zabraňte počátkům. To je v podstatě motiv Ježíšových supertezí.

Hebrejský výraz pro žádostivost se ale dá také překládat jako „závist“, poněvadž německému „Neid“ dává slovní původ prastarý kmen „nit“ s významem „z nepřátelít, porazit v boji, opanovat“. Taková závist, stará jako Kainova zloba vůči Ábelovi, jemuž dal Hospodin přednost, vede k nepříteli, k žárlivosti a ke sváru, aby nakonec od základu zničila lidské soužití.

Potenciální hřích „se uvelebí ve dveřích a bude po tobě dychtit“ (Gn 4,7), jak Bůh varuje Kaina, „ty však máš nad ním vládnout!“

Opanování hříšné žádostivosti ve vlastním srdci je to, co etikové zvou „svatým NE“. Je to ušlechtilá schopnost říci NE všem svodům, které odporují étosu. Žádá si však drahého vykoupení oběti, kterou Ježíš obrazně popisuje jako „vytrhnutí si oka“ a „useknutím si ruky“. Protože bránu myšlenek (oko) a vykonavatele (ruku) je nutno krotit a ovládat až k nejzaššímu místu, tedy připravenosti ke ztrátě všech údů (Mt 5,29 -30).

Levněji totiž nelze přistupovat k pozvání do Božího království. Vždyť jde o novou formu společenství, které je zcela konkrétně připraveno žít bez nenávisti a hněvu v bratrství, které přesahuje pouhé právo. Pro ně žádá Ježíš zpřetrhání všech rodinných svazků, neboť „kdož by činil vůli Boží, ten je bratr můj i sestra má i matka má“ (Mk 3,35). „Činění Boží vůle“ znamená založení ideálního kibucu jako životního prostoru víry, v němž je Boží sklonění k člověku pojímáno natolik vážně, tak, aby jím byly nahrazeny všechny mezilidské vztahy.

Takto vystupňovaný étos Božího lidu, který se přidržuje učení supertezí, vyvolával vždy zcela odlišné reakce: „Pominul se na rozumu!“, říkají Ježíšovy příbuzní, kteří ho odepisují jako blouznivce a fantastu (Mk 3,21).

„Vy jste sůl země..., světlo světa..., město na hoře ležící...“ (Mt 5,13-16). Takto se Ježíš uchází o srdce svých učedníků, kteří mají předcházet ostatní, jako předvoj moci jeho vizí. Třetí reakcí je zjemnění, které přesazuje tento revoluční reálný program do růžového světa utopií. Abychom zjistili v čem a jak dalece se Ježíšovy superteze různí od rabínské pareneze

nebo snad úplně odporují příkázáním Tóry, vyložíme si je jednotlivě.

Nezabiješ

Ježíš začíná svůj protest proti nelidskosti nepohoršlivějším a nejstarším hříchem proti Boží dobrotivé stvořitelské vůli. První člověk, který měl bratra, tohoto bratra zabil. Bratrovražda – jíž je v bibli každá vražda (Gn 9,5n) – dodnes neustala a vážně zpochybňuje veškeré lidské bytí. „Slyšeli jste, že říkáno jest starým: Nezabiješ (Ex 20, 13). Pakli by kdo zabil, propadá trestu smrti (Ex 21,12). A já pravím vám: Každý kdo se hněvá na svého bratra bez příčiny, musí trpěti soud. Kdož by pak řekl bratru svému: Rácha (prázdna hlavo), povinen bude před radou státi; a kdož by řekl: Blázne (bezbožný), musí pekelný oheň trpěti“ (Mt 5,21-22).

Na první pohled zde jde o klasické rabínské trojčlenné stupňování, uvádějící tři možnosti, jak zranit bratra dříve, než dojde k vlastnímu provinění vůči doslovnému znění Tóry. Hněvivá myšlenka v srdci náleží již radě, veřejná nadávka vyšší radě, zatímco hrubé osočování je tak závažné, že jeho potrestání je v moci Božího soudu.

„Nezabiješ“, praví se v Dekalogu (Ex 20,13). Ale všichni jsme zažili, že smrtelný úder se rodí v srdci nenávisti vůči druhému, zatracováním druhého jako „nepřítele lidstva“, jako „škůdce“, „havěti“. Nenávist povstává z ducha ideologie nebo teorie, v níž má být ten druhý za každou cenu potlačen jako méněcenný nebo ani ne už člověk. Může se rodit v milionech podob u psacího stolu a být navrhována v konstrukčních kancelářích. Poněvadž každá vražda se rodí již v srdci, musí být dušena tedy již tam, ve svém zárodku.

K tomuto účelu užívá Ježíš starého rabínského principu „plotu kolem Tóry“, čímž jsou míněny zostřené předpisy, které slouží k ochraně před jakýmkoliv přestoupením příkazů a zákazů. Slovy *Výroku otců*: „Ústní podání je plot Tóry; přísliby jsou plot zdrženlivosti; plotem moudrosti je mlčení.“⁴⁵ Pokud se za nepřesným řeckým termínem první superteze vskutku skrývá stupňovaný trojzvuk, záleží dále na hanlivém slovu „moré“ (Mt 5,22), které dovoluje tři rozličné překlady: Blázne! (řecký vokativ); hebrejsky by to mohlo znamenat „rebele!“, ale aramejsky je to „odpadlíku!“ nebo „rouhači!“, což pravděpodobně představuje vrchol osočování.

V podstatě se míní: „Budiž každý

člověk rychlý k slyšení, ale zpozdilý k mluvení, zpozdilý k hněvu,“ jak se praví v listu Jakubově (1,19), „neboť hněv muže spravedlnosti Boží nepůsobí“ (Jk 1,20). Jinak řečeno, hněv sice bližnímu život nebere, ale odpírá mu solidaritu a olupuje ho svou podstatou o kus jeho vlastního lidského bytí. Německý výraz „Rufmord“ znamená útok na pověst člověka a právem etymologicky připomíná usmrcování.

Tutéž myšlenku vyjadřuje rabínský výrok: „Kdo nenávidí svého bližního, náleží k těm, kteří prolévají krev.“⁴⁶

Souvislost mezi zahanbením a usmrcením přibližuje ještě zřetelněji Talmud: „Jeden učitel Mišny učil rava Nachmana, Jicchakova syna: Každý, kdo způsobí, že obličej jeho společníka před mnohými zbledne, jako by prolil krev. Řekl mu: Znamenitě jsi to řekl, viděl jsem totiž (u zahanbeného i u umírajícího se dá pozorovat, jak se barva ztrácí a on zbledne), jak ruměnec mizí a nastupuje bledost“ (BM 58b). Totéž platí o uzardění studem, které lze vykládat jako vnitřní zranění, vnitřní krvácení.

Dá se tedy skoro anatomicky dokázat, že každý kdo způsobí zblednutí nebo zčervenání svého bližního, provinuje se krví.

Ještě dál zachází morálka následující perikopy Talmudu, která naznačuje, že je lepší zemřít, než zahanbit. „Rabi Jochanan řekl jménem rabiho Šimona, Jochiasova syna: Člověku poslouží, padne-li sám do ohnivě pece, než aby způsobil, že obličej jeho společníka před mnohými zbledne. Odkud se tomu učíme? Od Támar, neboť stojí psáno (Gn 38,24-25): Támar se raději nechala vyvést k upálení, než aby veřejně zahanbila svého tchána. Přenechala jemu sámému, aby se přiznal ke své vině.“

Dva Ježíšovi kolegové, učitelé, pronikají až ke krajním důsledkům nenávisti, když objasňují, jak negativně působí nenávist tam, kde lidé mají zpodobovat Boha. Rabi Natan učí: „Každý, kdo nenávidí bližního (tj. působí mu krivdu), vykořeňuje Boha ze světa“ (ARN 30).

Rabi ben-Azzai odnímá nenávisti k bližnímu i tu poslední možnou záminku, když učí: „Neřekneš, poněvadž já jsem v opovržení, kéž je i můj bližní v opovržení se mnou... Jednáš-li takto, věz, že pohrdáš tím, k jehož obrazu jsi stvořen“ (Gn R 24,7 ke Gn 5,1).

Není zanedbatelné, co se praví v jiném výkladu Exodu 20,26: „Je-li řečeno se zřetelem na kameny oltáře, které přeci nemají vědomí dobrého a zlého, že s nimi nesmíš zacházet opovrživě, tím spíše nesmíš jednat opovrživě se svým bližním, který je stvořen

k obrazu toho, který řekl a byl učiněn svět“ (Mekilta k Ex 20,26). Mezi zákazem „nebuděš nenáviděti svého bratra v srdci svém“ (Lv 19,17) a příkazem „milovati budeš bližního svého jako sebe samého“ (Lv 19,18) je pověření: „napomínat, ano, napomínat budeš bližního svého, abys nenesl následky jeho hříchu“ (Lv 19,17). Pro rabíny bylo samozřejmou záležitostí, že „celý Izrael je za sebe navzájem zodpovědný“ (Ševuot 39b), takže žádný člověk nesmí lhostejně přihlížet, jak upadá jeho bližní do záhuby, aniž by se pokusil ho zadržet. Příkázané pokárání však mohlo vést k veřejnému zahanbení, což se považuje za těžký hřích, proto platilo a platí, nalézat s taktem a jemnocitem zlatou střední cestu. Ježíšovi, který v rabínském pojetí vyjádřil svou péči o celý Izrael již počtem dvanácti učedníků, šlo především o „nemocné, kteří potřebovali lékaře“ (Mt 9,12), tedy o hříšníky, nevěstky, odpadlíky a nenáviděné celníky, které chtěl pohnout k pokání.

Jak to dělal, vypráví i příběh o nena-dálém zastavení Zachea, výběrčího daní. „A viděvše všichni reptali řkouce: K člověku hříšnému se obrátil“ (Lk 19,7). Účelem zastávky však bylo obrácení. A skutečně, hostina ještě nebyla u konce a tu z vrchního celníka vytrysklo: „Aj, polovici statku svého, Pane, dám chudým, a oklamal-li jsem v čem koho, navracuji to čtvernásob“ (Lk 19,8). Zacheus nebyl k ničemu z toho vyzván, nikdo mu nekázal o pokání, aby se musel v rodinném kruhu červenat. Ale přesto porozuměl Ježíšovu napomínajícímu pokání. Zbloudilá ovce našla cestu zpět ke stádu Božího království. Takto je třeba chápat Ježíšovu radu k bratrskému napomínání. (Mt 18,15-17).

V textu horského kázání dále čteme: „Protož obětoval-li bys dar svůj na oltář, a tu by ses rozpomenul, že bratr tvůj proti tobě něco má, nech tu daru svého před oltářem a jdi, prve smiř se s bratrem svým, a potom přijď, obětuj dar svůj!“ (Mt 5,23-24).

Tato věta je dovršením dvou předchozích vět. Přechází se zde tak říkájích do útoku. Byla-li zatím řeč o tom, kdo potenciálně uráží, o tom, kdo má být zastrašen trojstupňovaným ohlášením trestu, nyní je od něj požadována nezbytná schopnost vcítit se, proniknout v myšlenkách pod kůži svému bratru. Ještě víc! Právě v moment, kdy se chystá vykonat nejsvětější počin před Bohem, má krátce nahlédnout do vlastní duše, aby mohl doufat, že žalmistovu otázku svědomí „Kdo vstoupí na horu Hospodinovu? A kdo stane na

místě svatém jeho?“ odpoví spolu s Davidem „Ten kdož jest rukou nevinných a srdce čistého“ (Ž 24,4). Což znamená, kdo nezhřešil vůči lásce k bližnímu.

Pokud by toto vnitřní účtování na cestě k oltáři vedlo k zjištění, že tvůj bratr proti tobě něco má, jestli bez příčiny nebo právem, je úmyslně ponecháno otevřené. Jde o to se obrátit a očistit napřed nevyřešený spor s bratrem, aby člověk mohl před Boha předstoupit s čistým srdcem.

Nejsvětější den v židovském kalendáři svátků se proto nazývá Den smíření. Jde o dvojí mír, o mezilidský a Boží, přičemž ten první má má časovou přednost, ve smyslu Mt 5,23n: „Přestoupení mezi člověkem a Bohem smývá Den smíření (při odpovídající lítosti); přestoupení mezi člověkem a člověkem nesmiřuje; to se stane, až viník uspokojí svého bližního“ (Joma VIII,9). Jinak řečeno: horizontální nastolení pokoje je mnohem těžší než společná kajicná modlitba, je nezbytnou podmínkou práva úpěnlivě prosit Boha o vertikální smíření.

Je mnohem těžší vyjít vstříc ukřivděnému, spolknout vlastní hrdost a prosit za odpuštění, než jít do synagogy a společně s církví vyznávat hříchy. Vždyť právě osobní obětí, kterou jsme na vlastním já vynutili, dokazujeme, zda o smíření usilujeme se vši vážností.

Ve smyslu priority mezilidských vztahů hovoří také Otčenáš. „Odpusť nám naše viny, jako i my odpouštíme našim viníkům“ (Mt 6,12). Z textu tu vysvítá ryze ježíšovsky: jediné sebezapření při prosbě o odpuštění a odvaha podat ruku (se vším nebezpečím odmítnutí) mohou vypomoci odpuštění, které přichází shora. Se zřetelem na obšírně zmíněného, je horizontálnímu smiřování věnováno „deset dnů pokání“, které předchází Den smíření. Tyto dny jsou v židovské tradici v nejužší souvislosti s velikým prohřeškem, jehož se dopustil celý Izrael na počátku svého vzniku vyzváním zlatého telete.

„Pročež nyní nech mne, abych v hněvě prchlivosti své vyhladil je!“ Tak se rozhoduje Bůh a toto své rozhodnutí sděluje Mojžíšovi, kterému však zároveň slibuje „Tebe pak učiním v národ velký“ (Ex 32,10).

Co se tu stalo, vrylo židovství rozhodujícím způsobem jak obraz člověka, tak i představu Boha. Mojžíš „ten nejskromější mezi lidmi“, adresát úvodních Božích slov „a nyní nech mne“, shledal, že Boží rozhodnutí nebylo konečné, vždyť Pán světa si žádá součinnost s člověkem.

Tato součinnost má trojí podobu

a Mojžíš ji formuluje upřímným přiznáním viny lidu; apelem na Boží shovívavost a milosrdenství, korunovaným nejlepší výpovědí nesobecké lásky k bližnímu: „Nyní pak neb odpusť hřích jejich, a pakli nic, vymaž mne, prosím, z knihy své, kterouž psal!“ (Ex 32,32). To bylo bezpříkladné sebezapření, své já z lásky k bratřím Mojžíš odsunul stranou, aby se sám soudil s Bohem a mohl konečně žádat Boží odpuštění pro Izrael.

(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 Např. Mekilta Ex Jethro, 9; Jota VI, 6/11; Tos. Bik. I,2.

² Avot V, 20.

³ Herman Rauschninf, Gespräche mit Hitler, Zurich 1934.

⁴ Kalla Rabbati II,6.

⁵ Abot III,13.

⁶ Derech Erez Raba 11.

Pinchas Lapide

(1922–1997) byl židovský diplomat, teolog a religionista. Zabýval se mimo jiné křesťansko-židovskými vztahy a výzkumem Nového zákona. Mladý Pinchas Lapide byl v roce 1938 odvezen nacisty do koncentračního tábora, nicméně podařilo se mu z něj utéci a přes Polsko a Československo se dostal nejprve do Spojeného království a poté v roce 1940 do Palestiny. V letech 1951–1969 působil na různých pozicích v izraelských diplomatických službách, mimo jiné na postu konzula v Miláně (1956–1958). Ve volném čase studoval judaistiku, později se jí a religionistice věnoval zcela. Studoval na Kolínské univerzitě a na Bar Ilanově univerzitě v Ramat Gan nedaleko Tel Avivu. Je autorem více než 35 knih přeložených do 12 jazyků. Od poloviny 70. let žil ve Frankfurtu nad Mohanem. K židovské interpretaci křesťanské látky se objevil v posledních dvou desetiletích prozatím dva závažnější texty jiných autorů: David Flusser: *Ježíš* (OIKOYMENH, Praha 2002) a židovská hesla (vedle paralelních křesťanských) v publikaci kol.: *Slovník židovsko-křesťanského dialogu* (tamtéž, 1994). V češtině vyšly dosud dva Lapidovy texty. Spoluautorem jednoho z nich je Raimon Panikkar a tématem je dialog křesťanství a judaismu. Kniha má název *Míníme téhož Boha?* (Vyšehrad, Praha 2003). I v další se autor věnuje svému důležitému tématu a jmenuje se *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí*, (CDK, Brno 1995).

(iř)



TANU RABANAN ANTOLOGIE RABÍNSKÉ LITERATURY

PETR SLÁMA, VYŠEHRAĐ, PRAHA 2010

Vladimír Roskovec



O rabínské literatuře existuje v češtině několik knih. Samotné rabínské texty však byly do češtiny přeloženy jen v nepatrné míře (např. 100 citátů v bro-

žurce Jiřího Langra z roku 1938, traktát *Avot* v překladu A. Steina z roku 1884, O. Klímy z roku 1951 a B. Noska z roku 1994). Obsáhlá antologie pořízená Petrem Slámou, starozákonníkem z Evangelické teologické fakulty UK, je tudíž v českém prostředí průkopnickým dílem.

Autor se rabínskou literaturou zabývá a přednáší o ní již řadu let. Své hluboké znalosti uplatnil v důkladné a přitom srozumitelně a čtivě napsané úvodní studii (138 str.). V ní vysvětluje teologické východisko rabínské literatury (učení o dvojí tóře, písemné a ústní), popisuje dějinný rámec a periodizaci rabínské hnutí a objasňuje jednotlivé žánry a díla rabínské literatury. Stručně jsou uvedeny i názory okolního světa, zejména křesťanství na židovství (včetně údajů o křesťanských hebraistech až do 18. století) a naopak židovské pohledy na okolní svět. V jejich rámci samozřejmě nechybí poučení o sedmi noachidských příkázáních. Studii uzavírá přehled dalších směrů židovského myšlení až po moderní studium judaistiky.

Vlastní antologie v rozsahu 300 stran obsahuje ukázky ze všech žánrů rabínské literatury, které autor promyšleně vybral a přeložil. V přeložených textech graficky odlišil biblické citáty (tištěny polotučně, příslušný odkaz připojen po straně petitem) a části textu psané v originálu aramejsky (tištěny kurzívou). Jelikož je styl originálu velmi úsporný, až úsečný, doplnil překladatel pro větší srozumitelnost slova či věty, které uzavřel do hrana-

tých závorek. Všechny tyto úpravy, které vyžadují důkladné znalosti, velmi napomáhají čtenáři, aby si učinil co nejpresnější představu o struktuře originálu. Častou aramejskou frází *Tanu rabanan* (naši mistři vyučovali), kterou bývá v rabínské literatuře uvozována starší tradice, použil autor výstižně jako název celé knihy.

Ukázky jednotlivých žánrů jsou řazeny podle doby vzniku. Každé ukázce předchází úvod s odkazy na prameny a sekundární literaturu, s vysvětlením kontextu a upozorněním na důležitá místa.

První ukázky jsou ze tří targumů, aramejských převodů či parafrází hebrejské Bible. Ukázky, otištěné paralelně, se týkají biblického oddílu Gn 4,1-8 o Kajinu a Abelovi.

Následují vybrané části z výchozího dokumentu rabínské židovství, kterým je Mišna, zredigovaná na přelomu 2. a 3. století n. l. Z 63 traktátů Mišny Petr Sláma vybral a přeložil tři (*Brachot*, *Avot* a *Jadajim*) a připojil ještě zpracování traktátu *Brachot* v „dodatcích“ k Mišně zvaných Tosefta. Máme tak možnost zajímavého srovnání odpovídajících textů. Důkladnějšímu porozumění traktátu *Brachot*, prvního z traktátů Mišny, velmi poslouží exkurz, v němž je přeloženo jak plné znění provolání *Š'ma*, tak související modlitby, včetně Modlitby osmnácti požehnání (*Amida*). Ta je uvedena paralelně v současném a historickém znění.

Dalším typickým žánrem rabínské literatury jsou výklady biblických textů (psané tóry) zvané midraše. Z pěti sbírek vybral autor 9 ukázek. Jedna z nich vykládá příběh z Gn 4,1-15 a umožňuje srovnat pohled na totéž biblické místo v targumech a v midraších.

Antologii uzavírají ukázky z obou talmudů, jeruzalémského a babylonského. V nich jsou k jednotlivým krátkým úsekům z Mišny připojeny poz-

dější výklady a diskuse různých rabínů a další komentáře. Autor promyšleně vybral ukázky typických způsobů rabínské argumentace, především zdůvodňování ustanovení Mišny biblickými citáty. Jelikož každá ukázka obsahuje celou kapitolu (*perek*) z příslušného traktátu, máme možnost též sledovat, jak se argumentace rozvíjí a posunuje, někdy nečekaným směrem.

Z Talmudu jeruzalémského je v knize jen jedna, zato neobyčejně poučná ukázka fungování rabínských hermeneutických pravidel (z traktátu *Pesachim*; řeší se situace, kdy předvečer svátku Pesach připadne na šabat). Připojena je ukázka ze samostatného traktátu *Avot de-rabi Natan* obsahující zakládající legendu o útěku rabana Jochanana ben Zakaje z obleženého Jeruzaléma.

Talmud babylonský je velmi rozsáhlé dílo (standardní vydání má 2900 oboustranně hustě potištěných listů), takže bylo možno vybrat jen šest ukázek z různých traktátů, v rozsahu 1 až 10 listů. Nejdelší je předposlední ukázka z traktátu *Sanhedrin* věnovaná eschatologickým otázkám. Závěrečnou krátkou ukázkou se podařilo Petru Slámovi celou antologii zajímavě uzavřít. Pointu však neprozradím.

Na konci knihy jsou připojeny cenné pomůcky: obsáhlý glosář a rejtrík důležitých termínů rabínské literatury, na které je v textu knihy soustavně odkazováno, rejtrík rabínů zmiňovaných v textu, rejtrík biblických a rabínských pramenů a jmenný rejtrík. O jejich užitečnosti se každý čtenář rychle přesvědčí.

Petr Sláma získal za tuto knihu výroční cenu nakladatelství Vyšehrad za rok 2010. Dodatečně blahopřejeme a autorovi i nakladatelství upřímně děkujeme za ojedinělou a skvělou publikaci. Ocenění náleží též dlouholetému redaktorovi Vyšehradu Jaroslavu Vrbenskému, kterému je kniha věnována.

JOSEF B. SOLOVĚJČIK

Osamělý člověk víry



Rabi Josef Dov (Bär) ha-Levi Solovějčik byl jedním z nejvýznamnějších představitelů moderní židovské teologie 20. století. V úvaze *Konfrontace* poprvé nastínil tezi o „dvojím druhu“ člověka, založenou na interpretaci dvojí biblické zprávy o jeho stvoření. Tato teze se pak stala základem Solovějčikova eseje *Osamělý člověk víry*.