



SPOLEČNOST
KŘEŠŤANŮ
A ŽIDŮ

č. 68 | rok 2012/5773

Revue SKŽ

Revue Společnosti křesťanů a Židů



Vizuální umění
v židovství a křesťanství

OBSAH

KŘEŠŤANSKO-ŽIDOVSKÉ BIBLICKÉ HODINY 3

Nezobrazíš si Boha zpodobněním ničeho, co je nahoře na nebi ... Zhotovíš dva cheruby ze zlata 4
Ivan O. Štampach

Tajemství a krásy hebrejské kaligrafie 6
Ruth Jochanan Weiniger

Tvorba se svým způsobem podobá víře... A možná je to ten nejvášnivější vztah 9
Rozhovor s Darinou Alster

Iluminace jako osvětlení vizí Hildegardy z Bingen 12
Miroslav Zvelebil

Dialog křesťanů a Židů mimo západní svět 14
Kwok Pui-lan

Je multikulturalismus passé? 18
Reuven Firestone

Šabtaj Cvi 21
Josef Blaha

Pinchas Lapide: „Kázání na hoře“ 22
(pokračování z minulého čísla)

Výzva Leo Pavláta 26

List SKŽ zmocněnkyni pro lidská práva 26

Dopis Leo Pavláta 26

Odpověď zmocněnkyně pro lidská práva 27

Vydává: SKŽ/katedra religionistiky ETF

p. schr. 529, Černá 9, 110 00 Praha 1

Šéfredaktoři: Adam Borzič 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: Darina Alster, Městská Madona (z cyklu *Imago Dei*; zatím nepublikováno)

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

Milé čtenářky a milí čtenáři Revue SKŽ,



hlavním tématem tohoto čísla naší revue je výtvarné umění. Vyjadřovat se prostřednictvím vizuálního umění je jednou z konstant lidstva. I kultury a náboženství, které problematizují zobrazování z teologického hlediska, mají své vlastní propracované cesty vizuální estetiky. Jak ukazuje text Ivana Štampacha, židovská i křesťanská tradice má k zobrazování, s ohledem na dimenzi svatého, také vztah ambivalentní. Symbolické rozkročení ilustrují dva biblické pokyny, z nichž jeden zakazuje zobrazovat cokoli živého a druhý přikazuje zhotovit zpodobnění cherubů. Křesťanství se většinou přiklonilo k variantě druhé, podepíráno teologií inkarnace, byť výrazná část reformovaného křesťanstva má dodnes k obrazům a především k jejich náboženské funkci vztah zdrženlivý. Judaismus se převážně vydal cestou první. Vyvinuly se v něm však pozoruhodné estetické formy namože využívající geometrické a florální motivy. Mezi ně patří i umění kaligrafie přirozeně emanující z estetiky hebrejského písma, o kterém působně pojednává Ruth Jochanan Weininger. Vždyť Tóra je dle učenců psaná „černým ohněm na oheň bílý“. Jak ukazuje její příspěvek, kaligrafie naprosto není věcí minulosti. Své inspirace navíc může dnes čerpat i z úchvatných podob kaligrafie asijské, konkrétně zenové. Současné umění je v čísle zastoupeno rozhovorem s mladou českou umělkyní Darinou Alster. Její nekonformní náboženské i společenské postoje projevované tvorbou mohou překvapovat; přesto je evidentní, že sepětí umění a duchovního rozměru se nevytratilo ani u mladší generace umělců vyjadřující se jazykem soudobých médií. Ženy – umělkyně pak v čísle zastupuje také sv. Hildegarda z Bingen, před časem svatořečená papežem Benediktem XVI. a vyhlášená za učitelku církve. Výtvarnému dílu této nevšední ženy středověku, která ve své osobě spojovala mystičku, básnířku, umělkyni, lékařku a veřejně činnou vizionářku, se podrobně věnuje Miroslav Zvelebil. Její zázračné a neobvyklé iluminace ilustrují převážnou část čísla.

Přeji Vám inspirované čtení.

Adam Borzič

PODĚKOVÁNÍ

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

KŘEŠŤANSKO-ŽIDOVSKÉ BIBLICKÉ HODINY

V pražském kostele sv. Martina ve zdi se krátce před letními prázdninami uskutečnila první křesťansko-židovská biblická hodina. Mezináboženské společné čtení svatých písem (Scriptural Reasoning) znamená práci s biblickým textem, při které výklady jednotlivých tradic nepodávají učenci „zvenčí“, ale sami věříci té které tradice. Jak může laskavý čtenář sám posoudit, tato forma dialogického výkladu může být velmi obohacující. Společné setkávání nad Písmem bude u Martina ve zdi pokračovat každý poslední čtvrtek v měsíci od 19 hodin.

Také při smíchu bolívá srdce Filip Němeček

První, zkušební biblickou hodinu uváděl Mikuláš Vymětal spolu s Alešem Weisssem, který několik let studoval v Jeruzalémě v ješivě Pardes. Téma hodiny nazvali „Také při smíchu bolívá srdce“ – *smích v mudroslovné literatuře*.

Verše, nad kterými jsme přemítali, jsou tyto: „Také při smíchu bolívá srdce a na konci radosti bývá žal“ (Př 14,13); „O smíchu jsem řekl: Je to ztřeštěnost, o radosti pak: Co to provádíš?“ (Kaz 2,2); „Je čas plakat i čas smát se, čas truchlit i čas poskakovat“

(Kaz 3,4); „Lepší je hoře než smích, neboť zachmuřená tvář prospívá srdci“ (Kaz 7,3); „K obveselení se strojí pokrm a radost životu dává víno; peníze vyřeší všechno“ (Kaz 10,19). Dominoval i Sirachovec (21,19).

Zhruba dvacet zúčastněných, což je, dle mého, poměrně hojná účast, debatovalo zejména nad veršem z Přísloví; z Kazatele přišlo na přetřes především téma zachmuřeného či horlivého tváře. Mikuláš Vymětal s Alešem Weisssem se předháněli v chrlení příběhů a interpretací daných veršů. Aleš Weiss nahlédl z úhlů mnoha výkladů příběhů o rabi Akibovi, který se mezi rabíny truchlícími nad troskami Jeruzalémského chrámu rozesmál, když z troskek vyběhla liška. Mikuláš Vymětal citoval mimo jiné Jana Zlatoustého, který se domníval, že je lepší jít tam, kde je pláč, nárek, vzdychání, úzkost, a tak moc smutku, než tam, kde je tanec, cimbály, smích, luxus, jídlo až dosyta a hojnost pití.

Diskutující horlivě skákali oběma řečníkům do řeči a sami s verši zápolili vši silou. Bylo skutečně pozoruhodné nahlédnout, že co člověk, to výklad, a zatímco výklady oněch sedících poblíž sebe by mohly být ještě soběpodobné, výklady těch z druhé strany zněly až protichůdně. (Jako si ostat-

ně protiřečí i jedny verše z mudroslovných knih s jinými.) A v tomto ohledu bylo pak naprosto lhostejné, zda spolusouhlasící či nesouhlasící pocházeli z obce židovské, křesťanské, či snad byli bez vyznání.

Jaké důrazy diskutujících nad veršem z Přísloví mi ulpěly za nehtem? K překladu „smutná tvář srdce zvelebi“ jedna z přítomných poznamenala, že krize člověka posunou dál a smutek může nést hlubší vhléd. Další prohlásil, že každá emoce je vnitřně ambivalentní. Jiná diskutující soudila, že verš mohl být napsán, aby utěšil konkrétního, zrovna smutného člověka a jiná protestovala – mudroslovné knihy v ní probouzí dojem, že by se jich snad měl člověk bát, ale on se emocí bát nemá. Nad Kazatelovou horlivou tvář diskutující psychoanalytička připomněla, že horlí též mnoho psychiatrických pacientů. Těžiště samostatného úseku debaty pak spočívalo v úvaze nad proměnou významu „horlivosti“ i dalších pojmů od dob kralické češtiny.

V hodinu H se jedna z diskutujících zeptala Aleše Weissse: „Proč se pořád tak směješ?“

A Aleš Weiss odpověděl: „Proč jste pořád tak smutní?“

Ukázky z tvorby tří básníků tzv. „zlatého věku“ židovské kultury ve Španělsku mohou být pro mnohé překvapivé. Jejich autoři, Šmuel ha-Nagid (zemřel po r. 1056), Šlomo ibn Gabirol (zemřel kolem r. 1058) a Moše ibn Ezra (zemřel po r. 1138), patřili mezi významné osobnosti tehdejší židovské intelektuální scény. Všichni tři byli rabíni, kteří se zabývali tradičními oblastmi židovské učenosti, ale všichni tři byli také muži své doby – doby rozkvětu řecké filosofie v islámu a v judaismu, rozvoje vědeckých disciplín včetně gramatiky a hlavně doby relativně otevřené islámské kultury, která si nadmíru vážila poezie.

V té se objevovala nejvznešenější náboženská a filosofická témata, ale i témata světská, která znějí odvážně i dnes o mnoho set let později. Tyto „děti světa, jimž Bůh svět v srdce vložil / jako zákon věčný v den, kdy je stvořil“ (Moše ibn Ezra) v poezii zachycovaly touhu lidské duše po Bohu, nevyhnutelnost smrti, utrpení svého národa, ale i rozkoše, které dává pití vína s přáteli, nebo tíži a slast, které v sobě nesou zákoutí lidské lásky a prchavá okouzlení. Prostředkem jim k tomu byla bohatá obraznost a slovní zásoba hebrejské bible. Jako rabínské učenci ji znali natolik dobře, že mohli s naprostou lehkostí vkládat do svých veršů fráze a narážky, které dávají veršům novou dimenzi jen těžko postihnutelnou pro kulturu, již jsou biblické texty již velmi vzdálené. Tak se mísí to nejsvětější s tím nejsvětějším – do popisu milencovy krásy se prolíná popis nebeského Jeruzaléma v Ezechiellově vizi, milencovo nadšení nadry a stehny jeho milé evokuje okamžik uvedení kněží do služby ve Svatostánku apod. Náboženské básně zase dýchají až milostnou intimitou a upřímností. Scény popisované v básních nemusejí být nutně autobiografické. Někdy se může jednat o hravé črty básnické soutěživosti, ale jindy to může být ta neupřímnější touha skrytá za konvencí, v této době tak oblíbenou. To však nakonec není důležité. Jsou-li tyto básně dnes skutečnější, než když je jejich autoři psali, pak je to pouze vítězství poezie.

Přeložil a okomentoval Aleš Weiss



PROSBA O PODPORU

Společnost křesťanů a Židů Vás prosí o velkorysou podporu své činnosti. Každé číslo Revue stojí na dobrovolné práci mnoha spolupracovníků, přesto činí přímé náklady na vydání každého čísla (tisk, sazba, distribuce) nejméně 20 000 Kč. Pouze polovinu z této částky se nám daří získat z grantů a od větších dárců. Prosíme zejména členy SKŽ, kteří již delší dobu neposlali žádný příspěvek, aby tak učinili.

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

DĚKUJEME!

NEZOBRAZÍŠ SI BOHA ZPODOBENÍM NIČEHO, CO JE NAHOŘE NA NEBI ... ZHOTOVÍŠ DVA CHERUBY ZE ZLATA

Křesťanství a obrazy v napětí mezi biblickými příkazy

Ivan O. Štampach

Křesťanství navazuje na judaismus a přejímá pro sebe jako závazné Desatero Božích příkázání. V něm je též v obou biblických verzích (Ex 20,4.5a a Dt 5,8.9a) identický příkaz, lépe řečeno zákaz: *Nezobrazíš si Boha zpodobením ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit.* Verze Desatera používaná jednotlivými křesťanskými církvemi například v katechismech nebo modlitebních knihách upravují biblický text a právě tento příkaz ve zjednodušeném znění obsahují (pravoslavné a protestantské církve) nebo zamlčují (verze římskokatolická).

Křesťanství navazuje na judaismus a přejímá pro sebe jako závazné Desatero Božích příkázání. V něm je též v obou biblických verzích (Ex 20,4.5a a Dt 5,8.9a) identický příkaz, lépe řečeno zákaz: *Nezobrazíš si Boha zpodobením ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit.* Verze Desatera používaná jednotlivými křesťanskými církvemi například v katechismech nebo modlitebních knihách upravují biblický text a právě tento příkaz ve zjednodušeném znění obsahují (pravoslavné a protestantské církve) nebo zamlčují (verze římskokatolická).

Pro židovské náboženské společenství dnes znamená toto příkázání, tradičně uváděné jako druhé (prvním jsou v tomto případě úvodní slova „*Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví.*“) zákaz zobrazování lidí a zvířat v synagogách i jinde v náboženských souvislostech. Výtvarné motivy např. na parochetu (oponě ve svatostánku) bývají florealní nebo geometrické, nebo zobrazují desky Zákona či předměty starého chrámového kultu, jako jsou menóra, sloupy, koruna, oltář, předkladné chleby. Občas však desky Zákona podepírají lvi. Odmítání obrazů a jejich náboženské funkce nebylo vždy tak striktní jako dnes. R. 1932 bylo v lokalitě Dura Europos v Sýrii odkryto

křídlo obytného domu, které nejprve ve 3. století sloužilo jako synagoga. Později se jeho obyvatelé přiklonili ke křesťanství a místnost sloužila domácí církvi ve smyslu svědectví Skutků apoštolů o rané křesťanské praxi: *Každého dne pobývali svorně v chrámu, po domech lámali chléb a dělili se o jídlo s radostí a s upřímným srdcem.* (Sk 2, 46) Není bez zajímavosti, že řecký výraz pro „po domech“, totiž *παρ οίκια* se stal základem výrazu *παροικία* – farnost. Stěny místnosti obsahují bohatou figurální výzdobu, zejména vyobrazení biblických výjevů a má se za to, že pocházejí z původního užití místnosti. To lze jistě odůvodnit tím, že nejde o zobrazení Boha a že se účastníci shromažďují v těchto prostorách těmto obrazům neklaněli a nesloužili jim.

V křesťanství se obrazy používají od doby dřívější, než je zmíněná domácí církev v Sýrii. Nemusíme jako spolehlivou faktografii brát legendy o evangelistovi Lukášovi, který měl namalovat první vyobrazení Ježíšovy matky Marie, a o veraikonu, o obrazu, jenž měl vzniknout tím, že Ježíš otiskl svou tvář do plátna pro edesského krále Abgara, který obraz políbil a vyléčil se tím z nemoci. Počáteční zachovaná vyobrazení jsou jednoduchá: kříž, propojená velká řecká písmena X a P jako začátek Ježíšova titulu Christos (Kristus, Pomazaný), dále schematicky znázorněná

ryba (řecky ιχθυς, přičemž písmena tohoto slova jsou prvními písmeny slov Ἰησοῦς Χριστός, Θεοῦ Υἱός, Σωτήρ, tedy Ježíš Kristus, Boží syn, Spasitel).

Křesťané si kladou otázku po důvodu zákazu z Desatera. Připomínají si sdělení z knihy Stvoření: *I řekl Bůh: Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. ... Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím ...* (Gn 1,26.27) V člověku se však podobnost Bohu zatemnila. Zobrazit padlého člověka a pozemské bytosti, které se na porušenosti člověka podílejí, znamená spíše zastínit Boha, než jej obrazem přiblížit.



Ikona Poslední večeře Páně, autor současný polský ikonopisec Jerzy Nowosielski

Vedle biblického obecného zákazu zpodobení tvorů, jimž by se člověk klaněl, najdeme v Tóře i příkaz zhotovit vyobrazení dvou cherubů ze zlata s popsány podrobnostmi na příkrovu schrány ve stanu setkávání a později v jeruzalémském chrámu (Ex 25,18–22) a dále tematicky stejné vyobrazení, které mělo být jemně vetkáno do pruhů látky, které tvořily stan a do opony oddělující velevatny od svatyně. (Ex 26,1.31). Lze to vyložit tak, že cherubů (a Božích poslů vůbec) se nedotklo porušení. Proto k Bohu spíše ukazují, než že by ho zastíňovali.

Užívání obrazů nebylo v křesťanství samozřejmé. Byzantský císař Lev III. vydal r. 730 edikt, jímž ctění obrazů s odvoláním na Desatero označil za idolatrii (službu modlám) a zakázal je. Konstantinopolský patriarcha Germanos I. v reakci na to pravděpodobně resignoval (pokud nebyl sesazen). Lvův syn a nástupce Konstantin V. Kopronymos na podporu otcova opatření svolal shromáždění 330 biskupů, které mu vyhovělo. Spor v teologii a praxi zbožnosti se stal mocenským konfliktem s násilím z obou stran. Konec sporům přinesl až poslední všeobecný sněm církve r. 787, který vydal dogma na podporu ctění obrazů. Ikonodulové (ctitelé obrazů) zvítězili nad ikonoklasty (obrazoborci). Pečlivým teologickým rozbořením otázky tento návrat k tradici připravil Jan Damašský.

Dogma zmíněného 2. nicejského sněmu o obrazech, resp. ikonách mimo jiné říká: *Často se stává, že ti, kdož se dívají na ikony, připomínají si a milují ty, kteří jsou zobrazení a uctívají je políbením a pokloněním nikoliv však úctou, jež přísluší jedině Božské Bytosti; jde o čest, jaká se vzdává obrazu svatého oživujícího Kříže, svatému evangeliu a jiným posvátným věcem okuřováním a stavěním svící, podle zvyku dávných předků. Pocta, která se vzdává svatému obrazu, přechází i na znázorněného a ten, který se klaní ikoně, velebí tím bytost na ní vyobrazenou. Takto se upevňuje učení svatých otců našich, čili podání všeobecné církve, která přijala evangelium ve všech končinách země.*

O Ježíši Kristu vyznává apoštol Pavel: *On je obraz Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření* (Kol 1,15). Lze říci, že obnovuje zatemněný Boží obraz. Něco podobného čteme v Listu Židům: *Ale vidíme toho, který byl nakrátko postaven níže než anděl, Ježíše, jak je pro utrpení smrti korunován ctí a slávou; neboť měl z milosti Boží zakusit smrt za všechny.* (Žd 2,9) Slyšení, naslouchání jako základ víry v abrahámovských náboženstvích tu doplňuje vidění. Ikona je ovšem obraz Obrazu. Proto dogma sedmého všeobecného sněmu

říká, že pocta vzdaná obrazu, velebí bytost na něm zobrazenou, primárně Ježíše Krista, sekundárně ty, kdo jsou s ním spojeni v Těle, jehož on je Hlavou, ve společenství těch, jejich potměný obraz Boha je jeho působením prosvětlován.

Vyobrazením, které může být podle pravoslavné teologie ikon, již formuloval Pavel Florenskij ve studii *Ikonostas* (Chomutov: L. Marek, 1998) průzorem k božské skutečnosti, není každá malba s náboženskou tematikou. Existuje kánon pro činnost, jež se tradičně označuje jako psaní ikon. Prostor pro volnou malířskou tvorbu je vymezen daným rámcem. Ve východním křesťanství žila tato tradice do novověku, než se prosadily vlivy klasicismu, manýrismu, baroka a akademismu. Západní raně křesťanské umění, které plynule přešlo v románský styl, bylo podobné východní tvorbě ikon. Za poslední svědky této tradice mohou být pokládáni Giotto a Fra Angelico. Vrací se k němu ovšem i někteří pozdější umělci křesťanského Východu i Západu, např. současný polský autor Jerzy Nowosielski. Ke kánonu patří rovněž mimo jiné, západním křesťanstvím porušovaná zásada, že kříž nemá být zobrazován na podlaze, aby nebyl zneuctěn pošlapáním. Bůh Otec nemá nikdy být zobrazován jako lidská postava. Zatímco na pravoslavných ikonách jeho přítomnost znázorňuje obvykle paprsek přicházející z oblaku v horním rohu kompozice, na Západě bývá zobrazován jako stařec. Další pravidlo zakazuje zobrazovat Osoby Boží Trojice jako zvířata. I toto pravidlo se v latinském křesťanství ignorovalo a je běžné Syna zobrazovat jako beránka a Ducha svatého jako holubici.

Obrazoborectví se znovu objevilo s podobným odůvodněním v 16. století. Jeden ze směrů reformace spojovaný se jmény Huldrycha Zwingliho a Jana Kal-



Byzantská ikona Kristova vzkříšení

sochy a obrazy až osvícenský racionalismus. Traduje se historka, že za zimního krále Bedřicha Falckého (1619–1620), který byl kalvinistou, měla být svatovítská katedrála zbavena veškerých soch a obrazů a že je zachránil luterský farář. V luterských a anglikánských kostelích převládají v jejich uměleckém ztvárnění biblické motivy. Na obrazoborecký reformovaný směr navázaly pozdější církve radikální reformace jako např. kongregacionalisté, presbyteriáni, baptisté, metodisté, adventisté, letniční a další. Dnes se i v římskokatolickém prostředí objevují interiéry zbavené téměř vši figurální tematiky. Příkladem může být nový kostelní interiér trapistického kláštera v Novém Dvoře.

Zdá se, že kolem tématu vyobrazení se vytvořily v křesťanství dvě fronty, většinová, která vyobrazení připouští, která zahrnuje starobylé východní církve, tedy apoštolskou církev Východu a církev předchalcedonské, dále pravoslavi, církev římskokatolickou, starokatolíky, anglikány a část luteránů, a menšinový: reformovaní a církve radikální reformace ve shodě s judaismem.

Směr připouštějící nejen vyobrazení, ale i projevy úcty před nimi zdůrazňuje, že tato úcta není, to čemu biblická řečtina říká λατρεία, co můžeme též vyjádřit výrazy adorace nebo (boho)služba. V obrazoboreckých sporech se obhájcí obrazů označovali jako ikonodulové. Výraz δουλια znamená úctu, reverenci. Adorace náleží pouze Bohu samému. Pokud se adresuje jakékoli stvořené skutečnosti, osobě, jinému živému tvorů nebo věci, jde o idolatrii, modloslužbu.

Nemusí jít tolik o otázku, co je protějškem úcty, jako spíš o přístup, o to, jakou funkci obrazu přikrkneme. Může mít roli idolickou nebo ikonickou. Řecký výraz ειδωλον je vlastně zdrobnělinou od slova ειδον nebo εidos, které, jak naznačuje příbuzné české slovo, souvisí s viděním (někteří navrhuji překlad „vid“), pak také



Fra Angelico, Madona se svatými

vína položil krajní důraz na slyšení Slova a vyčistil křesťanské kostely od soch a obrazů. Změnil je víceméně v auditoria. Další dvě reformační větve, luteráni a anglikáni, nebyly zdaleka tak radikální. Z některých luterských kostelů odstranil



Figurální motiv na parochetu

s tím, co „vidíme“ svou myslí, tedy idea. Jde tedy vlastně o „obrázek“. Výraz εἰκών (odtud ikona) je jiná možnost, jak řecky pojmenovat obraz. V biblické a pozdější křesťanské mluvě však tyto výrazy dostaly rozdílný význam. To, co hraje roli idolu, stojí na Božím místě a Boha nám zastihuje, je idol, modla. To, co je vůči božské skutečnosti v pozadí v jistém smyslu průhledné, co k Bohu ukazuje a vede, je ikona. Spor ikonodulů s ikonolasty nemusí být vnitřokřesťanským nebo křesťansko-židovským sporem o možnou přítomnost obrazů v prostoru modlitby. Může to být spor, který jde napříč

křesťanskými vyznáními, o to, jakou roli zpodobení Ježíše Krista a jeho svatých má mít.

Ctitelé obrazů nemusí být modloslužebníky a mohou obrazům připsat ikonickou funkci, mohou se jimi nechat odkazovat k Bohu samotnému. A odpůrci obrazů mohou být modláři, přestože své bohoslužebné prostory (kostely, modlitebny, synagogy a mešity) očistili od jakéhokoli zpodobení. Na riziko modlářství bez hmatatelných model ukazoval přesvědčivě židovský německy píšící psychoanalytik a filosof Erich Fromm (1900–1980). Na několika místech svého díla, stručně a přehledně např. v kapitole *Láska k Bohu* v publikaci *Umění milovat* (Praha: Český klub, 2010) ukazuje, že vhodnější je o Bohu mlčet nebo užívat negativní či záměrně paradoxní jazyk. I řeč o Bohu totiž může mít buď idolickou nebo ikonickou roli v životě člověka. Lidská slova o Bohu mohou být tak masivní a tak závazně něco tvrdící, že si sama nárokuje božskou autoritu a Boha spíše zastírají. Anebo můžeme být skeptičtí ohledně způsobilosti slov vystihnout Boha. V novém prostředí se uvádí rčení, že když nám prst ukazuje na Měsíc, nemáme se dívat na prst. Podobnou myšlenku vyjadřuje jedna z postav prózy Bruce Marshalla *Plná slávy*, když vysvětluje roli dogmat v římskokatolické církvi. Říká, že víno víry pijeme ze skleniček dogmat. Bez nich by se víno rozlilo a vsáкло by se do podlahy. Ale běda tomu, kdo by místo pití vína chtěl polykat skleničky.

Moše ibn Ezra

*V noci laskej nadra krásné ženy
a ret jak květ za dne líbej něžný.*

*Postav se proti všem, kdo ti kážou
svou, a vezmi mou radu upřímnou:*

*Jen s dětmi krásy lidská léta jdou.
K naší trýzni z ráje uneseny
byly – kdo žije, touhy je plný!*

*V číši radosti ponoř své srdce,
u řeky víno, co chutná sladce,
pěj, naslouchej loutně i hrdliče.*

*Směj se, tanči, tleskotu zvuk ať zní,
a zpít svou milou probuď klepáním.*

*Tot' radost světa, svůj díl vezmi si
z beránka vysvěcení, dopřej si,
co přední tvého lidu okusí:
Nestyď se slibávat ze rtů sliny,
těž se svým dílem – hrudí i stehny.*

Rozumná opatrnost oprošťující bohoslužebný prostor od možných idolů i důvěra, že střízlivě vyobrazení může vést mysl k neviditelnému Bohu spolu se slovy, se vedle sebe vejdou a mohou se vyvažovat a doplňovat.

TAJEMSTVÍ A KRÁSY HEBREJSKÉ KALIGRAFIE

Stránka popsaná hebrejským písmem připomíná zeď porostlou vínem, rozsypaný čaj, řady poskakujících plamínek nebo zas chaloupek a bran. Když jsem se jako dítě učila číst hebrejská písmena, netušila jsem, že podobné obrazy zaměstnávaly i mysl našich moudrých, učenců talmudu. Tóra byla podle nich napsána „černým ohněm na oheň bílý“. I oni viděli, jak písmena hoří, plápolají, jak se třepotají v poryvech větru, který si vane, kam chce.

Ruth Jochanan Weiniger

Tradiční kaligrafická forma *stam* (akronym: *Sifrei Tora*, *Tefilin*, *Mezuza*), jímž školení písaři – *sofrim* – přepisují text Tóry, je zmiňována již v Mišně. Některá z písmen nesou výběžky, *tagim*. Jednotlivě připomínají dosud uzavřená poupata, tři tvoří korunku – *keter Tora*, korunu Tóry. „Když Mojžíš vystoupil na nebesa, spatřil Svátého, buďž požehnán, jak splétá korunky k písmenům.“¹ Prvním kaligrafem je tedy Nejvyšší ... *Tagim* rasí

z písmen a derou se do výšky, písmena přerůstají sebe sama a – alespoň podle některých názorů – sdělují více než pouhé znaky: Označují písmena, jejichž kombinace utvářejí svatá jména, skrze něž byla stvořena nebe a země.



Současné domácí pozhennání v hebrejštině a angličtině vytvořené pomocí moderní techniky, ručně kolorované (Dvora Black, <http://www.judaism.com/display.asp?n-t=cPcT&etn=GIJIA>).

Tato tradiční, kodifikovaná kaligrafická forma se řídí více než 150ti pravidly řádného psaní. I v rámci této silně omezené formy se vyvinulo několik způsobů: *Veliš* (užívaný Sefardy), *Beit Josef* (užívaný Aškenázy) a *Ari Zal* (užívaný chasidy) a od něj odvozený *Alter Rebbe Ksav* (Chabad). Na první pohled stejná písmena prozradí znalému oku, ke které tradici se *sofer* hlásil.

Každý kaligraf, ať maluje jakékoli písmo, stojí před dvěma možnostmi: Buď bude přesnými, kontrolovanými tahy dávat písmenům promyšlený tvar, nebo svoji ruku uvolní a nechá nápisu vzniknout rychle, několika tahy. Oba přístupy mají své přednosti i nevýhody. Hebrejská kaligrafie většinou sleduje první z nich.

Texty, které nemusejí být psány formou *stam*, umožňují písaři pohrát si s podobou písmene, poněkud pozměnit jeho tvar, zapojit barvu a ornament. V prostředí, které kreslení a malování příliš nepřálo, otevírala písmena prostor umělecké tvorbě. Pod vlivem nežidovských rukopisů vznikaly bohaté zdobené rukopisy hebrejské. Vyobrazení lidských postav se v nich vyskytovalo daleko vzácněji než v křesťanských rukopisech, ale písmo bylo možno kombinovat s motivy rostlin, náboženských symbolů, případně zvířat. Vrcholem kaligrafie je dosáhnout vyjádření dalšího smyslu písmene než je

pouhý znak, překročit „jen“ ozdobnou funkci a naznačit pozornému čtenáři další rozměr napsaného. To se podařilo v některých kabalistických rukopisech a na amuletech. Písmena paprskovitě vycházejí z prvotního Bodu (*nekuda*), biblické verše utvářejí Davidovu hvězdu, počáteční písmena sefir obklopují jedno druhé jako slupky cibule... Nad takovou kaligrafií lze dlouho rozjímat, nořit do textu jako do obrazu nebo dokonce mapy...

Velký prostor krásnému písmu poskytují také *šiviti*, desky či listy papíru s výrazně napsaným tetragramem a dalšími Božími jmény. Jejich účelem je lepší zaměření (*kavana*) modlitby k Bohu, meditace nad (či spíše pod?) Božím jménem. Častou součástí jsou verše Ž 16,8-11 zapsané do podoby sedmiramenného svícnu. Tato technika vytváření obrazů pomocí písmen, mikrografie, umožňuje zobrazovat i složitější tvary, například lva.² Zvláštní formou kaligrafie jsou vystřihovánky z papíru, někdy podmalované, které dávají krásnému písmu nový rozměr: Písmena se mohou vznášet na tenkých úponcích, nebo naopak zařezávat do pozadí. Tvorba vystřihovaných *šiviti*, omerových kalendářů, *mizrachů* a dalších předmětů se stala uměleckou technikou, specifickou pro aškenázské prostředí střední a východní Evropy.

Později, na konci 19. století, se začala hebrejská písmena objevovat i na plakátech a reklamách psaných jidiš či v rodící se moderní hebrejštině. Měla-li jidiš a hebrejská kultura obstát ve styku se svým okolím, muselo být i její písmo schopno unést nové formy a použití. Lze najít hebrejské nápisy ovlivněné secesí i kubismem.

Propagační a reklamní tvorba 20. století měla na hebrejské písmomalíře požadavek, aby písmo bylo co nejvýraznější a nejmodernější – aby hebrejské nápisy



Takto vypadá značka Coca-cola v hebrejštině. Hebrejský nápis se musel vizuálně o nejvíce přiblížit nápisu v latině.



Hebrejské graffiti na vchodu do alternativního klubu v jeruzalémské ulici Šušan. Vedle dveří je domovní označení provedené do mozaiky. (foto RJW)

co nejméně připomínaly texty v modlitebních knihách. Za zvláštní dílo moderní (sekulární a komerční) hebrejské kaligrafie považují nápis na lahvích Coca-coly... Současná hebrejská kaligrafie využívá počítačovou grafiku, jejíž pomocí dosahuje téměř dokonalých tvarů. Na monitoru se písmena mohou navíc pohybovat, přelévat jedno v druhé, působit trojrozměrně, šlehat plameny atd. Dnešní *šiviti* jsou snad bez výjimky řezané laserem, což umožňuje nebyvalou jemnost, přesnost a složitost. (A pokud někdo postrádá drobné nepřesnosti ruční tvorby – i to lze dobrým programem zařídit.). Vyrábějí se – hlavně v Izraeli – na prodej, jako suvenýry či „Judaic Art“ k různým životním příležitostem. Už jen málo lidí si je vytváří doma, nedokonale a jen tak pro radost.

V Izraeli také existuje hebrejské graffiti, s vlastními zákonitostmi skrytých významů, i estetickými normami. Nejen chasidé, sprejující na zdi nápisy „Na, Nach, Nachma...“, si při něm hrají s písmeny a jejich tvary. Graffiti je umění ulice, v nichž se setkává vše – nápisy politicky angažované, zamilované, sprostárny i jména Boží. Jejich písmena bývají ostrá, mají v sobě pohyb a rychlost.

Přestože se to z pražského pohledu nezdá,

hebrejská kaligrafie zažívá v současnosti mnohastranný rozvoj: Stále může čerpat



Současná kolorovaná vystřihovánka nad dětskou postýlkou s nápisem „Dobré ráno“.
(foto RJW)



Ochranný amulet s Božími jmény, spojující starší předlohu s moderní grafikou oka. Nadpis: „Amulet proti zlému oku a pro úspěch v obživě a pro léčení“. (Izrael 2010; <http://cafe.themarker.com/image/1828593/>)



Mizrach s vyobrazením Mojžíše a Árona (lidová tvorba, Německo, pozdní 18. století). Mizrachy a domácí požehnání mívají v židovských domácnostech podobnou nábožensko-folklórní funkci jako „Boží požehnání“ a obrazy Madony s Ježíškem v domácnostech katolických. Stejně jako ony bývají tu dojemné, onde kýčovitě...

z živé tradice *soferů*. Získat základní soferské dovednosti je lehčí než kdy jindy, neboť soferi mají své internetové stránky a někteří poskytují i on-line kurzy. Zároveň už má za sebou více než 100 let plakátového a reklamního experimentování v sekulárním prostoru. Kromě toho, současní výtvarníci se nezdrahají „dívat přes plot“ do jiných kultur. Izzy Pludwinski, autor letos publikované knihy *Mastering Hebrew Calligraphy*, se inspiroje v kaligrafii ženově. Místo pera píše štětcem, uvolněnou rukou a neváhá zjednodušovat tvary. Neznalý by v jeho dílech hebrejská písmena věru nehledal.

Krásy hebrejských písmen využívají i výtvarníci, kteří z písmen malují skutečné

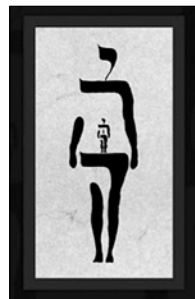


Šiviti s nápisem: „Ha-šem l-negdi tamid“ („Hospodina stále před oči si stavím“) v podobě zenového sloupku. (Izzy Pludwinski - http://www.impwriter.com/Hebrew_Zen_Calligraphy.html)

obrazy. Výsledky bývají inspirující, někdy i provokující: *Šin*, počáteční písmeno slov *Šadaj* (Všemohoucí) i *Šechina* (Boží přítomnost) se může změnit v hořící keř, královskou korunu, ale i ženský klín. Alef, první číslo hebrejské abecedy a počáteční písmeno slov *Elohim*, *echad* (jeden) a *Ejn sof* (nekonečno, též Nekonečný jako Boží jméno) se propojuje s ležatou osmičkou či kresbou Möbiova listu. I samotný Tetragram se může změnit v postavu, která v sobě skrývá další, a ta další a další, až do nekonečna...

¹ Šabat, 89a.

² Lvi, obvykle připomínající lvy heraldické, bývají nejobvyklejší výjimkou ze zákazu zobrazování živých bytostí. Nacházejí se často na parochetech, náhrobcích apod.



Titulní stránka knihy Daniela Abramse: „Ha-guf Elohi ha-naši be-kabala“ („Ženské tělo Boha v kabale; studie o formách tělesné lásky a ženské sexuality v Božství), Jeruzalém 2004

Moše ibn Ezra

Slast pro mé oči, duše zašlý klid –
milého po boku, v ruce číši mít!

Kážou mi, křičí – sluchu jim nedám,
pojď milý, s tvou krásou je zdolám,
spolkne je čas a smrt jim zapče chřtán.
Vstaň milý a můj hlad pojď ukojit,
z mezu svých rtů mi dosyta dej pít.

Proč jen? Proč mě každý odrazuje?
Kvůli hříchu? Je to vina moje,
že jsem tvou krásou zpít? – Vždyť v ní
Bůh je!
Nedbej slov toho, kdo mě chce pošpinit,
raději zkus mou lásku prověřit.

Svolil. K domu jeho matky jsme šli,
na jeho bedra mě touhy klesly,

ve dne v noci jen spolu jsme byli.
Svlékám mu šat, on mě jde obnažit.
Já jeho rtům, on mým zas dává pít.

Když nad mým srdcem získal velení,
upletl si bič z mých provinění,
ze všeho byl hned křik znenadání.
Pln hněvu lál mi: „Dost! Už nech mě být!
Přestaň mě po křivých cestách vodit!“

Nehněvej se na mě tolik, milý,
kéž by se tvé city proměnily.
Milého polib, buď mu po vůli.
Přeješ-li si, abych žil – dej mi žít.
Chceš-li si můj život vzít – máš ho mít.

TVORBA SE SVÝM ZPŮSOBEM PODOBÁ VÍŘE... A MOŽNÁ JE TO TEN NEJVÁŠNIVĚJŠÍ VZTAH

Rozhovor s Darinou Alster vedl Adam Borzič.

Darina Alster (1979) patří k nejzajímavějším postavám mladší generace současných umělců.

Jako umělkyně se vyjadřuje celým vějířem médií, experimentuje s tzv. novými médii, performuje, instaluje, maluje; někdy provokuje, ale v drtivé většině případů nutí k zamyšlení. Škála jejích témat je rovněž pozoruhodná, sahá od spirituality, hermetismu, hlubinné psychologie až k politickému umění, feminismu, fenomenologii těla, otázek času a jazyka. Podle některých kritiků je její tvorba syrová, intenzivní a romanticky pravdivá. Současné intelektuálně zaměřená.

V současnosti pracuje Darina Alster na projektu **Imago Dei**, sestávající ze sedmi monumentálních fotografií, znázorňujících náboženské a archetypální obrazy inspirované křesťanstvím a gnosí. Spirituální náměty zasazuje do současného města. Obrazy jsou to prosté a jemné. Přesto mohou tradičněji založené diváky překvapit. Darininy náboženské úvahy, které se v nich zrcadlí, mají k pravověrnosti v té či oné barvě poměrně daleko. Přesto nebo i proto jsou svědectvím o vášnivém hledání Boha. Skutečnost, že výrazem tohoto hledání je jazyk soudobého umění, činí celou věc nevšednější.

Projekt bude k vidění o velikonočních 2013 ve významné galerii Art Wall. Ta se nachází na opěrné zdi pražských Letenských sadů (Nábřeží kapitána Jaroše a Edvarda Beneše). Toto umístění ve venkovní galerii není rovněž náhodné, je součástí Darinina konceptu.

Mohla bys nám projekt *Imago Dei*, na kterém zrovna pracuješ, představit?

D.A: Vytvořila jsem sedm fotografií, obrazů vztahujících se k božské realitě. Současně se jedná o archetypy známé z hlubinné psychologie. Archetypy jsou klíče k nevědomí. Pracuji s klasickou křesťanskou ikonografií a tu kombinuji s motivy inspirovanými gnosí, protože i ta je jednou z podob raného křesťanství.

Mohla bys prozradit, o které obrazy se jedná?

D.A: Je tam Ježíš, jak bych si ho dnes představovala. Ježíš mezi bezdomovci na nádraží, své poselství by hlásal v nádražích nebo na ulici. Maria, která pro mě představuje mateřský obraz, lásku, péči a vztah k dítěti. Myslím, že každá matka svým způsobem v sobě tento obraz nese.



Darina Alster, Pieta (2006; spolupráce Martin Kámen a Petr Skála)

Představuje milost a dokonce i určitou milostnost. Vybrala jsem jako modelku ženu, která se podobá tradičním renesančním zpodobněním Marie, a to svojí skrytou krásou, nikoli tou mediálně lacinou. Pak je tam postava Božího posla, může se jednat o anděla nebo v herme-

tické tradici o figuru Herma. Znázorňuje ho mladý chlapec, nese v sobě lehkost zvěstování. Představa anděla se nám zhmotňuje při procházce městem, při pohledu na mladého chlapce, který něco sděluje třeba v doskoku, protože zrovna běžel... Pak je tam Sofia, která sedí na tržišti. Díky Sofii se mi vrátil zájem o křesťanství. Dlouho jsem o ní nevěděla..., ale píše se o ní i ve Starém zákoně. Říká o sobě, že byla od počátku při stvoření a hrála si, když Stvořitel tvořil svět. A navíc je její mýtus do jisté míry křesťanský. Zažívá pád s lidstvem, žena, která se obětuje, šechina... Ztělesňuje ji mladá svobodomyšlná žena. Dalším obrazem je Stvořitel, demiurg, v mém zobrazení mu není vidět do tváře. A nesmím zapomenout na ďábla... Ďábel tradičně fungoval jako strašák, dnes tak funguje například komunismus. Je to obraz strachu, to čeho se bojíme. Jenže mnohdy zlo konáme, i když si ho neuvědomujeme. Proto s ním musíme navázat spojení, nikoli abychom ho uctívali, ale abychom ho integrovali. Jinak hrozí nebezpečí, že jsme jím ovládnuti. Nezobrazuju ho, protože bych měla jakoukoli inklinaci k satanismu, nebo něco podobného, ale myslím si, že je to podstatný obraz – protiklad Boha. V minulosti se na pekle vždy malíři vyřádili. To bylo líčeno velmi plasticky, drasticky. Nebo bylo spíš éterické. Drastické výjevy náboženství lásky... Poslední obrazem se jmenuje Neznámému Bohu. Je nejnáročnější. Obraz nezachytitelného, nezobrazitelného božství. Nelze ho uchopit figurativně. Není na něm žádná figura.

Zdá se, jakoby ten poslední obraz poněkud relativizoval ty ostatní. Možná ukazuje, že všechny naše představy o Bohu do určité míry selhávají...

D.A: Moje dílo vznikalo také tak, že jsem chodila městem a viděla určité výjevy, které se vztahovaly k náboženské látce. Ten poslední jakoby říkal: to jsou tvé představy... Kde vlastně Bůh je a kde není? Mám ráda to místo z Písma, když si

apoštol Pavel všimne oltáře *neznámému Bohu*. To mě fascinuje! Je tam možnost neznáma... Jedním z důvodů tohoto „konkurzu“ na obrazy božství byla skutečnost, že mnozí lidé mají nějakou podobu náboženství, ale nehlásí se k žádné institucionalizované formě víry. I pro ně je tento obraz bez obrazu...

Napadá mě, že když všechny ty postavy či obrazy zasazuješ do městského koloritu, paradoxně i přes ty gnostické prvky, vyjadřuješ tradiční křesťanskou ideu, že Bůh se vtělil, sestoupil mezi nás a nelze ho hledat jen na výšinách. Město jako obraz světskosti a obyčejní lidé... Pravoslavní teologové někdy říkají, že ikonami Krista jsme my lidé... I to mi říká tvé dílo...

D.A.: Chodící, živé ikony... Ano, chtěla jsem, aby se setkání s Bohem odehrávalo v setkání s lidmi ve městě. Důležité je v tom pro mě téma hledání Boha. Myslím, že téma náboženství se vrací do obecného povědomí, nicméně diskutuje se o církvích, o náboženství. A nikoli o Bohu! O Bohu nikdo veřejně nediskutuje, nikdo se ho na nic neptá... K projektu mě inspiroval kolega umělec Radim Labuda, který si mi v jednom z našich rozhovorů stěžoval, že nemá dar víry, a že cítí, že kdyby jej měl, tak by jeho život byl snesitelnější, smysluplnější... Že by to naplňovalo jeho život nadějí a mluvil o tom tak zaníceně, že jsem intenzivně cítila Boží přítomnost. Ten rozhovor mi dal duchovně nesmírně moc, pochopila jsem, že mu je Bůh blízko i když v něj nevěří...



Darina Alster, *Nuit* (kresba)

Mgr. MgA. Darina Alster

*1979 / žije a pracuje v Praze

1997–2003 PedF UK, obor výtvarná výchova
2003–2007 AVU Praha, Škola monumentální tvorby (Aleš Veselý, Jiří Příhoda)



Samostatné výstavy:

2010

C/DL, audiovizuální instalace ve spolupráci s Michael Markert (De), galerie Entrance, Praha
Bianca Braselli, video a performance, Limity těla, galerie NTK, Praha

2009

Bianca Braselli – Vystoupení živé umělkyně, performance, festival TINA B. Galerie U Zvonu, Praha
Videoautomat, interaktivní videoinstalace, festival Mezipatra, Špálova galerie, Praha
Nahý oběd, videoinstalace, etc. galerie, Praha
Tarot Office, interaktivní instalace a řada výkladových performancí, spolupráce: Johana Strážková, Anja Kaufmann, galerie Vernon City, Praha
Personal Tarot Mobiles, Enter 4 festival, DOX, Praha
Miška, videodokument, Rodinná pohoda, Ministerstvo kultury, Praha

2008

Non Stop, instalace z neonových zářivek, Vernon Project, Praha
Nahý Oběd, performance, Nonstop workshop, Letovice u Brna
ADD sound system, spolupráce s Radim Labuda, Galerie Ciant, Praha
Potraviny, videoinstalace, galerie Potraviny, Brno

2007

Personal Tarot Mobiles ver.0.1, TINA. B., Vernon Fine Art, Praha
The Hermit, performance, Dům Pánů z Kunštátu, Brno
Personal Tarot Automat, Náměstí Republiky, Sculpture Grande, Gallery Art Factory, Praha
Techno voices, Pieta, Galerie Fa Vut, Brno

2006

The Enormous space, C2 Cgallery, Praha
Eraser Head, Interview s dvojníky, performances, Galerie NoD, Praha

2005 / 2006

performances Poetry, Zpovědnice, Komunikační centrum Školská 28, Praha
Skulpture grande – cyklus of performances Gold Treasure and White Cube, Galery Art Factory, Praha

2005

Treasurecostum, Cigarette tree, Prague Biennale, Divo Institute, Kinsky Palace, Praha
performance Negativní a pozitivní roh, Zpovědnice, Galerie AVU, Praha

Skupinové výstavy nezařazené do databáze Mezinárodní výstavy:

2010

Grenz Art festival, performance Thelematrix, Kirchenau (DE)
Transgression, Bianca Braselli and Pope Benedictus XVI. spolupráce Tamara Moyses, Czech video art, Hong Kong
European Dream/ Cultureknockout II., performance Thelematrix, Z-bar, Berlin (DE)

2009

Electricity. Obsession, performance at Cellsbutton festival, Yogyakarta (Indonesia)

2008

Spectrum of Extasy, Nahý Oběd, Městská galerie Banská Bystrica (SK)
Personal Tarot mobiles, Hotel Carleton, Cannes (FR)
HACK. Fem. EAST. Chocolaps, Kunstraum Kreutzberg, Berlin (DE)

Možná, že hledání Boha dnes není jen tématem pro lidi vně náboženství a církví, ale právě tak i uvnitř. Jakoby často za naším mechanickým opakováním obrazů a pojmů chyběla zkušenost toho, co nás přesahuje...

D.A.: Myslím, že téma hledání Boha je i politickou otázkou. Žijeme v pohnuté době, v krizích všeho druhu. Myslím, že ale nedojde ke změně, pokud nedojde i ke změně smýšlení. Vztah k Bohu nemusí mít naivní charakter. Nemusí to znamenat touhu žít podle návodu, ale spíš touhu po smyslu, po tom, co dá smysl našemu bytí a konání... Může to znamenat i touhu po sdíleném smyslu ve společnosti.

To mi připomíná, že v poslední době ses hodně zabývala i tzv. angažovaným uměním, což je u nás žhavá novinka, nicméně vyrůstající ze společenské nut-

nosti. Vytvořila jsi dva projekty tohoto typu, jeden v Brně a druhý v Praze ...

D.A.: Původně jsem se v tvorbě spíš zabývala tématy psychoanalýzy, hlubinné psychologie, imaginace, tělesnosti a spirituality. V poslední době jsem pocítila, že svůj umělecký hlas musím používat i k nápravě společnosti. Chtěla jsem přispět k obecné debatě o směřování společnosti. Tvorbou formulovat názor či postoj. První výstava ve spolupráci s Veronikou Slámovou se jmenovala *Post hoc, ergo propter hoc*. Volně bych to přeložila, že po bitvě je každý generál (smích)... Vystavila jsem dvě slova: jedno etika a druhé kultura. Instalace mě napadla na přednášce prof. Bělohorského, který hovořil o společnosti, a byla to brilantní analýza jejího stavu a současném mě děsilo, že tam chybělo jakékoliv řešení, což potvrzovalo má nejhorší očekávání.



Darina Alster, Poklad (2005; performance)

ní... (smích). A tehdy jsem uviděla slovo kultura sestavené z ementálu, rozhlované, okousané, děravé jako obraz dnešního vztahu ke kultuře. Slovo na hranici čitelnosti, protože je ohlodané. A to jsem taky provedla. A slovo etika bylo vyryto do tvarohu. U nás doma se vždycky říkalo: „Když už to nemůžeš vyryt do kamene, tak aspoň do tvarohu“. Trochu to působilo jako náhrobek nebo pamětní deska. A ty dva nápisy byly vystaveny v galerii Anne Frank Memorial v Brně, kde podléhali nejruznějším vlivům, slunci a času...

Dalším tvým angažovaným projektem byl kontroverzní Pomník obětem kapitalismu...



Darina Alster, Pomník obětem kapitalismu (2012; performance)

D.A: To dílo jsem taky vymyslela v Brně. Viděla jsem tam pomník obětem komunismu a nacismu od sochaře Gabriela. Uvědomila jsem si, že i kapitalismus má své oběti a nemají žádný pomník. Ani tak mi nešlo o negaci celého kapitalismu, ale chtěla jsem upozornit, že i ten může mít jistého druhu autoritářské tendence. Pomníky nacismu a komunismu v nás mají probudit soucit s jejich oběťmi, a tak náš pomník kapitalismu může upomenout na jeho oběti, na ty dnešní... A protože se náš systém stále jmenuje demokracie, tak bychom se snad mohli vyjadřovat kriticky i ke stávající podobě společnosti...

Prozradím našim čtenářům, že pomník byl vystaven na Václavském náměstí, a že ti ho vlastně někdo „ukradl“ už druhý den...

D. A: Je to velká záhada, co se s ním vlastně stalo. Do 24 hodin už byl pryč.

Vyjadřuješ se umělecky prostřednictvím velkého spektra médií či prostředků. Jednou částí tvé tvorby, která není příliš známá veřejnosti, nicméně já se tě na ni zeptám, je malířství a kresba.

D. A: To je druh tvorby, který provokuji paralelně celý život. Jeden, dva až tři obrazy ročně, někdy malbu, ale většinou kreslím pastelem. Náměty jsou často duchovní nebo intimní. Tahle část mé tvorby je velmi osobní. Je to svého druhu meditace. Obrazy vystavuji jen velmi zřídkka. Malířstvím se neprezentuji také proto, že to pro mě není obživá, což má také svůj smysl, ale já veřejně působím jako experimentální umělkyně. Někdy hrají obrazy roli v mých performancích – třeba krajinomalba, kterou jsem vytvořila, abych z ní vystoupila před diváky. Malba je pól mé tvorby, který nepodléhá módě, kritice, času. Někdo by si mohl myslet, že je to kýč. Jemná kresba... Neřeším, zda je to otřepané nebo ne. Jsem ráda, že mi do toho nikdo nemluví.

Bavíme se celou dobu o tvorbě, ale co to vlastně pro tebe je? Jakou roli hraje tvorba v životě Dariny Alster, která rovněž učí ve škole, veřejně se angažuje, píše texty o umění...

D.A: Pro mě je to způsob myšlení. Myšlení v prostoru. Kladu si otázky. Ale nedokážu si na ně slovně odpovědět a chci se o ta tázaní podělit... Mám radost, že poslední dobu cítím, proč



Darina Alster, Den září okem krahulce a noc okem rozpálené luny (pastel)

tvorbu dělám a jaká je moje úloha na poli výtvarného umění. Svým způsobem se tvorba podobá víře, buď je vám dána, nebo není. A když je dána, je to možná ten nejvášnivější vztah. Člověk se cítí být jejím médiem či orgánem.

Projekt Imago Dei, o kterém jsme se bavili na začátku, dokončuješ. Řekni nám závěrem, zda chystáš nějaké další dílo? A jaké to vůbec je něco dokončit?

D.A: Teď mě Imago Dei pohlcuje. Ještě není dokončené, takže žádnou jinou konkrétní myšlenku nemám. Dlouhodobě uvažuji o doktorátu. Nepochybuji, že orgán tvorby přijde s něčím novým. Médium je poselství.



Darina Alster, Post hoc ergo propter hoc

ILUMINACE JAKO OSVĚTLENÍ VIZÍ HILDEGARDY Z BINGENU

Miroslav Zvelebil

Hildegarda z Bingenu (1098–17. 9. 1179), středověká vizionářka, která byla letos v květnu oficiálně kanonizována a v říjnu prohlášena Učitelkou církve, byla renesančně mnohostrannou osobností, která se po umělecké stránce projevovala i jako iluminátorka spisů, v kterých vylíčila své vize. Alespoň se to domnívá americká profesorka dějin umění Madeline Cavinessová. Ve svém článku budu nejprve vycházet z její studie¹ a poté nabídnu svůj vlastní pohled na iluminace Hildegardinych spisů.

Dochovala se vyobrazení ze dvou Hildegardinych děl, které tvoří první a třetí svazek tzv. „vizionářské trilogie“, totiž *Scivias* („Cestyvěz“ v překladu Jakuba Demla) a *Liber divinorum operum* (*Kniha o Božích dílech*).² *Cestyvěz* pochází z páté a *Kniha o Božích dílech* ze sedmé dekády 12. století. Práce na každém z těchto děl Hildegardě trvala deset let. Iluminace se dochovaly na fotografiích a rukopisných kopiích z doby po Hildegardině smrti, proto je sporné, zda Hildegarda byla jejich skutečnou autorkou. Cavinessová konstatuje, že namalované miniatury tvoří protějšek Hildegardina písemného projevu a fungují jako dokonalý doplněk jejich textů. Odvolává se na historika umění Otto Pächta, podle kterého musela být Hildegardina zraková zkušenost verbalizována, aby byla pod Hildegardiným dohledem převedena do obrázků.

Co se týče iluminací z *Cestyvězu*, je třeba říct, že tzv. *Rupertsbergský kodex Scivias* z doby před Hildegardinou smrtí v roce 1179, se ztratil z Drážďan během druhé světové války a do dnešní doby se z něho dochovaly černobílé fotografie iluminací z roku 1925 a jeho barevná rukodělná replika, vytvořená v letech 1927–1933 v Opatství svaté Hildegardy v Eibingen. Poslední učenci, kteří zastávali názor o Hildegardině účasti na tvorbě iluminací ve *Scivias*, byli němečtí absolventi, kteří ještě měli přístup k originálnímu kodexu. Ten obsahoval 35 iluminací, umístěných mezi záhlavími a texty jedné každé z dvaceti šesti vizí díla.

Iluminace z *Knihy o Božích dílech* se dochovaly v rukopise z italské Luccy, který byl vytvořen v souvislosti se snahou mohučského arcibiskupa kanonizovat Hildegardu v roce 1227, bezmála 50 let po její smrti.³ Cavinessová tvrdí, že původ iluminací tohoto rukopisu se zakládá na ztracených skicách, které Hildegarda sama navrhla, když diktovala text svého díla.



Hildegarda z Bingenu, *Duch svatý sestupuje na Církev*

Zdejší iluminace obsahují Hildegardin (sebe)portrét, který ji zachycuje, jak přijímá a zapisuje vize, jak jí to přikázal hlas z nebe: „Mluv a piš, co vidíš a slyšíš“.

Nejsilnější argument M. Cavinessové pro Hildegardinu přímou účast na tvorbě iluminací, které se vyskytují v *Cestyvězu*, je založen na znacích, které lze považovat za reflexe vizuálních poruch, spojených s ataky migrény. Černá, zlatá a stříbrná barva, barva železa a ocelová šed' ladí s takovými aurami. Podle teorie Sabiny Flanaganové Hildegarda trpěla migrénami způsobenými menopauzou v jejich čtyřicátých letech, kdy psala *Scivias* (1141–1151). Zde je třeba říct, že Hildegarda měla vize už od dětství, a považovat jejich výskyt za projev hormonálních změn by bylo poněkud deskralizující.

Cavinessová upozorňuje, že celé Hildegardino dílo provází silná „intervizualnost“, kdy nové texty nebo obrazy upomínají na ty dříve vylíčené a vytvářejí tak s jejich pomocí nové významy, například u zobrazení Svaté Trojice, která je v *Cestyvězu* zobrazena v architektonické podobě sloupu, zatímco v *Knize o Božích dílech* má Trojice antropomorfní figurální rysy.

Hildegardin smysl pro výtvarné umění souvisí i s jejím architektonickým viděním, které vizionářka zaznamenala v třetí knize *Cestyvězu*. Zde se vyskytují obrazy symbolických základů, stěn a věží budov. Během posledních tří let práce na *Cestyvězu* Hildegarda obnovovala klášter na Rupertsbergu, který předtím dlouho ležel v troskách. Tuto práci započala v roce 1148 a dokončila ji pravděpodobně v roce 1151, kdy byl Rupertsberg vysvěcen jako nové Hildegardino sídlo. Její liturgická píseň „Ó Jeruzaléme“ (*O Jerusalem*), věnovaná patronu sv. Rupertovi, souvisí právě s vysvěcením Rupertsbergu. Zde je možno číst eulogii na nový kostel, který Hildegarda viděla v jedné ze svých vizí a podílela se na plánech jeho stavby. Cavinessová soudí, že se Rupertsberg objevuje i v pozdějším cyklu iluminací *Knihy o Božích dílech* z Luccy. Na pěti z deseti iluminací tak Rupertsberg slouží jako předobraz Nebeského Jeruzaléma a zobrazení

Hildegardy, jak hledí do nebes, je gestem, které má přesvědčit diváka o její svatosti.

Nyní přistoupím k popisu některých iluminací Hildegardiných vizionářských spisů. Začnu rámcovým vyobrazením z *Cestyvézu*, na němž je sedící Hildegarda inspirována ohnivým proudem Ducha svatého a zapisuje jeho vnuknutí na voskovou tabulku. Vpravo je Hildegardin tajemník a přítel Volmar s pergamenem v rukou a nahlíží do tabulky, aby přepsal její text. Dvojice se nachází v podloubí kláštera, k inspiraci z Ducha dochází na otevřeném místě uprostřed klášterních budov. Následující iluminace zobrazují Hildegardinu vize z *Cestyvézu* a *Knihy o Božích dílech*.

Andělské chóry jsou pojaty jako mandala (kruh) o devíti soustředných kruzích na obdélníkovém podkladě. V rozmezí od vnějších kruhů směrem ke středu andělé pozbývají antropomorfních rysů a postupně nabývají stále abstraktnějších forem, které se zcela ztrácejí ve středním bílém kruhu, který představuje Boží jednotu, z níž vlastně andělské chóry emanují, což je zcela v souladu s Hildegardinou obeznámeností s novoplatónskou filosofií.

Mandala nazvaná Kosmické vejce představuje jakousi holografickou strukturu vesmíru. V řasinkovém obalu připomínajícím placentu se nachází nebe s hvězdami a slunce s měsícem v jejich vzájemné konjunkci. V samotném středu dnes můžeme spatřovat spermii, která vnikla do vajíčka, což odpovídá Hildegardině názoru na spojení mikrokosmu s makrokosmem.

Safírově modrá postava je osou mandaly, která připomíná terč. Představuje ctnost Lásku, ženskou božskou sílu, která stvořila člověka a svět. Lze ji považovat za femininní vyjádření Božího Logu, Ježíše Krista v jeho preexistenci. Ctnosti jsou podle Hildegardy ženskými emanacemi Boha, které pomáhají člověku v jeho mravním zápase s ďáblem a neřestmi, aby vyvážily pád člověka. Na iluminacích v *Cestyvézu* jsou často ozbrojeni meči, jedna z nich, Victoria, má rytířské brnění, štít a meč a šlape po lvovi představujícím ďábla.

Lidská duše je zobrazena jako mladá žena, která klečí a rozevírá náruč. Toto gesto je možné vnímat jako výraz její touhy a zároveň obrany. Za ženou se tyčí „bomba“ či „raketa“, kterou lze chápat jako duševní energii orientovanou k nebesům. Duše je ohrožována demo-

ny s napjatými luky, sama vzhlíží k Boží ruce, která jí žehná z nebe. Lidská duše je tak napjatá v zápase o orientaci své touhy po Bohu, ohrožovaná útoky nižších sil, které chtějí zneužít její energii.

Iluminace nazvaná „Světlem oděný“ zobrazuje v nebesích sedícího okřídleného Krista (krále andělů), který žehná lidským párům v příbytcích zemské oblasti. Z Kristova šatu se dolů vine pruh světelné látky, která sestupuje až do „podvědomé“ sféry, kde zcela pokrývá hlavu „vnitřního člověka“. Vedle vnitřního člověka stojí zahalená postava pokrytá množstvím otevřených očí, která představuje ctnost Vědomí Boha, z jungiánského pohledu nevědomý archetyp bytostného Já.

Duch svatý, který obdarovává Církev, je zobrazen jako zdroj nebeské energie, který prostřednictvím světelných proudů sestupuje na královnu Církve a poskytuje rozličné duchovní dary věřícím, kteří jsou umístěni na jejím trupu. Na jiné iluminaci je Církev zobrazena jako královna, jež drží kalich, který zachytává proud krve z prsu ukřižovaného Ježíše Krista, zatímco druhý proud krve z Kristovy rány polévá hlavu Církve, jako by ji křtil. V dolní části této iluminace se tělo a krev Krista přepodstatňuje v poháru vína a v hostii.

Iluminace Konec světa mj. zobrazuje královnu Církve, jak rodí Antikrista, neboť podle Hildegardinu vize Církve bude násilně pronásledována těmi, kdo ji měli milovat. Iluminace týkající se Božího království po konci věků zobrazují královnu Církve jako nevěstu krále Krista, která k sobě shromažďuje spasený lid, aby ho Kristovou mocí „transmutovala“ do celistvosti na způsob chymických svatby mužských a ženských protikladů. Zdá se mi, že tyto iluminace skutečně obsahují alchymickou symboliku.

Iluminace Čištění živlů zobrazuje hvězdy ve třech různých živlech světa. Zářící hvězdy ve vzdušné oblasti, napůl vyhaslé hvězdy ve vodách a zcela zhaslé hvězdy v zemi či pod zemí. Tato iluminace upomíná na Hildegardino převzetí antických nauk o kosmických živlech. Ty jsou v Hildegardině pojetí tkání Božího stvoření, které ale padlý člověk kazí a špiní svými hříchy. Očištění živlů je součástí světové apokalypsy, kdy dojde i k obnově lidských těl a duší, neboť i člověk má živelnou, totiž ohnivou povahu. Hildegarda často přirovnávala lidi ke hvězdám či Božím jiskrák, které se doslova „vezou“ s přírodou.

Zatímco předešlé iluminace pocházely z *Cestyvézu*, ty následující se vyskytují v *Knize o Božích dílech*, v rukopisu z Luccy. Opět začnu mandalami, tedy kruhy znázorňujícími makrokosmos, v jehož středu stojí člověk jako mikrokosmos. Dochovaly se dvě různé verze této mandaly. Na první z nich je obvod makrokosmu obtočen tělem Krista, skrze něhož a podle něhož byli svět a člověk stvořeni. Kristus má lidskou hlavu, trup, ruce a chodidla, Hildegarda totiž chápala Ježíše Krista jako předobraz člověka. Nad bezvousou hlavou Krista se nachází vousatá hlava Boha Otce, od kterého vychází stvořitelská aktivita. Na druhé mandale je stejné makrokosmické kolo s člověkem, ale bez zobrazení božských osob. Na obou mandalách jsou znázorněny větrné proudy vycházející z tlam zvířat a křídel ptáků, které představují dynamické síly kosmu. Bezpohlavní postava člověka rozpažuje ruce, podobně jako na pozdější slavné kresbě od Leonarda da Vinci.

Další mandala představuje Kruh života. I zde vidíme větrné proudy vycházející z tlam zvířat po obvodu, ale navíc jsou zde, jako na Mánesově orloji, zobrazena roční období s lidmi, kteří konají sezónní práce. V samém středu se nachází kruh rozdělený na čtyři barevně odlišené části, které zřejmě představují rozličnou kvalitu zemské matérie.

Jiná mandala je věnována do těla obrovské kosmické ryby, jejíž zadní ploutve se podobají nohám plovoucí žaby. Tělo ryby je rozděleno na několik různých čtených sektorů. Ve čtyřech sektorech se nacházejí lidé, z toho ve dvou sektorech se lidé koupou ve vodních vlnách, v druhých dvou sektorech hlavy lidí vykukují z ohnivých plamenů. Sektory s vlnami a plameny jsou odděleny akvárii či terárii, v nichž se nacházejí krokodýlové, hadi a bájná netvoři. Hlava kosmické ryby je vybavena okem.

Iluminace, na níž Boží Trojice šlape po Satanovi, je pozoruhodná z několika důvodů. Trojice je zobrazena v podobě člověka, který drží světelný meč. Bůh Otec je přítomen v podobě horní vousaté hlavy, která je posazena na mladší bezvousé hlavě Ducha svatého, jemuž patří celé lidské tělo. Na hrudi této postavy je vypodobněn Beránek Boží, který představuje Krista. Bůh Otec a Duch svatý jsou vybaveni velkými křídly po stranách. Satan v podobě temného homunkula ovíjeného hadem leží pod nohama Svaté



Hildegarda z Bingenu, *Církev jako královna a Kristus jako Král v nebeském království*

Trojice. Unikátní je zobrazení Hildegardy vlevo dole: Hildegarda v klášteře vzhlíží k otevřeným nebesům, odkud na ni proudí ohnivý pramen, který jí poskytuje pochopení vize Svaté Trojice. Kromě zapisujícího Volmara zde za Hildegardou navíc vidíme další řeholnici, již je zřejmě Richarda ze Stade, Hildegardina pomocnice a přítelkyně z doby, kdy Hildegarda

psala *Scivias*. Přítomnost Richardy je tak anachronismem, nicméně dokresluje prostředí, v němž Hildegarda psala svá díla.

Zbývající iluminace mají jako svůj stálý motiv vizi Nebeského Jeruzaléma, týkají se tedy završení dějin spásy. U dvou z nich se setkáváme s postavou Boží Moudrosti, jež je v Hildegardině pojetí jednou ze ctností a zároveň spoluvůdkyní světa a člověka, podobně jako výše zmíněná Láska. Na jedné z těchto dvou iluminací Moudrost sedí ve středu kruhu a v ruce svírá desky Desatera, které jsou ale prázdné, protože Zákon je v novém věku zbytečný. Na druhé iluminaci stojí Moudrost v zeleném šatě vedle antropomorfní postavy Boží Všemohoucnosti, jež je téměř totožná s dříve vyličenou Svatou Trojicí. Boží Moudrost a Boží Všemohoucnost tak vytvářejí jakýsi partnerský pár, který stojí u stavby Božího města. Na zbývajících iluminacích vidíme andělské zástupy s Božími troukami, zástupy svatých s hudebními nástroji, kteří pějí chválu Bohu, a nakonec ctnosti Lásku, Pokoru a Mír v prameni Moudrosti, který vodou zásobuje Nebeský Jeruzalém.

Na závěr svého článku ocituji verše z Hildegardiny sekvence „Ó Jeruzaléme“, které byly složeny za účelem vysvěcení kostela na Rupertsbergu. Snad to budou právě ony, které přiblíží iluminace zobrazující Hildegardinu vizi Nebeského Jeruzaléma, jak to tvrdí Madeline Cavinessová:

*Ó Jeruzaléme, zlaté město,
zdobené královským purpurem,
stavbo nejvyšší dobrořivosti,
jsi nikdy nezakryté světlo,
neboť jsi zdobené
v úsvitu a teple slunce.*

¹ Cavinessová, Madeline: „Artist: ‚To See, Hear, and Know All at Once‘“. In *Voice of the LivingLight: Hildegard of Bingen and Her World* / Barbara Newmanová (ed.). – Berkeley: University of California Press, 1998, s. 110–124.

² Dílo známé též jako *De operatione Dei* (O Božím působení).

³ Tehdy nebyl kanonizační proces z formálních důvodů dokončen.

Šmuel ha-Nagid

*Zemřel bych pro kolouška, co v noci vstal
za loutny a violy měkkých tónů,
a když viděl v mé ruce prázdnou číši
řekl: „Jen pij přímo z mých rtů krev hroznů.“
A zatím měsíc stál jak Jud napsané
zlatým inkoustem na šatu červánků.*

DIALOG KŘESŤANŮ A ŽIDŮ MIMO ZÁPADNÍ SVĚT

Kwok Pui-lan

V čínském Kaifengu, městě na odbočce Hedvábné stezky, žije přibližně od 9. století malá židovská komunita. Její zakladatelé přišli do oblasti přes pevninu nebo po moři z Indie a Persie. Společenství si osvojilo čínské zvyky, jazyk, vypůjčilo si čínská příjmení a zcela se asimilovalo do místní kultury.¹

Protikladem této židovské obce jsou Židé z města Kochi v jihozápadní části Indie, kteří si udržují své tradice a zvyky a zachovávají vlastní identitu. Žili v přátelských vztazích se svými hinduistickými a muslimskými sousedy až do příchodu Portugalců, kteří je perzekvovali.²

Na doplnění je třeba dodat, že i další Židé se podíleli na obchodu po Hedvábné stezce mezi Středomořím a Čínou po mnohá staletí.³

Když uvažujeme o současném křesťansko-židovském dialogu, máme zřídka na mysli vztahy židovské komu-

nity s východními církvemi a křesťany v Asii nebo dalších zemích mimo západní svět. Tento dialog se primárně odehrává v Evropě a Severní Americe, protože Židé a křesťané tam sdílí společnou historii a žijí ve vzájemné blízkosti. V evropské i americké historii byla židovská komunita vylučovaná a diskriminovaná. Tragedie šoa (holocaustu) v průběhu nacistického režimu byla výsledkem dlouhé historie antisemitismu a antijudaismu na Západě. Křesťané obviňovali Židy z Ježíšovy smrti a mnozí věřili v nahrazení Izraele novým Božím lidem – církví.

Žijeme v propojeném a globalizovaném světě. Může být pro nás inspirativní křesťansko-židovský dialog mimo západní svět? Dnes žije většina křesťanské populace v zemích globálního Jihu, a proto je důležité, zahrnout do dialogu i ty, kteří nepatří do severoatlantického prostoru. Můžeme tak získat globální pohled na dialog o multikulturalismu a sociální odpovědnosti.

V zemích globálního Jihu se křesťansko-židovský dialog odehrává po několik desetiletí. Konference o křesťansko-židovském dialogu se konaly v Hong Kongu v roce 1992 a v Kochi o rok později. Druhá konference byla zaměřena na zkušenost života menšin, významu Božího obrazu, Božího lidu a přístupu k náboženské rozmanitosti.⁴ První křesťansko-židovské konzultace se odehrávaly v keňském Nairobi v roce 1986. Diskutovalo se o starověké moudrosti v židovské a africké tradici a o stvoření v afrických náboženstvích a v Bibli. Druhá konzultace proběhla v jihoafrickém Johannesburgu v roce 1995. Tématem byla rodina, společenství a tradice. Byla to jedna z prvních mezinárodních konferencí, která se konala v Jižní Africe po zhroutilu apartheidu. Třetí konference se uskutečnila ve frankofonním Yaoundé v Kamerunu v roce 2001 a byla zaměřena na tři oblasti týkající se života Židů a Afričanů: „Šalom a Bantu“, „Vzpomínky a zkušenost s násilím“ a „Výzvy k budování pokoje a míru.“⁵ Také v Americe se v nedávné době konaly konference o vztazích katolíků a Židů. Velmi důležité sympozium se uskutečnilo v Argentině, kde byla diskutována zkušenost holocaustu (šoa) a jeho odraz v křesťanské teologii a životě v Argentině a v celé Latinské Americe.

Ráda bych tedy podtrhla význam křesťansko-židovského dialogu v zemích globálního Jihu, tak jak odpovídá tématu této konference „Nový sousedé, nové příležitosti“. Mezináboženský dialog může být dnes jako celosvětové téma vnímán jen v případě překonání liberálních tendencí, které prosazují oddělení náboženského dialogu od sociálního a politického prostředí, ve kterém se tento dialog odehrává. Musíme jít více do hloubky, nelze si jen vypůjčit odraz jiného náboženství pro obohacení vlastní tradice. Musíme zahrnout dialog do celosvětového kontextu a vyjádřit jeho možnosti v úsilí o spravedlnost, usmíření a dosažení lidské důstojnosti obyvatelstva celého světa.

Boží lid a kontextuální teologie

Židovský národ byl povolán do zvláštního vztahu smlouvy s Hospodinem. Byl povolán být světlem pro národy. Židé vysvětlují svoji historii – útlak v různých imperiích, exodus, království, exil a návrat, život v diaspoře – skrz náboženskou optiku. Proroci opakovaně nabádali izraelský lid k následování božích příkazů, nikoliv ke spoléhání se na sílu a moc. Navzdory tomu, že prohráli mnohé války, zakusili útrapy politického vyhnání a oplakávali zboření chrámu, pevně věřili v to, že mají speciální vztah s Hospodinem, který je neopustí a bude jim odpouštět a chránit je.

Víra lidu Izraele v Hospodina tváří v tvář politickému útlaču a národním tragediím dodávala naději a inspirovala křesťany v zemích globálního Jihu v jejich boji proti koloniálním mocnostem. Po druhé světové válce mnoho asijských a afrických zemí znovu získalo svoji politickou nezávislost a překonalo kulturní odcizení a ekonomické vykořisťování. Někteří progresivní teologové uvěřili v to, že teologie v africkém a asijském kontextu již nemusí napodobovat západní teologii a začali vytvářet vlastní kontextuální teologii, která vyjadřovala jejich novou situaci. Například několik asijských teologů navrholo, aby trpící obyvatelé Asie byli také zahrnuti do Božího lidu. Asijské křesťané musí rozpoznat jednání Hospodina v jejich kultuře a historii.



Židé z města Kaifeng v Číně (zdroj: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Jews_of_Kai-Fung-Foo,_China.jpg)

V polovině sedmdesátých let 20. století taiwanský teolog Choan-Seng Song navrhl odvážný teologický skok z Izraele do Asie, bez prostřednictví Londýna, Paříže, Berlína, New Yorku nebo jiných západních měst. Asijské křesťané tak mohou číst svoji historii očima víry a mohou ve svém středu rozeznat Boží vykupitelské jednání. Song doslova uvádí: „Vykupitelsky zakoušená a interpretovaná historie Izraele představuje vzor nebo rámec, podle kterého ostatní národy mohou zkoumat svoji historii a její vykupitelskou hodnotu a význam. Tak můžeme říci, že národy Asie, jakými jsou Japonsko, Čína, Indonésie atd., mohou mít své zkušenosti s vyhnáním, vězněním, národním obrozením, vzpourou proti nebesům či s tancem okolo zlatého telete. Takové národy najdou sami sebe ve vykupitelském božím jednání ve společenství s Izraelem a ostatními národy.“⁶

Radikální pohled na historii, ve které jedná Bůh, dodal křesťanům v protikoloniálním a protidiktátorském boji dostatek naděje a pomohl jim rozpoznat spasitelské znaky v jejich vlastní kultuře a příbězích. Tak, jak si Židé připomínají příběh o otci, který byl putujícím Aramejcem (Dt 26,5), mohou křesťané v zemích globálního Jihu neohroženě vyprávět příběh svého lidu. Příběh vyjití z Egypta slouží jako paradigmatický příklad boje člověka za osvobození od jeho utlačovatelů. Korejský teolog Kim Yong-Bock prohlašuje: „Bůh exodu slyší nárek trpícího lidu v Asii, Bůh Chabirů (egyptských otroků) zaslibuje osvobození trpícím lidem v Asii.“⁷

Přepis židovských příběhů do odlišného sociálního a kulturního kontextu nepodceňuje fakt toho, že si Hospodin vytvořil s Izraelem zvláštní vztah. Také to podtrhuje skutečnost, že Bůh též vstoupil do vztahu s ostatními národy a lidmi. Elliot N. Dorff připomíná, že uprostřed židovského společenství jsou ti, kteří zdůrazňují zvláštní vztah mezi Hospodinem a lidem Izraele i ti, kteří poukazují na univerzální platnost smlouvy (např. Martin Buber).⁸ Pro mě je možnost pohledu na židovské příběhy v širším kontextu osvobození a humanizace utlačovaných ve světě oceněním židovského dědictví, které tím není umenšováno. Posílí se tím i vztah a solidarita mezi Židy a ostatními utlačovanými národy.

V Africe a v Asii mnozí křesťané žijí jako menšiny v nábožensky pluralitním

světě. Jejich četba Písma je ovlivněna vlastní kulturou a náboženským světovým názorem. Jak upozorňuje John S. Mbiti, Afričané mají svá vlastní Boží jména a mnoho rozdílných mýtů o stvoření. Když vykládají biblické příběhy o stvoření, přináší si sebou náboženský náhled a pochopení Boha, které je po generace ovlivněné mýty, legendami a lidovými příběhy.⁹ Srílanský biblista R. S. Sugirtharajah volá po vícečetné náboženské hermeneutice a nabádá ostatní biblisty k citlivosti vůči lidem odlišné víry v jejich biblické práci a dodává, že musíme vzít v úvahu to, že naše interpretace Písma mohou číst nejen lidé, kteří s námi sdílí stejnou víru, ale též ti, kteří pocházejí z jiné náboženské tradice.¹⁰ Někteří biblisté z Asie interpretují židovské a křesťanské texty spolu s místními texty náboženskými a kulturními. Takové srovnání obohacuje naše porozumění biblické tradici a přináší kritický vhled. Napětí mezi těmito texty prohlubuje dialog a prozkoumání našeho předporozumění.

Feministická interpretace a antijudaismus

Společnost v zemích globálního Jihu není monolitní. Některé proudy jsou patriarchální a diskriminační vůči ženám. Feministické teoložky (*může se jednat i o theology, z kontextu to není jasné – pozn. překladatele*) v Asii a Africe používají příklad Ježíše a jeho kritiku společnosti pro ospravedlnění vlastní kritiky současné patriarchální kultury. Poukazují na Ježíšovu odvahu rozbít tabu a překonávat hranice. Příkladem může být jeho rozhovor se Samařankou u studny (J 4) nebo uzdravení krvácející ženy (Mk 5,21-43). Těmito příklady chtějí upozornit církev a společnost, aby vzala vážně rovnost pohlaví a důstojnost žen.

V 70 a 80 letech někteří židovští myslitelé, jako byla Judith Plaskow, poukazovali na problémy antijudaistických důrazů v některých interpretacích Ježíše ze strany bílých žen.¹¹

Ježíš byl vnímán jako feministka, zatímco židovská kultura prvního století byla představována jako křiklavě nepřátelská vůči ženám, navzdory tomu, že byla dostatečně dobře dokumentována možnost náboženského vedení v synagogách pro židovské ženy. Amy-Jill Levine,

židovská profesorka Nového zákona ze Spojených států, se obává protižidovských tendencí i u některých feministických teoložek (-gů) z třetího světa. Tyto teoložky (-ogové) srovnávají diskriminaci žen v dnešní Africe a Asii s útlakem židovských žen v antické době. Židovská kultura je představována jako jednolitě patriarchální a utlačovatelská. Ve srovnání s takto negativním pohledem je Ježíš vnímán jako ikonoklastický (bořící staré představy, modly), stojící proti většinové kultuře a jako ten, který uzdravoval, vyučoval a přátelil se s ženami jeho doby. Mimoto Ježíš překračoval přísné hranice mezi Židy a nežidy a rozbíjel tabu o nečistém a čistém jednání.¹²

Kritika ze strany A.-J. Levine tyto asijské a africké teoložky překvapila. Mezi židovskými a křesťanskými ženami v zemích globálního Jihu nikdy nebylo mnoho vazeb a diskuzí. Feministické teoložky globálního Jihu se zabývají otázkami jako je chudoba, přístup k čisté vodě, násilí vůči ženám (gendrové násilí) nebo pandemie AIDS. V jejich společnostech nemusí být viditelná židovská přítomnost. Některé z nich s těžší znají



Židé z mesta Kochi v Indii (zdroj: http://en.wikipedia.org/wiki/Cochin_Jews)

nějaké Židy a protižidovství nebo antisemitismus nejsou jejich prioritními zájmy. Jsou také méně zatíženy vinou spojenou se zkušeností holocaustu (šoa) během 2. světové války. Pro mnohé z nich má jejich obraz Ježíše velmi málo společného s představou Ježíše jako feministy. Spíše se snaží ulevit od patriarchálních prvků ve svých kulturách. Latinskoamerická teoložka osvobození Elsa Tamez uvádí: „Občasná ostrá kritika toho, že Ježíš zavrhl svoji vlastní židovskou kulturu, nereflexuje protižidovské postoje. Jak víme, Ježíš byl Žid, a proto respektuje patriarchální judaismus a římskou kulturu, ale staví sám sebe do pozice sebekritiky utlačovatelské praxe. Stejným způsobem je důležité, že se dnes ženy

zabývají konstruktivní kritikou vlastní náboženské kultury a společnosti.“¹³

Diskuze mezi A.-J. Levine a feministickými teoložkami (-gy) globálního Jihu podtrhuje vícevrstevnatost a komplexnost náboženského dialogu mezi různými rasami, která jde skrz rozdělení mezi globálním Severem a Jihem.¹⁴ Za prvé klade otázku kontextu a kritérií sociální odpovědnosti, což je klíčovým tématem této konference. Mohou feministické teoložky v zemích globálního Jihu zdůrazňovat Ježíšovu kritiku a obnovu tehdejší společnosti bez toho, aby byly označeny za protižidovské? Jsou židovští myslitelé v zemích globálního Severu dostatečně pozorní vůči důrazům feministického teologického diskursu na Jihu, který je vyostřen specifickým sociálním a rétorickým kontextem? Jak se můžeme vyhnout formulacím, které potenciálně mohou druhé zranit, v situaci hledání zdůvodnění pro osvobození a obhajobu vlastních společenství věřících?

Rozumím tomu, že kritika A.-J. Levine je odrazem dlouhé historie antijudaismu na Západě a vítám její návrh, abychom se více učili z historie Židů a vyhýbali se prázdným prohlášením o židovské komunitě a nepřeceňovali společenská a historická srovnání různých kultur, vzdálených v čase i prostoru. Ráda bych dodala dvě věci. Za prvé, teologický a kulturní ethos mnoha církví v zemích globálního Jihu byl převážně vytvářen evangelikálním misionářským hnutím v devatenáctém století a jeho teologickým odůvodňováním na Západě. Někteří misionáři si pěstovali silné protižidovské tendence a věřili v nahrazení judaismu a dalších náboženských systémů křesťanstvím, co by nejvyšší formou lidského vývoje. Dlouhá historie antisemitismu v Evropě je vyjádřena v západní katolické a protestantské teologii v otevřených i rafinovaných formách. I dnes existují křesťanské organizace, jejichž primárním cílem je konverze Židů. Feministické teoložky na Západě, jejichž texty jsou studovány v zemích globálního Jihu, také mohou být ovlivněny hlubokým protižidovským citěním, ať již vědomě nebo nevědomě. Musíme se ptát, jak otevřít prostor pro otevřený dialog navzdory národnostním a geografickým překážkám a odlišnostem, v situaci nadvlády Západu v globálních médiích a vědomí existence mocného vlivu křesťanské praxe v Severní Americe.

Za druhé, židovsko-křesťanský dialog

se často odehrává v oblastech, kde křesťanství je převládajícím náboženstvím a Židé tvoří menšinu. Na mnoha místech Asie a Afriky je křesťanství v menšině a snaží se prosadit mezi ostatními náboženskými tradicemi. Když feministické teoložky (-gové) v těchto kulturách prezentují bibli a Ježíše, nevstupují jednoduše jen do „židovsko-křesťanského“ dialogu, protože nevyhnutelně přinášejí i svůj vlastní kulturní a náboženský pohled. Pro interpretaci dialogu mimo západní svět nemůžeme použít tradiční argumentaci o křesťanech jako utlačovateli a Židech jako obětech, která se vytvářela po staletích v evropské historii. S využitím výhody specifických setkání a různorodých historií musíme vytvořit adekvátní a promyšlenou kulturní kritiku, abychom porozuměli židovsko-křesťanskému dialogu mimo západní svět.

Mnohonásobné modernity a mezináboženský dialog

Před příjezdem na tuto konferenci jsem strávila jeden měsíc cestováním po deseti městech v Číně, Hong-Kongu a Singapuru. Zatímco evropské země a Spojené státy zažívají v posledních několika letech finanční krizi, některé státy v Asii pokračují v ekonomickém růstu, i když v pomalejším tempu než v minulosti. Někteří komentátoři mluví o pekingském modelu, který je charakterizován tržní ekonomikou a silným vládním vlivem. Čínští politici prohlašují, že chtějí usilovat o ekonomický vývoj s čínskými rysy. Existují tedy východní cesty k modernizaci?

Někteří myslitelé uvádějí, že je třeba přemýšlet o modernitě, která jde za evropské a severoamerické představy a navrhuje model mnohonásobných a alternativních modernit. Představa, že moderní civilizační rozvoj vznikl nejdříve v Evropě a ostatní státy ji musí následovat, je modelem eurocentrické teologie. Postmoderní a postkoloniální teorie jsou zkouškou našeho výkladu modernit. Arif Dirlik, autor díla „Kultura a historie v postrevoluční Číně“, poukazuje na to, že „šíření“ modernit klade otázky o přehodnocení významu tradice. „Ze zaostálé situace v počátcích modernizace došlo k univerzální proměně ve zdroj moderní národní identity, stejně tak ve vývoj alternativních modernit.“¹⁵

Představa o mnohonásobných modernitách přináší podněty pro obyvatele zemí globálního Jihu, pro které může být obohacující i dialog s židovskými komunitami. V minulosti byla modernizace viděna téměř jako synonymum pro přijetí západního přístupu a tradiční kultury byly považované za zaostálé, v protikladu k moderní kultuře. Dnes je ale více než jeden přístup k tomu, jak se stát „moderní“ a mnohé kdysi kolonizované národy hledají alternativní cesty ekonomického rozvoje. Rozmach Arabského jara a následné protesty a kvas v různých částech světa podtrhly schopnost hledat alternativní budoucnost v nových politických a kulturních okolnostech. Židé v diaspoře žijí ve značně odlišných kontextech a snaží se uchovat si vlastní kulturní a náboženskou identitu mnoha způsoby. Bohatá literatura a další zdroje o životě a zkušenosti Židů s modernizací v západní a východní Evropě a Severní Americe jsou velmi přínosné pro obyvatele zemí globálního Jihu.¹⁶

Postkoloniální myslitelé upozorňují na temnou a skrytou stránku západní modernity. Mají na mysli dlouhou historii kolonialismu. Židé zakusili vnitřní kolonizaci, zatímco lidé globálního Jihu kolonizaci vnější. Metody útlu a kontroly Židů byly použity na kolonizované. Židovsko-křesťanský dialog mimo západní svět může zkoumat, jak západní křesťanstvo ospravedlňovalo antisemitismus a kolonialismus, nikoliv jako dva odlišné fenomény, ale jako součást ideologie nadvlády Západu. Tento druh kulturní práce sotva začal a nabízí do budoucnosti nové možnosti pro studium a kritický dialog.

Myšlenka alternativních konceptů modernity nabízí prostor a naději pro představy o možném budoucím vývoji. Mnoho náboženských a etnických konfliktů ve světě lze spojit s historií kolonialismu v minulosti a jsou ještě zhoršovány současnými globalizačními přístupy. Napětí mezi Židy, křesťany a muslimy na Blízkém východě je eskalováno různými vlnami kolonialismu v regionu. Mnoho křesťanů mimo západní svět je znepokojeno těžkým údělem Palestinců a dělají si starosti o právo a mír na Středním východě. Vzpomínám si na dva momenty, které mě zasáhly při mé první návštěvě Jeruzaléma před mnoha lety. Nejdříve jsem viděla lidi, sedící podél cesty, s psacími stroji. Když jsem se jich zeptala, co dělají, odpověděli mi,

že jsou překladatelé a že pomáhají Palestincům, kteří neumějí hebrejsky, vyplňovat vládní dotazníky a další dokumenty. To mi připomněla vlastní zkušenost z dětství v Hong Kongu, kde v tehdejší době byla angličtina jedinou úřední řečí. Většina Číňanů anglicky neuměla a potřebovala překladatele, kteří by jim pomohli přeložit vládní vyhlášky a vyplnit dotazníky. Bylo mi smutno z toho, že stejný způsob diskriminace je použit ke kontrole a odcizení. Po druhé si vybavuji malé izraelské děti na cestě do školy pod ozbrojenou ochranou dospělých. Ti šli se zbrání v ruce před dětmi i za nimi. Přemýšlela jsem nad tím, jak se mohou cítit v bezpečí v takovém prostředí.

Mnoho let jsme se modlili za spravedlnost a mír světa, zejména na Středním východě a někteří z nás o to aktivně usilovali. Někteří si myslí, že návrh dvou států může být tím nejlepším možným



Hildegarda z Bingen, Duše s energetickou bombou, ohrožovaná demony

řešením situace. Podle mého, změna politického systému bez znovu projednání moderních přístupů k národnosti, náboženské a etnické identitě nemůže přinést trvalý mír. V diskuzi o mnohonásobných modernitách musíme udržet rozdílné kultury a historické zkušenosti ve společném rámci a vykládat je ve vzájemném překrývání a provázanosti. To vyžaduje, jak popisuje Michail Bachtin, pluralitu vědomí: „takovou, která nemůže být ve svém principu sešněrována hranicemi jediného vědomí, rozmanitost, která je, tak řečeno, ve své podstatě zrozena jako místo setkání mezi rozmanitými myšlenkami.“¹⁷

Musíme být dostatečně odvážní ptát se, zda se již starý model meziná-

boženského dialogu nevyčerpal a jaké nové príležitosti se objevují na obzoru. Doufám, že diskuze o židovsko-křesťanském dialogu mimo západní svět nám dodá novou chuť a podněty zkusit něco nového. Wesley S. Ariarajah, bývalý ředitel odboru mezináboženského dialogu Světové rady církví řekl: „Náboženství nejsou pevnosti, které je třeba hájit, jsou pramenem výživy lidského života.“¹⁸ Náš roztržitý a válkou rozdělený svět dnes takové prameny potřebuje. Naše společná budoucnost závisí více než kdykoliv jindy na lidech víry,

Šlomo ibn Gabirol

(báseň napsaná po úmrtí jeho patrona Jekutiela)

Pohled jak zvečera slunce červená,
jako by se do šarlatu halilo.
Svléká končiny jihu i severu
a celý západ v purpur odělo.
Země – zanechaná je svlečená,
když ji temno noci v sobě ukrylo.
A zatím nebe, samá čern, jakoby
nad smrtí Jekutiela truchlilo.

na tom, zda naleznou cestu ke vzájemné spolupráci.

Kwok Pui-lan je profesorkou na Episcopal Divinity School v Cambridge, Massachusetts. Specializuje se na kontextuální teologie třetího světa. Tento příspěvek zazněl na mezinárodní konferenci ICCJ v Manchesteru (1.–4. července 2012). Překlad z angličtiny Jan Kirschner. Anglické znění je k dispozici na stránce ICCJ: http://www.iccj.org/redaktion/upload_pdf/201207091629340.Kwok%20Pui%20Lan.pdf.

¹ Historie Židů v Číně, viz: Roman Malek, ed., *From Kaifeng to Shanghai: Jews in China* (Nettetal: Steyler, 2000).

² Viz: Nathan Katz, „The Judaisms of Kaifeng and Cochín: Parallel and Divergent Styles of Religious Acculturation,” *Numen* 42,2 (1995), s. 118–40.

³ Richard C. Foltz, *Religions of the Silk Road: Overland Trade and Cultural Exchange from Antiquity to the Fifteenth Century* (New York: St. Martin's Griffin, 1999), s. 101–2.

⁴ Hans Ucko, ed., *People of God, Peoples of God: A Jewish-Christian Conversation in Asia* (Geneva: World Council of Churches, 1996).

⁵ Jean Halpérin and Hans Ucko, eds., *Worlds of Memory and Wisdom: Encounters of Jews and African Christians* (Geneva: World Council of Churches, 2005).

⁶ Choan-Seng Song, „From Israel to Asia: A Theological Leap,” *Ecumenical Review* 28,3 (1976), s. 258.

⁷ Kim Yong-Bock, „The Mission of God in the Context

of the Suffering and Struggling Peoples of Asia,” in *Peoples of Asia, People of God: A Report of the Asia Mission Conference* (Osaka, Japan: Christian Conference of Asia, 1990), s. 12.

⁸ Elliot N. Dorff, „A Jewish Theology of Jewish Relations to Other Peoples,” in *People of God, Peoples of God*, ed. Hans Ucko, s. 52–55.

⁹ John S. Mbiti, „Creation in African Religion,” in *Worlds of Memory and Wisdom*, ed. Jean Halpérin a Hans Ucko, s. 57–68.

¹⁰ R. S. Sugirtharajah, „Inter-faith Hermeneutics: An Example and Some Implications,” in *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, new ed., ed. R. S. Sugirtharajah (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995), s. 306–7.

¹¹ Judith Plaskow, „Blaming the Jews for the Birth of Patriarchy,” *Lilith* 7 (1980): 11–12, 14–17.

¹² Amy-Jill Levine, „The Disease of Postcolonial New Testament Studies and the Hermeneutics of Healing,” *Journal of Feminist Studies in Religion* 20, 1 (2004): s. 91–99.

¹³ Elsa Tamez, *Jesus and Courageous Women* (New York: Women's Division, United Methodist Church, 2001), viii.

¹⁴ Viz diskuze u kulatého stolu na téma „Anti-judaismus a postkoloniální biblická interpretace,” *Journal of Feminist Studies in Religion* 20,1 (2004), s. 91–132.

¹⁵ Arif Dirlik, *Culture and History in Postrevolutionary China* (Hong Kong: Chinese University Press, 2011), s. 17.

¹⁶ Např.: Michael A. Meyer, *Judaism within Modernity: Essays on Jewish History and Religion* (Detroit, MI: Wayne State University Press, 2001); Moshe Halbertal a Daniel Hartman, eds., *Judaism and the Challenges of Modern Life* (New York: Continuum, 2007); Sander L. Gilman, *Multiculturalism and the Jews* (New York: Routledge, 2006).

¹⁷ Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. and trans. Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), s. 81.

¹⁸ Wesley S. Ariarajah, *Not Without My Neighbor: Issues in Interfaith Relations* (Geneva: World Council of Churches, 1999), s. 50.

JE MULTIKULTURALIZMUS PASSÉ?

Reuven Firestone

Postmoderní svět si uvědomuje, že neexistuje žádná skutečně univerzální či objektivní perspektiva. Každý z nás vkládá svou vlastní osobnost do všeho, čeho koná, a to brání akémukoli objektivnímu hodnocení. Je možné tvrdit, že nedostatek objektivní má za následek nedostatky pochopení.

Ako sa však zdá, dôvera si pochoopenie vyžaduje. Robert Putnam, profesor politológie pôsobiaci na Harvarde a v Manchestri, viedol takmer desaťročné trvajúcu štúdiu, ktorá skúmala, aký vplyv má multikulturalizmus na spoločenskú dôveru. Zistil, že čím je spoločenstvo rozmanitejšie, tým k väčšej strate dôvery dochádza. Mnohonárodnostné štáty ako Sovietsky zväz a Juhoslávia sa hneď po zrútení silných centrálnych vlád rozpadli na etnické štáty, medzi ktorými dochádzalo ku konfliktom, ba až k vojnám. Zdá sa, že i Európska únia sa rozpadá

a sklzáva späť do etno-nacionalistických komunit v stave neustáleho konfliktu. Vraciame sa k vernejšiemu „prirodzenému stavu“? Je snaha o porozumenie naprieč etnickými, národnými a náboženskými hranicami márna? Tento príspevok poskytne triezvy pohľad na predmoderné príklady multikulturalizmu, porovná ich s dnešným prostredím a preskúma možnosti ďalšieho štádia – náš post-postmoderní svet.

Multikulturalizmus sa týka spoločenstiev obsahujúcich početné kultúry. Tento termín sa používa v dvoch zák-

ladných významoch – buď ako opisný alebo ako normatívny. Ako opisný termín sa zvyčajne vzťahuje na jednoduchú skutočnosť kultúrnej rozmanitosti. Vo všeobecnosti sa uplatňuje v súvislosti s demografickou štruktúrou určitého miesta, niekedy na úrovni organizácií, napr. školy, podniky, sídliská, mestá či národy. Napríklad Manchester je multikultúrnym mestom s významným podielom obyvateľstva pôvodom z Južnej Ázie, Talianska, Karibiku, Číny, subsaharskej Afriky, Stredného východu, Írska a taktiež Británie (a sem-tam sa tu nájde i niekoľko Židov). Ako normatívny termín odkazuje na ideológie či stratégie presadzujúce túto rozmanitosť, resp. jej inštitucionalizáciu. V tomto význame multikulturalizmus v sebe zahŕňa „pozitívnu podporu, ba dokonca ospevovanie spoločenskej rozmanitosti, ktorá je zvy-



Hildegarda z Bingenu, *Kosmické kolo*, Stredom sveta je človek stvorený skrze Božiu Syna

čajne založená buď na práve rozdielnych skupín na úctu a uznanie, alebo na údajnom prínose morálnej a kultúrnej rozmanitosti pre širšiu spoločnosť.⁴¹

Európa (tak, ako všetky ostatné časti sveta) bola v priebehu dejín vždy multikultúrna. Latinská, slovanská, germánska, uralská, keltská, helénska a ďalšie kultúry predstavujú príklady niektorých kultúrnych okruhov, z ktorých vznikli konkrétne podskupiny. Je potrebné dodať, že tieto okruhy hneď od počiatku obsahovali i prvky z importovaných kultúr, ako napr. fenickej, arabskej, berberskej, židovskej atď.

O čím rozľahlejšiu geografickú oblasť išlo, tým väčšia bola i kultúrna rozmanitosť. V Európe v dobe raných ríš bol multikulturalizmus normou. Nezáležalo na tom, akéj etnickej, kultúrnej, rasovej, náboženskej či jazykovej skupiny bol človek súčasťou. Vládnuca vrstva predstavovala jedno kultúrne spoločenstvo (Gréci, Rimania, Frankovia atď.), ktoré však nemalo žiadny zvláštny záujem na **kultúrnej** kolonizácii ním ovládaných národov. Avšak ríše trvali na určitej náboženskej konformite. Bolo to tak v prípade pohanských i kresťanských ríš. V období Rímskej ríše sa vyžadovali obeť cisárovi a štátu. A tlak na potlačenie „kacírstva“ a zjednotenie náboženskej doktríny v kresťanských ríšach je všeobecne známym faktom. No aj keď je zrejmé, že v týchto prípadoch išlo o vnútrenú konformitu, ktorá spôsobila hrozné utrpenie, v tomto období sa nikdy nevyžadovala *kultúrna* konformita.

Po zániku ríš a feudalizácii európskeho kontinentu boli politické zriadenia (nezávislé alebo polonezávislé spravované oblasti) veľmi malé a zvyčajne inklinovali ku kultúrnej osobitosti. V období stredoveku nebola Európa o nič menej kultúrne rozmanitá než tomu bolo za vlády multikultúrnych ríš. Rozdiel spočíval v tom, že každá provincia, prefektúra, okres či oblasť bola kultúrne viac či menej homogénna. Medzi rozličnými politickými zriadeniami taktiež existovalo neustále napätie, ak nie rovnú vojnu. A takýchto napätých a nestálych vzťahov existovali stovky.

Na konci stredoveku a na začiatku novoveku mocní aristokrati spojili rozličné feudálne oblasti do stálejších a väčších celkov, čím položili základ moderných krajín či ríš Stuartovcov, Bourbonovcov, Habsburgovcov, Hohenzollernovcov a Romanovcov. Spojenie malých a kultúrne odlišných politických zriadení nevedlo k homogénnosti väčších útvarov. Normou zostala kultúrna rozmanitosť. Akoby aj nie? Taký predsa bol – a je – život.

No aj keď kultúrna rozmanitosť sa prijímala, jednotlivé kultúrne skupiny vždy existovali vo vzájomnom napätí. Napätie často ústilo do násilia a násilie do ťažkého krviprelievania a zabíjania, rabovania a znásilňovania – jedným slovom, do vojny.

Ideológia nacionalizmu v 19. storočí zmenila spôsob, akým Európania uvažovali o koncepte nezávislého politického zriadenia, štátu. Koncept štátu sa odteraz spájal s národom alebo „národnou kultúrou“. Čo znamená pojem „národná kultúra“? Ide o vedomie identity rozlišujúce medzi skupinami na základe toho, čo je možné nazvať všeobecnými kultúrnymi kritériami: jazyk, kolektívna pamäť (ktorá môže, no nemusí byť historicky presná), spoločné zvyky atď. Dr. Geert Hofstede, ktorý sa stal dobre známym vďaka svojej prelomovej práci o národnej identite na pracovisku, ju definuje jednoducho ako „kolektívne naprogramovanie mysle odlišujúce členov jednej skupiny alebo kategórie od ľudí z iných skupín“.² Táto definícia uznáva syntetickú povahu národnej identity. K nej sa dostaneme neskôr.

Národná identita sa v myšliach väčšiny Európanov stala úzko spätou so štátom niekedy v 19. storočí. To znamenalo, že určitá správna jednotka, ako napríklad krajina alebo štát, bola spo-

jená s konkrétnou etnicko-jazykovou komunitou. Pred vznikom konceptu moderného nacionalizmu nemusela byť etnicita ani kultúra nevyhnutne spojená s politickým zriadením. V období novoveku sa stala pevne viazaná na štát. To sa, svojím spôsobom, podobalo situácii medzi malými kniežatstvami v stredoveku – s tým rozdielom, že teraz išlo o oveľa rozľahlejšie oblasti, v ktorých žilo mnoho rozličných spoločenstiev, a to často v určitom napätí. Národný štát často inklinoval ku kultúrnej jednotnosti, čím mala byť zabezpečená hladká správa verejných vecí.

Tam, kde bola kultúrna jednotnosť vnímaná ako nedostatočná, dochádzalo k jej viac či menej nútenému presadzovaniu. Národné štáty vytvorili stratégie, ktorých cieľom bola homogenizácia príslušníkov daného národa, vrátane povinnej školskej výučby na základnom stupni v národnom jazyku. Samotný jazyk štandardizovali jazykové akadémie dbajúce o potlačenie regionálnych dialektov. Často sa ponúkali či priamo vyžadovali povinné kurzy alebo skúšky z „národných dejín“, ako aj testy z právneho systému vyžadované na získanie štátneho občianstva pre cudzincov. Nedávno boli na niektorých miestach, ako napríklad Francúzsko, uzákonené zákazy určitého spôsobu obliekania, pričom sa, naopak, zdôrazňuje výučba „národných hodnôt“ a literatúry patriacej do „národného kánonu“. Rozmanitými spôsobmi sa zavádzali a presadzovali koncepty sociálnej integrácie, národnej súdržnosti či kultúrnej asimilácie, ako aj to, čo dnes eufemisticky nazývame „etnickými čistkami“. Tento jav nebol v novoveku žiadnou novinkou, nakoľko Anglicko a Španielsko sa „očistilo“ od svojich Židov v roku 1290, resp. 1492, a Španielsko od moslimov v roku 1502. Rómovia boli opakovane vyhánaní z rozličných území po celej Európe.

No v 19. a 20. storočí máme jasné a zreteľné dôkazy o mnohých etnických čistkách, vrátane amerického „Zákona o presune Indiánov“ podpísaného prezidentom A. Jacksonom v roku 1830, ktorý mal za následok „Cestu slz“, tureckých etnických čistiek Arménov vedúcich ku genocíde, turecko-gréckej spolupráce na „očistení sa“ od svojich etnických komunit v roku 1923, bolševického vraždenia a deportácie donských kozákov v roku 1920, vražd a vyhodenia Poliakov z Volyně (Ukrajina) v roku 1943, ani

nehovoriac o nacistických programoch etnických čistiek a genocídy.

Etnické čistky a genocída sú, samozrejme, najextrémnejšou formou nátlaku na vytvorenie zjednotených národných štátov. Zvyčajne sa uprednostňujú iné formy nátlaku a iné stratégie. No vždy sa stretajú s odmietnutím zo strany tých spoločností, ktoré sa nechcú asimilovať do syntetickej normy. Pre Európu, ako aj pre ostatné časti sveta, bolo vždy typické napätie a násilie medzi kultúrnymi spoločnosťami. Avšak k jeho eskalácii a zvýšenej nebezpečnosti v Európe došlo zjednotením a opätovnou identifikáciou národných spoločností do väčších štátov, ako aj vývojom čoraz vražednejších zbraní. Najhoršie fiasko v tomto ohľade predstavuje 2. svetová vojna. Aj keď si to vyžiadalo mnoho času a námahy, výsledkom bolo vytvorenie Európskej únie.

Lenže koľkým ľuďom skutočne záleží na Európskej únii? Zatiaľ čo EÚ pokračuje v presadzovaní multikulturalizmu, niektoré jej členské štáty, ako napríklad Holandsko a Dánsko, sa nedávno posunuli smerom k oficiálnemu monokulturalizmu. Naprieč Európou rastie strach z cudzincov a Veľká Británia i ostatné členské štáty EÚ prehodnocujú svoju predchádzajúcu oddanosť myšlienke multikulturalizmu, čiastočne v dôsledku strachu z „doma vypestovaného terorizmu“. Termín „doma vypestovaný terorizmus“ je pritom krycím názvom na označenie moslimov. Hoci bezpečnosť je absolútne legitímnym záujmom, dovoľím si tvrdiť, že strach z toho, že islam podkopáva európsku bezpečnosť je len veľmi malou časťou motivácie k ustúpeniu od multikulturalizmu. Moslimovia predstavujú vhodnú zámienku pre všeobecnú úzkosť, ktorá vzniká, keď ľudia cítia, že ich prirodzený spôsob života je oslabovaný či snáď eliminovaný homogenizáciou európskej kultúry. Antropológovia a evoluční vedci (evoluční psychológovia, biológovia atď.) nám hovoria, že svoju prvú lojalitu venujeme svojej najbližšej (nukleárnej) rodine, potom svojej rozšírenej rodine, svojmu klanu, kmeňu a potom kmeňovej federácii. To sa dá zhruba zrovnáť s rodinou, futbalovým tímom, mestom, snáď okresom a potom národom. Nikdy však nie s kontinentom.

A tu nastáva problém. Zdá sa, že ako ľudia sme sa vyvinuli tak, že pociťujeme lojalnosť voči malým spoločnostiam,

a že sa neidentifikujeme len prostredníctvom toho, kým *sme*, ale aj toho, kým *nie sme*. Avšak existencia množstva oddelených a nezávislých kultúrnych, etnických, rasových či náboženských komunít nie je možná z ekonomických dôvodov, ako aj preto, že takéto usporiadanie posilňuje a upevňuje stereotypy a napätia, ktoré nakoniec vedú k násiliu. Avšak nivelizácia kultúrnych odlišností a snaha ignorovať skutočnosť obrovskej multikulturality ľudstva k ničomu nevedie – a navyše vyvoláva rozhorčenosť, hnev, upevnenie sa vo vlastnej kultúrnej odlišnosti a násilie.

Ako môžeme udržať rovnováhu medzi kultúrnou hrdosťou a spoluprácou medzi rozličnými kultúrami? Je možné tvrdiť, že historicky najúspešnejšie politické zriadenia boli tie, ktoré mali vysoké zastúpenie rozličných kultúr, etník, náboženstiev a rás. Najúspešnejšie a najmocnejšie boli tie krajiny, ktoré dokázali **využiť** svoj multikulturalizmus najefektívnejšie. Zmes jazykov, kultúr, štýlov, spôsobov podnikania, vied, svetonázorov a perspektív – všetko toto vedie ku tvorivej interakcii a produktívnej energii. No tie krajiny, ktorým sa nedarí účinne zvládnuť svoje rozmanité národy, musia investovať obrovské množstvo energie a zdrojov do ich riadenia, a to ich oslabuje a môže spôsobiť zánik. Multikulturalizmus môže byť negatívny alebo pozitívny. Napätie a súťaž môže byť konštruktívna alebo deštruktívna.

Medzi kultúrnymi spoločnosťami vždy bude existovať napätie. Tomu nie je možné zabrániť. Úspech či neúspech bude závisieť od toho, ako sa s týmto napätím vyrovnáme.

Rabín Dr. Reuven Firestone je profesorom na Hebrew Union College. Špecializuje sa na stredoveký judaizmus a islam.

Tento príspevok zaznel na medzinárodnej konferencii ICCJ v Manchestri (1.–4. júla 2012). Preklad z angličtiny Pavol Bargár. Článok bol redakčne upravovaný. Anglické znenie je k dispozícii na stránke ICCJ: http://www.iccj.org/redaktion/upload_pdf/201207261511040.Firestone_workshop.PDF.

¹ Kevin Bloor (február 2010). *The Definitive Guide to Political Ideologies*. AuthorHouse, s. 272. ISBN 978-1-4490-6761-8.

² <http://geert-hofstede.com/national-culture.html>

Moše ibn Ezra

Vzbudily mě

myšlenky na setkání s tebou

a v mysli mně

ukázaly moc tvou strašnou,

učily mě

hlásat tvou sílu nesmírnou,

když patřím

na klenbu nebeskou,

dílo tvých rukou.

Stále jde

svou cestou nebes sféra,

točí se

jako dvě mlýnská kola,

vypráví

o tvé Slávě beze slova

a zatím Zem

klidně setrvává,

upoutaná

tvou nekonečnou láskou.

Tam prahne

slunce vycházející

a půjčuje

své světlo měsíci,

sféra nebes

co stan se tyčící

je plná hvězd

jak zahrada kvetoucí

a hlásá nám

tvou moudrost hlubokou.

Je ta tam

milost Boží na věky?

Vzdálila se

sladká slova útěchy?

Svůj balzám

ztratily gil'adské vrchy,

jenž napravil

vždy všechny prohřešky

dítěte,

co klepe před tvou branou?

ŠABTAJ CVI

Josef Blaha

Šabtaj Cvi se narodil ve Smyrně (dnešní Izmir) devátého avu roku 1626.¹ Profesor Moše Idel k tomu dodává: „To, že se jmenoval Šabtaj,² znamená určitou afinitu mezi jeho vlastním jménem a faktem, který by se dal označit in potentia od samotného začátku jeho života.“³

Ve zprávě vyslanců z Polska, kteří Šabtaje navštívili roku 1666, se říká, že napomenul jednoho z nich v němčině, když řekl *schweig* – „mlč“. Profesor Scholem uvádí, že „není jasné, zda Šabtaj mluvil německy nebo jidiš. Jeden z nejranějších dopisů o něm, z prosince roku 1665, zmiňuje, že znal několik jazyků.“⁴ V době jeho mládí zuřila válka mezi Tureckem a Benátkami. A tak se stalo jeho rodné město, Smyrna, důležitým spojem pro styk s Evropou.

Šabtajovi rodiče zemřeli dříve, než začalo jeho mesiášské hnutí. Hrob obou jeho rodičů bylo možno vidět ještě v době První světové války. Šabtaj měl velmi silný vztah ke své matce: „když byl uvězněn v Gallipoli, napsal Židům ve Smyrně, že zásluha navštívit hrob jeho matky a položit na ni jednu ruku, se rovná návštěvě chrámu v Jeruzalémě.“⁵

V mládí studoval knihu *Sefer ha-Pelia* a byl jí velmi ovlivněn. Kromě této knihy studoval hlavně knihu *Zohar*. Ačkoliv Šabtaj žil asi sto let po vzniku luriánské kabaly, jeho postoj k ní byl spíše negativní. Více četl moralistické knihy luriánské kabaly, jako *Rešit Chochma*, *Sefer Charedim* a *Šelu*, spis rabiho Ješaji ben Avrahama ha-Levi Horowitze, který byl nějakou dobou i rabínem v Praze. Nejvíce se ale soustředil na knihu *Zohar*. Asi ve věku dvaceti let se u Šabtaje projevily příznaky mánie, těžkých depresí a melancholických stavů. Profesor Scholem k tomu říká: „Jeden z prvních příznaků jeho nemoci se projevil už při jeho mesiášském sebe-uvědomění roku 1665.“⁶

Privřezenci Šabtaje se nazývali „věřící“. A Šabtaj byl ve svém mesiášském sebe-pochopení ovlivněn jak těmito „věřícími“, tedy privřezenci, tak i těmi, kdo jej podezírali z podvodu. Důležité pro jeho mesiášské sebe-pochopení bylo také to, že „měl zvláštní vztah k Božím jménům, a činil si náramky, které Boží jména vyjadřovaly. Jeden z nich měl číselnou

hodnotu jména JHVH, tedy 72. A jiné Boží jméno, *Šadaj* („všemohoucí“), mělo dokonce stejnou číselnou hodnotu jako jméno Šabtaj.“⁷

Jeho plné mesiášské uvědomění přišlo ovšem především díky muži, který se jmenoval Nátan z Gazy. Na rozdíl od Šabtaje studoval Nátan velmi hluboce luriánskou kabalu, a to nejenom podle učení, které zaznamenal Chajim Vital, ale také podle jiného Luriova žáka, totiž Izraela Saruga z jeho knihy *Emek ha melek*.

Vrchol Šabtajova mesiášského sebe-pochopení patrně nastává během putování po Svaté zemi. „Během putování po Svaté zemi a při konverzích v Gaze, diskutovali Šabtaj a Nátan dva nejdůležitější problémy. Šabtaj vysvětloval Nátanovi právo překračovat zákon, a dokonce učit jiné, aby to také dělali.“⁸ Zrušení zákonů vychází z tradice, podle které mesiáš zruší všechna přikázání, aby po jeho odchodu mohla být nahrazena novými.

Šabtaj sám by bez Nátana z Gazy, jeho proroka, mesiášem vůbec nebyl:



Hildegarda z Bingen, Světlem oděný

„Nátan byl hnacím strojem, který hnal dopředu celou šabatijánskou ideologii i organizaci. Bez Nátana by Šabtaj zůstal pouze osobou, která stojí na okraji.“⁹ Mesiášská víra se podle židovské tradice projevuje zázraky. Ale v Nátanově verzi bylo řečeno, že „Izrael musí uvěřit i bez zázraků.“¹⁰

Vrcholem Šabtajova putování po Svaté zemi byla cesta do Jeruzaléma. Šabtaj se při ní oficiálně prohlásil za mesiáše, stalo se tak v květnu roku 1665. Reakce na toto prohlášení byly velmi smíšené. Většina rabínů odmítala tuto „víru“ stejně jako Šabtajův mesiášský nárok. Šabtaj byl poté rabíny v Jeruzalémě exkomunikován. Ovšem velké množství Židů v něj uvěřilo, jak to dokládá báseň z Itálie již z pátého října roku 1665: „Ó Bože, ať je Šabtaj naplněn Tvou slávou, ať povstane svatyně a je vybudována.“¹¹

Šabtaj odůvodňoval své mesiášské poslání mimo jiné následovně: „Slovo *berešit* obsahuje stejná písmena, jako slovo „šabtaj“. Druhý verš Genese byl ještě víc fascinující. Podle starého rabínského komentáře tohoto verše – „a země byla pustá a prázdná a Duch Boží se vznášel nad vodami“ – byl v těchto slovech zmiňován duch mesiáše. A Šabtaj objevil, že numerická hodnota hebrejských slov „*Bůh se vznášel*“ je stejná jako numerická hodnota jeho jména „Šabtaj Cvi“. A vysvětlil tedy tento verš tak, že nad vodami se pohyboval duch Šabtaje Cvi.“¹²

Roku 1666 Šabtaj dokonce prohlásil, že turecký sultán mu jako mesiáš předá svůj trůn. Sultán si Šabtaje předvolal a dal mu na výběr: buď přijme islám, nebo bude popraven. Šabtaj přijal islám. Protože byl proti židovskému zákonu, neviděl v konverzi k islámu nic špatného, naopak. „Abraham Perez, jeden z Nátanových žáků v Salonice, představil teorii šabatijánského pojetí zákona: Ten, kdo je v novém světě věrný ústní Tóře, to znamená rabínskému judaismu, který je v exilu, na toho se má pohlížet jako na hříšníka.“¹³

Ohledně jeho prvního zatčení v Gallipoli se nezachovala žádná spolehlivá zpráva. Ale zdá se, že Šabtaj měl v této době silné periody melancholie. Když se dostal znovu do stavu osvícení, lidé se

k němu sbíhali ve velkém počtu. Jeho vězení bylo pomocí úplatků změněno v určitý druh královského dvora. A „král“ hluboce nadchnul své návštěvníky.

Protože i přes svou konverzi k islámu nadále udržoval styky s židovskými obcemi, byl roku 1676 v Gallipoli znovu zatčen. Zpráva o tom, že byl znovu zatčen, uvězněn a následně vypovězen do Dulcinga v Albánii, nijak neumenšila entusiasmus pro něj. Fakt, že nebyl popraven a že měl poměrně slušnou vazbu, pouze potvrdila jeho mesiášskou misi. Samuel Primo, kterého měl Šabtaj jako svého sekretáře, Šabtajovi říkal „prvorozený syn Boží“, „otec Izraele“, „ženich Tóry“ a další vznešené tituly. Dokonce začal zpívat píseň „Jsem tvůj Bůh, Šabtaj Cvi“. Zdá se, že pouze málo věřících bylo ve své víře v něj otřeseno. Jen někteří, jako např. Moses Galante, jej kvůli tomu opustil.

Je pozoruhodné, jaký měl šabatijanismus vliv v luriánské kabale: „Mesiášská propaganda byla adresována významné třídě kabalistických stoupenců, kteří interpretovali radostnou zvěst Šabtaje Cviho v duchu zoharického a luriánského esoterismu.“¹⁴ Zde je potřeba uvést, že podle teorie luriánské kabaly je třeba

povznést padlé jiskry, které se při síle prvotního Božího světla smísily s nečistotou. V tomto duchu se vyjadřuje i prof. Scholem. Dokonce ani Šabtajovo odpadnutí od judaismu by ve světle luriánské kabaly nemuselo nutně znamenat zlo, i když z hlediska tehdejšího judaismu islám představoval zlo jako takové, jsou i v něm obsaženy Boží uvězněné jiskry, které mystický mesiáš Šabtaj Cvi přišel osvobodit.¹⁵

Na závěr zmíním ještě jednoho důležitějšího teologa šabatijánského hnutí, Abrahama Michaela Cardoza (1627–1706). Tento muž byl *marano*, to znamená, že se jeho předci ve Španělsku obrátili pod tlakem na křesťanství. Chápal sám sebe jako mesiáše, syna Josefova, zatímco Šabtaje Cviho chápal jako mesiáše, syna Davidova: „Davidovský mesiáš sestoupí z čistoty do nečistoty (narážka na odpadnutí Šabtaje Cviho k islámu), zatímco efraimovský mesiáš sestoupí z nečistoty do svatosti.“¹⁶

Ačkoliv z dnešního pohledu Šabtaj Cvi mesiášem nebyl, jeho hnutí je z teologického hlediska nesmírně zajímavé a v Izraeli se i v současné době intenzivně studuje.

¹ To znamená v srpnu. Devátý av je den, kdy si Židé připomínají zničení prvního i druhého chrámu.

² Slovo „Šabtaj“ znamená, že se narodil o šabatu. Šabat je ve znamení Saturnu. Profesor Idel ve své knize zkoumá vztah Židů k planetě Saturn.

³ Moshe Idel, *Saturn's Jews. On the witches Sabbath and Sabbateanism*. Jeruzalém a Londýn 2011: Shalom Hartman Institute a Continuum, s. 64.

⁴ Gerschom Scholem, *Sabbatai Zevi. The Mystical Messiah*. Z hebrejštiny do angličtiny přeložil R. J. Zwi Werblowsky, s. 107.

⁵ Tamtéž, s. 110.

⁶ Gerschom Scholem, *Sabbatai Zevi. The Mystical Messiah*, s. 129.

⁷ Tamtéž, s. 234.

⁸ Tamtéž, s. 223.

⁹ Moshe Idel, *Messianic Mystics*. New Haven a Londýn 1998: Yale University Press, s. 187.

¹⁰ Gerschom Scholem, *Sabbatai Zevi. The Mystical Messiah*, s. 238.

¹¹ Manuskript Jeruzalém 8, 1466.

¹² Gerschom Scholem, *Sabbatai Zevi. The Mystical Messiah*, s. 234–235.

¹³ Gerschom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York 1995: Schocken Books, s. 312.

¹⁴ Gerschom Scholem, *Sabbatai Zevi. The Mystical Messiah*, s. 466.

¹⁵ G. Scholem, *Judaica I*. Frankfurt 1967: Suhrkamp. Erlösung durch Sünde, passim.

¹⁶ Předmluva Elliota R. Wolfsona ke knize Davida J. Halperina, *Abraham Miguel Cardozo*. XI–xvii New York 2001: Paulist Press, s. xiii.

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

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

Nezcizoložíš

Směřuje-li první superteze k prohloubení šestého přikázání, základům veškeré pokojné koexistence, zabývá se druhá superteze sedmým přikázáním – klíčem lidské dvojedinosti muže a ženy:

„Slyšeli jste, že bylo řečeno: Nezcizoložíš! (Ex 20, 14). A já pravím vám, že každý, kdož by pohleděl na ženu ku požádání ji, již zcizoložil s ní v srdci svém.“ (Mt 5, 27–28).

Toto „zprísňení Tóry“ není vlastně ničím novým, vždyť již Šalamounova přísloví varují ve smyslu desátého přikázání: „Nedychti v srdci po kráse ženy bližního, ať tě svými řasami neuchváť“ (Př 6, 24). Tím je

pranýřována žádost jako matka činu a oko jako vstupní brána hříchu. Jiný Ježíš, který kázal v Jeruzalémě o více než dvě století před Nazaretským, věnuje celou kapitulu správnému vztahu k ženě, od panny přes manželku, „ženu cizí“, „hráčku na strunné nástroje“, „ženu krásnou“, až po nevestku před níž varuje: „Nedávej nevěstkám života svého, abys nepřišel o dědictví své!“ (Sir 9,6).

O předešlé cizoložství praví kniha Moudrosti Ježíše Siracha: „S ženou, která jest za mužem, nikoli se neusazuj a neskládej se s ní na víno, aby se někdy nenaklonila k ní duše tvá a duch tvůj přišel by zahynutí“ (Sir 9, 10–11).

Ježíš-Sirach postoupil, zdá se ještě o krok dál, když zapovídá všechny mimomanželské svody: „Odvrať oko o ženy krásné, a nepoznávej krásy cizí!“ (Sir 9,8). V jednom prastarém výkladu sedmého přikázání se praví, že hebrejské slovo „zcizoložit“ se proto skládá ze čtyř písmen, aby varovalo, že „nesmíš zcizoložit ani rukou, ani nohou, ani okem, ani srdcem“ (Midraš hagadol k Ex 20, 14). Úvodní věta Reš Lakiš je rovněž smyslově příbuzná s Ježíšovým postojem: „Neřekneš, že jen ten, kdo tělem cizoloží, je cizoložník. Také ten, kdo cizoloží okem, je cizoložník (Lv.R. 23).

„Oko cizoložníka čeká na soumrak“, praví se v knize Job (24, 15). Rabíni z toho vyvozují, že ten, kdo se dopustil hříchu

okem, je již před činem pranýřován jako cizoložník.

Mohli bychom snadno uvést celou řadu dalších příkladů, abychom potvrdili výpověď Adolfa Schlatterera, který nikterak nepatřil za přítele Židů, ale mohl nicméně tvrdit, „že nejvyšší požadavky kázání na hoře nebyly pro rabinismus ničím novým“. V praxi z uvedeného mezi jiným vyplývá, že v ortodoxních čtvrtích Jeruzaléma, New Yorku, Londýna a Paříže muži a ženy se učí odděleně, pracují a modlí se – odděleně – a návštěvnice v minisukních nebo šortkách jsou zdvořile, ale jednoznačně požádány, aby své půvaby vystavovaly na odiv někde jinde.

Zákaz rozluky

Je-li již srdcem spáchané cizoložství zesvěcením manželství, musí být rozluka čímisi zapovězeným, vždyť oběma postiženým je přece určena Boží dobrotivá vůle, která stvořila člověka jako pár (Gn 1, 27), aby byli jedno tělo (Gn 2, 24).

A toto praví třetí superteze (v mém překladu): „Dále je řečeno: Kdo propustí svou ženu, ať jí dá rozlukový list (Dt 24, 1). A já pravím vám: Každý, kdo svou ženu propustí, mimo případ nevěry, uvádí ji do cizoložství, a kdo by se s propuštěnou oženil, cizoloží“ (Mt 5, 31-32).

To znamená: Muž, který se odloučí od své ženy, uvedl ji do cizoložství tím, že se může vdát za jiného. Neboť „co Bůh spojil, člověka nerozlučuj“ (Mt 19, 6), jak Ježíš dále správně biblicky vykládá. Vyňata je pouze nevěra, neboť jí bylo manželství de facto již zrušeno a božská jednota byla rozdělena, takže rozlukový list v tomto případě dodatečně potvrzuje rozvrat. Zachovat rozvrácené manželství, jak se zde naznačuje, by bylo horší, než právní potvrzení již vykonaného rozvratu.

V obou paralelách (Mk 10, 11 a Lk 16, 18) chybí sice odkaz k cizoložství coby platný důvod rozluky, přesto však není nutné považovat slova „mimo případ nevěry“ za pozdější přídavek, který má původní Ježíšovu výpověď oslabit. Naopak: je tím vyzdvíženo, že manželství je pevný svazek, který lidi navzájem zavazuje. Je také silnější než svazek mezi rodiči a dětmi, neboť „opustí muž otce svého a matku svou, přidržovati se bude manželky své, i budou jedno tělo“ (Gn 2, 24).

Protože Bůh stvořil člověka „jako muže a ženu“ (Gn 1, 27), je mládenec podle rabínského učení jen polovičním člověkem a k plnému lidství potřebuje svou druhou manželskou polovici (Jeb 63a). Oba společně pak nejsou dva, nýbrž „individuum“, což původně znamenalo „nedělitelné“, ve smyslu „svěbytné“, stejně jako Bohem požadovaná „dvojedinnost“. Manželství je zakotveno ve stvořitelském plánu jako zárodečná buňka veškerého soužití na zemi, jako nezrušitelný svazek, jehož zprostředkovatelem je sám Bůh. V prvních kapitolách bible se po jednotlivých dnech tvoření praví: „A Bůh viděl, že to bylo dobré“. Jen po stvoření lidského páru jako nositele Božího obrazu je psáno: „A viděl Bůh vše, což učinil, a aj, bylo to velmi dobré“ (Gn 1, 31).



Hildegarda z Bingen, Safírově modrá je Kristus postava

„I zasnoubím tě sobě na věčnost,“ říká Bůh svému lidu slovy manželské smlouvy, „zasnoubím tě sobě, pravím, v spravedlnosti a v souladu a v dobrotivosti a v hojném milosrdenství“ (Oz 2, 19). Přičemž Boží i manželská smlouva je pečetěna týmhž slavnostním slovem „berit“.

Každý sňatek je tedy chápán jako svatý – hebrejsky je zván kiddušin, to znamená „zasvěcení“. V rabínském ústním podání vystupuje Bůh jako první družba Adamovi a Evě (Gn.R. 8,8); jako svatební svědek při každé svatbě (Mal 2, 14) a neúnavný strůjce manželství, neboť každé šťastné manželství platí za podivuhodný Boží skutek, větší, než rozdělení Rudého moře (Peksikta 11b).

Šťastné však není každé manželství. To Ježíš jako dobrý znalec lidí věděl. Pořád Bůh na počátku daroval člověku

možnost volby mezi dobrem a zlem (Gn 4,7), může člověk Bohu odepřít poslušnost (Gn 2, 16n) a svému smluvnímu partneru se zpronevřit. Cizoložství je ovšem také polygamie, zničení posvěceného svazku já-ty současným manželským vztahem k další osobě.

„Není dobré, aby byl člověk sám“ (Gn 2, 18). Pozornému posluchači zaznívá v tomto Božím slovu rovněž: Ve třech je to ještě horší! Neboť pak je osoba (nebo více osob) snižována na rovinu objektu, čímž se zvrhává jedinečnost před Bohem uzavřeného podvojného svazku rovnorodých partnerů v neživý trojúhelník. Vztah já-ty na vztah bez lásky a tím dochází k odlidštění nejsvětějšího ze všech mezilidských svazků.

„Jak bych tedy učinil takovou nešlechternost a hřešil i proti Bohu?“ (Gn 39,9). Takto se brání Josef – „spravedlivý“ dle Talmudu, svodům Potifarovy ženy. Zde je řečeno dvojí: cizoložství vyžadované na Josefovi není jen úderem proti manželství jako takovému, nýbrž je i hříchem vůči nebeskému původu manželství.

Kdo takto jedná, chce říct Ježíš, porušil a rozložil manželství, coby svazek s jedinou ženou, který Bůh – stvořitel povýšil na zákon věčný. Martin Buber dokázal, že i německé slovo „Ehe“ zahrnuje „zasvěcení“, myslí se dvou lidí sobě navzájem.

V jednom svém dopise píše: „Když se ženil jeden můj přítel, připomněl jsem při té příležitosti, co řekl Jakob Grimm o manželství. Tedy, že v gotickém slovu „aiva“, z něhož pochází německé „Ehe“ je úzce spjata věčnost se zákonem. Až později došlo k rozštěpení na „ewe“ – věčnost a „e“ – zákon. Zdá se mi, že se tím myslí víc, než že v manželství jde o věčný řád. Jsme upozorňováni na to, že jedinec zachovává svou celistvost manželským soužitím s druhým a jen tímto zvláštním způsobem smí pocítit věčný charakter lidského bytí.“

Ježíšovo slovo, které rozluky omezuje, byť na výjimečný případ nevěry, ale nepovídá ji, je křesťanskými exegety často používáno jako jediný příklad toho, kdy se Ježíš vyvíšuje nad autoritu Mojžíše. I kdybychom však uznali jako ježíšovský původní paralelní verzi Markovu (10,11) a Lukášovu (16,18), kde obě trvají na nezrušitelnosti manželství, není podán důkaz, že by Ježíšovo rozhodnutí mělo něco společného s proviněním vůči Tóře.

Opak je pravdě mnohem blížeji. Vždyť v Ježíšově době bylo běžnou praxí rabínů vykládat svět nově, pomocí velkorysých interpretačních norem, ta místa Tóry, která odporovala současným okolnostem a jejichž doslovný výklad a užití ohrožovaly původní intenci.

Z následující perikopy Talmudu, která nikterak nepostrádá humor a sebeironii, vyplývá, že rabíni pokládali Boží vůli za pokračující dynamiku lásky, nikoli za pevně stanovený dokument. V učební parabolě se uvažuje, co by asi mohl prožít Mojžíš, kdyby byl přemístěn o tisíc let do školy rabiho Akiby:

„Když Mojžíš vystoupil do výšin (aby obdržel Tóru), uviděl tam sedět pána světa s věnci (korunkami a puntíky), z nichž vinul písmena Tóry.

I řekl Mojžíš: Pane světa, kdo brání tvé ruce! (To znamená: Kdo ti brání dát Tóru bez těchto korunek, vždyť tak by bylo možné vyhnout se eventuálním chybám při předčítání či opisování?).

Věčný odpověděl: Povstane muž ku konci mnoha generací, jménem rabi Akiba ben Josef, který jednou bude přednášet celou horu učení o každém tomto puntíku. Řekl mu Mojžíš: Kéž bych to spatřil! On odpověděl: Otoč se! Tu seděl Mojžíš mlčky v osmé a poslední řadě školy a naslouchal slovům slavného biblického učitele.

Navzdory největší pozornosti nerozuměl tomu, co se učilo téměř nic – a byl tím velmi poděšen. Když pak rabi Akiba dospěl k jednomu spornému bodu, ptal se jeden žák mistra, odkud to všechno ví. Na to Akiba odpověděl tradiční formulí otců Talmudu: To je halacha (životní pravidlo), která byla odevzdána Mojžíšovi na Sinaji. Když Mojžíš uslyšel závěrečnou větu, oddechl si a uklidněn se vrátil zpět“ (podle Menachot 29b).

Mezi řádky tohoto základního vyprávění je řečeno opět poučení:

1. Důkaz, že moudří v Izraeli nebrali nikdy sami sebe tuze vážně, vždyť zde je poznamenáno, že právě „Mojžíš, náš učitel“, nikdy ani nesnil o umně vykonstruovaných výkladech Písma pozdějších rabínů. Navíc: Nebyl vůbec „schopen sledovat“, jak se tu napůl vychytrale a napůl kajicně doznamenává.

2. Mojžíš je tu důkladně odmytologizován, vždyť přece rabimu Akibovi nerozumí, ani závěrečné věty v níž se Akiba dovolává Sinaje. Mojžíš „věrný služebník“ se uklidňuje pouze proto, že mlčky přijímá, že Bůh mu sice Tóru předal, ale vepsal do ní mnohem víc, než Mojžíš mohl ve své době chápat.

3. Jak plyne z předchozího, je tu obsažen úkol interpretovat dál je-li to nutné, i v rozporu s Mojžíšem samým, pokud k tomu opravňuje „teo-logika“.

4. Zároveň jde také o varování před každou přeznačující interpretací, která zcela opouští literární smysl, aby se pouštěla do směšných alegorií. To je smysl punktace. Je míněna jako bezpečnostní opatření proti překrucování písmen a doslovného znění.



Hildegarda z Bingen, Všehomír nebo Kosmické vejce

5. Nikoliv zanedbatelný je tu poukaz na vrstvení textu, které povolává k věčnému dotazování a pronikání Písma, aby byly propátrány jeho čiré, nezměnitelné hloubky. Jinými slovy: Poslední instancí judaistického učitele není doslovné znění, nýbrž ona původní intence, jež se otevírá jen těm, kteří se odváží ponořit do hlubin. Nejprůběžším příkazem pro velké židovské vykladače Písma, k nimž patří také rabi z Nazaretu, není slovní hnidopišství, ale hledání smyslu.

A tak učila Hillelova škola, že i neobřezaný pohan, který podstoupil židovskou

rituální koupel, má platit za proselytu (Jeb 46a Bar) – ačkoli Gn 17,12; Ex 12,48 a Lv 12,3 činí právě obřizku nezrušitelným „znamením smlouvy“.

Rovněž užití trestu smrti pro vzpurné syny (Dt 21, 18-21) bylo tak restriktivně omezeno, že se v Talmudu se zadostiučiněním zjišťuje: „Nebylo nikdy vzpurného syna, ani takového nebude“ (Tos Sanh 11,6; Sanh 71a).

Totéž platí o příkazu zničit město, kde se slouží modlám (Dt 13,13-17), o němž Talmud může říci: „Případ odbojného města se nikdy nestal a nikdy nestane“ (Sanh 71a). Stejně odstranili rabíni otroctví a mnohoženství, která jsou v bibli jinak běžná. Že také jednotliví rabíni mohli dát podnět k podstatným změnám v užití směrnic Tóry, to je patrné na Hillelově přístupu k uplatňování milostivého léta ve prospěch chudých, vdov a sirotků (Ševii X,3n); z iniciativy Eliezera ben Dinai (Sota IX,8n) bylo zrušeno lámání šíje teleti, rituál k usmíření vraždy spáchané neznámou rukou (Dt 21, 1-9); a nikoliv poslední byl rabi Jochanan ben Zakkaj, jemuž je třeba děkovat za to, že „zarazil“ procesy s „hořkou vodou“ v případech žen, které byly podezřelé z cizoložství (Nu 5, 11-51). Své opatření oddůvodnil citací z proroka: „Nepotrestám za smilstvo jen vaše dcery, za cizoložství jen vaše snachy, vždyť sami kněží cizoloží a spolčují se s nevěstkami“ (Oz 4,14). Motivace zrušení je tedy jednoznačná: Jestliže muži sami cizoloží, odpadá původní důvod ceremonie, při níž byla žena nucena pít hořkou vodu, aby ochránila nebo obnovila čest svého muže.

Setkáváme se tu tedy, stejně jako u Ježíšova slova o rozluce, s rabínským rozhodnutím „ukončit“ nebo omezit platnost jednoho z nařízení Tóry, aby byly ženy chráněny a byla jim poskytnuta lepší spravedlnost a zároveň aby se odstranila privilegia podporující bibli.

Smysl všech těchto nových výkladů a změn je zřejmý: Jakmile se zdá, že si duch Tóry a text Tóry vzájemně odpovídají, neváhají rabíni dát přednost tomu prvnímu. „Neboť milosrdenství oblibují a ne obět, a známost Boha více nežli zápaly!“ (Oz 6,6) je prorokovo slovo, na které se často odvolává Ježíš (Mt 9,13); (Mt 12,27) i jeho kolegové učitelé ve svých nových, Toře věrných interpretacích.

K verši „Ostříhejte ustanovení mých a soudů mých! Člověk ten, který by je učil, živ bude v nich“ (Lv 18,5), vysvětluje rabi Jehuda: „Může být jimi živ, nemusí však kvůli nim zemřít“ (b. Joma 85b; AZ 27b). Z toho vyplývá základní princip: „Ohrožení života je závažnější než svěcení šabatu“ (b. Šabbat 123a), ale neplatí to jen pro příkaz šabatu, nýbrž o všech příkazech Tóry s výjimkou tří kardinálních provinění: modloslužby, krvesmilstva a vraždy (Maimonides, Hilchot Jessode Ha-Tora V, 1-2.7.). Svatost lidského života převyšuje téměř všechna nařízení Tóry, takže rabíni dávají jejímu životodárnému duchu přednost před všemi jednotlivými ustanoveními.

Všem vyznavačům litery vyslovuje rava v Talmudu zřetelné pokárání: „Jak hloupí jsou lidé, kteří sice povstanou před svitkem Tóry, ale před velkým učitelem Tóry zůstanou sedět. Vždyť ač se v Tóře píše o 40 ranách (trest výpraskem Dt 23,2n), přišli naši moudří a o jednu je snížili“ (Makkot 22b).

Ježíš se tedy novým postojem k rozluce řadí k nejlepším rabínským společnostem, neboť významné osobnosti Izraele byly bez výjimky téhož mínění jako Pavel, který musel zvěstovat do Korintu, nikoli do Jeusaléma: „Litera zabíjí, ale duch obživuje“ (2K 3, 6).

Konečně je ještě třeba zdůraznit, že ani rozluka, ani pití „hořké vody“ a kamenování spurných synů, nejsou příkazem, jehož je nutno uposlechnout, ale jde o právní řády, které mají spíše odstrašovat než aby byly uplatňovány; jsou mnohem více ústupkem lidské slabosti než shůry zjeveným rozkazem. „Pro tvrdost srdce vašeho“ říká Ježíš právem o rozlukovém listu (Mt 19,8).

Správné pochopení Ježíšova střetu s rozlukovým právem té doby předpokládá duchovní průnik do historických okolností horského učení a jeho biblického výkladu.

Rozluka v manželství je v Ježíšově bibli ustavena v souladu s etosem izraelského dávnověku. Muži je povolováno právo, byť váhavě, dát se rozloučit s manželkou, vlastně jen odevzdáním platného rozlukového listu (Dt 24,1). Důvod může být velmi mnohoznačný: „shledal na ni něco odporného“. Proto vypukl právní spor mezi vykladači Tóry, jejichž postoje a argumenty působí často moderním dojmem. Rabi Šamaj učil sedm generací před Ježíšem, že rozluka je přípustná jedině tehdy, jde-li o prokázané

Pinchas Lapide



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

V letech 1951–1969 působil na různých pozicích v izraelských diplomatických službách, mimo jiné na postu konzula v Miláně (1956–1958). Ve volném čase studoval judaistiku, později se jí a religionistice věnoval zcela. Studoval na Kolínské univerzitě a na Bar Ilanově univerzitě v Ramat Gan nedaleko Tel Avivu. Je autorem více než 35 knih přeložených do 12 jazyků. Od poloviny 70. let žil ve Frankfurtu nad Mohanem. K židovské interpretaci křesťanské látky se objevily v posledních dvou desetiletích prozatím dva závažnější texty jiných autorů: David Flusser: *Ježíš* (OIKOYMENH, Praha 2002) a židovská hesla (vedle paralelních křesťanských) v publikaci kol.: *Slovník židovsko-křesťanského dialogu* (tamtéž, 1994). V češtině vyšly dosud dva Lapidovy texty. Spoluautorem jednoho z nich je Raimon Panikkar a tématem je dialog křesťanství a judaismu. Kniha má název *Míníme téhož Boha?* (Vyšehrad, Praha 2003). I v další se autor věnuje svému důležitému tématu a jmenuje se *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí*, (CDK, Brno 1995). (iř)

cizoložství. „Odporným“ (nebo hanebným) podle knihy Mojžíšovy je pro něho jedině a toliko nevěra, jen tu považuje za platný důvod k rozluce. Jeho škola se odvolává na proroka Malachiáše, který prohlašuje rozluce za Bohu odporný hřích. V tomto smyslu se v Talmudu praví: Rabi Elieuer řekl: Nad tím, kdo se odlučuje od ženy své mladosti, prolévá oltář slzy, neboť je psáno: A ještě

se dopouštíte další věci: Hospodinův oltář smáčíte slzami, pláčete a sténáte, protože již nehledí na obětní dar a nemá zalíbení v tom, co přinášíte (Mal 2,13). Ptáte se proč? Proto, že Hospodin je mezi tebou a ženou tvého mládí svědkem, vůči níž ses zachoval věrolomě, ačkoli je to tvá družka a žena podle smlouvy (Mal 2,14) (Sanh 22,a).

Škola Hillelova však ve svém výkladu vycházela z aramejského překladu knihy Deuteronomium, v němž bylo „odporné“ překládáno jako „přestoupení slova“. „Přestoupením“ bylo chápáno odepření poslušnosti, které pak bylo rozšířeno na rozvrat podmínek manželství, na přestoupení příkazu Tóry ženou, nebo na nějaké chování, které by jejího manžela mohlo uvést ve špatnou pověst. Na sklonku období králů došlo v praxi přece jen k poznenáhlému znesnadnění rozluky – ku prospěchu ženy a eventuální zachrany ohroženého manželství. Aby byl manžel uchráněn lehkovérného kroku, byla zavedena komplikovaná procedura, týkající se slovního znění, vyhotovení a předání rozlukového listu; každé ženě byla při svatbě předána manželská smlouva, v níž jí bylo pro případ rozluky přiznáno značné odstupné. Ženě bylo zaručeno právo, že může požadovat zrušení svého manželství v případě nemoci, „tělesné vady“ jejího muže, nebo „odporu“ v důsledku manželova povolání.

Takto zní například stanovení odstupného při svatbě: „Na začátku připíši panně 200 sus a vdově jednu minu (100 sus); zestárnou-li muži nemají se ženit. Pak rabíni nařizují, že sumu jmenovanou ve smlouvě mají uložit v domě jejího otce. Ale stále ještě by jí mohli říci, když by se na ni rozhněval: Jdi ke svému svatebnímu přípisu (který byl deponován v domě jejich rodičů). Tu nařizují rabíni, že smlouva má být uložena v domě jejího tchána. Bohatí ji uloží do stříbrných nebo zlatých košíčků, chudí do nádoby na moč. Ale stále by ještě mohl říci, když by se na ni rozhněval: Vezmi svůj manželský přípis a jdi pryč! Až Šimon syn Šetatův přišel a nařídil, že ženě musí být připsána polovina všech ostatků jako odstupné“ (Ket 82b).

(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.

VÝZVA LEO PAVLÁTA

Společnost křesťanů a Židů od svého vzniku u nás v roce 1991 podporuje dialog mezi křesťany a Židy, přičemž, jak doslova uvádí ve svém prohlášení, tento dialog „je velkou šancí pro pěstování vzájemné tolerance, porozumění i pro zcela praktickou pomoc ve chvílích, kdy je to potřeba“. Domnívám se, že v současné době této pomoci potřeba je – křesťanům masově utiskovaným, diskriminovaným a vražděným v různých částech světa.

Jestliže Společnost křesťanů a Židů chce – opět dle svého vlastního prohlášení – „přispívat k tomu, aby se nešířily předsudky, pohrdání a diskriminace vůči jakékoliv skupině obyvatelstva – zvláště pak vůči menšinám (rasismus, antise-

mitismus)“, potom právě s odkazem na takové předznamenání cítím jako židovský člen této organizace povinnost vyzvat Společnost křesťanů a Židů, aby veřejně vystoupila na obranu ve světě pronásledovaných křesťanů. Severní Nigérie, Mali, Severní Súdán, Sýrie, Egypt, ale i Irák, Keňa, Thajsko, Filipíny – to jsou místa, kde jsou křesťané vystaveni hrubému útlaku a kde za svou víru platí majetkem, zdravím i životy. Neblahé náznaky podobného vývoje, který vede i k exodu křesťanů z míst, s nimiž jsou dlouhodobě historicky spjati, přitom možno pozorovat v řadě dalších zemí.

Obracím se na Společnost křesťanů a Židů, aby na obranu utiskovaných

křesťanů ve světě aktivně hledala podporu u vládních i nevládních organizací v České republice a v zahraničí, aby ve spolupráci s každým, kdo je oddán právu na svobodné vyznávání víry, všemi možnými prostředky působila ve prospěch křesťanů pronásledovaných jen proto, že vyznávají jinou víru než ti, mezi nimiž žijí.

Věřím, že pro tento postoj najdu mezi členy Společnosti křesťanů a Židů porozumění a podporu.

V Praze 7. srpna 2012

Leo Pavlát

LIST SKŽ ZMOCNĚNKYNI PRO LIDSKÁ PRÁVA

Úřad vlády České republiky

Monika Šimůnková

vládní zmocněnkyně pro lidská práva
nábřeží Edvarda Beneše 4,
118 01 Praha 1

V Praze, 10. 10. 2012

Vážená paní Šimůnková,

obracíme se na Vás jménem Společnosti křesťanů a Židů. Toto občanské sdružení bylo založeno pod záštitou tehdejšího prezidenta Václava Havla r. 1991. Jeho zakládajícím členem je i místopřed-

seda vlády a ministr zahraničních věcí Karel Schwarzenberg. Naše společnost se zaměřuje na podporu dobrých vztahů těchto dvou vyznání a na rozvoj tolerance a dialogu. Doprovodnou agendou našeho sdružení je podpora vztahů mezi uvedenými dvěma náboženstvími a islámem.

Sledujeme, jak v některých zemích probíhají v poslední době násilné konflikty politických a náboženských směrů, a v důsledku toho dochází k odchodu obyvatel, kteří jinde hledají útočiště a bezpečí. V současnosti příkladem takových zemí může být Egypt a Sýrie. Týká

se to mimo jiné i křesťanů a Židů. Někteří se obracejí na úřady České republiky se žádostmi o povolení pobytu nebo o politický azyl z uvedených důvodů. Naléhavě Vás žádáme, abyste sledovala jednání úřadů v těchto případech a podpořila jejich vstřícný postoj vůči těmto lidem.

S úctou,

členové výboru SKŽ:

*Pavol Bargár, Adam Borzič, Pavel Hošek,
Jan Kirschner, Tomáš Kraus, Ivan Štampach, Mikuláš Vymětal*

DOPIS LEO PAVLÁTA

V Praze 1. listopadu 2012

Vážený pane předsedo,

dne 7.8. 2012 jsem Vám zaslal dopis s výzvou, aby se SKŽ zastala ve světě pronásledovaných křesťanů. V minulých dnech jsem pak na webové stránce SKŽ narazil na dopis, který 10.10.2012 Výbor SKŽ zaslal vládní zmocněnkyni pro lidská práva Monice Šimůnkové. Až

na základě mého následného písemného dotazu jste mi sdělil, že dopis Výboru SKŽ je reakcí na mou výzvu. Konstatuji, že já jako ten, který se Vás s výzvou obrátil, jsem nebyl o vyjádření Výboru SKŽ v nejmenším informován. Můj osobní dopis Vám, podnět zasláný SKŽ, zůstal tedy de facto bez odpovědi.

Podstatnější než tato formální stránka věci je však obsah obou textů. Srovnáte-

li, co jsem navrhoval ve svém dopise, s tím, čeho se týká dopis Výboru SKŽ M. Šimůnkové, je zřejmé, že hlavní téma mé výzvy zůstalo zcela opomenuto. Navrhoval jsem, aby SKŽ „vystoupila na obranu ve světě pronásledovaných křesťanů“, „působila ve prospěch křesťanů pronásledovaných jen proto, že vyznávají jinou víru než ti, mezi nimiž žijí“. Šlo tedy o výzvu, aby se SKŽ ve spolupráci

s „vládními i nevládními organizacemi v České republice a v zahraničí“ zastala pronásledovaných přímo u odpovědných činitelů v zemích, kde k takovému bezprávní dochází, aby křesťané mohli v těchto zemích žít v klidu a bezpečí.

Naproti tomu v dopise Výboru SKŽ se žádá podpora pro běžence ze zemí, v nichž „probíhají v poslední době násilné konflikty politických a náboženských směrů“, v České republice. S tímto souhlasím. Nicméně je to zcela jiný typ aktivity, než k němuž jsem vybízel ve své výzvě, a není tedy důvod ji s ní spojovat jako by šlo o odpověď na ni. Podle mého názoru daleko spíše jde totiž o snahu

vyhnout se jednoznačnému postoji přivedením jednoho tématu na téma jiné.

Platí to tím spíše, že dopis Výboru SKŽ vládní zmocněnkyni pro lidská práva M. Šimůnkové není podle mého názoru fakticky přesný. V Egyptě a Sýrii, o nichž se v něm explicitně hovoří, se „násilné konflikty“ netýkají „mimo jiné i křesťanů a Židů“. Židovské komunity zde byly dávno vykořeněny, masově pronásledování a vraždění jsou dnes křesťané. Nebo snad má Výbor SKŽ jiné informace? Pokud ano, uvítám je stejně jako sdělení, kolik osob křesťanského (anebo přídržím-li se dikce dopisu Výboru SKŽ i židovského vyznání z Egypta a Sýrie)

dnes žádá v České republice o azyl, za jehož poskytnutí se SKŽ u vládní zmocněnkyni pro lidská práva M. Šimůnkové zasazuje.

Ve své výzvě ze srpna letošního roku jsem vyjádřil naději, že pro svůj postoj zastat se ve světě pronásledovaných křesťanů najdu mezi členy Společnosti křesťanů a Židů porozumění a podporu. Jsem zklamán, že se tato naděje u Výboru SKŽ nenaplnila.

S pozdravem

Leo Pavlát

ODPOVĚĎ ZMOCNĚNKYNĚ PRO LIDSKÁ PRÁVA

Mgr. Monika ŠIMŮNKOVÁ
zmocněnkyně vlády pro lidská práva,
vrchní ředitelka Sekce pro lidská práva
Úřadu vlády České republiky

V Praze dne 12. listopadu 2012

Vážení členové výboru Společnosti křesťanů a Židů,

reaguji na Váš dopis ze dne 16. října, ve kterém žádáte, abych sledovala jednání úřadů, na něž se obrací žadatelé o azyl nebo povolení k pobytu pocházející ze zemí rozvrácených násilnými politickými a náboženskými konflikty, a podpořila vstřícný postoj úřadů vůči nim. Vážím si toho, že jste se na mne obrátili a děkuji za Vaši důvěru. Souhlasím s Vámi, že bychom neměli být neteční k osudu lidí z blízkých i vzdálených zemí, nejen na základě morální povinnosti a hlasu srdce, ale i z hlediska pragmatického. Nelze se domnívat, že dění v okolních zemích neovlivní i život náš. Rozumět tomu, proč je třeba upozorňovat na porušování lidských práv a zabránit jejich upírání, bychom měli o to více, jelikož jsme podobnou zkušenost zažili za vlády totalitního režimu.

Osudy politických a náboženských uprchlíků mi nejsou lhostejné, a proto

jsem v se např. v letošním roce setkala s čínskou disidentkou, vězeňkyní svědomí, paní Lu Š-pching. Vyslechla jsem její příběh a dozvěděla se, že se ji po dlouholetém věznění podařilo opustit Čínu a začít svobodný život ve Finsku.

V květnu jsem se s velvyslancem USA panem Normanem Eisenem, panem senátorem Jaromírem Štětínou a dalšími účastníky konference s názvem *Rozmanitostí proti předsudkům*, kterou pořádal Výbor pro zahraniční věci, obranu a bezpečnost Senátu PČR ve spolupráci s Velvyslanectvím USA v Praze. Tématem konference byly aktuální problémy cizinců žijících v České republice, ekonomické a sociální aspekty migrace a mezináboženský dialog. Právy cizinců se na Úřadu vlády ČR zabývá agenda Rady vlády pro lidská práva, jejíž jsem předsedkyní. V jejím rámci byl zřízen Výbor pro práva cizinců, který Radě dává podněty ke zvýšení úrovně stavu a dodržování lidských práv v České republice a zpracovává návrhy dílčích a systémových opatření v této oblasti. Členové výboru jsou pracovníci následujících organizací a rezortů: Organizace pro pomoc uprchlíkům, Tolerance a občanská společnost, Mezinárodní organizace pro migraci, Úřad vysokého komisaře OSN pro

uprchlíky, Sdružení pro integraci a migraci, Odbor azylové a migrační politiky ministerstva vnitra, Ředitelství Správy služby cizinecké policie Praha. Mohu Vás ubezpečit o tom, že na platformě tohoto výboru jsou pozorně sledovány právě ty problémy, které se týkají Vámi zmiňovaných témat.

Pracovník kanceláře Rady vlády pro záležitosti romské menšiny je členem Republikového výboru pro prevenci kriminality, jenž byl zřízen ministerstvem vnitra. Na jeho zasedáních jsou prezentovány a diskutovány zprávy o extremistických hnutích a aktivitách na území ČR. o možnosti spolupráce policie s dalšími orgány státní správy, vzdělávání policistů a úředníků pracujících s příslušníky jiných kultur. V rámci těchto platform existuje tedy možnost prosazovat myšlenky tolerance, solidarity a přispět konstruktivním pohledem na věc.

Věřte, že využívám každé příležitosti, abych apelovala na lidský přístup a pochopení i v procesech, kdy pověření zástupci úřadů nemají na výběr mnoho jiných než restriktivních a represivních nástrojů a mechanismů.

Mgr. Monika ŠIMŮNKOVÁ

PRAKTICKÝ JUDAISMUS

Rav Jisra'el Me'ir Lau



Kniha se zabývá záležitostmi života praktikujících Židů, obsahuje i texty věnující se specifikům judaismu, odpovídá i na mnoho běžných laických otázek.

... POŽEHNÁNÍ — KAŠRUT — MEZUZA — TALIT — TFI LIN — KADIŠ — AMIDA
ŠABAT KIDUŠ — HAVDALA — ROŠ HA-ŠANA — JOM KIPUR — SUKOT — CHANUKA
PURIM — PESACH — BRIT MILA — BAR MICVA — MANŽELSTVÍ — POHŘEB ...