



SPOLEČNOST
KŘEŠŤANŮ
A ŽIDŮ

č. 69 | rok 2013/5773

Revue SKŽ

Revue Společnosti křesťanů a Židů



**Sekularita: příležitost nebo hrozba
pro náboženství?**

OBSAH

VÝROČNÁ SPRÁVA SPOLOČNOSTI KREŠŤANOV A ŽIDOV (SKŽ) ZA ROK 2012	3
ZÁPIS Z VALNÉ HROMADY SKŽ	4
SEKULARITA A BIBLICKÁ NÁBOŽENSTVÍ <i>Ivan O. Štampach</i>	5
NÁSTIN KOŘENŮ A VÝVOJE DNEŠNÍ SEKULÁRNÍ IZRAELSKÉ SPOLEČNOSTI <i>Daniel Mayer</i>	8
TEOLOGIE SEKULARITY A ATEISMU <i>Pavel Hošek</i>	10
ŽÍME TAK, ABY SME SA TU CÍTLI POHODLNE A ZMYSLUPLNE <i>Rozhovor s Luciou Faltinovou</i>	13
DŮVODY PŘIKÁZÁNÍ V JUDAISMU – TA'AMEJ HAMICVOT <i>Josef Blaha</i>	17
SPRÁVA Z VNÚTROKREŠŤANSKEJ KONZULTÁCIE NA TÉMU KREŠŤANSKÉHO SEBAPOROZUMENIA VO VZŤAHU K JUDAIZMU <i>Shanta Premawardhana</i>	19
MIZNUTIE BOHA <i>Štefan Šrobár</i>	22
KNIHA ZJEVENÍ <i>Lukáš Klíma</i>	26

Vydává: SKŽ/katedra religionistiky ETF
p. schr. 529, Černá 9, 110 00 Praha 1

Šéfredaktor: 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, Ruth Weiniger

Sazba: Jan Orsák

Grafika na obálce: Jiří Meitner, Staronová synagoga

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 čitatelky, milí čitatelia,

máte pred sebou najnovšie číslo *Revue SKŽ*, ktoré je tematicky venované otázke sekularity. Pri výbere témy sme sa nechali inšpirovať našou medzinárodnou organizáciou ICCJ, ktorej tohtoročná konferencia sa bude niesť práve v zameraní na otázku „Sekularita – príležitosť alebo hrozba pre náboženstvá?“. Uskutoční sa na prelome júna a júla tohto roku vo francúzskom Aix-en-Provence.

Jadro tematického bloku tvoria tri inšpiratívne texty z pera Ivana Štampacha, Daniela Mayera a Pavla Hoška. Ich autori sa venujú rozličným aspektom súvisiacim so zvolenou problematikou. Úzky súvis s témou čísla však má aj jedna z knižných recenzií, ktorú nájdete na konci čísla. Štefan Šrobár v nej podrobne uvažuje nad známou knihou Richarda Friedmana, ktorá vyšla česky ako *Mizení Boha*. A ústrednej témy sa v neposlednom rade dotýka i rozhovor. Poskytla nám ho Lucia Faltinová, nová predsedníčka Spoločnosti kresťanov a Židov na Slovensku. S Luciou sme okrem sekularity hovorili napr. aj o jej profesii v oblasti filantropie a ľudských práv, bádateľskej práci či trendoch vo vývoji židovsko-kresťanských vzťahov v regióne i na globálnej úrovni.

Sme veľmi radi, že vám môžeme priniesť i preklad správy z konzultácie Svetovej rady cirkví (SRC) týkajúcej sa kresťanského sebakporozumenia vo vzťahu k judaizmu. Táto konzultácia ako i konzultácie venované ostatným svetovým náboženstvám poslúžia ako základ pre vytvorenie rozsiahleho dokumentu aktuálne a do hĺbky reflektujúceho teológiu náboženstiev kresťanských cirkví (teda aspoň tých, ktoré sú združené v SRC).

V časopise nájdete i štúdiu z dielne Josefa Blahu a knižnú recenziu od Lukáša Klímu. A napokon, tradičnú rubriku „Činnosť SKŽ“ tentokrát vyplňa správa o činnosti SKŽ za rok 2012 a zápis z valnej hromady SKŽ, ktorá sa konala 15.5.2013 v Prahe. Po dvoch rokoch išlo opäť o volebnú valnú hromadu a sme veľmi radi, že okrem nového (a rozšíreného) výboru a revíznej komisie máme i novú predsedníčku SKŽ, Ruth Weiniger. Ruth srdečne gratulujeme a do nadchádzajúcich dvoch rokov jej prajeme veľa radosti z práce v oblasti židovsko-kresťanských vzťahov a hodne ochotných spolupracovníkov.

Je nám ctou a potešením, že pre ozvláštnenie a obohatenie tohto čísla venoval obrázky svojich diel Jiří Meitner st., maliar a grafik. Jeho diela nájdete na prednej strane obálky i vo vnútri časopisu.

Všetkým vám prajeme hojnosť Božej múdrosti a milosti do nadchádzajúcich dní a týždňov.

Pavol Bargár



PODĚKOVÁNÍ

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

VÝROČNÁ SPRÁVA SPOLOČNOSTI KREŠŤANOV A ŽIDOV (SKŽ) ZA ROK 2012

Podujatia

Dňa 8. 2. 2012 prijala pozvanie SKŽ prezidentka Medzinárodnej rady kresťanov a Židov (ICCJ), **Deborah Weissman**. Počas svojej návštevy Prahy mala verejnú prednášku na tému „**Medzináboženský dialóg z izraelskej perspektívy**“. Prednášku organizovala SKŽ v spolupráci s Oddelením pre vzdelávanie a kultúru Židovského múzea v Prahe. Prednášky sa zúčastnilo asi 20 záujemcov z radov členov i nečlenov SKŽ, ktorí po skončení prednášky zostali i na nasledujúcu diskusiu.

Dňa 1.3.2012 SKŽ pripravila pod názvom „**Koncert 3 svetel**“ kultúrny večer s ukážkami hudby inšpirovanej judaizmom, kresťanstvom a islamom. O kvalitný a zaujímavý program sa svojimi vystúpeniami postarali Tereza Indráková, Pavel Drbal a Aleš Weiss. Akcia sa uskutočnila v komornej atmosfére kníhkupectva U stepního vlka.

Medzi tradičné podujatia nepochybne patrí pravidelné organizovanie **večera**

v štýle **pesachového sederu s výkladom**.

Aj tentokrát večer pre členov a priaznivcov SKŽ pripravil a viedol Mikuláš Vymětal. Akcia sa uskutočnila 2.4.2012 v pražskej reštaurácii U Šemíka. Zúčastnilo sa jej cca. 30 ľudí a mala pozitívny ohlas.

Dňa 10.6.2012 sa v obci Libčice nad Vltavou konal jubilejný desiaty ročník festivalu **Tichý hlas pro Svatou zemi**. Eklektickú bohoslužbu pripravili a viedli Petr Bubeníček, Shumi Berkowitz, Jiří Ort a Angelo Scarano. V panelovej diskusii na tému „Proč miluji Izrael“ vystúpili Leo Pavlát, Veronika Barátová, Daniel Herman a Mikuláš Vymětal. SKŽ festival podporila personálne i finančne z grantu MK ČR (15 000 Kč).

Na 21. 11. 2012 SKŽ v spolupráci so Spoločnosťou pre medzináboženský dialóg pripravila **spoločné uvažovanie nad Písmom** (SUP) medzi Židmi, kresťanmi a moslimami. Stretnutie malo byť súčasťou programu Medzináboženského týždňa (19.-27.11.2012), no kvôli príliš nízkemu počtu účastníkov sa nakoniec

nekonalo.

Posledným podujatím organizovaným v roku 2012 bol **chanukovo-vianočný koncert**, ktorý SKŽ organizovala spolu s Pěveckým sborem pražských učitelé (PSPU). Práve PSPU sa postaral o program koncertu. Podujatie sa uskutočnilo 12.12.2012 vo Veľkej posluchárni ETF UK v Prahe.

Revue SKŽ

V roku 2012 sme na vydávanie *Revue* SKŽ dostali od NFOH finančný príspevok vo výške 25 000 Kč. Opäť sa nám podarilo pripraviť dve čísla – v júli a decembri (resp. januári 2013). Tematický blok prvého z nich sa zaoberal otázkou teodicey v judaizme od antiky po novovek. Druhé číslo bolo zase venované tematike vizuálneho umenia v kresťanstve a židovstve. Z dôvodu absencie dlhodobého šéfredaktora sme zostali pri overenom formáte „hostujúcich šéfredaktorov“, v úlohe ktorých sa striedajú jednotliví členovia redakčnej rady

Jiří Meitner, malíř a grafik

Jiří Meitner se narodil v severomoravském Rýmařově v rodině s židovskými a valašskými kořeny. Výtvarný talent zdědil po svém dědečkovi, který zahynul při holocaustu.

Za položení základů malířského řemesla vděčí zejména prof. Vladimíru Kočárovi, grafiku Jiřímu Novákovi a národnímu umělci prof. Františku Jiroudkovi. Za sebou má v tuto chvíli již 30. výstavu. Dopracoval se k vlastnímu osobitému stylu, který nazývá imaginárním realismem. Jeho tvorbu ovlivnily také kubismus a postimpresionismus. Důraz ve svém výtvarném vyjádření klade především na barvu. Maluje pastózní technikou pomocí špachtle.

V 80. letech působil v severních Čechách. Na počátku 90. let pobýval zejména v německém Heidelbergu, kde se věnoval malování krajiny a portrétování. V současné době tvoří i žije na Strakonicku v jižních Čechách.

Tematické jádro jeho tvorby zahrnuje krajiny, kde často dominuje nějaký rurální nebo sakrální objekt. Nalezneme zde i motivy s židovskou a křesťanskou tematikou či zobrazení krajiny izraelských předků.



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!

(1/2012 – Lukáš Klíma, 2/2012 – Adam Borzič; Pavol Bargár mal na starosti netematické rubriky oboch čísel). Je možné konstatovať, že *Revue SKŽ* sa darí udržiavať si tradičný štandard a ohlasy čitateľov sú spravidla pozitívne.

SKŽ vo verejnom priestore; služby pre členov i nečlenov SKŽ

Pavol Bargár predstavil SKŽ a jej prácu v článku pre časopis *Evangelicus*, ktorý je oficiálnym periodikom ECAV v ČR (pozri *Evangelicus*, č. Velikonoce 2012, s. 12-13).

Katolícký týdeník zase venoval tému jedného svojho čísla vzťahu Židov a kresťanov (pozri *Katolícký týdeník* 25 [19.-25.6.2012], s. 4). V rámci tematického bloku vyšiel rozhovor s Pavlom Hoškom, členom výboru SKŽ, a správa o spoločnom uvažovaní nad Písmom (SUP) medzi Židmi, kresťanmi a moslimami od Pavla Bargára.

Darí sa nám udržiavať intenzívne vzťahy s ICCJ. Za rok 2012 SKŽ zaplatila svoj členský príspevok v tejto organizácii.

Podarilo sa tiež zintenzívniť vzťahy so **slovenskou SKŽ** po tom, ako Lucia Faltinová nastúpila na post predsedníčky tejto spoločnosti.

Webové stránky SKŽ sú pravidelne aktualizované, a to nielen o novinky z diania v rámci našej spoločnosti, ale prezentujú sa na nich aj iné aktivity z relevantných oblastí (napr. akcie ŽMP alebo Pražského centra židovských štúdií). Pozitívne ohlasy prichádzajú aj na **rozposielanie informácií** o rozmanitých podujatiach z relevantných oblastí na zoznam mailových adries členov a priaznivcov SKŽ. S kladným prijatím sa stretla i ponuka kníh z nakladateľstva Agadah pre členov SKŽ za zvýhodnené ceny.

Hospodárenie SKŽ

Je možné povedať, že finančná situácia SKŽ je síce stabilizovaná, no nie ideálna, a to aj po tom, čo mnohé výdajové

položky boli buď zrušené (platy) alebo sú značne redukované (honoráre, nájmy, atď.). Sme veľmi vďační za všetky členské príspevky, sponzorské dary (Karel Schwarzenberg), dotácie (NFOH, MK ČR) i príjmy za inzerciu (nakladateľstvo P3K), pretože bez nich by existencia našej spoločnosti nebola možná.

Pavol Bargár, 13. 5. 2013



Svätá trojice II.

ZÁPIS Z VALNÉ HROMADY SKŽ KONANÉ 15. 5. 2013

zapsal Petr Fryš

Zprávy:

Předseda SKŽ přivítal členy a přednesl návrh programu VH a připravil prezentční listinu (součástí zápisu).

Poté byl zvolen zapisovatel Petr Fryš (přítomných v tu chvíli 12, pro 10, proti 0, zdrželi se 2).

Předseda poté předložil Zprávu o činnosti SKŽ (součástí zápisu). Zpráva byla na návrh Pavla Hoška schválena potleskem (aklamací).

Poté předložila finanční a revizní zprávu pí. Jana Gosmanová (součástí zápisu).

Diskuse o zprávách:

Na podnět pí. Gosmanové ohledně zrušení účtu u RB odpověděl předseda: účet nic nestojí, je na něm zanedbatelná částka a může se později hodit, tj. bylo by zbytečné jej teď rušit a pak zase složitě zakládat. Na druhý podnět, že by revizní komise neměla mít jen jediného člena, reagovala valná hromada diskusí, jejímž závěrem bylo, že při pozdějším hlasování o složení revizní komise bude, kromě pí.

Gosmanové, navržen i prof. Balabán (in absentia).

Hlasování o zprávách:

Poté se hlasovalo o revizní zprávě (pro 11, proti 0, zdržela se 1).

Volební blok:

Jako kandidátka na post předsedy byla navržena Ruth J. Weiniger, která s kandidaturou souhlasí. S kandidaturou pro forma souhlasil rovněž současný předseda Pavol Bargár.

Doc. Ivan Štampach se ujal představení navržené kandidátky Ruth Weiniger a vyzdvihl mj. skutečnost, že jejím zvolením dojde k záhodnému střídání konfesí na postu předsedy. Poté proběhlo hlasování o obou kandidátech: Ruth Weiniger (přítomných v tu chvíli 13, pro 11, proti 0, zdrželi se 2) a Pavol Bargár (pro 1, proti 0, zdržela se 1). Novou předsedkyní SKŽ se stala Ruth Weiniger.

Členové nového výboru byli zvoleni jediným hlasováním. Kromě stávajících členů výboru (Tomáš Kraus, Adam Bor-

zič, Mikuláš Vymětal, Pavel Hošek, Ivan Štampach, Viola Ježková, Jan Kirschner, Petr Fryš, Pavol Bargár) byly zvoleny ještě dvě nové členky výboru (Zora Nováková, Ruth Weiniger) – celkově (pro 12, proti 0, zdržela se 1).

Dva členové revizní komise (Gosmanová, Balabán) byli zvoleni jedním hlasováním (přítomných v tu chvíli 12, pro 11, proti 0, zdržela se 1).

Diskuse:

Gosmanová: Plán dalších akcí – 10. 6. Tichý hlas. / Janeček: Diskuse o spolupráci a funkci ICEJ. / Bargár: šéfredaktor *Revue*. / Gosmanová: Tichý hlas pro Izrael. / Nováková: Facebookový profil. / Janeček: judeo-křesťanské kořeny Evropy.

Přílohy:

- program VH
- prezenční listina
- zpráva o činnosti SKŽ dodaná předsedou
- revizní zpráva

SEKULARITA A BIBLICKÁ NÁBOŽENSTVÍ

Ivan O. Štampach

Židovský filosofující psychoanalytik, žák Sigmunda Freuda, Erich Fromm (1900–1980) se narodil v Německu, od roku 1933 žil a působil v USA a Mexiku, a na odpočinek se vrátil do Evropy, do Švýcarska, kde zemřel. Rozlišoval dva způsoby prožívání náboženství. Freudovskou terminologií je pojmenoval jako nekrofilní a biofilní. Při jiné příležitosti mluví o náboženství autoritativním a humanistickým (česky *Psychoanalýza a náboženství*, 2003, původní vydání 1950).

Humanismus se jeví jako protiklad náboženství. Náboženství je vztahem ke skutečnosti filosofickou mluvou označované jako transcendentní. Můžeme říci, že jde o vztah k druhému břehu skutečnosti, ke skutečnosti na níž v posledku záleží, která vše přesahuje a vše nese. V abrahámovských monoteistických náboženstvích se vše odvozuje od jediného Boha. V něm svět přebývá jako božská myšlenka totožná s ním samým, on všemu dává bytí a vše je takto na něm svou existencí závislé. Svobodným bytostem stanovuje pravidla, při jejich porušení dopadají na člověka tragické důsledky vyjádřené především smrtí. Jejich dodržení vede k požehnání v tomto i budoucím věku. Bůh je tedy alfou a omegou (monoteistických) náboženství.

Humanismus klade na výsostné místo člověka. Podle antického předchůdce humanismu, filosofa řecké demokracie Protagora z Abdér (481–410 př. o. l.), *člověk je mírou všech věcí – jsoucích, že jsou a nejsoucích, že nejsou*. Renesanční humanismus o staletí později objevuje důstojnost člověka. Florentský filosof Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) napsal předmluvu k 900 tezím, které měly být podkladem pro disputaci, na níž se měl v Římě bránit proti nařčení z bludu. Jeho synovec ji po jeho předčasné smrti vydal pod názvem *De hominis dignitate* (česky *O důstojnosti člověka*, 2005). Jak ukazuje renesanční umění, pozornost a zájem se odvrací od nebeských věcí a obrací se více k věcem pozemským a lidským, od věčnosti k pozemskému životu. Humanismus klade do středu zájmu člověka.

Spor humanismu s náboženstvím se projevuje v procesu sekularizace. Školství, umění, filosofie, věda a politika se

emancipují vůči náboženství. Náboženství přestává být samozřejmostí, stává se soukromou záležitostí člověka, člověk se o své náboženské příslušnosti či nepřislušnosti svobodně rozhoduje. Vůči sakrální stránce života se vymezuje stránka profánní, tedy pozemská, spojená s časem a prostorem, s dějinami a přírodou. Pro tyto světské hodnoty a směřování se vžívá označení *sekulární* (od latinského *saeculum*, věk). V Novém zákoně se několikrát klade znalost či moudrost *tohoto věku* proti moudrosti Boží, která se vztahuje k budoucímu věku, k času, kdy Bůh vše naplní. Sekulární humanismus se staví proti teismu. Jde v něm spíše o člověka a jeho svět, než o Boha.

Radikální sekularismus byl protináboženský. Politicky se prosadil např. zákonem o odluce církví a státu ve Francii r. 1905. Francouzská třetí republika provedla odluku způsobem zvláště radikálním a konfliktním, důslednější než většina zemí. Církevní majetek byl zestatněn. Důraz byl položen na *laicitu*, což by znamenalo prosazení laiků proti kléru v církvích, zejména římskokatolické, ale jde spíše o místní označení sekularity. Laicita je tam dodnes základem různých omezení náboženských organizací ze strany státu. Hojně diskutovaným příkladem je zákaz „okázalého nošení“ náboženských symbolů na veřejných školách z r. 2004.

Jiným příkladem ostře protináboženské politiky je Mexiko počínaje rokem 1923. Stát postupně omezil přístup římskokatolické církve ke školství a sáhl na církevní vlastnictví. V dalších letech spor vládních sil s ozbrojeným římskokatolickým hnutím *cristeros* vedl k občanské válce.

Dramatický příklad boje programově protináboženské politické moci o prosazení ateismu jako oficiální doktríny představují komunistické režimy minulého století. Někde šlo o ideový spor při zachování značné míry svobody vyznání (Polsko po roce 1956), jinde byly veškeré náboženské projevy trestné (Albánie jako „první ateistický stát“ po roce 1968). Podobným směrem šla tzv. kulturní revoluce v Číně v letech 1966–1969.

K tak ostré konfrontaci mezi náboženstvím a státem nemusí vždy docházet. Tam, kde sekulární humanismus inspiroval pluralitní, demokratické a liberální uspořádání státu, dochází k posunu u náboženských organizací. Stát jim zvnějšíku vnucuje jistý typ chování. Například liberální české konfesní právo stanovuje, že vznikat a vyvíjet činnost nemůže církev nebo jiná náboženská společnost, „*jejíž ... učení nebo činnost ohrožuje práva, svobody a rovnoprávnost občanů ... ohrožuje demokratické základy státu, jeho suverenitu, nezávislost a územní celistvost, a ... popírá nebo omezuje osobní, politická nebo jiná práva fyzických osob pro jejich národnost, pohlaví, rasu, původ, politické nebo jiné smýšlení, náboženské vyznání nebo sociální postavení, rozněcuje nenávisť a nesnášenlivost z těchto důvodů, podporuje násilí nebo porušování právních předpisů...*“ (Zákon č. 3/2002 § 5) Náboženské organizace podobná pravidla postupně, počínaje osvěcenskou érou ve 2. polovině 18. století zvnitřnily. K poslednímu upálení na hranici na základě rozsudku inkvizice mělo dojít r. 1843 ve Španělsku. Postupně ve svých oficiálních prohlášeních a prostřednictvím většiny svých teologů zavrhlý církve náboženské války a násilí vůči jinak smýšlejícím. Nacházejí ve svých pramenech a ve své tradici podněty k humánnějšímu chování k protivníkům. Stávají se snášenlivějšími vůči jiným vyznáním.

Renesanční humanismus, důsledně uplatnění reformačního principu svobodné víry, jakož i osvícenství vedlo ke vzniku směrů, které humanistické principy obsažené v pramenech rozvinuly do podoby liberálního křesťanství, jakož i liberálního a humanistického judaismu.

Liberální křesťanství pochází z pietismu, hnutí v luterských církvích, které kladlo větší důraz na zbožný cit (*pietas* – latinsky „zbožnost“), na obrácení, znovuzrození a vyznávání víry, a méně na Bibli, články víry, symbolické knihy a církevní instituci. Filosoficky vyjádřil tuto tendenci Friedrich D. E. Schleiermacher (1768–1834) v knize vydané česky pod názvem *O náboženství: Promluvy ke vzdělavcům mezi jeho utrhači* (2012). Jejimi vrcholnými křesťanskými představiteli byli Ernst P. W. Troeltsch (1865–1923) a Adolf von Harnack (1851–1930). Z novějších teologů kriticky navazujících na náboženský liberalismus je nutno zmínit Paula Tillicha (1886–1965), který autoritářský obraz absolutistického božského vládce vyžadujícího slepou poslušnost nahradil hlubinou bytí. (česky *Lidské tážení po nepodmíněném*, 1997 a *Odvaha být*, 2004). Liberálnější křesťanství se ujalo i v jiných protestantských prostředích, ba i v církvi římskokatolické v teologickém modernismu a v další generaci ve francouzské *nouvelle théologie*. Tímto směrem vykročil filosof Jacques Maritain (1882–1983) svou koncepcí integrálního humanismu (v díle česky pod názvem *Integrální humanismus*, 1967) a spolu s ním mj. katoličtí personalisté Emmanuel Mounier (1905–1950) a Jean Lacroix (1900–1986). Z autorů s pravoslavnými kořeny se od autoritativního náboženství ostře odděluje Nikolaj Berdajev (1874–1948).

V křesťanském i židovském prostředí vedl občanský sekularismus k rozchodu nemalého počtu lidí s náboženstvím. Dnes se odhaduje, že miliarda ze 7 miliard lidí, žijících na zemi, jsou nenáboženští (indiferentní, ateisté). Vnější vliv však vedl již v 18. století v judaismu k vnitřním změnám, zejména ke spojení s osvícenstvím. Reprezentantem tohoto zaměření byl Moses Mendelsohn (1729–1786) a kolem poloviny 19. století na této bázi pozvolna vznikají liberální (progresivní, reformní) židovské obce, které vychází vstříc sekulárnímu světu a víceméně se kulturně asimilují s křesťanským a sekulárním prostředím. Liberální Židé pokládají judaismus za náboženskou víru s univerzálním poselstvím pro všechny lidi. Méně berou v úvahu židovskou etnickou, kulturní a národní identitu. Toto hnutí je dosud živé a má četné stoupence. U nás je reprezentováno občanským sdružením Židovská liberální unie. K tomuto prostředí se hlásí i ča-

sopis *Maskil*. Rekonstruktivní judaismus jde ve směru liberálního judaismu dál a bývá pokládán za neteistickou interpretaci biblických témat. Je spojen se jménem Mordecaie Kaplana (1881–1983). Od liberálního se liší tím, že je spíše sionistický. Několik desítek dalších obcí se hlásí k humanistickému judaismu, podle kterého Židem je ten, kdo se ztotožňuje s historií, kulturou a budoucností židovského lidu. Judaismus v tomto pojetí je historická kultura židovského lidu a její součástí je náboženství. Židovská identita se pokládá za nejlépe obhajitelnou ve svobodném pluralistickém prostředí.

Ve Frommově pojetí autoritářského náboženství v podstatě znamená podrobení



Bez názvu.

se všemocné síle, která člověka přesahuje. Hlavní ctností je poslušnost, hlavním hříchem neposlušnost. Člověk se v podstatě odevzdává absolutní moci, ztrácí svoji nezávislost a integritu, namísto toho ovšem získává pocit, že ho ochraňuje strašlivá síla a on se aktem odevzdání stává její součástí. Toto náboženství často vytváří ideál, který je natolik abstraktní, že nemá s běžným životem nic společného. Pro abstrakta jako „posmrtný život“ nebo „eschatologická budoucnost“ může být stoupenec nucen obětovat vlastní život. Tyto nadlidské cíle posvěcují jakékoli prostředky a stávají se symbolem, v jehož jménu náboženské a s ním spojené světské elity ovládají život svých spoluobčanů.

Naproti tomu humanistické náboženství se soustřeďuje na člověka a jeho vlastní síly. Největší ctností je zde sebeuskutečnění. Víra je jistotou přesvědčení založenou na vlastní rozumové a citové zkušenosti jednotlivce, nikoli souhlasem s tezemi, které vyhlásí nějaká moc. Převládajícím stavem je radost, zatímco u autoritářského náboženství je to lítost

a pocit viny. Druhem humanistického náboženství je např. buddhismus, taoismus, učení Izajáše, Ježíše, Sókrata, Spinozy, atd.¹

Sekulární a humanistické náboženství nemusí být výsledkem vlivu sekulární kultury na náboženství. Světské pojetí, příklon k člověku, k jeho pozemskému životu, k jeho tělesnosti, k darům a úkolům tohoto času, k přírodní a dějinné souvislosti života nemusí být náboženství vnuceno zvnějšku. Není bez zajímavosti, že k sekularizaci došlo v prostředí, kde vládne biblická tradice. Sekularismus může být završením dějinného náboženského vývoje, jehož kořeny jsou biblické. Biblická tradice je nepochybně náboženská, ale může být zároveň sekulární.

Švédský luterský teolog Nathan Söderblom identifikoval náboženství mystická, která pokládají tento svět za beznadějně ztracený, propadlý hříchu nebo nevědomosti a falešné touze, a vedou člověka do nebes, do vyšších pater hierarchicky uspořádaného patrového vesmíru, k zásvětným říším, ven z koloběhu životů k vysvobození či vyvanutí. Naproti tomu v profetických (prorockých) náboženstvích dominantním směrem je pohyb shora dolů. Jde v nich o člověka jako jednotlivce a o lidskou společnost, o spravedlnost. Biblická náboženství (a potenciálně rovněž islám) jsou v tomto smyslu profetická. V Novém zákoně to vyjadřuje Ježíš mimo jiné svou interpretací zákona o šabatě. Říká: „*Sobota je učiněna pro člověka, a ne člověk pro sobotu.*“ (Mk 2,27).

Kořenem sekularity může být již biblická kritika modlářství. Může být vyložena autoritářsky (ve smyslu shora uvedeného Frommova dělení) jako nesnášenlivost k jiným náboženstvím. Ale je možné ji pochopit i tak, že zobrazení Boha, zobrazení výtvarné, ale ani slovní či myšlenkové, není výstižné. I masivní řeč o Bohu božskou skutečnost spíše zastírá, než by k ní ukazovalo. V duchu známého zeno- vého paradoxu příliš důrazné znázorňování Boha znamená dívat se spíš na prst než na Měsíc, na který prst ukazuje. Zdrženlivost ohledně Boha pokračuje tím, že se od jisté doby má v judaismu za to, že Boží Jméno je nevyslovitelné. Bůh je prostě Ten, který je, nedává si odlišující jméno, není zbožštěním žádné přírodní ani sociální skutečnosti. V mystické tradici na to navazuje apofatická teologie. U některých kabalistů je přede všemi emanacemi božské Nekonečno. Z křesťanských

mystiků budiž připomenut Jacob Böhme, který dřívejší představu o *Urgrund* – prazákladu především zjeveným božstvím, posunul výrazem *Ungrund* – nezáklad. Je to bezedná skutečnost či spíše děj předcházející Boha stvořitele. Tato diskretnost ohledně Boha umožňuje přesunout pozornost k člověku.

Božské se na cestě člověka dějinami stává méně samozřejmým. Snívá magické a mýtické vědomí je vystřídáno jasnějším vědomím, které reflektuje sebe sama. Lze to ilustrovat na posunu v indické náboženské tradici. V raných textech (*samhitách*) jsou bohové samozřejmostí a texty je oslavují pro jejich vlastnosti a činy. Pozvolna se objevuje pochybnost a kladou se otázky. Hymnus o stvoření z *Rgvédu* končí verši: „*Kdo v pravdě ví, kdo může na světě říci, odkud vše vzniklo, odkud se vše vytvářelo. Boží se zrodili později s tímto světem. Kdo tedy ví, z čeho svět povstal. // Ten, jenž toto stvořil svou mocí, ať sám vše vykonal nebo ne, on, bdící nad světem v nejvyšším nebi, jistě to ví, nebo neví to ani on sám?*“ (*Rgvédasanhitá* 10, 129). Védská literatura vrcholí upanišadami, a v nich zaznívá zkoumavá otázka: *Co je brahma(n)?* Odpovědi koncentrují pozornost tážícího na něj samotného. Pokládá se to za změnu paradigmatu a někteří religionisté (u nás např. obnovitel české religionistiky na konci komunistické éry Jan Heller) hovoří o etickém zlomu. Může rovněž jít o antropologický obrat.

K biblickým kořenům sekularity můžeme počítat i odstup od rituálu. Jako projev zmíněného etického zlomu mů-



Bez názvu.

žeme vidět prorocké výroky. Hospodin, který prostřednictvím Mojžíše do detailů stanovil chrámový obětní kult, říká ústy proroka Izajáše: „*Nepřinášejte už šalebné obětní dary, kouř kadidla je mi ohavností,*

i novoluní, dny odpočinku a svolaná shromáždění; ničemnost a slavnostní shromáždění, to nemohu vystát. Z duše nenávidím vaše novoluní a slavnosti, jsou mi jen na obtíž, jsem vyčerpán, když je musím snášet. Když rozprostíráte své dlaně, zakrývám si před vámi oči. Ať se modlíte sebevíc, neslyším. Vaše ruce jsou celé od krve. Omyjte se, očistěte se, odklíděte mi své zlé skutky z očí, přestaňte páchat zlo. Učte se činit dobro. Hleďte právo, zakročte proti násilníkovi, dopomozte k právu sirotkovi, ujímejte se pře vdovy.“ (*Iz 1,13–17*). Prostřednictvím proroka Ozeáša říká: „*Chci milosrdenství, ne obět.*“ (*Oz 6,6*).

Sekularita, světskost, pozemskost jako cosi, co je doma v biblických náboženstvích, co není vynuceno nenáboženským okolím a co může inspirovat péči o svět, ukazují první slova elektronické publikace *Reformní judaismus*¹: „*Co je reformní judaismus? Těž zvaný progresivní nebo liberální, tento pojem zahrnuje dnešní školy židovské náboženské filozofie, které z židovských tradic zdůrazňují etiku, spravedlnost, rovnoprávnost, snášenlivost, univerzální humanismus a sociální angažovanost a pokládají se za pokračování tisíciletých židovských tradic demokracie, spravedlnosti, pravdivosti, tolerance, odporu k totalitě, názorové plurality jako základního prvku potřebného k neustále novému objevování pravdy, práva beztrestně se myslit a povinnosti ctít bližního jako stvoření Boží, se všemi jeho odlišnostmi. Jsou to tradice radikálních biblických proroků a písmáků a talmudických rabínů, pro něž základem hledání smyslu lidské existence a židovského poslání bylo vědomí, že všechna existence podléhá neustálým změnám a žádný jednotlivec či skupina nedokáže nikdy pochopit, obsáhnout a sdělit kompletnost Božího světa... Jsou to tradice těch nekonečně bohatých, rozmanitých a otevřených talmudických a responsových debat rabínů odlišných škol a výkladů usilujících o pochopení, jak v různých generacích a politických kontextech vykládat a žít ty složité a často nesrozumitelné příkazy Mojžíšovy Tóry.*“

Křesťanské prameny navazují na židovskou tradici. Podle nich v činech a slovech Ježíše Krista s námi jedná a promlouvá Bůh. V Ježíši je přece „*vtělena všechna plnost božství*“ (*Kol 2, 9*). O Bohu už nelze mluvit jinak, než tak, že se mluví o člověku. To, co se vypovídá o Ježíši Kristu, platí v naději i pro ostatní lidi. O Bohu se vyznává, že „*nám daroval vzácná a převeliká zaslíbení, abyste se tak*

stali účastnými božské přirozenosti“ (*2 Pt 1,4*). Křesťanství v prvních staletích své existence vybojovalo zápas, v němž bylo potvrzeno, že konečná lidská bytost se nerozpouští v oceánu Božství. Že člověk je účastníkem Božího života v plném rozvinutí svého lidství. Křesťanskému mys-



Bez názvu.

liteli Ireneovi z Lyonu (*140–160, + asi 202) se připisuje výrok, který tuto tradici předává dalším generacím: „*Slávou Boží je živý člověk.*“

Lze snad shrnout, že v náboženstvích je autoritářský a nekrofilní potenciál. Jsou schopna člověka odcizit jemu samému, popřít a znehodnotit jeho konkrétní pozemskou lidskost. Je v nich však také možnost člověka pozvednout k plnému člověčenství, pomoci mu být plně sám sebou, překračovat sebe ve svobodných tvůrčích činech a tak sebe nalézat. V demokratické, pluralitní společnosti, ve společnosti, která se emancipovala od náboženského poručnickování, mají náboženství a jejich vyznavači více svobody. Sekulární společnost umožňuje náboženství rozvinout jeho kapacitu pro lidství. Zdá se, že toleranci, otevřenost a ochotu k dialogu sekulární společnost náboženstvím vnutila proti vůli jejich stoupenců. V biblických náboženstvích (i když ne jen v nich) je však směr od předpokládané spirituality k prožívané každodennosti od začátku přítomen. Sekularizovaný judaismus a sekularizované křesťanství nacházejí po tisíciletích zkušenosti samy sebe a poskytují jednotlivci a společnosti službu, kterou lze od nich právem očekávat.

¹ Podobně shrnuje Frommovo pojetí anonymní autor na webové adrese: <http://www.schacco.savana.cz>.

² <http://zlu.cz/pdf/Reformni%20judaismus.pdf>.

NÁSTIN KOŘENŮ A VÝVOJE DNEŠNÍ SEKULÁRNÍ IZRAELSKÉ SPOLEČNOSTI

Daniel Mayer

Máme-li se zabývat problematikou sekularizace židovské společnosti v současném Izraeli, musíme se vrátit k prvopočátkům sekularizace této společnosti v diaspoře. Až na výjimky žili Židé v evropských křesťanských zemích prakticky do po poslední třetiny 18. století svázáni dosud platnými středověkými či novými omezeními a zákazy.

Židé měli zakázáno žít v některých městech, museli žít v oddělených židovských čtvrtích – ghettech, nesměli být vlastníky půdy, nemohli být členy řemeslnických cechů, platili zvláštní židovskou toleranční daň. Císař Karel VI. (1711–1740) zavedl roku 1726 tzv. familiantský zákon, který umožňoval oženit se a založit tak rodinu jen nejstaršímu synovi po smrti jeho otce (familianta). Cílem zákona bylo omezit počet židovského obyvatelstva v Předlitavsku. Většina těchto omezení padla v revolučním roku 1848. Na východě Evropy, v zemích náležejících carskému Rusku, byla situace v 17. – 18. století mnohem horší. Židé tu byli vražděni kozáckými povstanci Chmelnického a vojsky jeho ruských spojenců. Později dokončili zkázu hajdamáci. Počínaje koncem 18. a v 19. století, kdy se Židé v Evropě postupně emancipovali, tak v Rusku nadále probíhaly krvavé pogromy a platila krutá protižidovská opatření podporovaná v mnoha případech nejen pravoslavnou církví, ale i samotným carem.

V Evropě můžeme vystopovat počátky **židovského osvícenství** – *haskaly* již ve čtyřicátých letech 18. století. Otcem židovského osvícenství inspirovaného podobným procesem probíhajícím uprostřed majoritní křesťanské společnosti, byl filozof *Moses Mendelssohn* (1729–1786). Snažil se o větší uplatnění a zapojení Židů do většinové společnosti, kterého se dalo dosáhnout studiem němčiny, jež otvírala dveře k všeobecnému vzdělání a tehdejšímu vzdělancům. Na tento proces židovského osvícenství a postupné emancipace měly kromě tolerančních patentů císaře Jose-

fa II. (1780–1790) vliv i myšlenky Velké francouzské revoluce (1789).

Od počátku 19. století, spolu s židovským osvícenstvím, došlo ve většině evropských zemí k **emancipaci Židů**. Byl to boj židovského obyvatelstva za občanskou rovnoprávnost, v němž Židé zvítězili proti reakčním pokusům menšiny zakonzervovat středověké protižidovské zákonodárství. Události revolučního roku 1848/9 zbořily poslední zbytky hradeb ghett a anulovaly drtivou většinu dosud platných protižidovských omezení. Židé se od druhé poloviny 19. století stávají rovnoprávnou součástí občanské společnosti. Taktéž se zvětšuje odklon od tradičního způsobu života a mnohé, zvláště střední a vyšší vrstvy židovského obyvatelstva se jazykově a kulturně sblíží s majoritní společností. Část Židů viděla svůj cíl v úplné duchovní asimilaci, v přijetí křtu či v národnostní asimilaci s většinovým národem nebo v obojím.

V samotném carském Rusku a zemích mu přináležejících postupovala *haskala* a emancipace mnohem pomaleji, ale i tam se utvářela vrstva židovské osvícené inteligence, která hledala odpověď na palčivé otázky života židovské pospolitosti. Tradiční duchovní vedení židovských komunit (rabíni) ve své době nemohlo poskytnout uspokojující odpověď, což vedlo zvláště u radikálnější zaměřených

kruhů *maskilim* a emancipovaných Židů k postupné negaci duchovních autorit, až k „otevřené vzpouře“ proti tradičnímu židovskému vzdělání a způsobu života. Tito lidé pak nacházeli smysl života v učení Theodora Herzla (1860–1904), který se stal koncem 19. století otcem politického sionismu, židovského národního hnutí, jehož cílem bylo vybudovat samostatný moderní židovský stát v historické vlasti Židů. Herzl, který pocházel z asimilované rodiny a byl nábožensky indiferentní, viděl ideál v sekulární židovské společnosti, kde by náboženství bylo uzavřeno do synagóg. Pod Herzlovým ideovým vlivem se uskutečnila v letech 1904–14 tzv. druhá *alija* do Palestiny, která sem přivedla zhruba čtyřicet tisíc nových přistěhovalců, většinou z Ruska. Byla to *alija*, jejíž příslušníci byli také velmi ovlivněni revolučními socialistickými



Pokus o krajinu v modrém.

kými myšlenkami. Tato *alija* dala ideový základ sekulární židovské společnosti v Palestině a pozdějším Izraeli. Podpořena byla ještě třetí *alijou* v letech 1919–23, kdy většina z 35 tisíc nových přistěhovalců měla stejný či velmi podobný sionisticko-socialistický ideový základ. Velkou úlohu ve formování sekulární společnosti hrála i sionistická, levicově orientovaná mládežnická organizace *Ha-Šomer ha-Ca'ir* (*Mladý strážce*), založená v Polsku roku 1913. Mnoho členů této organizace přibývalo do mandátní Palestiny s třetí, tzv. polskou *alijou* v letech 1924–28. Tato

alija bezesporu posílila socialistickou a sekulární tvář Palestiny. Kromě toho většina kibuců – kolektivních zemědělských osad vznikajících v Palestině již od počátku 20. století na sionisticko-socialistickém základě, byla též oporou sekulární židovské společnosti. V kibucech, v levicově orientovaných mládežnických organizacích, a ve všemocném odborovém svazu *Histadrutu* náležejícímu pod přímý ideový vliv Strany pracujících Země Izraele (Mapai), všude tam se sekularizace propagovala, vyžadovala a někdy i nevybíravým způsobem vynucovala. Jistě, v ideologickém boji za nového hrdého židovského-izraelského člověka byla považována diaspora s tradiční výchovou dětí a mládeže v chederch, talmud-tórach nebo ješívách za zpátečnickou a škodlivou pro duši mladého člověka. Tato výchova v něm nejen utvrzovala zastaralé a škodlivé diasporní – galutnické návyky, ale odváděla jej od smysluplné práce v zemědělství a průmyslu, prostě od budování nové židovské domoviny. Ve dvacátých až padesátých letech 20. století takto nazírali protagonisté světské kultury na vše, co byt jen trochu bylo spjato s náboženstvím nebo tradicí. Po vzniku Státu Izrael se v prvních letech jeho existence 1948–50 prosazovala v táborech nových přistěhovalců – *machanot ha-olim* jednotná školní výchova dětí – *chinuch ha-achid* vyznačující se antináboženským násilím – *kfija anti datit*, která nebrala v potaz z jakého duchovního a kulturního prostředí děti pocházejí. Tato jednotná výchova odpovídala ideologii strany Mapai a duchu Ben Gurionova „*tavícího kotlí*“, majícímu za úkol zformovat nového Izraelce. Byla však prováděna tak necitlivě a násilně, že vedla k vládní krizi a k ustavení Frumkinovy vyšetřovací komise, která se případy antináboženského násilí v táborech nových přistěhovalců zabývala. Bez těchto základních historických faktů, které jsem nastínil, nelze pochopit sekularizaci izraelské společnosti dnešních dnů.

Kouzelné slovo, mající vytvořit rovnováhu v delikátních vztazích mezi sekulární a ortodoxní či zbožnou částí židovské společnosti Izraele, je *status quo*. Jedná se o dopis „*status quo*“ napsaný v červnu 1947 předsedou Židovské agentury Davidem Ben Gurionem a adresovaný nesionistické ortodoxní aškenázské straně *Agudat Jisrael*, která tehdy a i po vzniku Státu Izrael hájila zájmy ortodoxního židovského obyvatelstva. Dopis se týkal

čtyř zásad, které se zavázala Židovská agentura dodržovat ve vztahu k zbožné části obyvatel země:

1. *Šabat* – šabat bude dnem pracovního odpočinku v týdnu. Šabat mají dodržovat soukromé podniky, městské a státní úřady.
2. *Kašrut* – budou se dodržovat zásady košer stravování v kuchyních a jídelnách státních úřadů a institucí (armáda, policie, vězenská správa atp.).
3. *Rodinné právo* – Uzavírání a registrace sňatků bude ve výhradní pravomoci Vrchního rabinátu.

Rozvody budou výlučně v kompetenci rabínských soudů. Podobná pravidla jsou stanovena i pro muslimské, křesťanské a drúzské obyvatele, kde sňatky a rozvody jsou též v kompetenci jednotlivých náboženských institucí.

4. *Školství* – bude respektována plná autonomie všech směrů ve výchově, včetně autonomie ortodoxního židovského školství. Stát bude přispívat na chod školních zařízení a na platy učitelů.

Za těchto podmínek *Agudat Jisrael status quo* přijala. Podpořila vznik nezávislého židovského státu a účastnila se prvních izraelských vlád. V září 1952 však vyšla z koalice a opustila vládu na protest proti antináboženskému násilí uplatňovanému v táborech nových přistěhovalců a proti uzákonění povinné vojenské služby pro židovské dívky. Do vládní koalice se vrátila až po vítězství Likudu roku 1977.

David Ben Gurion osvobodil od povinné vojenské služby všechny, kteří prokázali, že studium Tóry je jejich celoživotním posláním – *toratam omanutam*. Těchto vynikajících žáků ješív bylo čtyři sta.

Zásady uvedené v *statu quo* platí dodnes. Samozřejmě dnešní izraelská židovská společnost je nejen početnější, ale mnohem komplikovanější a neodpovídá té, která před 66 lety *status quo* přijala i se všemi v něm skrytými nebezpečími, která začala postupně krystalizovat se změnami probíhajícími postupem času v izraelské židovské společnosti.

Obrovskou změnu pro izraelskou společnost přinesla poslední léta Gor-



Ledňáček.

bačovovy perestrojky a následující zánik SSSR, který znamenal příliv milionu nových přistěhovalců, z nichž drtivá většina byla již po několik generací vychovávána v duchu sovětského ateismu, tudíž odtržena od židovských tradic i světské židovské kultury a kromě židovské národnosti zapsané v občanských průkazech, neměla jasno, co znamená být Židem. Mnozí, ne vlastní vinou, byli opravdovými *homo sovieticus*. Kromě toho značná část nových přistěhovalců z bývalého SSSR, kteří měli právo stát se okamžitě izraelskými občany, nebyli a nejsou *halachou* (židovským náboženským právem) považováni za Židy. Takových občanů je v současné době 330 tisíc a jejich počet neustále roste. Na ně stát hledí jako na občany *bez náboženské příslušnosti – le-lo dat*. Teprve od roku 2010 se zákonné normy změnily a v případech, že oba partneři jsou bez náboženské příslušnosti, mohou uzavřít v Izraeli občanský sňatek. Pro smíšené páry, kdy jeden z partnerů je Žid a druhý ne, taková možnost dosud neexistuje. Nutno poznamenat, že sňatky uzavřené izraelskými občany v cizině před státními či městskými úřady jsou státem uznané. Jistě je to určité východisko z nouze, podobně jako dohoda o vzájemném soužití podepsaná před izraelským notářem, ale není to plnohodnotné řešení problému. Na tuto skutečnost poukazují mnohá občanská a lidsko-právní sdružení a obviňují stát, že na svém území upírá svým občanům základní právo uzavřít právoplatný sňatek. V současné době sílí trend, kdy se oba židovští partneři dohodnou, že

uzavřou občanský sňatek v cizině bez náboženského obřadu pod *chupou* – *svatebním baldachýnem*. Tento nepříznivý trend se dá zvrátit citlivým a přátelským přístupem úředníků Rabinátu v přípravném řízení a omezením byrokracie na minimum.

Dalším problémem, který je mnohdy politicky využíván a zneužíván, je rozdílný postoj sekulární a ortodoxní části společnosti na otázku, kdo má či nemá být zproštěn tříleté povinné základní vojenské služby. Z hlediska většiny ortodoxních občanů a stran by měli být osvobozeni všichni studenti ješív, jejichž cílem je *toratam omanutam*. Dnes se jejich počet pohybuje řádově v desítkách tisíc. Světská část obyvatelstva není ochotna, aby její děti „nesly břemeno vojenské služby“ samy. K této problematice se zatím jasně nevyjádřila nejpočetnější složka – izraelská armáda. Jde o to, zda je ekonomicky únosné povolávat desetitisíce ortodoxů do prezenční vojenské služby a je-li pro ně zajištěno smysluplné využití. Na tomto poli čeká obě strany ještě mnoho práce a úsilí, které by měly vést ke kompromisu. Například vojenská náhradní služba pro ortodoxní brance, ale též pro pacifisty,

kteří učiní místopřísežné prohlášení, že jimi jsou.

Nemálo odporu v sekulární části izraelské společnosti vzbuzuje skutečnost, že některé ortodoxní ješivy dostávají



Katedrála v Heidelbergu.

finanční pomoc od státu, jejíž výše je úměrná počtu studentů či ženatých studentů s rodinami – *avrechů*, kteří pak dostávají měsíční sociální stipendium. Mnozí odpůrci této praxe tvrdí, že tito *avrechové* mají jít pracovat a ne být závislí na státních dotacích. Zní to rozumně. Pravdou je, že mnoho ultraortodoxů pracuje ve svém prostředí jako ritu-

ální dozorcí – *mašgiachové*, písaři Tór, tefilin a mezuz, *šojcheti*, učitelé – *mela-medi* atp. Tyto profese jsou před sekulární společností jaksi „skryty“ a mnozí sekulární Izraelci ani netuší, že takové profese existují. Problém je v tom, že ultraortodox velmi těžce shání práci „na druhé straně barikády“, třeba v kosmopolitním a sekulárním Tel Avivu. Když ji nakonec sežene, není výjimkou, že jeho plat je mnohem nižší než plat nezbožného pracovníka vykonávajícího stejnou práci. O tomto problému se zmiňuje dokonce sekulární ekonomický tisk.

Myslím si, že toto jsou tři hlavní problémy – náboženské versus občanské sňatky, základní vojenská služba ortodoxů v izraelské armádě a státní dotace ješívám, které „hýbou“ nejen politickou scénou, ale i celou izraelskou společností. Avšak nutno vše vidět proporcionálně a hlavně si uvědomit, že jsme na Blízkém východě. Naše společnost je proto impulsivnější, hlasitější a jsme ochotni během několika málo vteřin zahájit *Kulturkampf* na té či oné straně. Avšak tak, jak jsme rychle „vzpláli“, tak rychle opět začínáme racionálně uvažovat a o to intenzivněji hledat kompromisy, které by vyhovovaly všem.

TEOLOGIE SEKULARITY A ATEISMU

Pavel Hošek

Proces sekularizace, tedy zesvětštění západní kultury, byl reflektován a interpretován významnými mysliteli dvacátého století různým způsobem. Mezi teoretiky sekularizace najdeme celou řadu židovských a křesťanských teologů. Někteří bohoslovci se na sekularizaci západní kultury dívali velmi přejně a vnímali ji jako proces postupného zrání lidstva z dětských stádií vývoje k větší dospělosti a zralosti¹. V rámci tohoto výkladu patřilo k důležitým východiskům přesvědčení, že „Bůh si přeje, aby člověk dospěl“, nechce, aby zůstal dětinským závislým tvorem, nechce ani poddajnou loutku, ani bezduchého robota, ano, chce „člověka schopného ateismu“. Hlavním původcem a podporovatelem emancipace člověka z infantilní náboženskosti a z područí tmářství a pověry středověkého náboženství by v tomto smyslu byl sám Bůh.

Tato myšlenka, tedy přesvědčení, že Bůh si „přeje“ zralost a dospělost svých dětí, měla a dosud má řadu stoupenců mezi věřícími Židy a křesťany. V rámci rabínského judaismu byla ostatně rozvíjena už od starověku. Bývá ilustrována slavným příběhem z Talmudu, který vypráví, jak se rabíni přeli nad výkladem Tóry. Jeden z nich žádal, aby Nebesa potvrdila jeho výklad tím, že se stane zázrak. Zázrak se stal (několikrát), ale ostatní rabíni odmítli přijmout zázrak jako argument při výkladu Tóry. Nakonec do jejich porady zasáhl hlas z nebe a potvrdil výklad onoho učence, který se úspěšně dožadoval zázraků. Ostatní rabíni se však poradili a dospěli k závěru, že hlas z nebe nemá co zasahovat do toho,

když učenci vykládají Tóru. Bůh, který v nebi sledoval jejich počínání, se smál a volal: „Moje děti nade mnou zvítězily, moje děti nade mnou zvítězily!“² Pointu tohoto úsměvného příběhu lze vykládat tak, že Bůh si jako dobrý otec přeje, aby jeho děti dospěly k odpovědnosti za vlastní život, tedy aby vyrostly z dětinské závislosti na „zázračném Pánu Bohu“.

V návaznosti na tento směr teologického myšlení, vnímajícího dějiny lidstva jako proces „Boží výchovy“ a postupného zrání člověka k dospělosti, je možné chápat zesvětštění Západu jako kýžený zánik nezralých, dětinských forem víry. Někteří teologové v tomto smyslu navrhovali chápat sekularizaci jako „Boží dar lidstvu“³. „Odposvátnění světa“ chápali jako pokračování v obrazoboreckém zápase izraelských proroků proti modlám, tedy jako důsledné odmítnutí pošelilých a modlářské religiozity, a také jako radikální protest proti všem lidským představám Boha, proti identifikaci Boha s čímkoli, co je méně než On. A zesvětštění veřejného prostoru pak interpretovali v duchu prorockého odmítnutí rouhavé politické instrumentalizace náboženské víry k legitimizaci společenského statu quo.

Sekularitu západní kultury je tedy v tomto smyslu možné teologicky ocenit a přivítat, tedy chápat ji jako svého druhu radikální domyšlení principiálního prorockého odmítnutí idolatrie. Někteří teologové v duchu výše uvedených motivů biblické tradice interpretovali postupné mizení náboženství z veřejného prostoru jako blahodárný a bohublíby proces, který je vlastně výsledkem dlouhodobého působení biblické tradice na evropskou kulturu.

Podle teologicky vzdělaných vykladačů zesvětštění Západu je navíc možné nahlížet tento proces jako nezbytnou a žádoucí vývojovou fázi západního křesťanského vědomí. Fázi, které můžeme porozumět ve světle židovských a křesťanských teologických motivů a metafor. O dlouhotrvající zkušenosti „Božího mlčení“, příznačné pro evropskou kulturu posledních dvou století, lze v jistém smyslu hovořit jako o „Velkém pátku dějin Evropy“, kdy evropské lidstvo zakusilo na kolektivní úrovni velkopáteční agónii, kdy Bůh „jako by nebyl“, a ateismus jako by měl naprostou pravdu.⁴

Podobným způsobem lze využít metaforu „temné noci duše“, kterou svatý Jan

od Kříže mýnil bolestnou a někdy dlouhotrvající etapu na cestě duchovního růstu, kdy je člověk zbaven všech známek Boží přízně a blízkosti. O posledních dvou stoletích evropských dějin se dá v naznačeném smyslu hovořit jako o „temné noci duše Evropy“.⁵

Dalším z výkladových klíčů evropské sekularity může být biblická myšlenka „Boží skrytosti“. Prorok Izajáš říká, že Bůh biblické víry je „Bůh skrytý“⁶. Bůh podle biblického vyprávění někdy skutečně „skrývá svou tvář“, nezasahuje, nechává věcem volný průběh a „dělá, jako by nebyl“. V Deuteronomiu Hospo-



Jihočeský Kristus I.

din v tomto smyslu praví: „Skryji před nimi svou tvář, uvidím, jaký vezmou konec“⁷. Toto „výchovné“ Boží mlčení má být pobídkou k dospělosti, ke zralosti, ke kajícímu zpytování svědomí a převzetí odpovědnosti. V židovské mystice nabyla myšlenka „skrytí tváře“ (*hester panim*) rozhodujícího významu jako výklad Božího mlčení a „nezasahování“ tváří v tvář lidským tragédiím. Má jít o drsnou, ale nezbytnou otcovskou výchovu.

Někteří židovští myslitelé v tomto duchu vykládají také kabalistickou myšlenku „Božího sebestažení“ (*cimcum*): Bůh předtím, než stvořil svět, „stáhl své bytí“ a vytvořil tak „prázdný prostor“, ve kterém mohl vzniknout autonomní a na Stvořiteli do jisté míry nezávislý vesmír, včetně lidských bytostí obdařených svobodnou vůlí⁸. Bůh tedy jakoby v jistém smyslu „uhnul z cesty“, aby mohl člověk dospět ve svobodnou a odpovědnou bytost.

Podle některých židovských myslitelů lze jít ještě o krok dále a konstatovat, že v dějinách dochází k postupnému „mizení Boha“⁹. Bůh postupně vede člověka k dospělosti a předává mu stále větší díl zodpovědnosti za chod dějin, ustupuje do pozadí, přestává zasahovat do dějinných událostí zázračnými intervencemi, které patří k „dětinským“ etapám duchovního vývoje lidstva. Bůh tedy jako by člověku postupně bral „pohádkovou“ představu Stvořitele a Vládce vesmíru, který pozorně naslouchá přímelným modlitbám a řídí události jako „generální ředitel u velícího pultu“.

Všechny tyto interpretační návrhy míří k jednomu cíli: vyložit postupné vystřízlivění lidstva z dětských forem víry a zbožnosti jako sice nesmírně bolestný, ale vlastně blahodárný proces, jako projev „otcovské výchovy“: Boží „mlčení“, jeho „skrytost“, „sebestažení“ a „mizení“ nakonec umožňují člověku, aby dorostl pravého, autentického lidství. Agónie „Velkého pátku“ a „temné noci duše“ víru nakonec prohlubují a očišťují. Bůh v tomto smyslu sám působí jako „velký obrazoborec“, sám člověku (z lásky) odnímá pohádkové představy o Sobě.

K podobné revizi „pohádkového“ pojetí Boha dospěli už v době středověku židovští a křesťanští mystikové, rozjímající nad výpovědi knihy Exodus, kde se Bůh představuje jménem „Jsem, který jsem“¹⁰. Mystikové tuto tajemnou větu vykládali jako výpověď o nesoouměřitelnosti Božího bytí s bytím tvorů. Bůh není srovnatelný s ničím z tohoto světa. Veškeré přemýšlení a mluvení o Bohu je zoufale neadekvátní. O Bohu, jaký je sám o sobě, vlastně nemůžeme říct vůbec nic. Můžeme pouze konstatovat, jaký *není*, a že není ničím z tohoto světa, že tedy „nepatří do množiny jsoucenců“, ani jako její nejskvělejší exemplář. Jinými slovy, Bůh začíná tam, kde končí říše všeho jsoucího, a v tomto smyslu vlastně „není“. Bůh všechno, co jest, obklopuje a „nese“, ale ničím z toho není. Proto dospívají mystikové k paradoxnímu závěru, že Bůh je „Nic“¹¹. Toto tajemství je snad naznačeno radikálním biblickým zákazem zobrazování Boha¹² a také skutečností, že v jeruzalémském Chrámě nad truhlou smlouvy ve Svatyni svatých, kde měla symbolicky přebývat Boží přítomnost, *nebylo nic*.

Ve světle tohoto pojetí Božího bytí se zdá být zřejmé, že veškeré antropo-

morfni uvažování o Bohu patří k dětin-
ské fázi víry a je snad do jisté míry tole-
rovatelné, ale jenom do času, jenom aby
bylo posléze opuštěno. Mystické rozjí-
mání nad Božím bytím, prorocká kritika
modlářství a radikální obrazoborectví
ateistické filosofie tak mohou v jistém
smyslu mířit pokaždé z jiné strany
k témuž tajemství Božího bytí, které se
princiálně vymyká lidskému chápání
a pojmenovávání. V tomto duchu je pak
podle některých teologů možné přejně
vykládat i působení velkých „proroků
ateismu“ evropských dějin, tedy napří-
klad Nietzscheho, Comteho, Feuerbacha,
Marxe a Freuda.

Jedním z nejčastějších teologic-
kých motivů, užívaných jako výkladový
klíč k významu sekularity a ateismu
moderního Západu, je myšlenka „Boží
smrti“¹³. Jakým způsobem může právě
tato metafora osvětlit význam sekularity
moderního Západu? Jednou z možností
je chápat finále Ježíšova příběhu jako
završení Božího radikálního příklonu



Židovský hřbitov.

k člověku, tedy definitivního sestupu
z Nebe na zem, z nebeské transcendence
do pozemské imanence, z metafyzických
výšin do „nového typu lidství“ a mezi-
lidských vztahů. Kristovo ukřižování
a vzkříšení by pak znamenalo radikální
proměnu Božího bytí: Bůh už nadále

nepůsobí jako transcendentní „nebeský“
protějšek „maličkého“ člověka, ale jako
„Duch společenství“, jako „agapé v mezi-
lidských vztazích“¹⁴. Podobným způso-
bem lze ostatně navázat na Hegelovy
úvahy o Boží smrti, resp. o Velkém pátku
jako o klíčovém momentu „dějin Ducha“.
A v podobném smyslu pak může teologie
přejně navázat na Nietzscheovy prorocké
výpovědi o „smrti Boha“ v současné kul-
tuře, burcující člověka k přijetí odpověd-
nosti za vlastní osud, tedy k uskutečnění
pravého lidství.¹⁵

Další možností využití motivu „Boží
smrti“ ve výkladu zesvětštění západní
kultury je navázání na tradiční nauku
o Kristově ponížení, tedy na tak zvanou
„kenotickou christologii“: v listu Filip-
ským se hovoří o tom, že ačkoli byl Kris-
tus „způsobem bytí roven Bohu, přece
na své rovnosti nelpěl, nýbrž sám sebe
zmařil, vzal na sebe způsob služebníka
a stal se jedním z lidí“¹⁶. Tento Kristův
postoj, ke kterému jsou křesťané ve Fili-
pech vybízeni, může být vykládán jako

Boží definitivní zřeknutí se
všech „mocenských nároků“
a sestup do „bezmocnosti
a zranitelnosti“. Ježíš zdán-
livě skončil jako popravený
buřič. „Když mu spílali,
neodplácel spíláním, když
trpěl, nehrozil“¹⁷. K žá-
dnému spektakulárnímu
zázraku, který by vyprostil
Ježíše z rukou těch, kdo ho
chtěli popravit, nedošlo.
Tento příklad „Boží bez-
mocnosti a zranitelnosti“
se může stát výkladovým
klíčem zdánlivě Boží nepří-
tomnosti v současném
západním světě a také teolo-
gickým argumentem ve pro-
spěch sekularity (tedy nábo-
ženské neutrality) veřejného
prostoru.

Velmi podobným způ-
sobem lze interpretovat
také „znamení Jonášovo“¹⁸,
o kterém hovoří Ježíš v evan-
geliích, když na něj nepřátelé
naléhají, aby předvedl nějaké

nadpřirozené potvrzení svého pově-
ření. Ježíš odpovídá: „nebude vám dáno
jiné znamení, než znamení Jonášovo“. Podle některých vykladačů toto „zna-
mení Jonášovo“ spočívalo v tom, že se
(zvnějšku viděno) vůbec nic mimořá-
dného nestalo. Jonáš byl poslán do hříš-



Svatá Trojice.

ného města Ninive, aby ninivským sdělil,
že jejich město bude Božím zásahem
zničeno. Ninivané se však dali na pokání
a Bůh nakonec odvrátil svůj hněv a *nic
se nestalo*. Viděno z vnějšku, vše, co se
v Ninive stalo, bylo to, že se nic nestalo.

Takže skeptik samozřejmě mohl
namítnout, že Jonáš je blázen a nábo-
ženský fanatik, a že k žádnému Božímu
zásahu by tak jako tak nedošlo, protože
žádný Bůh neexistuje. Jonášovo zna-
mení je tedy znamením jen pro ty, kdo
mají „oči k vidění“, kdo dokážou „číst
mezi řádky“. Z vnějšího pohledu nedo-
jde k žádnému okázalému projevu Boží
moci, takže skeptik bude moci zachovat
svoji skepsi, zatímco očím víry se otevírá
ještě jiný obzor. Také při sledování finále
Ježíšova příběhu na Velký pátek mnozí
odešli s tím, že byl prostě popraven a tím
to hasne. Jen oči víry vydržely vyhlížet až
do neděle. Něco podobného se v rámci
tohoto výkladu dá říci o víře v Boha
v současném světě, který jako by skep-
tikům poskytoval dostatečné množství
argumentů pro závěr, že žádný Bůh nee-
xistuje, a jen velmi sporné a dvojznačné
stopy svědčí o tom, že pravdou je opak¹⁹.

Výše uvedené možnosti teologické
interpretace sekularity a ateismu mohou
být inspirujícím východiskem k roz-
hovoru mezi přemýšlivými ateisty či
agnostiky a židovskými či křesťanskými
teology. Zároveň je třeba poznamenat,
že ateisté už pro židy a křesťany zřejmě
nejsou jediným, ba ani nejdůležitějším
partnerem v diskusi. Podle mnohých
sociologů má ateismus jakožto promy-
šlené přesvědčení svá nejlepší léta už za
sebou a jeho stoupenců postupně ubývá.
V této souvislosti vyslovují někteří teo-
logové varování, aby se židé a křesťané
ze slábnutí ateismu a návratu různých
podob náboženství a spirituality nerado-
vali předčasně.

Tváří v tvář kvetoucímu obchodu se
zábavně spotřební spiritualitou a různým
znepokojivým podobám návratu reli-

giozity v súčasnej kultúre by si podľa týchto varovných hlasů židé i kresťané mali uvědomit, že toho, čo je spojuje s poctivými ateistami (napríklad radikálni odmietnutí modlářství) může být víc než toho, čo je spojuje se stoupenci módních vln spirituality a různých forem návratu „zuřivé náboženskosti“. Zdá se totiž, že alespoň v určitém smyslu je sekularita či dokonca ateizmus vlastně jednou z „dějinných podob křesťanství“²⁰. Není to nejspíš náhoda, že ateizmus se rozvinul do masové podoby pouze v kultúre, která byla celá stáletí formována židovsko-křesťanskou tradicí, a *nikde jinde*. V jistém smyslu ateizmus opravdu vychází z některých biblických předpokladů, bez kterých není dost dobře mysliteľný. Ateizmus je tudíž možné nahlížet i jako „uzrání“ některých plodů biblické tradice, a také jako jistou „spirituální zkušenost“, která má svoji „vnitřní pravdu“.



Bez názvu.

¹ Podobně shrnuje Frommovo pojetí anonymní autor na webové adrese: <http://www.schacco.savana.cz>.

² Viz zejména Bonhoeffer D., *Na cestě k svobodě*, Vyšehrad, Praha, 1991, str. 199nn, 203n, 223, 230nn, 241, 248nn, 262nn.

³ Bleefeld B. R., Shook R. L., *Příběhy z talmudu*, Portál, Praha, 1999, str. 181n. Viz k tomu též Friedman, *Mizení Boha*, Argo, Praha, 1999, str. 136nn.

⁴ Srov. Gogarten F., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Hamburg, 1966, str. 64.

⁵ Halík T., *Vzývání i nevzývání*, Lidové noviny, Praha, 2004, str. 105n.

⁶ Halík T., *Vzývání i nevzývání*, str. 100n, 106nn.

⁷ Izajáš, 45, 15.

⁸ Deuteronomium 32, 20.

⁹ Srov. např. Balabán M., *Kvete-li vinný kmen*, Kalich, Praha, 2002, str. 410.

¹⁰ Viz stejnojmennou knihu R. Friedmana (Argo, Praha 1999).

¹¹ Exodus 3, 14.

¹² Viz např. Friedman, *Mizení Boha*, str. 229nn, a také Scholem G., *Počátky kabaly*, Malvern, Praha, 2009, str. 181, 216, 267nn a jinde.

¹³ Exodus 20, 4-5.

¹⁴ K židovskému pojetí „smrti Boha“ viz Rubinstein R., *Smrt Boha*, in Fry H., *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, Vyšehrad, Praha, 2003, str. 62nn.

¹⁵ Tyto možnosti teologické reinterpretace křesťanství rozvíjejí například stoupenci „teologie smrti Boha“ G. Vahanian, W. Hamilton, T. Altizer, P. van Buren.

¹⁶ Srov. Nietzsche F., *Radostná věda*, Votobia, Olomouc, 1996, str. 120nn.

¹⁷ Filipským 2, 6nn. Ke kenotické interpretaci sekularity viz např. Vattimo G., Rorty R., *Budoucnost náboženství*, Karolinum, Praha, 2007, a také Halík, *Vzývání i nevzývání*, str. 9n, 880, 86nn.

¹⁸ 1. Petrova 2, 23.

¹⁹ Matouš 12, 38-42.

²⁰ K tomuto výkladu Jonášova znamení viz Halík, *Vzývání i nevzývání*, str. 167n.

²¹ Srov. Halík, *Vzývání i nevzývání*, str. 61.

ŽÍME TAK, ABY SME SA TU CÍTLI POHODLNĚ A ZMYSLUPLNĚ

Rozhovor s Luciou Faltinovou, predsedníčkou Spoločnosti kresťanov a Židov na Slovensku

Lucka, prednedávnom si bola zvolená za predsedníčku slovenskej Spoločnosti kresťanov a Židov (SKŽS), k čomu Ti srdečne gratulujeme. Mohla by si stručne charakterizovať doterajšiu činnosť tejto Spoločnosti?

Ďakujem. Vlastne sa aktívnejšie vraciam medzi vás, keďže väčšinu času, ktorý som prežila v Cambridge, som sa stretávala s mnohými z vás, ktorí sa angažujete v českej Spoločnosti kresťanov a Židov. Na Slovensku mala SKŽS mimoriadny prínos v čase ranej postkomunistickej transformácie, keď sa obnovovalo povedomie o vlastnej identite, najmä kresťanskej i židovskej. Zároveň sa objavovali spôsoby vzájomnej interakcie, keďže za totality sa potláčala na jednej strane náboženská identita a na druhej strane sa zatvárali oči pred kritickými obdobiami dejín. V čase mečiarizmu nadobudla SKŽS výrazne občiansky charakter, keďže sme spájali sily na záchranu slobody a demokracie. Vtedy sme veľa diskutovali o židovsko-kresťanskom étose slobody



a zodpovednosti jeho prenesenia do praxe. Pamätníci neskorého stalinizmu u nás upozorňovali na rastúcu podobu medzi mečiarizmom a oným obdobím. Zaujímavou črtou SKŽS, ktorá pretrvávajú

dodnes, je jej denominačná vyváženosť, pomerne silné sekulárne zastúpenie a mimoriadna občianska angažovanosť členov.

Funkciu si prijala až dva roky po návraťte z Cambridge. Nelákalo Ťa angažovať sa hneď?

Na Slovensko som sa vrátila náhodou. V Cambridge sa mi uzavrela dvanásťročná životná kapitola a rozmyšľala som, čo s načatým životom. Hľadala som miesto, ktoré by bolo pre mňa ľudsky zaujímavé a na ktorom by som mala čo ponúknuť. Po príchode do Bratislavy som sa venovala filantropii, ktorá ma sem priviedla. Niektorí ľudia v SKŽS, ktorých si mimoriadne vážim, ma hneď po návraťte nahovárali, aby som prevzala vedenie Spoločnosti. Dlhú som váhala. Chcela som sa oboznámiť s aktuálnou situáciou, keďže so Slovenskom som mala vonku skôr súkromné vzťahy než pracovné – až na pár z Vás v Prahe, ktorí síce pochádzate zo Slovenska, no v Cambridge sme sa spoznali vďaka českému kontextu. Do istej miery som bola v tejto oblasti aj prakticky „vyhorená“, hoci som si bola vedomá, že je v tejto sfére práce nad hlavu. Napokon som si povedala, že to beriem, keďže mám dôveru skvelých ľudí, ktorí sa desaťročia angažujú v prospech spoločnosti, vrátane rôznych aspektov židovsko-nežidovských vzťahov. Ľudia ako Štefánia Sališová, Sidónia Hornánová, Juraj Alner, Egon Gál, Ivan Kamenec, Grigorij Mesežnikov, Fero Ábel, Ondrej Prostředník či Ľubo Stacho sú pripravení niečo ďalej robiť v tejto oblasti a stále majú čo ponúknuť. A to sú len ľudia v Bratislave, ktorí sú v najužšom tíme SKŽS. Navyše v ňom máme aj mimoriadne schopnú Katarínu Očkovú, ktorá si robí PhD v Edinburhu u mojej bývalej kolegyne z Cambridge. Vďaka nej sme sa s Katkou minulý rok stretli. Kedysi sme neraz so smiechom hovorili, že všetky cesty židovsko-kresťanských vzťahov vedú cez Cambridge. Asi je to tak.

Čo nové by si ako predsedníčka chcela priniesť do SKŽS?

Po 18 rokoch pôsobenia v oblasti židovsko-kresťanských vzťahov prinášam asi istú triezvosť, odstup od neustáleho vyrovnávania dlhových aj od sebaobviňovania. Pre mnohých je to osviežujúce, pre iných to môže byť najprv ťažko stráviteľné, lebo je to pre nich nové, viac racionálne ako emocionálne. Tiež kladím mimoriadny dôraz na kritické myslenie, ktoré u nás i v celom regióne absentuje. To sa netýka len židovsko-kresťanských vzťahov, ale celej spoločnosti, výchovy a vzdelávania.

Na čo by si sa chcela zamerať?

Mám k dispozícii sieť medzinárodných vzťahov, ktoré som si v tejto oblasti vybudovala. Na Slovensku a v strednej Európe je nás veľa, ktorí sa dobre poznáme – roky sme spolupracovali a dôverujeme si. Preto chcem v prvom rade rozvinúť medzinárodnú spoluprácu v oblasti židovsko-kresťanských vzťahov v strednej Európe. Rada by som totiž vytvorila medzinárodný program celoživotného interdisciplinárneho vzdelávania v židovsko-kresťanských vzťahoch. Bude tiež dobré prepojiť množstvo iniciatív, ktoré sa v oblasti židovsko-kresťanských vzťahov na Slovensku za tie roky rozvinuli, najmä súvislosti s obnovovaním tradícií a udržiavaním živej pamäte, ako aj v dokumentácii Holokaustu. Je potrebné, aby sa tieto procesy ďalej rozvíjali v plnom historickom i spoločenskom kontexte, v akom vznikali a vyvíjali sa. A v neposlednom rade je tu prepotrebná osвета.

V minulosti si pôsobila aj ako členka Výkonnej rady Svetovej rady kresťanov a Židov (ICCJ). Ako vnímaš vývoj tejto organizácie od doby jej vzniku v polovici minulého storočia až po súčasnosť?

ICCJ zohrala jednu z kľúčových úloh v povojnovom procese zmierovania medzi náboženstvami i etnikami Európy, najmä medzi Židmi a kresťanmi. Priniesla niekoľko dôležitých dokumentov. Mnohé z nich však zostali len v štádiu prijatých dokumentov bez toho, aby prešli do praxe. Najdôležitejšie je, že ICCJ vychovávala niekoľko generácií ľudí s otvorenou myslou, ktorým dala schopnosť pôsobiť v prospech nespočetného množstva aktivít židovsko-kresťanských vzťahov, dnes už vysoko nad rámec starého kontinentu.

V čom vidíš dnes potenciál ICCJ a, naopak, kde spočívajú jej rezervy?

Začnem rezervami. Tie sú dôsledkom postavenia ICCJ podobne, ako je tomu v prípade mnohých etablovaných medzinárodných organizácií. ICCJ sa stala tak trochu obeťou vlastného úspechu a akoby zaspala na vavrínoch. Neraz sa tam venuje priveľa času politikárčeniu v rámci organizačnej štruktúry a najmä personálneho obsadenia. Niektorí ľudia sú vo svojich funkciách dlhé roky, čo organizácii neprospieva. Aj preto tu existuje istý sklon ku konzervatizmu v tom zmysle, že ICCJ sa dnes ťažšie otvára novej realite, témam a myšlienkam, pomaly reaguje na aktuálne potreby v jednotlivých

vých krajinách, nehovoriac už o mladších generáciách. Veľmi mi kedysi prekážalo, že marginalizovala špecifické historické dedičstvo postkomunistickej Európy, kde sa obdobie komunizmu a stalinizmu podpísalo pod stav židovsko-kresťanských vzťahov. To je celkom iná situácia než v západnej Európe, ktorá nemala skúsenosť s gulagmi. Našťastie sa aspoň toto trochu zmenilo. Ak teda ICCJ reaguje, tak neraz neskoro a zbytočne ľúbivo. Tým oslabuje svoj potenciálny vplyv.

Ak sa ICCJ zbaví týchto neduhov, môže byť znova mimoriadne vplyvnou organizáciou. Dnes je tu opäť doba, keď je organizácia tohto typu nadovšetko potrebná: kresťania prinajmenšom v Európe trpia komplexom večnej viny a krízou identity, vo svete rastie radikalizmus aj v dôsledku zdĺhavej hospodárskej krízy, Izrael a celý Blízky Východ sú čoraz pálčivejšou témou, vzťahy medzi náboženstvom a sekularizmom predstavujú vážnu výzvu v úsilí o spravodlivé usporiadanie spoločnosti. ICCJ má potenciál tieto témy kvalifikovane reflektovať a prispieť k ich riešeniu.

Viac než desaťročie si bola jednou z kľúčových postáv Centra pre štúdium židovsko-kresťanských vzťahov na Woolf Institute v Cambridge. Mala si možnosť aktívne sa zúčastňovať na formovaní študentov tohto fascinujúceho multidisciplinárneho odboru, ako aj prispievať do bádania v tejto oblasti. Čo je, podľa Teba, najväčším prínosom disciplíny židovsko-kresťanských (či všeobecne medzináboženských) štúdií pre dnešnú akadémiu i spoločnosť?

Štúdium židovsko-kresťanských vzťahov, ak má byť zmysluplné, musí byť najmä multi- a interdisciplinárne. O to sme sa v Cambridge usilovali. Bez ohľadu na to kto, kedy a kde sa jej venuje, téma židovsko-kresťanských vzťahov je jedným z kľúčových príbehov civilizačných dejín ľudstva. Hovorím to s plným vedomím toho, že judaizmu i kresťanstvu predchádzali tisícročia existencie iných náboženstiev, ktoré sú dodnes vitálne a väčšie počtom prívržencov než judaizmus. Kvalitné štúdium v tejto oblasti musí stať na disciplinárnom prepojení, faktografii a zodpovednej interpretácii dejín a súčasnosti. Z hľadiska univerzitného vzdelávania je to vlastne klasický model univerzálneho vzdelania, ktoré na vysokých školách u nás čoraz viac absentuje. V kontexte sveta, ktorý stojí

na židovsko-kresťanských koreňoch, by malo byť poznanie ich vzniku a vývoja v globálnom kontexte základom akéhokoľvek ďalšieho poznania toho, kým sme a prečo sme takí, akí sme.

ICCJ sa na svojom tohtoročnom stretnutí a konferencii v Aix-en-Provence rozhodla venovať téme „Sekularita: Príležitosť alebo hrozba pre náboženstvá?“ Ako vnímaš túto otázku – je sekularita pre náboženstvá skôr hrozbou alebo pozitívnou príležitosťou? Alebo ešte inak: Je možné danú otázku vnímať ako „bud“ – alebo“?

Sekularita je jednoznačne pozitívna príležitosť pre náboženstvá. Vôbec nie je pre ne hrozbou, hoci je za ňu neraz mylne považovaná. Témy ako sekularita či vzťah medzi sekulárnou a náboženskou spoločnosťou sú tak rozsiahle a komplexné, že sa ich neraz chopia extrémne sily, ktoré sa snažia uzurpovať si ich pre seba a manipulovať s nimi. Vtedy však celá diskusia stráca zmysel, lebo sekularita neexistuje bez náboženstva, práve tak, ako deň neexistuje bez noci. Tu neplatí buď-alebo. Vo vzťahu medzi sekularitou a náboženstvom sa prejavuje neraz vzájomná demonizácia, čo sa podobá mnohým momentom medzináboženských či interetnických vzťahov. Za tisícročia civilizácií o nich vieme dosť na to, aby sme diskusiu o vzťahu medzi sekularitou a náboženstvom viedli vyváženšie a konštruktívne.

Abrahámovské fórum, platforma ICCJ, sa zase plánuje dlhodobo a intenzívne venovať problematike vzťahu väčšín a menšín. Čím môžu náboženské spoločnosti – konkrétne Židia, kresťania a moslimovia – prispieť do diskusie na túto tému?

Najmä vlastnou skúsenosťou ako menšinovej, tak väčšinovej pozície a vzťahu k tým, ktorí sú na opačnom konci spektra - buď vo väčšine alebo v menšine. To platí pre medzináboženský kontext aj pre sekulárno-náboženský diskurz. Abrahámovské fórum však nie je dostatočne vyspelé na to, aby sa mohlo pochváliť schopnosťou prevažne vecnej a konštruktívnej diskusie. Neraz

podlieha trendom. To by až tak nevydilo, keby v nich dokázalo udávať zmysluplný smer vychádzajúc z plne reflektovanej skúsenosti hodnotenia dejín a súčasnosti. Fórum sa zatiaľ necháva trendmi skôr unášať. Poľahčujúcou okolnosťou je snáď to, že v porovnaní s ICCJ je Fórum pomerne nové, hoci mohlo viac využiť predošlé skúsenosti ICCJ.

S predchádzajúcimi dvomi otázkami úzko súvisí i oblasť, ktorej si sa bádateľsky venovala počas svojho pôsobenia v Cambridge – vzťah medzi sekulárnou spoločnosťou a náboženskými spoločenstvami v procese európskej integrácie. Ako sa v tejto záležitosti odlišuje realita od ideálu, t.j. ako uvedený vzťah vyzerá a akú by mohol či mal mať podobu?

Kríza kresťanskej identity v Európe a nevyriešený vzťah medzi náboženstvom a sekularizmom sa odzrkadľujú aj na procese európskej integrácie. Na jednej strane je tu ideál – aspoň môj [smiech] – otvorenej pluralitnej spo-

a priznať si chyby. To však vie Európa lepšie, než priznať si aj pozitíva. Hovorím z celoeurópskeho pohľadu. Paradoxne, jednotlivé krajiny – Slovensko nevynímajúc – sú na tom opačne: za všetky nedostatky a zlyhania vinia niekoho iného, najmä zvonka. Je to taký paradox, ktorý je prekážkou hlbšej európskej integrácie a premostenia toho, čo máme v Európe spoločné, a toho, v čom sa prirodzene navzájom odlišujeme. Zdá sa, že sme stratili zmysel toho, kto a prečo sme tu - v Európe, na svete. Nemusíme vymazať vlastné dejiny, nemusíme odstrániť rôznorodosť. Ale žime tak, aby sme sa tu cítili pohodlne a zmysluplne. Len potom budeme schopní poskytnúť priestor a pohostinnosť tým, ktorí prichádzajú alebo ktorí s nami žijú, hoci sú iní, než my – v názoroch, spôsobe bytia, pôvode. Skrátka, aby sme boli naozaj pohostinní voči inakosti, aby sme ju dokázali úprimne, prirodzene akceptovať ako nevyhnutnú súčasť nášho európanstva. To sa týka aj vzťahu medzi sekularistami a veriacimi.



V máji 2012 si bola zvolená mimovládny neziskový organizáciou vo vtedajšom Výbore pre mimovládne neziskové organizácie (MNO) za podpredsedníčku Rady vlády SR pre ľudské práva, národnostné menšiny a rodovú rovnosť. Ako vyzerá situácia v oblasti ľudských práv na Slovensku v porovnaní s ostatnými krajinami EÚ?

Téma ľudských práv je taká rozsiahla, ako sám život. Preto je ťažké povedať všeobecne, kde sa nachádzame v európskom rebríčku. Za hlavný problém u nás považujem to, že téma ľudských práv sa neraz predstavuje ako uniformná téma. Tým sa stáva natoľko odtážitou, že málokoho zaujíma, pokiaľ sa mu buď nestane ujma, alebo sa jej nevenuje profesionálne či ako aktivista. V oblasti povedomia o ľudských právach sme určite na spodnom konci rebríčka. Mnohé medzinárodné skúsenosti a pravidlá integrujeme do legislatívy, no ak sa tieto pravidlá vôbec uplatňujú, prax je skôr bezduchá. Uvediem zopár príkladov. V našich novinách neraz nájdete inzerát na sekretárku riaditeľa. Vek uchádzačky: do 25 rokov. Minule zas mojej 36-ročnej známej oznámili, že v predajni kávy, kde sa uchádzala o prácu predavačky, je mladý tím. Prácu

nedostala. Nedávno ma upozornila jedna vysoko vzdelaná aktivistka v oblasti rodovej rovnosti, že podstatu feminizmu dokáže pochopiť len lesbička. To sú len ilustratívne príklady toho, nad čím sa našinec zväčša ani nepozastaví, no tým z nás, ktorí sme žili a pracovali niekde vo vyspelej demokracii, sa dvíha adrenalín.



S českými a slovenskými študentmi židovsko-kresťanských vzťahov na Cambridgeskej univerzite. Zľava: Pavol Bargár, Zuzana Bařáková, Lucia Faltinová a Martin Borýsek.

Akú úlohu zohrávajú pri hájení ľudských práv a práv menších náboženské spoločenstvá? Sú prínosom, alebo skôr prekážkou?

Odpoviem najprv na druhú otázku: Prekážkou sú ako kde a ako v čom. A teraz k prvej otázke – tou vysvetlím aj predošlú odpoveď. Náboženské spoločenstvá zohrali mimoriadne dôležitú, priam kľúčovú úlohu vo svojom úsilí o univerzálne uplatňovanie ľudských práv. Keďže sa toto úsilie odvíjalo najmä v čase vrcholiaceho liberalizmu po druhej svetovej vojne, v očiach verejnosti začali náboženské spoločenstvá ťahať za kratší koniec. Vzájomnej animozite medzi liberálnym ponímaním ľudských práv tak, ako ho poznáme dnes, a postojmi náboženských spoločenstiev neprospejeva sekulárno-náboženská averzia, s ktorou sa čoraz častejšie stretávame v medzinárodných vzťahoch. Náboženstvá majú tendenciu klásť väčší dôraz na povinnosť, než na právo. Opak je pravdou v súčasnom liberálnom ľudskoprávnom diskurze. Pritom niet práva bez povinnosti. Sú to dve strany jednej mince. V tomto môžu náboženské spoločenstvá priniesť výrazný posun v spravodlivejšom a efektívnejšom uplatňovaní i vymáhaní ľudských práv.

Momentálne sa profesijne venuješ rozvoju filantropie a jej kultúry na Slovensku i v zahraničí. Aký bude podľa Teba význam a podoba filantropie na európskej (či celosvetovej) úrovni v nadchádzajúcom období?

Verím, že filantropia sa stane životným štýlom čoraz väčšieho počtu ľudí. Hospodárska kríza nezasiahla celú svetovú populáciu. Niektorí ľudia sú takí bohatí alebo natoľko chudobní, že sa ich priamo nedotkla. Pre všetkých má však zásadný morálny apel. Nikto tu nie je sám – ani v potrebách, ani v tom, o čo sa môže podeliť. Uvediem jeden dojímavý príbeh, ktorí to dokonale ilustruje. Na 22. júna pripravujeme v Bratislave charitatívne podujatie, súčasťou ktorého bude zbierka na občianske združenie Slniečko z Nitry v rámci jej kampane „Slovensko potrebuje dobrých otcov“. Venuje sa pomoci ženám a deťom, ktoré sa stali obeť domáceho násillia. Oslovilo ma, že namiesto večnej kritiky vidia situáciu v súvislostiach a rozhodli sa poukazovať aj na pozitívne príklady. Na podujatie sa nám ponúkla skupina niekoľkých bezdomovcov, ktorí sa rozhodli hrať divadlo. Dali si napísať hru práve na tému kampane, ktorú v ten večer odohrajú v benefičnej premiére na Malej scéne. Bezdomovci idú zbierať peniaze pre obe domáceho násillia. Tomu sa povie životný postoj! Na podujatí vystúpi aj Filantropická kapela, ktorú sme vytvorili pred dvoma rokmi. Hrajú v nej americký, grécky, rumunský a izraelský veľvyslanec a jeho šéf ochranky, spolu s ľuďmi z neziskového sektora a Petrom Gogolom, primátorom Banskej Bystrice – bývalým mimovládny aktivistom. Pre nich je dôležitá občianska dimenzia diplomacie, s ktorou spájajú posolstvo o filantropii. Kapela získala obrovskú popularitu a neustále ju pozývajú do všetkých kútov Slovenska.

Ak sa filantropia stane jedným zo stavebných prvkov civilizovaného človeka, vždy bude kam siahnuť o pomoc. V Európe priniesli dve svetové vojny obrovský nedostatok. Ten si pamätajú mnohí, hoci v tom čase boli len deťmi. Potom v jednej časti Európy bola kvôli komunizmu neustála absencia uspokojovania základných materiálnych potrieb, nehovoriac už o niečom navyše. A tak sme v Európe podľahli rozšafnosti v užívaní si statkov, ktoré sme prečerpali. Dobré, užili sme si a teraz sa umúdrime. Z krízy sa skôr či neskôr dostaneme, no je len na nás, akí z nej ľudsky vyjdeme.

Menia globalizačné procesy i tvár „ludomilstva“ ako ho poznáme?

Určite. Nielen kríza nám ukázala vzájomné globálne prepojenie. V pozitívnom zmysle je to rastúca mobilita ľudí, tovarov

a služieb – nielen vďaka EÚ. Navyše je tu bezprecedentná otvorenosť toku informácií. Jedným z dôsledkov týchto procesov je rastúca vzájomná nenávisť, nacionalizmus a samoizolácia. O tom všetkom médiá informujú až-až. Keď sa však pozrieme na vec s nadhľadom, je jasné, že napriek problémom tento svet funguje a rozvíja sa. Áno, sú tu vojny, vraždy, hlad a bieda. Vôbec nebagatelizujem, keď poviem, že tu vždy boli a asi aj budú. Hovorím to skôr realisticky, lebo pacifistická spoločnosť je v dôsledku ľudskej podstaty asi utópiou. Tieto udalosti musíme mať preto na zreteli, nezatvárať pred nimi oči. Zároveň však nesmieme zatvárať oči, rozum a srdce pred tým dobrým, čo v nás je a čo z nás robí ľudí – ako bytosti racionálne a spoločenské. Globálne procesy nám teda ponúkajú nebývalú príležitosť byť ešte väčšími ľudomilmi.

To, že si všestranne zameraná a aktívna osoba, dokazuje – okrem iného – tiež fakt, že popri svojom zamestnaní a angažovanosti v rôznych oblastiach, pracuješ i na doktorskej dizertácii na Univerzite v Cambridge. Mohla by si stručne predstaviť svoj bádateľský projekt?

Venujem sa Tomášovi Masarykovi a jeho vnímaniu vzťahu sekularizmu a náboženstva. Dostala som sa k tomu záujmom o európsku integráciu a posledným impulzom bola jeho *Nová Evropa*. Najťažšia otázka pri postupovej doktorandskej skúške bola tá prvá, lebo som ju vôbec nečakala: „Ako ste sa dostali k Masarykovi?“ Spontánne som odpovedala: „Lebo si ho roky čítam pred spaním.“ Moji skúšajúci vtedy skoro odpadli, ale nebola by to cam-



Bez názvu.

bridgeská otvorenosť voči úletom, keby to neakceptovali. Alebo ma v tej chvíli považovali za génia. [smiech] Fakt je, že Masaryk je partnerom na celý život, v každom životnom období. Je priťažlivý, inšpirujúci, hoci neraz i neurotický či škádlivý, ako sa povie u vás. Je to človek hlbokého citu a rozumu, skratka človek s veľkým Č. Dúfam, že to nebude považované za rúha-

nie, ale TGM je mi akousi humanistickou bibliou. Podobne ako samotná Biblia, aj on dôsledne reflektuje ľudské drámy, idey, poklesky. Pri podaní ľudského príbehu rešpektuje všetky zákruty, slepé uličky. A hľadá východiská. Neponúka jediné riešenie, ale celý súbor. Tým dáva príležitosť každému zodpovednému človeku žiť plnohodnotne a zmysluplne.

A napokon, aké sú Tvoje plány do blízkej budúcnosti? Je niečo konkrétne, na čo sa pripravuješ a tešíš?

Za posledné dva roky vonku som prešla niekoľkými tmavými údoliami. Vďaka blízkym ľuďom som vždy vedela, že nad tým všetkým je slnko. No nie vždy som mala dosť síl, ani viery v seba, že zvládnem dôjsť až na slnko. Podarilo sa to,



Bez názvu.

čo je jeden z najväčších zázrakov môjho života a ľudskosti. Potom nastalo obdobie splnených snov. Splnili sa mi skoro všetky – určite všetky zásadné. Za všetky

splnené sny som životu vďačná a zaviazaná. A idem ďalej. Momentálne sa snažím nepodľahnúť celospoločenskému negatívizmu, ktorý je tak príznačný pre slovenskú dušu. Som šťastná tak, ako nikdy prv. Asi preto, že to šťastie je draho vykúpené. Nechcem sa mu spreneveriť, ani ľuďom, ktorí pri mne stáli a stoja v dobrom i zlom. Chcem si teraz urobiť poriadok v spleti aktivít, ktorým sa venujem, aby som sa neroztrela príliš natenko. Hoci si nemusím stavať život nanovo, v istých veciach sa potrebujem lepšie zorientovať, aby som viac rozumela najmä príčinám a súvislostiam toho, čo sa u nás dnes deje, a predovšetkým prečo sa mnohé nedeje. Ale nech nezniem ako kandidát na Hrad. Všetko podstatné mám a teším sa z toho.

Za rozhovor ďakuje Pavol Bargár.

DŮVODY PŘIKÁZÁNÍ V JUDAISMU – TA'AMEJ HAMICVOT

Josef Blaha¹

Jak známo, židovské náboženství má 613 přikázání, která by věřící Žid měl zachovávat. Židé se snažili dát přikázáním smysl a význam, a to jak v oblasti židovské filosofie, tak kabaly.

Středověká židovská filosofie

První židovský středověký filosof Saadja Gaon (882–942) rozdělával přikázání na *sichlijot* – rozumová přikázání a na *šimijot* – tedy ta, která byla slyšet při zjevení. Juda ha Levi (asi 1075–1141) viděl v přikázání „cestu, jak se spojit s božským vlivem“ (*Kuzari* 3,23). Mojžíš Maimonides (1135–1204) učinil největší pokus v dějinách židovské filosofie, jak si rozumově přikázání odůvodnit. Ve svém *Průvodci zbloudilých* se snaží najít logický důvod ke každému přikázání, a jestliže tento důvod nemůže být nalezen, „nedostatek je v chápání člověka.“ Maimonides napsal, že „je pouze velmi málo přikázání, jejichž logický smysl se mu zatím nepodařilo odhalit.“²

Maimonides polemizuje s názory muslimů a křesťanů o tom, že Mojžíšův zákon byl zrušen: „Jiní říkají, že přikázání mají esoterický smysl a nebylo nikdy zamýšleno, aby byly brány doslovně a také to, že mesiáš už přišel, a zjevil jejich tajuplný smysl.“³ Ve svém díle *Dialog s Židem Tryfonem* Justin Mučedník napsal, že přikázání byla dána Židům pro jejich vzpur-

nost. Naproti tomu Maimonides napsal: „Přikázání zákona nebyla určena k tomu, aby na svět přinesla pomstu, ale milost Boží, lásku a mír.“⁴

I když ukážu za chvíli ostrou kritiku, které byl Maimonides podroben ze strany kabalistů, je třeba si uvědomit, že mezi židovskou filosofií a kabalou vládlo velké napětí skoro vždy. I přes zdrcující kritiku Maimonida ze strany kabalistů, je třeba vědět, že tento židovský filosof patří nejenom k největším židovským filosofům středověku, ale vůbec k největším filosofům všech dob. Jeho kniha *Průvodce zbloudilých* v latinském překladu ovlivnila do značné míry jak Tomáše Akvinského, tak i celý dominikánský řád. Pokusím se ukázat jeho velikost na jednom z nehumánnějších přikázání, jakou Hospodin Židům přikazuje. Čerpám přitom z jednoho hebrejského článku z University Bar Ilan v Tel Avivu v Izraeli⁵: „Bylo nám přikázáno v traktátu Talmudu⁶: Řekni, že ptáci ti přinesou milosrdenství a k dobru si připomenou Tvé jméno. A proto budeme Hospodinu děkovat, ano, děkovat, a nebudeme ptáky umlčovat...“ Toto přikázání, jak dále uvidíme, má vztah

k živým tvorům a je v souladu s milosrdenstvím vůči přírodě, jak by dnes ráda slyšela moderní ekologie.

Maimonides to komentuje následovně: „Řekni: Kvůli mně použil Svatý, požehnáno budiž Jeho jméno, milosrdenství, a nedal vůči mně průchod rozkazu přísného soudu.“ Samotný smysl talmudického výroku, jak na to Maimonides upozorňuje, má význam: „Nevezmeš matku ptáčků od jejich dětí.“ Maimonides dále pokračuje: „Tak se nad námi smiluj a neumlčuj, Hospodine, ani nás; příkaz Božího milosrdenství vůči ptákům je důsledkem Jeho lásky (k celému stvoření – poznámka J.B.).“

„Protože se jedná o příkaz Božího milosrdenství, není vůbec přípustný masakr na zvířatech“ – říká hebrejský text zmíněného článku.⁷ Jak jasně a srozumitelně působí židovsko-hebrejský humanismus v době, kdy ve středověku byla zvířata krutě využívána, což trvá i dnes, kdy v McDonaldech a McChicken jsou zvířata věcí určenou ke konzumaci. Autor hebrejského článku upozorňuje na podobnost hebrejského slovesa *lehitolel* – krutě využívat, krutě zacházet, s obdobným arabským slovesem, poněvadž *Průvodce zbloudilých* byl napsán arabsky a do hebrejštiny přeložen Samuelem ibn Tibbonem. Ale pro lingvistickou přesnost je zde třeba vycházet z arabštiny.

Článek dále pokračuje: „Zdá se, že ve věci výkladu Mišny se Maimonides řídil Gemarou a růzností Božích atributů, což znamená Jeho příkázání, a nikoliv Božím milosrdenstvím vůči živočichům.“⁸ Maimonides uzavírá důvod tohoto příkázání v *Průvodci zbloudilých*: „Proto ti pták přinese milosrdenství, neboť Písmo říká, že nevezmeš matku od jejích mláďat. Nejedná se tedy o atribut Božího milosrdenství, ale o důvod, aby na lidské pokolení nepadl Boží trest.“⁹ Ačkoliv se Maimonidovy důvody zdají logické, kabalisté s nimi nesouhlasili a vyjádřili vůči nim ostré výhrady.

Odpověď kabaly

Židovští filosofové ve své velké většině byli nadšeni duchem starověkého Řecka a to použili i k odůvodnění příkázání. Bránili tak příkázání proti těm, kdo Zákon úplně popírali nebo vůči postojům křesťanů. Byli i filosofové, jako například Juda ha Levi nebo Chasdaj Crescas, kteří odmítali ve své podstatě rozumové odůvodňování, ale většina se příkázání snažila odůvodnit vědecky.

Středověcí kabalisté úplně a radikálně odmítali Maimonidovy důvody. Tak např. Izák z Akko napsal: „Ačkoliv četba *Průvodce zbloudilých* očišťuje mysl, jeho způsob odůvodňování příkázání (*ta'amej hamicvot*) jsou čistě vykonstruovaná.“¹⁰ Básník z Gerony Mešulam ben Šalomoun da Pierra si stěžuje, že „slaboduší nachází v Maimonidovi kámen úrazu, ačkoliv on se snažil pouze ze spánku probudit spící.“

Jeden z kabalistů, který byl ostře proti



Bez názvu.

Maimonidově chápání příkázání, Jakob ben Šešet, napsal: „Slyšeli jsme, že v Izraeli jsou lidé, kteří prolomili plot i všechny bariéry a vymýšlí si věci takovým způsobem, že pravda leží pošlapána na zemi…

vymýšlejí si zlé zprávy a mluví lži o Bohu. A to tím, že říkají, že příkázání jsou určena jenom k tomu, aby chránily zdraví těla nebo aby chránily peníze a vlastnictví nebo blaho státu, a nikoliv pro odměnu a trest. Tak Jakob činí modloslužbu mnoha cizím bohům. Ať jsou ústa lhářů zavřená! (Žalm 63,12). Vymysleli si totiž věci, aby našli všechny druhy zvrácenosti. Bloudí za řeckou moudrostí.“¹¹

Na jednu stranu se tu prezentuje racionální odůvodnění příkázání (*micvot*), jehož představitel je hlavně Maimonides, na druhé straně je zde mysticko-kabalistická škola, zvláště v Geroně, která toto racionální odůvodnění odmítá. Anonymní žák Abrahama Abulafii, který studoval *Průvodce zbloudilých* pod vedením jednoho židovského filosofa, píše: „Bůh je můj svědek! Kdybych nebyl získal víru, kterou jsem předtím získal studiem Tóry a Talmudu, moje dodržování mnoha příkázání by byla úplně zničena. A to přesto, že oheň čistého úmyslu plál v mém srdci. To, co mě tento učitel učil ve věcech filosofie, zdaleka nestačilo k tomu, abych byl zbožným člověkem. Proto děkuji Bohu, že jsem poznal zbožného muže a kabalistu, který mě naučil smyslu příkázání, jak je chápe kabala.“¹²

Raná kabala

Mystické důvody pro příkázání se staly ústředním bodem kabaly. Meir ben Šalomoun Abi Sahula (začátek 14. století) ve svém komentáři ke knize Jecira zmiňuje dva hlavní důvody kabalistického studia: učení o desíti sefirách a důvody příkázání - *ta'amej hamicvot*.¹³

Kabalisté měli za to, že jestliže židovský národ vykonává příkázání, jsou tím pozitivně ovlivňovány sefiry: „Existuje jeden sloup neboli pilíř, který se rozpíná od země až k nebi. Jeho jméno je *cadik* (spravedlivý). Jsou-li spravedliví lidé ve světě, je posilován. Nejsou-li, je oslaben. Tento *cadik* podporuje celý svět, jak se píše: „Spravedlivý (*cadik*) je základ světa“ (Přísluví 10,25). Je-li slabý, svět nemůže pokračovat ve své existenci. A tak, i když je jenom jeden spravedlivý ve světě, podporuje celý svět.“¹⁴

Devátá sefira, *cadik* (spravedlivý) neboli *jesod* (základ) zahrnuje všechna příkázání (*Bahir*, 184). Jeho potence je ale ovlivňována lidskými činy, a tak se jedná o to, že Boží akce jsou ovlivňovány lidským úsilím. Desátá sefira, *Malkut* (království) je také centrem důvodů při-

kázání - *ta'amej hamicvot* v knize *Bahir*. Sefira *Malkut* (království) dostává příliv emanací ze sefiry *cadik*, také tato sefira zahrnuje všechna příkázání: „První světlo bylo příliš silné a žádné stvoření nebylo schopno na něj hledět. Svátý, pozhánáno budiž Jeho jméno, vzal tisícinu z jeho záře



Tři bubáci z krajiny předků.

a dal je vzácnému kameni, který zahrnoval všechna příkázání.“¹⁵ Proto je tato sefira „nevěstou, ozdobenou a korunovanou všemi příkázáními.“¹⁶

Také rabin Azriel Menachem z Gerony na počátku třináctého století nerozebírá příkázání každé zvlášť, ale ve svém komentáři k *agadot* píše: „Ačkoliv jsou snadné a vážné příkázání, všechny mají božskou slávu. Všechna příkázání mají jeden účel, a ten je nekonečný. Kdokoliv činí příkázání, musí být v bázni před tímto příkázáním, jako byl ozdoben a korunován celou její slávou.“¹⁷

Zohar

Zohar, nejslavnější kniha kabaly, která byla napsána aramejsky Mojžíšem z Leonu, miluje otázky, překračuje všechny hranice, a odpovídá na otázky s obnovenou zbožností a novým, často překvapujícím porozuměním. Kniha Zohar je jednou z nejvýznamnějších knih, které jde o jednotu všech sefirot, ve které se všichni vrátí k jedné, dokonalé jednotě. *Korban* (původně chrámová oběť) je chápán jako sjednocení mužských a ženských aspektů božství, *šechiny* (Boží přítomnosti). Toto sjednocení je chápáno jako sjednocení sefir *Tiferet* (nádhery) a *Malkut* (království). Když velekněz na *Jom kipur* obětuje oběť za hříchy všeho izraelského lidu, ve své podstatě sjednocuje Krále a Královnu. Kvůli této důvěrnosti Tóra říká: „Nikdo jiný nesmí být přítomen ve stanu setkávání.“¹⁸

Účinnost oběti je v Zoharu zachována. Důraz je přitom kladen na kosmický význam oběti. Izrael je v extázi zahrnut, protože když oheň šechiny stravuje oběť, lid Izraele dosahuje mystického sjednocení s ní a nejenom, že obětníci nejsou zničeni, ale platí o nich slova Tóry: „Ale vy, kteří jste se přimkli k Hospodinu, svému Bohu, jste dodnes všichni živi.“¹⁹ Zohar hledá hlubší vrstvy Tóry. Činí tak proto, aby zesílil víru Izraele: „Nová a stará slova Tóry jsou zde stále zjevoována, aby Izrael přiblížil Ůci na výstosech.“²⁰ Nebo: „Nesmíme zničit víru všech. Musíme ji zachovat.“²¹

Úspěch a vliv, jakou kniha Zohar měla ještě mnoho století po jejím sepsání, do-
svědčuje chasidský mistr Pinchas z Korce:
„Zohar mě zachoval jako Žida.“²²

Na závěr

Tento článek nemůže naprosto vyčerpát otázku důvodu přikázání – *ta'amej hamicvot*. Za zmínku stojí kniha stejného jména od italského kabalisty Menachema Recanattiho, nebo učitele Izáka Lurii v době, když pobýval během svého mládí v Egyptě, rabína Davida ben Zimry.

Rád bych se na závěr zaměřil ještě na otázku, kterou ji kladou a vysvětlují největší kabalisté, Moše Cordovero a Izák Luria, otázku Boží emanace, neboli hebrejsky *acilut*: „Irira mluví o tom, že slovo *acilut* není sdělení božského bytí, ale jedná se podle něj o pojem vycházení z nicoty...

Tak Irira vysvětluje slovo *acilut* latinským slovem *construere de non esse*.²³

Domnívám se, že toto pojetí se blíží pravdě, jak autor dodává: „K tomu patří, že moderní kabalisté mluví o nižších světech *brija* (stvoření), *jecira* (utváření) a *asija* (svět akce, v němž žijí lidé). Mluví-li ale o *acilut* – božské emanaci, mluví o přímém prýštění z Boha a o stvoření z ničeho.“²⁴

V rámci židovsko-křesťanského dialo-
gu mají křesťané často problém, proč Židé
musí zachovávat tolik příkázání. K tomu
je potřeba říci, že v rámci židovské teo-
logie, filosofie a kabaly mají příkázání –
micvot – svátostný a kosmický charakter.
Proto je i dnes důležité vědět, že příkázání
v rámci judaismu byla a jsou důležitá a je-
jich význam a rozličná odůvodnění na-
cházíme od Filóna Alexandrijského, který
žil v prvním století, až do novochasidské-
ho hnutí třetího tisíciletí.



V kaňonu zapomění.

⁵ Zpracováno podle hebrejského článku Univerzity Bar Ilan ראשל ססחיו סיכובנה הרומב תווצמה ימעט וליא רב תטיסרבינוא - מ"מרמה יבת faculty.biu.ac.il/~fixed/MinOfMitz.doc - autor není uveden, s. 1 a 2

⁶ Babylonský Talmud, *Be'rachot* 5,3.

⁷ s.2.

⁸ Tamtéž.

⁹ Tamtéž.

¹⁰ Izák z Akko, *Meirat Ejnajim* edice Amos Goldreich (disertace PhD Hebrejské university 1981), s. 157.

¹¹ *Ocar Nechmad* 3 (1860), s. 163.

¹² *Kirjat sefer* 1 (1924), s. 133–134.

¹³ Scholem, *Rešit ha kabala*. Jeruzalém 1948: Schocken, s. 17.

¹⁴ *Kniha Bahir*, § 102.

¹⁵ *Kniha Bahir*, § 190.

¹⁶ *Kniha Bahir*, § 196.

¹⁷ *Výklad rabína Azriela k agadot* (hebrejsky). Uspořádal I. Tishby. Jeruzalém 1945: Mekize Nirdamim, s. 38–39.

¹⁸ Levitikus 16,17; Zohar 3, 66b.

¹⁹ Deuteronomium 4,4; Zohar 1, 51.

²⁰ Zohar 1, 243a.

²¹ Midraš ha ne'elam 1, 136a.

²² G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York 1995: Schocken Books, s. 156–157.

²³ D. H. Joël, *Die Religionsphilosophie des Sohar*. Lipsko 1849, s. 157.

²⁴ Tamtéž, s. 158.

SPRÁVA Z VNÚTROKREŠŤANSKEJ KONZULTÁCIE NA TÉMU KREŠŤANSKÉHO SEBAPOROZUMENIA VO VZŤAHU K JUDAIZMU (ISTANBUL, TURECKO – 17.-20. JÚNA 2010)

Shanta Premawardhana

Úvod

Konzultáciu na tému kresťanského seba porozumenia v kontexte judaizmu usporiadala Svetová rada cirkví (SRC) v tureckom Istanbule v dňoch 17.-20. júna 2010. Konala sa na rovnakom mieste a bezprostredne pred začiatkom výročného stretnutia Medzinárodnej rady kresťanov a Židov (ICCJ), čo jej účastníkom poskytlo príležitosť zúčastniť sa oboch podujatí.

Táto konzultácia vychádzala zo skutočnosti, že v priebehu rokov sa židovsko-kresťanské vzťahy najvýraznejšie rozvíjali na severnej pologuli, a preto sa pokúsila rozšíriť tento horizont a zapojiť kresťanských teológov pochádzajúcich z mnohých častí sveta a z viacerých konfesionálnych tradícií. Kresťania kvalifikovaní vo formách židovsko-kresťanského dialógu známeho v európskych a severoamerických kontextoch sa stretli

s kresťanmi zo Stredného východu vrátane Palestíny, ako aj s ázijskými a latinoamerickými kresťanmi. Účastníci sa hlásili k rímskokatolíckej, pravoslávnej, anglikánskej, luteránskej, metodistickej, baptistickej a evanjelikálnej vetve kresťanstva. Prizvaní boli aj židovskí pozorovatelia, ktorí sa zapájali do diskusie.

Cirkvi po celom svete formovali svoje vlastné seba porozumenie vo vzťahu k judaizmu v značne odlišných kontex-

toch: niektoré s veľmi obmedzenými priamymi skúsenosťami so živou židovskou komunitou, niektoré v úzkom kontakte so Štátom Izrael, niektoré v procese dlhodobej kultúrnej výmeny so Židmi, niektoré v tieni *šoa*. Aj keď cieľom konzultácie bolo hľadať spôsoby rozšírenia teologického priestoru na vzájomné uznanie medzi kresťanmi a Židmi, jej metodológia podnecovala, ba priam vyžadovala zapojenie týchto odlišných kresťanských perspektív a dialóg medzi nimi. Konzultácia vzala vážne presvedčenie, že dôkladná teologická práca vyžaduje, aby kresťania vyhľadávali kritickú reflexiu svojich kolegov patriacich k iným náboženstvám, a preto zapojila i židovských pozorovateľov. Toto široké kresťanské osadenstvo, ako aj prítomnosť židovských pozorovateľov, predstavovalo zámerný krok vpred. Predkladaný dokument si kladie za cieľ podať zápis z jednania a poskytnúť základ pre rozhovory v budúcnosti.

Táto konzultácia na tému kresťanského sebakporozumenia v kontexte judaizmu má význam nielen sama o sebe, ale je tiež súčasťou širšej diskusie o náboženskom pluralizme a kresťanskom sebakporozumení. Po konzultáciách o kresťanskom sebakporozumení v kontextoch islamu, buddhizmu, hinduizmu a judaizmu sa očakáva vydanie obsiahleho dokumentu, ktorý by sa mal objaviť pri príležitosti Valného zhromaždenia SRC v novembri 2013.

Obsah stretnutia

V prvý deň konzultácie si účastníci vypočuli prezentácie zohľadňujúce rozmanitosť geografických regiónov, konfesionálnych tradícií a ďalších perspektív. Uvedené prezentácie sú publikované v tomto čísle časopisu *Current Dialogue*. Účastníci sa v reakcii na tieto inšpiratívne príspevky zapájali do živých diskusií.

Na konci prvého dňa konzultácie poskytla svoju reflexiu pozorovateľská skupina, a to prostredníctvom otázok, ktoré vytvorili rámec pre zvyšnú časť konzultácie.¹

Na druhý deň účastníci vytvorili tri skupiny, v rámci ktorých diskutovali o nasledujúcich témach:

1. Existuje biblické a teologické odôvodnenie teológie náhrady? Ak teológia náhrady obmedzuje teologický priestor pre vzájomné uznanie, dokáže táto konzultácia vytvoriť rámec, ktorý

by cirkvám ponúkol možnosti alternatívneho výkladu?

2. Existujú biblické a teologické námietky proti uznaniu Židov ako ľudí zmluvy? Ako by takéto uznanie ovplyvnilo kristológiu, ekleziológiu a teológiu spravodlivosti, misie a evanjelizácie? Vyžadovalo by uznanie Židov za ľudí zmluvy uprednostňovanie židovsko-kresťanského dialógu?

3. Židovsko-kresťanské vzťahy a napätia sú plné biblického jazyka a metafor, ktoré sa používajú na to, aby politickým postojom dodali dodatočnú vážnosť. Aké kritériá môže navrhnúť táto konzultácia s cieľom vyjadriť vhodnú biblickú hermeneutiku, ktorá by prekonala tendenciu preťažovať politický diskurz náboženským jazykom a ktorá by, naopak, rozšírila teologický priestor? Akým spôsobom ovplyvňujú kresťanské teologické perspektívy zamerané na rozšírenie teologického priestoru úvahy kresťanov o modernom Štáte Izrael?

Popoludní jednotlivé skupiny podali správu o výsledkoch svojej konverzácie. Nasledujú zhrnutia ich diskusií. Tieto nemajú byť vnímané ako vyjadrenie názorovej zhody celej konzultácie, pokiaľ tak nie je výslovne uvedené.



Bez názvu.

Správy skupín

Skupina č. 1

Táto skupina diskutovala o kľúčovým slovách, ako napr. „naplnenie“, „teológia náhrady“ a „substitučná teológia“. Jej členovia sa zhodli, že „naplnenie“ môže ponúknuť určité možnosti pre rozvíjanie kresťanského sebakporozumenia. Aj keď „teológia náhrady“ a „substitučná teológia“ je v niektorých, hlavne pravoslávnych tradíciách nositeľom náležitých popisných významov, tieto termíny sú bezpodmienečne problematickými, keď sa aplikujú negatívne vo vzťahu k judaizmu. Z toho dôvodu skupina uvítala výzvu vytvoriť nové alebo novoobja-

vené hermeneutické metafory pre vzťah medzi judaizmom a kresťanstvom, ktoré by zohľadňovali osobitosť kresťanstva a zároveň rozširovali priestor pre kresťansko-židovské kontakty. Niektoré príklady zahŕňajú spoločenstvo na ceste k Bohu, olivu (R 11,17-24) a zápas a objatie bratov Jáкова a Ézava (1M 32-33). Ako potenciálne prínosná bola ponúknutá i metafora kresťanstva ako prekladu/interpretácie judaizmu, no konzultácia nemala príležitosť ju adekvátne prediskutovať.

Konzultácia sa zhodla na tom, že seriózne uvažovanie nad týmito kľúčovými pojmami, a to najmä s ohľadom na ich teologické dedičstvo, i naďalej zostáva životne dôležitou témou kresťanskej reflexie. Konzultácia v súvislosti s novými metaforami vzniesla dve otázky: Otvára každá z metafor dvere na rozšírenie teologického priestoru pre vzájomné uznanie ostatných náboženstiev? Zachovávajú tieto metafory osobitosť kresťanstva v dostatočnej miere tak, ako sa to pokúša vyjadriť prístup zameraný na „naplnenie“? Konzultácia odporučila dôkladnejšie preskúmanie týchto konceptov a metafor.

Skupina č. 2

Táto skupina sa zhodla na tom, že aj keď existujú kresťania, ktorí otvorenie nesúhlasia s tým, že Židia i naďalej zotrvávajú v zmluvnom vzťahu k Bohu, ich názory nemajú ani zďaleka takú váhu ako biblické a teologické perspektívy potvrdzujúce osobitosť židovskej zmluvnej existencie. Skupina zdôraznila, že biblická zmluvná tradícia má univerzálne aspekty vzťahujúce sa na celé ľudstvo. Pokračujúca zmluvná viera Židov môže ovplyvniť spôsob, akým kresťania chápu základné teologické kategórie bez toho, aby popierala doterajšie kresťanské tradície.

Konzultácia na jednej strane potvrdila všeobecný konsenzus v židovsko-kresťanských vzťahoch, že Židia by nemali byť vnímaní ako špeciálne ciele konverzie na kresťanstvo, no na druhej strane tiež uznala dopad tejto otázky na širšie kresťanské teológie misie a evanjelizácie. Konzultácia bola takisto zajedno v tom, že judaizmus zdieľa s kresťanstvom mnoho posvätných spisov, tradícií a spoločný kontext, z ktorého sa obidve tradície vyvinuli, a že židovský pôvod Ježišovho pozemského života je dôležitým bodom zblíženia. Je však zároveň potrebné rešpektovať historický vývoj judaizmu a kresťanstva ako dvoch odlišných náboženstiev.

Skupina č. 3

Táto skupina potvrdila, že interpretácia Biblie by mala byť vedená hermeneutikou spravodlivosti a lásky; bola nám zverená služba zmierenia, pretože Bohu záleží na všetkých ľudských spoločenských (2Kor 5,18 a Ž 122,6). Skupina uznatoľivo poukázala na výzvu palestínskeho dokumentu *Kairos* pristupovať ku všetkým blíznym s láskou. Bibliu je potrebné čítať kontextuálne. Interpretácia musí zohľadňovať nielen kontext príbehu, jeho skladbu a jeho dejiny výkladu v priebehu storočí, ale aj kontext čitateľa. Niektorí západní kresťania vytvorili tradíciu interpretácie, ktorá berie vážne špecifické kontexty dlhej histórie systematického prenasledovania Židov vrátane šoa. Interpretácie arabských/palestínskych kresťanov majú svoj vlastný kontext, ktorý vytvárajú, napríklad, *nakba* a vojenská okupácia, ako aj život v prevažne moslimskom prostredí. Kresťania musia pri čítaní Biblie očakávať, že budú čítanými textami konfrontovaní. Biblia nie vždy potvrdzuje postoje svojich čitateľov; ponúka nielen nádej, ale i napomenutie.

Konzultácia sa zhodla na tom, že kresťania môžu trpieť pokušením manipulovať Bibliu pre svoje vlastné ciele, niekedy dokonca v snahe presadzovať bezprávie, útlak, násilie a dehumanizáciu. Niektoré biblické obrazy a teologické témy boli skompromitované svojou úlohou v dedičstve kresťanského antijudaizmu. Napríklad moderný štát Izrael, politická entita, je niekedy využívaný na presadzovanie kresťanských teologických cieľov, ako sú kresťanské sionistické výklady biblického textu, ktoré konštruujú Židov ako postavy v kresťanskej eschatologickej dráme.

Zaroveň je potrebné vziať na vedomie používanie posvätných spisov s cieľom vytvárať vplyvné obrazy pokánia a zmierenia a uznať puto medzi cirkvou a židovským ľudom. Vzájomný rozhovor medzi kresťanmi z rozmanitých kontextov môže byť, ako to ilustrovala táto konzultácia, užitočným metodologickým cvičením pomáhajúcim pri potláčaní pokušenia manipulovať texty a vyzdvihujúcim tie texty, ktoré umožňujú zmierenie.

Konzultácia sa snažila vyrovnávať s terminológiou, ako aj s podstatou niektorých otázok. Hodne sa napríklad diskutovalo o tom, či niektoré kresťanské teologické perspektívy rozvíjané od doby jedinečného prínosu dokumentu *Nostra aetate* (s výnimkou evanjelického kresťanského sionizmu) prispeli k poškodeniu

niu palestínskych záujmov, a to predovšetkým záujmov palestínskych kresťanov. Niektorí poukázali na súbor názorov známych ako „západná teológia po Holokauste“, no iní sa proti tejto nálepke ohradili. Hoci mnohí účastníci súhlasili, že táto otázka je zásadná, ostatní sa domnievali, že tieto výrazy si vyžadujú presnejšie definície, ktoré nezoslabia jej významný teologický prínos k židovsko-kresťanským vzťahom.

Ďalšie impulzy

Konzultácia okrem perspektív a otázok, ktoré vyvolali správy z diskusií v skupinách a záverečná plenárna debata, tiež poukázala na nasledujúce otázky pre ďalšiu reflexiu:

- Ako formuje integrálny vzťah medzi kresťanstvom a judaizmom pochopenie toho, akým spôsobom sa Boh vzťahuje k ľuďom iných náboženstiev?
- Mali by kresťania vnímať kristológiu ako hermeneutický rámec na pochopenie cirkvi a jej vzťahu k judaizmu a židovskému ľudu? Alebo by mali vnímať Božie dejiny s Izraelom ako hermeneutický rámec na pochopenie Ježiša Krista a cirkvi?
- Akými spôsobmi môže biblistika a súvisiace bádanie o Ježišom židovskom pôvode (čo sa jeho ľudstva týka) a židovských koreňoch raného kresťanstva obohatiť seba porozumenie kresťanov všade na svete? Čo toto dielo kresťanského seba porozumenia v kontexte judaizmu znamená pre kresťanov žijúcich v krajinách, v ktorých momentálne nežijú žiadni Židia?
- Aké implikácie majú rozličné kresťanské seba porozumenia vo vzťahu k judaizmu pre súčasnú situáciu na Strednom východe a naopak? Akým spôsobom môžu kresťania najlepšie vykonávať svoje poslanie byť služobníkmi zmierenia v rámci kontextu izraelsko-palestínskeho konfliktu?
- Palestínski účastníci počas tejto konzultácie vyjadrili svoj názor, že teologické ospravedľňovanie Štátu Izrael zo strany niektorých kresťanov prispieva k utrpeniu Palestínčanov. Ako môžu tieto postrehy palestínskych kresťanov ďalej prehĺbiť kresťanské seba porozumenie?
- Ako môžu kresťania predovšetkým v situáciách konfliktov nachádzať nové spôsoby skúmania, akými liturgia, lekciónare, nábožné piesne, vzdelávacie knihy a ostatné materi-

ály a postupy v živote cirkvi dokázu potláčať dedičstvo pohrdania Židmi a judaizmom a vytvárať zdravú, úctívú a milosrdenstvom naplnenú perspektívu nášho vzťahu k nim?

Konzultácia prebiehala v jednom zo starobylých sídel kresťanstva, a preto sa rozhodla uzavrieť túto správu pripomenutím slov Jeho svätosti ekumenického patriarchu Bartolomeja I:

„Zdá sa, že spoločný duchovný pôvod kresťanov a Židov dnes, viac než kedykoľvek predtým, ponúka plodný základ pre odmietnutie dôsledkov rozšíreného vzájomného nepriateľstva z minulosti a pre vytvorenie nového vzťahu medzi nimi, nefalšovaného a autentického, zakoreneneho v ochote spolupracovať na vzájomnom porozumení a lepšom poznaní jeden druhého.“

**Správa pôvodne vyšla v *Current Dialogue* 53 (December 2012), s. 4-9.
Z angličtiny preložil Pavol Bargár.**

¹ Zhrnutie otázok vznesených pozorovateľskou skupinou 18. júna 2010 a následne použitých ako prostriedok pre ďalšiu diskusiu je nasledovné:

- 1) Cirkvi po celom svete formovali svoje vlastné seba porozumenie vo vzťahu k judaizmu v značne odlišných kontextoch: niektoré s veľmi obmedzenými priamymi skúsenosťami so živou židovskou komunitou, niektoré v úzkom kontakte so štátom Izrael, niektoré v procese dlhodobej kultúrnej výmeny so Židmi, niektoré v tieni šoa, atď. Do akej miery prispievajú postrehy z týchto kontextov k formovaniu kresťanského seba porozumenia v odlišných rámcoch? Akým spôsobom môžu cirkvi prijímať všetky tieto skúsenosti ako vzájomne obohacujúce dary?
- 2) V súvislosti s definíciami: existuje rozdiel – a ak áno, aký – medzi termínmi naplnenie, teológia náhrady a substitučná teológia (angl. fulfillment, replacement theology, supersessionism)?
- 3) Aké máme zdroje pre formovanie kresťanského seba porozumenia? Aký je vzťah medzi týmto seba porozumením a otázkami etnicity a identity? Akým spôsobom ovplyvňujú židovské pochopenia kresťanstva naše seba porozumenie?
- 4) Aký je rozdiel medzi „ľudom Božím“ a „ľudom zmluvy“?
- 5) Ako sa naše teologické seba porozumenie premieta do vzťahu s národnými identitami a politickými štátmi?
- 6) Predstavuje kresťanské prijatie židovských mesašských očakávaní nevyhnutné oslabenie kresťanskej osobitosti? Je takéto prijatie negatívnym alebo pozitívnym vývojom kresťanského seba porozumenia?
- 7) Čo znamená kresťanské svedectvo v dnešnom svete, ak sa kresťania distancujú od prozelitizmu, evanjelizácie a misie v tom zmysle, v akom boli tieto chápané v minulosti? Je na našom vzťahu k Židom niečo mimoriadne, čo vylučuje ich evanjelizáciu z našej strany, a čo ich v tom zmysle odlišuje od ľudí iných náboženstiev či ľudí bez vyznania? Evanjelizáciu tu chápeme ako snahu presvedčiť iného človeka k identifikácii s kresťanskou vierou.

² Zápis z Tretieho akademického stretnutia medzi pravoslávím a judaizmom, 21.-24. marca 1993 (Atény, Grécko), „Continuity and Renewal“, Immanuel, vol. 26-27 (1994).

MIZNUTIE BOHA

Štefan Šrobár

Kniha Richarda Elliotta Friedmana *Mizení Boha* je venovaná skúmaniu svojrázneho javu, ktorý sprevádza európske myslenie od okamihu, keď sa na našom kontinente začal prejavovať vplyv judaizmu a kresťanstva. Tento jav, Friedmanom nazývaný „miznutie Boha“, autor sleduje od prvých stránok Starého zákona cez Nový zákon až po myslenie devätnásteho storočia a súčasnú vedu. Zatiaľ čo v Biblii sa Boh uchýľuje do ústrania, v dobe Nietzscheho a Dostojevského sa už otvorene hovorí o smrti Boha, a dnes si v súvislosti s objavmi modernej vedy kladieme otázku o totožnosti Boha.

Richard Elliott Friedman, autor bestselleru „Kto napísal Bibliu?“ (*Who Wrote the Bible?*), je profesorom hebrejskej a porovnávacej literatúry na Kalifornskej univerzite v San Diegu. Doktorát teológie získal na Harvardskej univerzite, vyučoval v Oxforde a v Cambridge.

Boh sa v Biblii stráca. Na počiatku Biblie čítame o svete, v ktorom je Boh aktívne a viditeľne prítomný. Koniec Písma však vyznieva celkom inak. V priebehu Starého zákona (známeho tiež pod hebrejským označením Tanach) sa totiž božstvo ľuďom zjavuje stále menej a stále menej aj hovorí. Zázrakov, anjelov i ostatných známk Božej prítomnosti je stále menej, až sa nakoniec stratia úplne.

V posledných častiach Starého zákona už Boh nie je prítomný oným zjavným, zmyslami postrehnuteľným spôsobom známym z predchádzajúcich kníh. Keď Boh naposledy prehovorí k Mojžišovi,

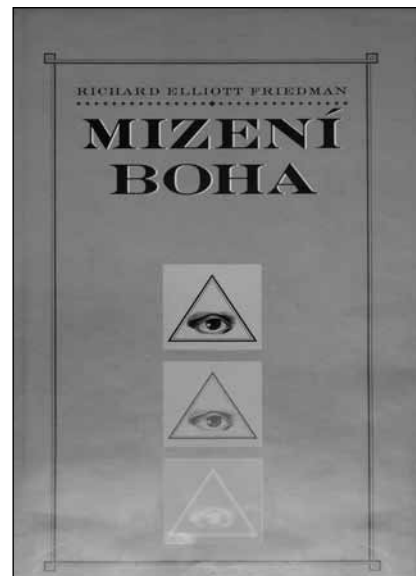


Svätá Trojice III.

mimo iného hovorí: „Svoju tvár ukryjem pred nimi, uvidím ako skončia“ (Dt 32, 20). A presne to na konci Starého zákona urobí. Prítomnosť Boha, ktorá bola na počiatku zjavná a každý o nej jednoducho vedel, sa stala vecou skrytou, vecou viery či nádeje. Biblický text nikde nehovorí, že Boh prestáva existovať, starať sa o nás či ovplyvňovať chod sveta. Hovorí len, že na konci príbehu to už nie je zjavné, ako to bolo na počiatku. Stále ešte môžeme chápať Boha ako prítomného a skryte účastného.

Od Adama k Ezdrášovi a od Evy k Ester pozorujeme proces, v ktorom ľudia postupne preberajú zodpovednosť za svoj svet. Aj keď sa nikde nenaznačuje, že by sa možno mali vzdať modlitby a viery, biblický text sa čím ďalej, tým viac jednoznačne zameriava na to, čo musia urobiť pre seba. Božia tvár sa skryla. Zázraky, ktoré Boh koná, prechádzajú stále viac do oblasti pôsobnosti človeka a nakoniec prestávajú. Či sa nám to páči alebo nie, k posunu v rovnováhe medzi Bohom a človekom došlo a ľuďom bolo zverené riadenie vlastného osudu. Nesmieme však zabúdať, že sme videli posun zjavného riadenia vecí, práve tak, ako sa strácanie Boha vzťahuje k ustupujúcej viditeľnej Božej prítomnosti.

Biblické rozprávania nás nepopierateľne vedie príbehom, v ktorom zjavná správa ľudských záležitostí bola krok za krokom odovzdávaná ľudstvu. Boh postupuje (či azda odovzdáva?) ľuďom stále viac zjavného riadenia vecí. Alebo si ho ľudia berú sami? Možno ani jedno



Richard Elliot Friedman: *Mizení Boha*. Praha: Argo, 1999, 332 str. Recenzia pôvodne vyšla v *Slovo*, roč. VII., 2005, č. 51–52, s. 21–22.

ani druhé. Nebolo by možné povedať, že – podobne ako keď deti rastú a osamostatňujú sa od svojich rodičov – aj Biblia rozpráva o raste a dospievaní ľudstva a o jeho prirodzenom vzdalovaní od Boha?

Proroci a niektorí ďalší z biblických básnikov mnohostranne dopĺňajú vývojovú líniu skrývania Boha tak, ako ju zobrazujú historické knihy Starého zákona. Historické knihy ukazujú ústup zjavnej Božej prítomnosti krok za krokom, zatiaľ čo knihy básnické opisujú citovú odpoveď jednotlivcov na neprítomnosť Boha. Predkladajú nám celú škálu pocitov, ktorými ľudia na tento jav reagujú: pohrdanie zákonom, jeho zbožné dodržiavanie, údiv, zmätok, hnev, viera, neistota, strach. Tieto knihy obsahujú myšlienku, že strácanie Boha oveľa viac deštruuje ako Božím trestom – rovnako ako sa deti oveľa viac obávajú rodičovského trestu než toho, že ich rodičia opustia. Žalmy, ktoré sa strácaním Boha zaoberajú, sa pritom často zmieňujú o tom, že Boh nevidí, nepočuje a tiež zabúda na človeka. Podľa Friedmana človek, ktorý čítal starozákonné historické knihy a pozoroval

v nich ústup Božej prítomnosti, nenarazí na žiadny zásadný rozpor, keď siahne po prorockých a ostatných lyrických knihách Starého zákona.

Biblia opisuje, ako Boh stvorí človeka, dá sa mu poznať, vytvorí si s ním kontakt a potom odchádza. Pokiaľ sa Boh stráca a úloha človeka rastie, potom mi to pripadá ako jeden z najdôležitejších faktov v celej Biblii, hovorí Friedman a zdôrazňuje: predstavuje to samotné jadro biblického príbehu. Monoteizmus Izraelitov ako prvý prichádza s Bohom, ktorý stojí mimo prírody a ovláda jej odbožštené sily. Presunutím Boha z ríše prírodnej do oblasti histórie umožnilo pozvoľný ústup izraelského náboženstva. Účinky Slnka na Zemi z dlhodobého hľadiska neustávajú, a pohanský mýtus preto nemôže uvažovať o strácajúcom sa slnku. Práve naopak, príroda je cyklická.

V pohanskom pohľade na vesmír bol aj čas vnímaný ako cyklická, večne sa opakujúca prírodná danosť. Len u Boha, ktorý stojí mimo prírodných síl, ktorý je viditeľný práve tým, že naruša ich cyklické pôsobenie (prostredníctvom zázrakov, anjelov, hlasov z neba), len u takého Boha sa dá predpokladať, že bude lineárne, paralelne s plynutím času, meniť svoj vzájomný vzťah s ľuďmi. Nech už biblický autor žil v ktorejkoľvek dobe, nech už bolo akokoľvek dlho po udalostiach, ktoré opisoval, nevyhnutne musel mať dojem, že viditeľných Božích činov ubúda. Zaradenie Boha do histórie preto nevyhnutne znamená jeho vzdalovalenie od ľudí. História však nie je o nič menej neistá, nevysvetliteľná a poznamenaná utrpením ako príroda. A tak má monoteistický Izrael aj pri viere v Boha, ktorý je definovaný svojím miestom v histórii, rovnaký pocit napätého vzťahu s božskou bytosťou



Tetřev hledí na město



Bez názvu.

ako malo pohanstvo. Toto napätie bolo zvyčajne vyjadrované formou zmluvných vzťahov.

V systéme vo vzťahu k histórii sa bude každá nová katastrofa zdať ako ďalší stupeň vzdalovania od pôvodnej blízkosti s Bohom, ktorého príčinou je skutočnosť, že ľudia porušujú zmluvu, a preto sa jej prekliatie naplňa. Nech žil biblický autor (a jeho čitatelia) v akejkoľvek dobe, kým písal o dávnej minulosti, uvažoval o Bohu ako o reálne prítomnom a zúčastnenom na ľudských záležitostiach. Čím nedávnejšiu históriu však autor opisoval, tým menej bol Boh v jeho opise zapojený do diania, lebo tak to zodpovedalo skúsenostiam z jeho vlastnej doby (zhoršovanie pomerov, zjavná absencia zázrakov). Keď však písal o vzdialenej budúcnosti, autor mohol opäť chápať Boha ako viditeľne zúčastneného, konštatuje Friedman.

Základný paradox (či azda rozpor alebo irónia) vzťahu Boha a človeka môžeme odhaliť už v príbehu o stvorení, pričom jeho dôsledky sa prejavujú aj v príbehoch nasledujúcich. Podľa biblického opisu stvorenia majú v sebe muž a žena

niečo božské, čo zvieratám, rastlinám ani nerastom nie je dané. Paradoxom však je, že hoci im Boh určil toto zvláštne postavenie medzi ostatnými tvormi a vložil do nich niečo zo seba samého, predsa sa k nim stále správa ako k podriadeným. Len ľudia aspirujú na božstvo.

Had v raji zameriava svoje pokúšenie práve na tvory, ktoré v sebe niečo z Boha majú a pripomína im, že niečo iné z Boha, naopak, postrádajú, a preto, musia poslúchať Božie príkazy (Gn 3, 4n). Konanie ľudí, ktorí v dôsledku prestúpenia Božieho príkazu prišli o prístup k stromu života, o záhradu i o harmonický vzťah so svojím Stvoriteľom (Gn 3, 22-24), nie je len akási neposlušnosť, hovorí Friedman a dodáva: je zjavne kľúčovým prvkom rozprávania, súčasťou samotného jadra príbehu. Z perspektívy Biblie spočíva paradox ľudstva v tom, že človek je natoľko ako Boh, aby mohol na božstvo aspirovať, ale nie je ako Boh natoľko, aby ho mohol dosiahnuť. Ľudia sú božstvu veľmi blízko, dokonca tak blízko, že cítia nutkanie s Bohom zápasiť, stavať k nemu vežu, brať si to, čo im Boh zakázal. Nie sú to deti, ktoré neposlúchajú rodičov.

V zápase s Bohom sa v Biblii prejavuje samotná podstata ľudskej existencie. Čím viac Boh nariaďuje, tým menej sú ľudia ochotní ho poslúchať. Čím je Boh bližšie, tým viac sa proti nemu búria. Práve v okamihoch, keď sú ľudia Bohu najbližšie, búria sa najdôraznejšie. Generácia, ktorá je k Bohu najbližšie, je najzdorovitejšia (Izraeliti počas putovania cez púšť), rad generácií, ktorým sa Boh najviac skrýva, sa naopak správa viac ako dobre. Vzniká skoro dojem, že blízkosť k Bohu, nech už je akokoľvek lákavá, sa nedá zniešť.

Strácanie Boha teda predstavuje zložitú vývojovú líniu, ktorá má pôvod tak v povahe Božej, ako aj v ľudskej, ale aj v dynamike ich vzájomných vzťahov, konštatuje Friedman. Ľudia nechcú Bohu načúvať. Chcú byť ako Boh. Konflikt s Bohom im síce prináša utrpenie – a Bohu, ako sa zdá, tiež – ale napriek tomu je opísaný skôr ako nevyhnutný dôsledok vzájomných vzťahov než ako prejav nevhodného správania zo strany ľudí. Vec nie je možné zjednodušiť tak, že Boh by bol dobrý a ľudia zlí. Ide skôr o to, že Boh je Boh a ľudia sú ľudia. Podstata Boha naráža na podstatu ľudí a možno sú nezlučiteľné práve preto, že ľudia v sebe majú niečo božské.

V tej istej dobe, keď sa formoval rabínsky judaizmus, sa zrodilo kresťanstvo. Na rozdiel od „ústupu“ Boha ku koncu Starého zákona čítame v prvých štyroch knihách Nového zákona – Matúšovi, Markovi, Lukášovi a Jánovi, teda v evanjeliách – o rozprávani, v ktorom Boh po stáročiach, keď bol skrytý, znovu viditeľne, v ľudskej podobe, prejavuje svoju



Bez názvu.



Tři bubáci

prítomnosť. Od chvíle, keď podľa Starého zákona povedal Boh Mojžišovi: „Svoju tvár ukryjem pred nimi“ (Dt 32, 20), uplynulo viac než tisíc rokov a náhle prichádza okamih najbezprostrednejšieho prejavu Božej prítomnosti na zemi od dôb zjavenia na vrchu Sinaj. Po stáročiach skrytosti na seba Boh berie viditeľnú podobu a kráča po zemi medzi ľuďmi, ktorí s Bohom zápasili už od raja. A táto postava sama seba znovu a znovu vytrvalo označuje za človeka, za „syna človeka“.

Po postupnom vzdalovaní Boha tak nasleduje najbezprostrednejší kontakt Boha s ľuďmi od doby, keď sa Boh za denného vánku prechádzal medzi ľuďmi po rajskej záhrade (Gn 3, 8). Paradox je obsiahnutý v záhade vtelenia, zvlášť v tom, ako sa vyvinulo v súvislosti s učením o Trojici: jeden aspekt Boha je na zemi viditeľný, naproti tomu iný jeho aspekt – Boh Otec, Boh, ako sme ho poznali v Starom zákone – zostáva skrytý. Fenomén skrytej tváre Boha sa tak v kresťanskom chápaní stáva ešte zložitejším, lebo je tu zdôraznená skrytosť Boha a súčasne sa iný aspekt toho istého Boha stáva zjavnejším než kedykoľvek predtým. A nakoniec, samotná idea Boha, ktorý na seba berie ľudskú podobu, zodpovedá vzostupu postavenia človeka, ale súčasne presúva rovnováhu späť na stranu Boha. Ľudia nadobudli zodpovednosť za svoj svet – uspeli v zápase s Bohom – a tu sa medzi nimi náhle objavuje jedna z podob Boha ako človeka.

V Starom zákone bolo stvorenie ľudí na Boží obraz a súčasne ich podriadenie Bohu zárodkom konfliktu, Boh a človek neboli schopní žiť spolu a to nakoniec viedlo k postupnému úbytku zjavnej prítomnosti Boha na zemi. Teraz sa Boh objavuje medzi ľuďmi v onej božskej a zároveň ľudskej podobe a nespráva sa k nim ako nadria-

dený či pán, ale ako ich ľudský sprievodca. Prostredníctvom Ježiša, syna človeka, môžu ľudia znovu nájsť cestu k Bohu.

Podľa Friedmana je minulé storočie v obrovskej miere dedičom pocitu strácania Boha. Keď sme pozorovali posun v rovnováhe medzi Bohom a človekom v Biblii, ukázalo sa, aké je zvláštne, že Jakub po tom, čo celú noc zápasil s Bohom, nechce Boha nechať odísť, kým ho nepožehná. V svetle Nietzscheho života a diela (navzájom tak neoddeliteľných) už tento biblický príbeh tak nepochopiteľný nie je. Zápas s Bohom vyžaduje také veľké úsilie a spôsobuje také straty, že ľudská bytosť, ktorá ho podstúpi, žije od tej doby s hlbokými ranami a požehnanie veľmi potrebuje. Nietzsche svoj zápas s Bohom žil a žil aj svoj zápas s rodinou, cirkvou, európskou spoločnosťou a históriou. Tento zápas si vyžiadal svoju daň na jeho zdraví a hral iste nemalú úlohu aj v jeho šialenstve.



U trojice 6

Muž, ktorý s Bohom tak urputne zápasil a zaplatil za to takú veľkú cenu, duševne ochorel a najvýraznejším rysom jeho šialenstva bola jeho identifikácia s Bohom. Nejde len o otázku, či Boh existuje, ktorá – ako Nietzsche tvrdí – ho nikdy nezaujímala, a preto odmieta tak Boha, ako aj ateizmus, lebo ich považuje za príliš povrchné odpovede. Podľa Nietzscheho ide o to, aké sú dôsledky existencie Boha pre človeka. Nietzsche osobne nie je schopný byť človekom v najplnšom zmysle dovtedy, kým existuje nejaký Boh. Ani ľudstvo nemôže byť potom všetkým tým, čím by mohlo byť. Z hľadiska posunu v rovnováhe medzi Bohom a ľuďmi, ako sme ho pozorovali v Biblii, tu vidno zásadný pokrok, myslí si Friedman. Vzniká dojem, že blízkosť Boha je neznesiteľná.

U Nietzscheho nachádzame človeka, ktorý tak isto chápe prítomnosť Boha ako neznesiteľnú, ale vyjadruje to jasnejšie, otvorenejšie než ako sme to videli v Starom zákone a v istom zmysle aj v poprave Ježiša z Nazaretu v Novom zákone, lebo tu neprichádza do úvahy žiadne „nevedia, čo robia“. U Nietzscheho ide o odmietnutie Boha v záujme samotného rozvoja ľudstva, ba dokonca o nahradenie Boha nami samými. Krátko po svojom zrútení Nietzsche o sebe hovoril ako o „nástupcovi mŕtveho Boha“. Je to najvyššia možná konfrontácia v zápase medzi Bohom a ľuďmi, v ktorej musí človek vylúčiť a nahradiť Boha, aby bol všetkým, čím byť môže. Práve toto vylúčenie Boha, ktoré je nevyhnutné na to, aby človek dospel k vlastnému naplneniu, je v Nietzscheho dielach (a v jeho identifikácii s Bohom po jeho zrútení) z hľadiska rovnováhy medzi Bohom a človekom najzaujímavejšie. V Biblii je vývoj k väčšej ľudskej zodpovednosti a k menej viditeľnému vplyvu Boha zložitý a niekedy ťažko postrehnuteľný.

V Nietzscheho slovách je to posun až desivo zjavný, ktorý je každému na očiach: človek musí vytlačiť Boha z miesta, ktoré doteraz zaujímal. A túto myšlienku nachádzame aj u Dostojevského. Táto idea ľudí, ktorí nahrádzajú Boha, je u Dostojevského tým prekvapujúcejšia, že sám taký názor nezastával. Je preto dôkazom jeho zápasu s Bohom, keď mu také myšlienky napádali a on ich dokázal s takým dôrazom formulovať, aj keď sám viedol život veriaceho kresťana. Z hľadiska posunu rovnováhy medzi Bohom a človekom v Biblii má táto predstava ľudí stávajúcich sa bohmami užšiu súvislosť s vývojovou líniou, ktorú sme opisali, než si Nietzsche a Dostojevskij dokázali predstaviť, hovorí Friedman a dodáva: spomeňme si, že po prvom akte ľudskej vzbury v rajskej záhrade vyjadruje Boh obavu, že teraz „sa človek stal ako jeden z nás“ (Gn 3, 22). Práve to bolo v istom zmysle po celú dobu podstatou zápasu človeka s Bohom – a títo dvaja muži pri uskutočnení posledného kroku človeka do sféry božského zakúsili krajný zážitok z konfrontácie s Bohom. Zdá sa mi, že pocit skrytia Božej tváre je v našom storočí prítomný tak medzi veriacimi, ako aj neveriacimi, hovorí Friedman. Až v dvadsiatom storočí sme začali pociťovať strácanie či „smrť“ Boha skutočne vedome a intenzívne.

Utrpenie v dosiaľ nebývalej a nepochopiteľnej miere bolo v minulom storočí súčasťou nášho údely. Aj keď nepopierame, že niekoho tieto katastrofy viedli k tomu, aby človek hľadal vysvetlenie či útechu v náboženstve, musíme pripustiť, že skôr prispeli k veľmi rozšírenému



Z cyklu domov mých predkú

pocitu, že Boh nie je prítomný a že ľudia sú ponechaní sami na seba a zodpovedajú za vlastný osud. Neobjavila sa žiadna nová teologická koncepcia, ktorá by obstála ako vysvetlenie či útecha, konštatuje Friedman a dodáva: naopak, najznámejšie teologické inovácie dvadsiateho storočia hovoria práve o svetskosti a smrti Boha, čím len zdôrazňujú bolesť a nezmyselnosť katastrof tohto storočia.

V záverečnej časti knihy Friedman hovorí o vzťahu medzi náboženstvom a vedou. Z hľadiska strácania Boha je zaujímavá podobnosť medzi vedeckým modelom vzniku vesmíru známym ako „veľký tresk“ a koncepciou vesmíru v mystickom učení, ktoré je známe ako kabala. Úžasná podobnosť medzi veľkým treskom a kabalou spočíva okrem iného v tom, že kabala ponúka práve takú koncepciu – Boha ako nedeliteľnú súčasť vesmíru – a to v štruktúre presne pripomínajúcej kozmologický model. Kabala rovnako ako Hartlova a Hawkingova koncepcia postuluje celok priestoru a času (samozrejme, v inom zmysle), ale po Bohu sa nerozhliada nikde inde. Boh je tu.

Hawking hovorí o Božom diele ako o niečom, čo je akosi mimo Boha. Veľký tresk a kabala však naznačujú, že by mohlo byť skôr súčasťou Boha. A keď je kabalistické ponímanie stvorenia sveta naozaj tak či onak v súlade s tým, čo nám hovorí kozmológia, je to iste skutočnosť úžasná, významná a zaslúži si ďalšie skúmanie, konštatuje Friedman. Ale aj keby

išlo len o náhodnú zhodu dvoch obrazov, môžeme sa z nej poučiť, že v modeli, ktorý nám v súčasnosti ponúka veda, nemusíme hľadať Boha mimo vesmíru.

V kabalistickom ponímaní je Boh súčasťou vesmíru a vesmír je súčasťou Boha. Friedman k tomu dodáva, že tu nejde o bežný panteizmus. Niektorí by mohli namietkať, že Boh panteistický, ktorý je prítomný vo všetkom, nie je vôbec žiadny Boh. Ale v kabale Boh existuje nezávisle od svojho diela, ktoré stvoril, aj keď je v ňom stále a neodmysliteľne prítomný. Ani jedna kabalistická škola nikdy netvrdila, že Boh neexistuje mimo stvorenej bytosti. Boh nie je jednoduchým súhrnom jednotlivých častí vesmíru. Skôr je stvorenie sveta niečím, čo sa odohráva vnútri Boha.

Z ľudského hľadiska nie je Boh nikde inde, pretože žiadne pre nás poznateľné „inde“ neexistuje. Ale súčasne je vesmír, ktorý poznáme, len vonkajším výrazom Boha, ktorý je skrytý. Pociť Božej prítomnosti vnútri samotných ľudských bytostí má v našej civilizácii hlboké korene. Teória veľkého tresku i kabala nám hovoria to isté: nech sa vo vesmíre od počiatkovej explózie udialo čokoľvek, nie je to len tam vonku, kde si ďaleko. Je to tu v nás. Boh v Biblii je oboje: Boh kozmický a Boh ako osoba. A ako sme videli, keď sme hovorili o skrývaní Božej tváre, Biblia opisuje, ako sa Boh s postupným dozrievaním ľudstva pomaly mení z Boha – osoby na Boha kozmického.

Osobne oceňujem prínos Friedmanovej knihy v hľadaní rovnováhy medzi Bohom a človekom. Friedman chápe tento proces ako stále otvorený a nikdy nekončiaci. Práve v priebehu tohto procesu si začína človek uvedomovať svoje hranice a nie v slepej poslušnosti voči Bohu. Človek sa síce nemôže stať bohom, ale môže a má s Bohom spolupracovať na premene sveta. Táto spolupráca sa uskutočňuje „vo vnútri“ sveta a nie niekde mimo neho „v náboženskej oblasti“. Chcel by som ešte doplniť Friedmana v tom, že súčasný významný teológ J. B. Metz zoči voči utrpeniu ľudstva v minulom storočí obraňuje biblický monoteizmus tým, že ho vysvetľuje ako monoteizmus empatický, ktorý je vnímavý a citlivý k ľudskému utrpeniu, do ktorého Boh vstupuje a má na ňom účasť.

KNIHA ZJEVENÍ

Lukáš Klíma

Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří vydalo v minulém roce další svazek v ediční řadě Sacra Pagina („Posvátná stránka“). Komentáře této řady „neusilují o definitivní slovo o kterémkoli textu, ale chtějí otevřít bohatství Nového zákona a nabídnout co největšímu počtu lidí vážné studium Posvátné stránky“ (s. 8). V pořadí již pátá kniha, která vychází v češtině po komentářích k evangeliím, je věnována poslední novozákonní knize Zjevení. Je tomu tak snad i proto, že potřeba komentáře k této knize je větší než ke kterémukoli jinému novozákonnímu spisu. Autorem komentáře je Wilfrid J. Harrington OP, bývalý profesor biblistiky v Dublinu.

V předmluvě k českému vydání píše nynější proděkan Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy Jaroslav Brož: „Harringtonův komentář je dobrou akademickou prací, s velkým smyslem pro literární i historické hledisko vykládaného textu.“ (s. 7). Zmíněná hlediska jsou bezpochyby silnou stránkou tohoto komentáře. Svědčí o tom i obsáhlé rejstříky biblických odkazů a starověké literatury. Když např. Harrington komentuje verš: „A dvanáct bran je z dvanácti perel, každá z jediné perly....“ (Zj 21,21), uvádí talmudickou tradici: „Jednoho dne přinese Svatý (buď pozhnán) vzácné kameny

a perly, třicet loktů dlouhé a třicet loktů široké, a učiní v nich otvory deset loktů široké a dvacet loktů vysoké, a budou stát v branách Jeruzaléma (Baba Bathra 75a).“

Při vykládání knihy Zjevení se k důrazu na historický kontext autor v předmluvě sám hlásí. Věčný konflikt mezi dobrem a zlem, vylíčený v knize Zjevení, má své pozadí v konkrétním konfliktu mezi Římem a církví koncem prvního století za vlády císaře Domiciána (vládl v letech 81–96 po Kr.). Autor se opírá také o hlubší porozumění apokalyptické literatury, které se díky badatelskému úsilí v posledních dvaceti letech značně rozvinulo. Současného čtenáře je ovšem dobré upozornit na to, že anglické originální vydání tohoto komentáře je již dvacet let staré (z roku 1993).

V přehledném úvodu je nejdřív pojednána literární forma knihy Zjevení, která je žánrově porovnávána s hlavními židovskými apokalypsami, v jejichž tradici stojí. Autor knihy Zjevení (Jan) „vykazuje dokonalou znalost židovské Bible. Měřítkem této dokonalosti je skutečnost, že i když můžeme téměř v každém verši knihy Zjevení slyšet ohlas Starého zákona, Jan nikde necituje doslovně; jeho pochopení Písma je svobodné a tvořivé.“ (s. 21). Z toho také plyne, že kniha Zjevení, i když

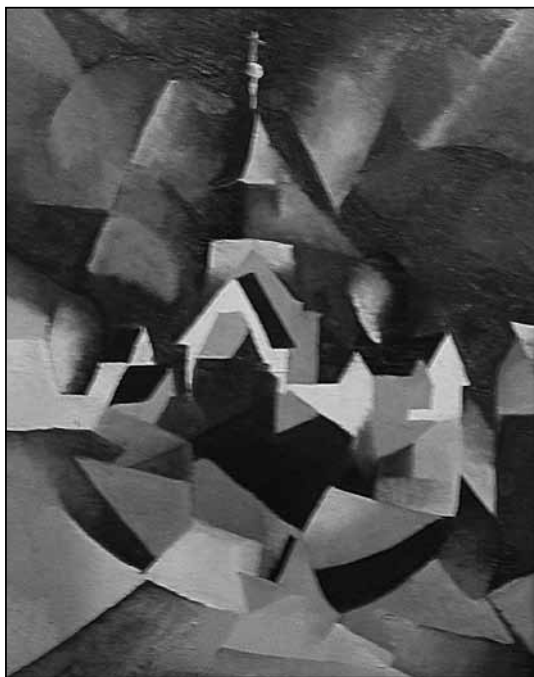


Wilfrid J. Harrington: Kniha Zjevení, ediční řada Sacra Pagina. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, 280 s.

vykazuje vlastnosti apokalypsy, neodpovídá žádné starověké literární konvenci. „Forma listů ukazuje na pravděpodobný pavlovský vliv... Jan musel znát aspoň některé z Pavlových listů.“ (s. 22).

Dále je pozornost věnována historickému pozadí, ve kterém sehrává důležitou roli císařský kult a řád soudobé společnosti ve městech římské provincie Asie. Ne všichni křesťané tehdy vnímali Řím jako jednoznačné zlo, mnozí se s římským světem dobře sžili. Autor Prvního listu Timoteovi např. doporučoval „modlitby za vládců a za všechny, kteří mají v rukou moc, abychom mohli žít tichým a klidným životem“ (1Tm 2,2). Jan, autor knihy Zjevení, reprezentuje vůči římské vládě opačné stanovisko: „Zaujal radikální postoj a jeho slova jsou adresována a určena podobně smýšlejícím, zároveň jsou však výzvou těm, kdo mají jiný názor.“ (s. 27). Jan byl přesvědčen, že císařský Řím je nástrojem satana. Důrazem a promyšlením této skutečnosti se Harringtonův komentář řadí mezi soudobě-historické (tzv. „preteristické“) přístupy při výkladu knihy Zjevení. U ostatních přístupů poukazuje Harrington, ještě v rámci úvodu, na jejich úskalí.

Text celé knihy Zjevení následně zpřehledňuje uvedením obsahu jednotlivých oddílů čtrnáctičlenné osnovy, kterou se pak v postupném komentáři



Bez názvu.

řídí. Poslední část úvodu je věnována teologickým hlediskům. K jednotlivým částem úvodu je v jeho závěru připojen seznam literatury, který následuje všeobecná bibliografie a to jak cizojazyčná tak česká a slovenská.

Po obsáhlém úvodu následuje postupný komentář všech částí knihy *Zjevení*, který uvádí nejdříve překlad vlastního znění knihy, do češtiny je převzat z liturgického textu V. Bognera (s občasným Harringtonovým různocněním podle jeho anglického překladu), dále poznámky k jednotlivým výrazům či slovním spojením a nakonec souvislý výklad. Vlastní výklad je velmi srozumitelný,

soustředí se na literární stránku textu, vytěžuje exegetické poznámky k jednotlivým výrazům, nezabředává však příliš do detailů a usiluje o vyváženost a nadkonfesijní přístup (Harringtonovo neprojevené katolictví korigují redaktoři českého vydání obsáhlou poznámkou pod čarou na s. 229). Každá vykládaná část je na závěr doplněna odkazem na literaturu k dalšímu studiu.

Na závěr si můžeme položit otázku, zda má kniha *Zjevení*, která je zaměřena na křesťany v situaci soužení, co říct našemu blahobytnému a vůči křesťanství namnoze lhostejnému západnímu světu? Vedle důležité výzvy, kterou kniha

Zjevení představuje pro křesťanské chápání vztahu Boha a světa, představuje také důležitý pohled na naše osobní prožívání všemožných tlaků, kterým můžeme být vystaveni na základě svého svědomí. Autor knihy *Zjevení* nám naléhavě připomíná, že náš svět není v pořádku, že zlo ve světě je agresivní, ale nebude mít poslední slovo: „Při zkoumání popisu pohrom si všimneme jednoho nápadného jevu, kterým je opakování trpného rodu slovesa *edothé* („bylo dáno“)… Zlo, i když přijímá tu nejmocnější podobu, je vždy podřízeno síle dobra – tomu, který sedí na trůnu.“ (s. 37, 38).

John Martin (1789–1854): Velký den jeho hněvu



A hle, když rozlomil šestou pečeť, nastalo veliké zemětřesení, slunce zčernalo jako smuteční šat, měsíc úplně zkrvavěl a nebeské hvězdy začaly padat na zem, jako když fík zmítaný vichrem shazuje své pozdní plody, nebesa zmizela, jako když se zavře kniha a žádná hora a žádný ostrov nezůstaly na svém místě. Králové země i velmoži a vojevůdci, boháči a mocní – jak otrok, tak svobodný, všichni prchali do hor, aby se ukryli v jeskyních a skalách, a volali k horám a skalám: „Padněte na nás a skryjte nás před tváří toho, který sedí na trůnu, a před hněvem Beránkovým!“ Neboť přišel veliký den jeho hněvu; kdo bude moci obstát? (Zjevení 6,12-17)

Žalmy

תהילים

ŽALM 99

תהלים צט

- 1 Bůh vládne jako král, nechť národy se chvějí,
trůní nad cherubíny, nechť země pohne se.
- 2 Bůh na Siónu velký je, vyšší nad všechny národy.
- 3 Chváleno budiž jméno tvé veliké i hrozné,
neboť je svaté.
- 4 Mocný král miluje právo. Ty stanovils právo
a řád a v Jaakovovi ukázal jsi spravedlnost i soud.
- 5 Nade vše Boha vynášejte, Pána našeho,
a k podnožce jeho se klaňte, neboť je svatý.
- 6 Mojžiš a Aaron z jeho kněží a Samuel mezi těmi, kdo
vzývali jeho jméno, volali k němu a on je vyslechl.
- 7 Ve sloupu mračen hovořil k nim Bůh,
neboť plnili jeho slova a zákony, jež jim dal.
- 8 Pane, Bože náš, tys jim odpovídal, Bůh milostivý
byl jsi tím, i když jsi trestal je za jejich přestupky.
- 9 Vynášejte Boha, Pána našeho a klaňte se jeho
svaté hoře, neboť svatý je Bůh, náš Pán.

- א יהוה מלך, ירגזו עמים, ישב כְּרוּבִים, תנוט הארץ:
- ב יהוה בציון, גדול וְרָם הוא על כל העמים:
- ג ידו שִׁמְךָ גדול וְנוֹרָא, קדוש הוא:
- ד ועז מלך משפט. אהב אתה כוֹנֵנֶת מִיִּשְׂרָאֵל משפט, וצדקה ביעקב אתה עשית:
- ה רוממו יהוה אלהינו, והשתחוּוּ לְהֵדֶם רגליו, קדוש הוא:
- ו משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו, קראים אל יהוה, והוא יענם:
- ז בעמוד ענן ידבר אליהם, שמרו עֲדוּתוֹ, וחק נתן למו:
- ח יהוה אלהינו אתה עֲנִיתָם, אל נשא הִיִּיתָ לָהֶם, ונָקָם על עֲלִילוֹתָם:
- ט רוממו יהוה אלהינו, והשתחוּוּ לְהֵרָ קדשו, כי קדוש יהוה אלהינו:

v. 1: יִרְגְּזוּ עַמִּים – **nechť národy se chvějí**. Miní se tím ve válce Goga s Magogem. Tehdy se budou národy chvěti, jak je řečeno: A toto bude ta pohroma, kterou stihne Hospodin všechny národy, které potáhnou s vojskem na Jeruzalém – tělo jim bude hnit, když ještě budou stát na nohou, oči jim shnijí v důlcích a jazyk jim shnije v ústech (Zach 14,12).
v. 4: אֵתָה כוֹנֵנֶת מִיִּשְׂרָאֵל – **ty stanovils právo a řád**. Smír a nastolení pokoje mezi lidmi jsi stanovil svým výrokem: Když uvidíš osla svého nepřítele, jak klesá pod svým nákladem, či jak se zatoulal, musíš mu jej přivést nazpět (Ex 23,5).

v. 7: בְּעֻמּוּד עָנָן יִדְבֵּר אֵלֵיהֶם – **Ve sloupu mračen hovořil k nim**. I se Samuelem takto mluvil, jak je řečeno: „Je zde vidoucí?“ Odpověděly: „Je“ (1 Sam 9,11–12). Pohleďte na oblak spojený s jeho branou. Podle jiného výkladu: Pokud bude oblak (Nu 9,20).
v. 8: וְנָקָם – **i když jsi trestal**. Za přestupky jsi trestal Mojžiše a Árona. Slyšte prosím, vzbouřenci (Nu 20,10), Samuela: Za to, že [Saul] nevedl své syny dobrou cestou, propadl smrti.
v. 9: כִּי קָדוֹשׁ ה' אֱלֹהֵינוּ – **neboť svatý je Bůh, náš Pán**. Kvůli tomu, že je přísný ke spravedlivým, je posvěcován ve světě, jak sám praví: Posvěceno úctou ke mně (Ex 29,43) od těch, kterým prokazují čest.

První dvojjazyčné, česko-hebrejské vydání žalmů.

Český překlad Viktor Fischl.

Výběr z Rašiho komentářů pod čarou.

Vychází v září 2013, rozsah cca 450 stran, cca 490 Kč

Předběžné objednávky, které vám umožní slevu 40 % pošlejte na:

garamond@e-garamond.cz

www.e-garamond.cz