

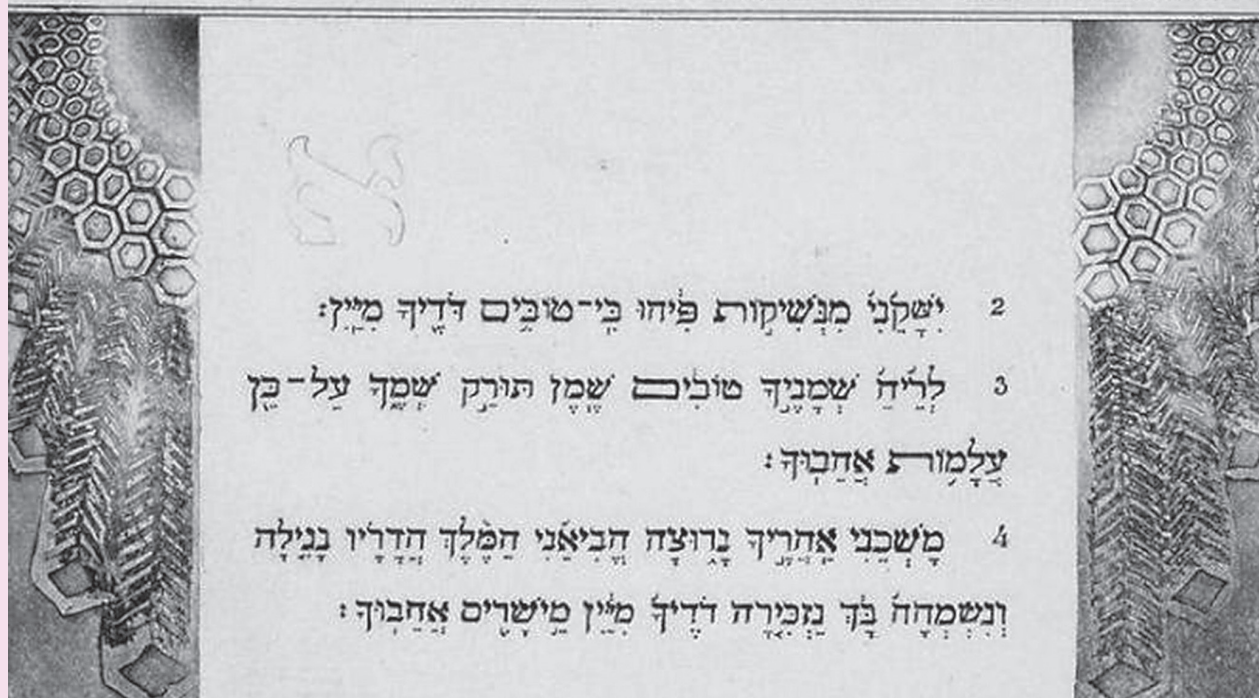


SPOLEČNOST
KŘEŠŤANŮ
A ŽIDŮ

č. 72 | rok 2015/5775

Revue SKŽ

Revue Společnosti křesťanů a Židů



Píseň písní

OBSAH

ČINNOST SKŽ	3
KOMENTÁŘ K PÍSNÍ PÍSNÍ OD EZRY Z GERONY A JEHO KONTEXT <i>Josef Blaha</i>	5
LÍBEZNÁ LAŇ JAKO MILOVANÁ ŽENA A KABALISTICKÝ KOMENTÁŘ AJELET AHAVIM RABÍNA ŠLOMO ALKABECE <i>Josef Blaha</i>	8
NÁSTIN NEALEGORICKÉ TEOLOGIE PÍSNĚ PÍSNÍ <i>Lukáš Klíma</i>	11
PIESEŇ PIESNÍ V SEFER HA-ZOHAR <i>David Biernot</i>	15
ŽIDOVSKÁ SEXUALITA A HERMENEUTIKA <i>David Biernot</i>	16
RADOŠŤ ČLOVEKA A POMINUTEĽNOSŤ ŽIVOTA V BIBLIÍ <i>Štefan Šrobár</i>	17
SYNEDRIUM V SKUTKOCH APOŠTOLSKÝCH A U JOSEPHA FLAVIA <i>Alena Vantová</i>	21
VZTAH TOMISTICKÉ A JUDAISTICKÉ INTERPRETACE EX 3, 14 <i>PhDr. Jan Samohýl, Th.D.</i>	26
OSLAVOVÁŤ A PREHLBOVÁŤ NOVÝ VZŤAH MEDZI KREŠŤANMI A ŽIDMI <i>Vyhlasenie Medzinárodnej rady kresťanov a Židov (ICCJ)</i>	28
ROZHOVOR S MILANEM BALABÁNEM O PÍSNÍ PÍSNÍ <i>Zora Nováková</i>	31
ZPRÁVY Z ABRAHAMOVSKÉHO FÓRA	32
OTEVŘENÝ DOPIS K NADCHÁZEJÍCÍMU STÁNKU MÍRU	34

Vydává: SKŽ/katedra religionistiky ETF

p. schr. 529, Černá 9, 110 00 Praha 1

Šéfredaktor: Lukáš Klíma

Redakce: Milan Balabán, Josef Blaha, Pavol Bargár,
Elena Goldstein, Pavel Hošek, Lukáš Klíma, Zora
Nováková, Mikuláš Vymětal, Ruth Weiniger

Sazba: Jan Orsák

Grafika na obálce: František Kupka: Píseň písní /
1905–1909

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:

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

www.facebook.com/spolecnost.krestanu.zidu

(webmaster: Kateřina Bubeničková)

Objednávky Revue na:

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

Evidence periodického tisku: MK ČR E 11333

ISSN 1802-2642

Milí čtenáři, milé čtenářky,

dostává se Vám do rukou 72. číslo Revue SKŽ, tentokrát se zaměřením kromě jiných studií a textů na Nejkrásnější píseň, hebrejsky *Šír ha-širím* (שִׁיר הַשִּׁירִים), a na její rozličné interpretace z židovské i křesťanské tradice. Všechny výklady však míří stejným směrem. Píseň ukazuje k lásce. Je oslavou lásky dvou milujících se lidí, která jako taková je darem od Pána Boha i důkazem a odkazem jeho samotné lásky k člověku, k lidství. Píseň nám poetickým způsobem sděluje, že v milostném objetí můžeme zakoušet krásy života i cosi tajemného, co nás samé přesahuje a odkazuje k Bohu.

Troufám si říci, že každý a každá z nás touží po životě v lásce, po naplnění po životě v pokoji. To je však často, žel Bohu, v přímém rozporu s každodenní zkušeností. Zvláště v posledních měsících se zdá, jako kdyby se krize ve společnosti po celém světě stále stupňovaly – zděšení budící nelidský teror tzv. „islámského státu“, zápas o evropské Řecko, válka na Ukrajině, statisíce uprchlíků, pro které velká část české společnosti jen těžko hledá označení „lidé“ – a to jsou jen ty nejvíce mediálně známé události. Jako smutná třešnička na dortu tragických momentů odešel na věčnost i Sir Nicholas Winton, kterého jsem já osobně považovala za jednoho z 36 spravedlivých, kteří drží svět.

Zdaleka ne všechno je však špatně. Ani Píseň písní nebyla psána v Rajske zahradě, byť o ráji v určitém smyslu hovoří. Letos slavíme 50. výročí od vydání deklarace Nostra Aetate II. vatikánským koncilem, která radikálně posunula k lepšímu mimo jiné i židovsko-křesťanské vztahy a nastartovala s novou silou dialog, jehož ovoce i my sklízíme. Prohlášení k tomuto výročí vydané Mezinárodní radou křesťanů a Židů (ICCJ), která zaštiťuje i naši českou SKŽ, si můžete přečíst od str. 28. Kulaté výročí dialogu v mezinárodní perspektivě, ale i přes dvacet let v české (původně československé) společnosti, by pro nás mělo být potěšením i výzvou zároveň. Můžeme se radovat z toho, že židovsko-křesťanské vztahy jsou u nás skutečně na nebývalé vstřícné a přátelské úrovni. Na druhé straně je nutné zdůraznit nesamozřejmost takto dobrých vztahů – ty stojí na usilovné práci poměrně malé skupiny lidí v průběhu uplynulých 23 let. Generace, která SKŽ zakládala, postupně odchází z aktivní činnosti, a proto naši největší výzvou pro další měsíce a roky je zvyšování povědomí o naší společnosti a její myšlenky odpovědného dialogu mezi novou generací židovského i křesťanského obyvatelstva a jejich představitelů a vyučujících. Buberovský revoluční přístup k druhému člověku, k Ty, totiž zdaleka není tak samozřejmý, jak se možná zdá. Jeho odkaz, totiž myšlenka, že ve tváři druhého člověka můžeme zahlédnout i odlesk Tváře Boží, je třeba předávat dál a vychovávat v něm další a další generace. To platí primárně na židovsko-křesťanský dialog, který má svá nezpochybnitelná specifika a důležitost. Sekundárně to však platí i na příslušníky jiných náboženství, menšin nebo různým způsobem diskriminovaných skupin. Měli bychom proto usilovat o to, aby se metoda odpovědného dialogu, která se v židovsko-křesťanských vztazích s pomocí Boží tolik osvědčuje a v níž jde o vzájemný respekt jinakosti toho Druhého, rozšířila mezi co největší počet lidí různých vyznání.

Na závěr bych ráda ještě poděkovala všem, kdo tak zodpovědně zareagovali na prosbu o finanční podporu zveřejněnou v minulém čísle. Je potěšující vidět, že i přes úbytek aktivních členů se mezi Vámi stále nachází tolik jedinců, kterým na SKŽ a její činnosti záleží a kteří jsou ochotni zasílat pravidelnou finanční podporu. Bez Vás by nic z výše řečeného nebylo možné.

Nyní se však už nechme potěšit strhujícími tóny Písně písní a nechme na sebe promluvit tu vytrvalou, hledající a nacházející Boží lásku. A zkusme jí uvěřit. Příjemné čtení!

Zora Nováková, předsedkyně

Fotografie z letošních akcí SKŽ jsou od Jana Hona, autorkou ilustrací je Rezi J. Weiniger.



ZÁPIS Z VÝROČNÍHO VALNÉHO SHROMÁŽDĚNÍ SPOLEČNOSTI KŘESŤANŮ A ŽIDŮ

konané dne 24. května 2015 od 16:30 do 19:00 v Café Kampus v Náprstkově ulici v Praze

Přítomno celkem 10 členů SKŽ (viz prezenční listina)

Omluveni: Martin Prudký, Lukáš Klíma, Elena Goldstein, Jan Samohýl, Pavol Bargár, Tomáš Kraus, Milan Balabán

Schůzi řídila předsedkyně Zora Nováková.

Předsedkyně uvítala přítomné a přednesla program shromáždění, který byl jednomyslně schválen.

Předsedkyně předčetla zprávu o činnosti, která byla jednomyslně schválena s dodatky přítomných členů. Zpráva včetně dodatků je přílohou tohoto zápisu.

Zprávu o hospodaření přednesl účetní Jan Hon, revizní zprávu přednesla revizorka Jana Gosmanová, na jejíž doporučení byla schválena zpráva o hospodaření.

Revizorka navrhla několik doporučení včetně zrušení účtu u Reiffeisen-

bank, a doporučení ověřit možnost zrušení poplatků u ČSOB.

Kromě diskuse o bodech ze zprávy o činnosti a výhledech, které jsou ve zprávě rovněž zahrnuty, informovala předsedkyně o tom, že letos se nebude konat festival Tichý hlas pro Svatou zemi.

Doplňková volba člena výboru

Shromáždění zvolilo nového člena výboru za odstoupivší Janu Warren-Bernátovou. Shromáždění navrhlo tyto kandidáty: Mikuláš Vymětal, Pavlína Buzková, Ivan Štampach.

Ještě před vlastní volbou se ze shromáždění omluvili Petr Sláma a Eva Cieslarová.

Volební komise byla shromážděním určena ve složení Jana Gosmanová a Jan Hon.

V užším kole v tajné volbě mezi kandidáty Ivanem Štampachem a Pavlínou Buzkovou byl zvolen za člena výboru Ivan Štampach poměrem hlasů 6 : 2

Volba revizní komise

Revizní komise byla 18. 6. 2014 zvolena ve složení Jana Gosmanová a Milan Balabán, který pro zdravotní problémy nemůže tuto práci vykonávat. Na letošním shromáždění byla revizní komise navržena ve složení Jana Gosmanová a Alena Vantová.

Účetní

Vzhledem k pracovnímu vytížení současného účetního Jana Hona, který požádal o zproštění této funkce, shromáždění uložilo výboru, aby hledal náhradu. Zároveň shromáždění Janu Honovi vyslovilo poděkování za jeho dosavadní obětavou práci.

Slovo předsedkyně

Předsedkyně neformálně shrnula své postřehy za rok práce a otevřela rozpravu o možnosti honoráře za výkon práce předsedkyně nebo předsedy společnosti a pro účetního. Práce předsedy obnáší přibližně polovinu úvazku, práce účetního v současném rozsahu představuje přibližně 3 h měsíčně.

Rovněž se vedla rozprava o financování aktivit Společnosti křesťanů a Židů. Shromáždění konstatovalo, že, jak vyplývá ze zprávy o hospodaření, znepokojivě poklesla „obětavost“ členů společnosti. Bylo vysloveno několik názorů na příčiny a padlo několik návrhů, jak členy opět motivovat k větší angažovanosti, a návrhů týkajících se koncepce financování.

Valná hromada schválila jednomyslně hrubou základní odměnu předsedkyni výboru 12 000 Kč za rok 2015 plus s tím související výdaje na zákonné pojištění a daně.

Valná hromada schválila jednomyslně odměnu pro účetního podle potřeby do výše 10 000 Kč za rok.

Zapsal: Jan Hon

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!

PODĚKOVÁNÍ

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

ZPRÁVA O ČINNOSTI SKŽ: LEDEN – ČERVEN 2015

Zora Nováková

18. ledna 2015 se ve spolupráci s Židovským muzeem v Praze uskutečnila přednáška s názvem *The Images of God (Boží obrazy)*, na které diskutovali na toto zdánlivě kontroverzní téma Deborah Weissman, izraelská pedagožka a bývalá dlouholetá prezidentka Světové rady křesťanů a Židů (ICCJ), společně s Pavlem Hoškem, vedoucím katedry religionistiky na Evangelické teologické fakultě UK. Přestože křesťanství a judaismus došly v průběhu staletí k odlišným interpretacím zákazu zhotovení jakéhokoli obrazu či zpodobení Boha, obě náboženství považují člověka za Boží obraz a znají přinejmenším zobrazení různých božských atributů. Simultánně tlumočená přednáška proběhla v přátelské atmosféře a inspirativní téma podnítilo zúčastněné k mnoha doplňujícím otázkám. Zúčastnilo se asi 30 lidí (plná aula).



Deborah Weissman na přednášce *Images of God*

Na konci ledna bylo vydáno Prohlášení k teroristickým útokům nejen v Paříži. Publikováno na webových stránkách, Facebooku a v Revue SKŽ.

5. února se konala v rámci Abrahámovského fóra SKŽ křesťansko-muslimsko-židovská večeře s názvem *Společně za jedním stolem*. Akci organizoval Mikuláš Vymětal ve spolupráci se sborem ČCE na Vinohradech. Podrobnější report z této večeře naleznete v rubrice Abrahámovského fóra.

Na začátku března se rozjedнала možná spolupráce s Numa tour v rámci programu EU Erasmus plus. Šlo by o výměnné pobyty náboženských představitelů či akademických pracovníků z Turecka. SKŽ by zajišťovala program na polovinu jejich pobytu. Výsledek bude znám do září t. r.

Na květnou neděli 29. března 2015 / Jom rišon 9. nisanu 5775 se uskutečnila výprava za hořkými bylinami s RNDr. Jiřím Sádlem CSc. do Prokopského údolí v Praze s mottem: „Židům na seder, křesťanům do nádivky“. Akci organizovala Ruth J. Weiniger a konala se ve spolupráci s židovskou liberální komunitou Bejt Simcha. Během asi dvou a půl hodinové procházky po svazích i hřebenech vykládal dr. Sádlo o různých jarních bylinách i vegetaci obecně, přičemž nechybělo rozmanité ochutnávání mladých lístků, květů, ba i pozůstalých plodů z loňska. Zúčastnilo se asi 20-30 lidí, členů i nečlenů SKŽ. Výprava byla zakončena posezením v hospůdce s ochutnávkou domácích pesachových a velikonočních pokrmů a rozhovorem pro Radiožurnál.

Dne 17. května se konala konference s názvem „*Kabalistické tradice v dějinách Evropy*“, kterou uspořádala Husitická teologická fakulta UK. Společnost křesťanů a Židů se na konferenci podílela propagací a aktivní účastí – z členů SKŽ proslovili svůj příspěvek např. Ivan Štampach nebo David Biernot a polovinu konference moderovala Ruth J. Weiniger. Zúčastnilo se asi 60 lidí (plná aula).

29. května se Společnost křesťanů a Židů podílela na realizaci programu Noci kostelů v Hořovicích, konkrétně uspořádáním přednášky architekta Jaroslava Klenovského s názvem „*Hořovická synagoga a další židovské památky ve středních Čechách*“. SKŽ přislíbila poskytnout také dva tisíce Kč na titulky k filmu *Dancing with Torah* (Tanec s Tórou) režiséra Roberta O. Curryho. Jde o dokumentární film, který pojednává o projektu malého židovského chlapce Zacha, díky němuž se ztracený svitek Tóry z hořovické synagogy dostal do Muzea Holocaustu v Dallasu. SKŽ bude moci dokument promítat i při dalších příležitostech. Zúčastnilo se asi 20 lidí, na místě byly k dispozici starší čísla Revue SKŽ.

Od května jsou v provozu nové webové stránky SKŽ. Na finální verzi ve třech jazykových variantách, s historií a všemi rubrikami se stále pracuje.

Webové stránky budou postupně aktualizovány a doplňovány o nové informace.

2. července proběhlo výroční zasedání Světové rady křesťanů a Židů (ICCJ), v jejímž výkonném výboru působí i bývalý předseda a současný člen výboru SKŽ Pavol Bargár. SKŽ se připojila svým podpisem k Prohlášení ICCJ při příležitosti 50. výročí deklarace Nostra Aetate vydané 2. vatikánským koncillem.

Připravujeme:

Roš hašana

Výlet do Levého Hradce s povídáním o včelách, medu a židovském novém roce. Termín v jednání (polovina září).

Diskuzní večer na téma „Křesťané a Židé – obrat ve vztazích?“

Pořádá Česká křesťanská akademie ve spolupráci s farním sborem ČCE na Vinohradech ve **středu 16. září 2015 od 19hod** v modlitebně ČCE, Korunní 60, Praha 2. Promluví doc. Pavel Hošek, vedoucí katedry religionistiky na ETF UK a člen výboru SKŽ, Dr. Leo Pavlát, ředitel Židovského muzea v Praze, a Dr. Mojmir Kallus, předseda Mezinárodního křesťanského velvyslanectví v Jeruzalémě (ICEJ).

Stánek Míru (Sukat Šalom)

Třetí ročník hudebně kulturního festivalu se bude konat v **neděli 27. 9./14. Tišri v předvečer Svátku stánků od cca 13hod v Berouně** již tradičně se zázemím ve farním sboru Českobratrské církve evangelické na náměstí.

Chanuko-advent

Třetí ročník chanuko-adventního večera bude uskutečněn za laskavého poskytnutí prostor Obce křesťanů v Praze na Špejcharu. Termín bude upřesněn.

Aktuální informace a podrobnosti k jednotlivým akcím budou zveřejněny na webových stránkách, na Facebooku a prostřednictvím e-mailu.

K odběru informací a novinek se neváhejte přihlašovat na e-mailové adrese: info@krestane-zide.info

KOMENTÁŘ K PÍSNÍ PÍSNÍ OD EZRY Z GERONY A JEHO KONTEXT

Josef Blaha

1. Boží láska k Izraeli

Bůh miluje Izrael věčnou láskou – to je modlitba, kterou se Židé modlí každý den při večerní modlitbě: „Věčnou láskou, Hospodine, miluješ Izrael, svůj lid. Naučil jsi nás Tóru a přikázání, zákony a nařízení.“¹

Láska, kterou miluje Bůh Izrael se podobá lásce Krále ke svému služebníku, který je zároveň také přítelem,² je to ale také láska manžela ke své snoubence,³ je to láska Věčného Boha k národu, který si vyvolil jako svůj zvláštní lid⁴ – „*Bude-li nyní opravdu naslouchat Mému hlasu a zachovávat moji smlouvu, budete mi pokladem mezi všemi lidmi. Neboť mne patří celá země.*“ (Exodus 19,6).

„Budete mi pokladem – budete mým drahocenným majetkem mezi všemi národy.“ První překlad Bible do angličtiny, Bible krále Jakuba, zde překládá *peculiar treasure* – „zvláštním, privilegovaným pokladem“. Tento význam se zakládá na latinském slovu *peculium*, což znamená osobní vlastnictví. Toto slovo je odvozeno od slova *pecus* – dobytek – což je původní forma bohatství. Toto lingvistické spojení odráží pravděpodobné vztah mezi hebrejským slovem *segula* a akkadským slovem *sugullu*, které má dvojí význam: *dobytek* a *bohatství*.⁵

2. Solomon ibn Gabirol

První předchůdce kabaly ve Španělsku byl básník a filosof Solomon ibn Gabirol⁶ (1021–1058). Najdeme u něj zřetelně formulovanou touhu po vykoupení tak, jako u málo jiných filosofů. Jeho hlavní filosofické dílo *Fons Vitae* bylo původně napsáno arabsky, ale tento originál se nám nezachoval. Dochoval se nám pouze latinský překlad, a tak se mnozí domnívali, že jeho autorem je buď muslimský, nebo křesťanský myslitel, ale nikdo si nemyslel, že je to Žid.

Solomon ibn Gabirol byl znám pod jménem Avicbron. Nejvýznamnější dílo o něm bylo napsáno ve francouzštině: „Četné citace knihy Fons Vitae,



keré můžeme nalézt především v dílech Alberta velkého a Tomáše Akvinského, svědčí o tom, že toto dílo vyvolalo velký ohlas naukou, kterou uvedlo a jehož myšlenky rozvedlo.“⁷

Je třeba rozlišit ibn Gabirola jako filosofa a jako básníka. Nejprve se budeme zabývat jeho filosofickým dílem *Fons Vitae*, které rabín Josef ibn Falaquera přeložil z latiny do hebrejštiny, a je v hebrejském jazykovém úzu znám jako *Pramen života*. Jako mnohá jiná filosofická díla středověku zkoumá vztah mezi formou a látkou: „Filosofická intence *Pramene života* je v každém případě v souladu s programem arabského peripatetismu. Cíl lidské existence definuje ibn Gabirol jako „sebepoznání“, tj. filosofii podle jednoho z platonizujících popisů filosofické aktivity u Jichaka Jisraeliho. Cílem lidského poznání je poznat sám sebe, abychom poznali všechny věci. Avšak poznat sebe sama – a právě v tom tkví Gabirolova originalita – znamená poznat „účelovou příčinu“ své existence, svůj *raison d'être*, důvod svého bytí.

Jaký je tedy důvod lidského života? Podílet se v jakési palingenezi na návratu všech věcí k jejich počátku. Jedinou nesmírně výstižnou větou formuluje ibn Gabirol filosofický program novoplatonizujícího aristotelismu: Cílem člověka je *applicatio animae eius cum mundo altiore, ut unumdoque redeat ad suum simile*. Cílem lidské duše je tedy „spojení duše s vyšším světem.“ Ale i toto sjednocení má jistý cíl, dochází k němu proto, „aby se každé jsoucno vrátilo k tomu, co mu je podobné,“ jinak řečeno, aby každý

ektypos znovu našel svůj *archetypos*, aby každá emanovaná věc odhalila své inteligibilní postavení.“⁸

I v díle ibn Gabirola se projevuje jako silný motiv láska. Především v jeho básních, o nichž ještě budu psát, a také v už zmíněné knize *Pramen života*: „Co dokazuje to, že pohyb hmoty směrem k jiným substancím je touha lásky? Touha a láska mají pouze jednu vizi – hledání spojení (v křesťanské a v latinské filosofii je to slovo *applicare*, v arabské filosofii se to nazývá *ittisāl* – v hebrejské filosofii *deve-kuť*⁹ – přilnutí)¹⁰ s milovaným a splynutí s ním. Neboli, hmota se chce sjednotit (*applicari*) s formou. Je tedy třeba, aby pohyb hmoty měl jako účinný důvod lásku a touhu po formě. Stejný úsudek můžeme použít o všem, co chce být, hledá formu.“¹¹

3. Výklad Písně Písní podle Ezry z Gerony (1160–1238)¹²

Požehnán buď Bůh, Bůh Izraele, od věků navěky. Na počátku Jeho vlády v Jeho mysli povstala myšlenka, postavit trůn Jeho svrchované moci. A tento trůn upevnil Svým svatým duchem a Svou mocnou paží, v plnosti Jeho moudrosti a inteligence. *Jeho vlastností je tolik*,¹³ že jsou bez počtu. (Nahum 2,10). Odtud emanuje život duší. Tam Pán udržuje naživu celé světy. A kdo jen zná význam a důležitost a vzestup Jeho úradků a úmyslů než ten, kdo uchopil Jeho tvář,¹⁴ kdo jen ví, jak vysoko nad všemi stojí Hospodin, jak je řečeno:¹⁵ Svoji tvář ukryl před pohledem, a rozprostřel nad ním oblak. (Job 26,9).¹⁶

A poté, co pevně ustanovil Svůj trůn během šesti dní stvoření, stvořil dvě spřízněné duše,¹⁷ které byly dvojčata, dcery laně.¹⁸ Aby je potěšil, umístil je do líbezného domu.¹⁹ Nic nepostrádali. Zde je narážka na místo v Tóře: **Vaši otcové nebudou nic postrádat.**²⁰ (Exodus 5,11).

Neměli žádného cizího boha, ani neměli sklon ke zlu. Bůh zamýšlel stvořit je proto, aby z nich učinil pravdivé símě. Je zde narážka na prorocký verš: **A já jsem tě zasadil jako révu ušlechtilou, samou spolehlivou sadbu.** (Jeremiáš 2,21).²¹ Jeho úmyslem bylo, aby je spojil dohromady ve svaté plémě. Zde je zřejmá narážka na jiný prorocký verš: **Bude jako dub, jak obrovský strom, po jehož skácení zbudě jen pahýl. Tento pahýl bude símě svaté.** (Izajáš 6,13).

Aby kráčeli uprostřed kamenů z ohně. Tento verš je narážkou na biblický text: **I skolím tě, srazím z hory Boží, cherube, ochránce, vyhladím tě z prostředku ohnivých kamenů.** (Ezechiel 28,16).²²

A i když *Šechina*, svatá Boží přítomnost je v tom nejvyšším světě, i ona kráčela mezi pozemšťany.²³ Než povstal a přišel muž podlosti a zrádnosti, plný úskoků. Žárlostí a hříchem tento zlý vykonal mnoho zla a svedl ženu, plnou milosti, která ale byla naivní a bez hlubšího poznání a nezachovávala přikázání, a poslechla jeho radu. A šla za ní jiná žena, protože: **svými úlisnými rty ho svedla.**²⁴ (Příslóví 7,21). Sladkostí svých rtů.²⁵

A tak prošli duchem nečistoty, a ten se s nimi spojil ve všech jejich pokoleních, jak se praví: **Hleď, jen na to jsem přišel, že Bůh sice učinil člověka přímého, ten však vyhledává samé smyšlenky.** (Příslóví 7,21). A když se člověk vrátil z dlouhé cesty, utěšil se svojí dospělostí.²⁶ **Obětovali modlám lež.** (Jeremiáš 10,14).

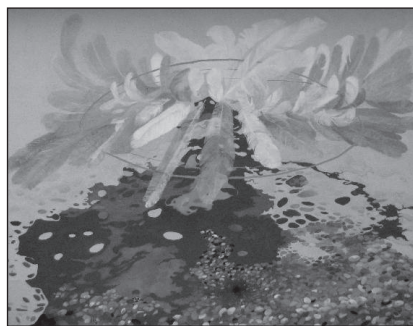
„...zplodil ke své podobě a ke svému obrazu Seta, a Set zplodil Enoše, a z nich vzešel Enoch, který chodil před Bohem, aby ho poznal a aby si uvědomil Jeho přítomnost v pravdě, poněvadž je řečeno: **A chodil pak Enoch s Bohem.**“ (Genesis 5,24).

A roky šly dál až k pokolení Noa, které bylo desátým pokolením po Adamově pokolení. Také on znal Boha dokonalým poznáním.²⁷ V moudrosti přebývá chytrost.²⁸ A tak našel v Hospodinově očích milost Noe, jak je psáno, **ale Noe našel u Hospodina milost.**²⁹ (Genesis 6,8). Ze synů Noa to byl pak Set. Set byl prvorozený a byl vyvolen k tomu, aby poznal svého Stvořitele. Měl Jej poznat skrze víru. A pak i on odešel k *Mazro* (jméno syna Seta). Požehnaný Pán upevnil jeho kroky a posílil jeho vládu a zvolil jej mezi všemi syny jeho pokolení, aby mu byl zvláště milovaným majetkem ke slávě Pánovy vlády. A poněvadž měli dokonalé, jasné a celistvé poznání Pánových příkazů, které osvěcovaly jejich rozum,³⁰

znali také božské příkazy. Ty spočívaly v tom, aby člověk čestně a do jisté míry i schopně vyzýval mnohé ostatní lidi, aby chodili po Pánových stezkách. Poté ale přišlo desáté pokolení, pokolení Noeho, muže, který byl vyvolen k tomu, aby:

Tvůj lid přišel dobrovolně v den, kdy pohotovost svoláš. V nádheře svatyně, jak rosa z lůna úsvitu jsem tě zplodil. (Žalm 110,3).³¹

To je Abrahám, náš otec, ať nad ním spočívá pokoj. Jedině on dosáhl takového poznání Boha, našeho Stvořitele, jakého se nedostalo lidem před ním. Poznal totiž Boží pravdivost a vyzýval **jméno Pána.**³² A provolával toto jméno a **zasadil tam tamaryšek v Beer Ševě a vyzýval tam jméno Pána.**³³ Dále se chopil Božího atributu milosrdenství do svých rukou, a vybral ze všech svých synů a ze všech svých potomků pramen Izáka, našeho otce, jak se praví: **Netrap se pro chlapece**



a pro tu otrokyni; poslechni Sáru ve všem, co ti říká, neboť tvé potomstvo bude z Izáka.³⁴

A dosáhl poznání svého Stvořitele, a vyzýval ostatní lidi, aby chodili po Jeho cestách, jak se praví: „(Izák) **tam vybudoval oltář a vyzýval Hospodinovo jméno. Postavil tam také svůj stan.** A potom vzal soud,³⁵ a z tohoto soudu rozdělil. Když se pak narodil Jákob, náš otec a uviděl svět, byl pravým obrazem Svatého, budiž požehnan. Byl vytesán do podoby trůnu slávy.³⁶

Vzal z atributu Božího soudu a z atributu Božího milosrdenství a šel střední cestou. Ta se podobala Svatému, budiž Jeho Jméno pochváleno, cestou pravdy a stezkami míru. Ve svém domě zaměstnal *Evera*, po dobu čtrnácti let.³⁷ A přijal od Izáka, našeho otce, i od Abraháma, našeho otce, poznání Stvořitele a byla na něm zjevena sláva *Šechiny*³⁸ a také čtyři otcové *merkavy*, **tomu, jenž jezdí po nebi, po odvěkém nebi.** (Žalm 68,34)³⁹ A uváděl v platnost Tóru a její přikázání, zvláště co se týká bohoslužby poznání jejich Stvo-

řitele, neboť z této jejich bohoslužby nic nebylo umenšeno. Jak bylo řečeno, řád, jehož hlas Abrahám poslouchal a plnil Pánovy **přikázání, nařízení a zákony.**⁴⁰

A Jákob zplodil dvanáct spravedlivých a dobrých synů.⁴¹ Všichni poznali svého Stvořitele, požehnaného Pána, a poznali jej poznáním, které jim předal Jákob, jejich otec. A oni ve všech svých cestách dosáhli poznání jejich Stvořitele, požehnaného Pána tím, že plnili Jeho přikázání.

Juda řekl Ónanovi: „Vejdí k bratrově ženě, vezmi si podle švagrovského práva a postarej se tak svému bratrovi o potomstvo.“⁴² Potom se Jákob, jejich otec, vydal do Egypta,⁴³ poté, co zplodil potomstvo k obrazu nebeského světa, Pánovy kmeny. Jeden z těchto kmenů se usadil v Egyptě. Jákobova rodina čítala sedmdesát lidí. Ti, kteří se usadili v Egyptě pochopili, že jsou mezi lidem, který nemá porozumění, lidem temné řeči⁴⁴ a různých jazyků.⁴⁵ Lid Izraele si zvolil jejich cesty a jejich ohavnosti a naučili se jejich cestám, nedrželi se poznání Boha, které přijali jejich otcové od prvních Izraelitů. Tato situace trvala, dokud jim Bůh neposlal Mojžíše, věrného Pánova domu, Svého milovaného, kterému se Hospodin zjevil v hořícím keři spolu se slávou Jeho přítomnosti – *Šechiny*.⁴⁶ Mojžíš jim oznámil, že přišel čas, kdy milosrdný Otec propustí své děti z vězení, a počátkem toho bylo to, co Mojžíš, náš učitel, řekl:

Avšak Mojžíš Bohu namítl: „**Hle, já přijdu k Izraelcům a řeknu jim: Posílá mě k vám Bůh vašich otců. Až se mě však zeptají, jaké je jeho jméno, co jim odpovím?** (Exodus 3, 13).

Uvedl jsem k tomuto textu komentář Izáka z Ako; ten sice nepatřil přímo do kabalistické školy Gerony, ale měl ve veliké úctě Nachmanida.⁴⁷

To je počátek otázek synů Izraele, jejímž cílem je úmysl a účel a úmysl tajemství víry. Ptají se tedy otázku, „jaké je jeho jméno?“ Mojžíš tedy chce vědět, jaká je jeho příčina (míni tím otázku po Božím tajemném bytí. Současně chce vědět, jaké je jeho poslání – poznámka J.B.). Tato otázka souvisí s tím, jaký je vztah Hospodina k prvotní příčině. A přijímá odpověď Svatého, požehnaného budiž Jeho jméno. Toto poznání spočívá v tom, že svaté Boží jméno má dvanáct písmen. Tři jména, které tvoří celek dvanácti písmen symbolizují bytí, které vstupuje v existenci díky své niternosti. (Tato tři jména jsou ve fonetickém přepisu hebrejštiny: *eh'je ašer eh'je* – **budu,**

kteřý bude – pozn. J.B.). Aby se potvrdila věrohodnost tohoto poslání, které Mojžíš dostal, následuje výklad svatého Božího jména: **Jsem, který jsem.** (Exodus 3,14). Potom jim řekneš: **Až vyvedeš lid z Egypta, budete sloužit Bohu na této hoře.** (Exodus 3,12). Hospodin jim tedy slibuje, že před nimi vyjeví své jméno a že z očí do očí⁴⁹ budou vidět Jeho slávu.

Ale někteří z lidu stále pochybovali o Mojžíšově prorocství. Aby je Pán z této temnoty a z těchto pochybností vyvedl, řekl jim: **Hle, přijdu k tobě v hustém oblaku, aby lid slyšel, až s tebou budu mluvit, a aby ti vždycky věřili.** (Exodus 19,10). I viděli Izraelité v tomto postoji Svatého, budiž požehnan z očí do očí a také viděli slávu *šechiny*; také viděli, jak se oheň rozdělil na sedm částí.⁵⁰ **Se strachem přiběhli k Hospodinu a jeho dobrotě,**⁵¹ a jen co slyšeli onen hlas, jejich duše jakoby rozkvetly a stalo se s nimi to, co se stalo s ostatními národy.⁵² Jak je psáno, „**zdali kdy slyšel lid hlas svého Boha mluvícího z prostředku ohně, jako jsi slyšel ty, a zůstal naživu,**“⁵³ a řeknou, **Hospodine, všichni králové země ti vzdají chválu, až uslyší, co jsi řekl.**⁵⁴

Takto dosáhli Mojžíš, Áron, Nadav a Abihu a sedmdesát starců Izraele a celý Izrael pravého poznání podstaty Jeho slávy, a také každý z nich dosáhl dokonalosti. Dostali také sílu a moc díky vzdání a byla v nich přítomna také polovina pravdivého poznání, když byla dána svatá Tóra, která vydávala niterný hlas. Ten se dále dělil do sedmdesáti tváří Tóry. Tyto tváře se měnily a točily se, a to z každé strany směrem dolů, aby se pročišťovaly, vzájemně se spojovaly a opět se uvolňovaly, vyrývaly různá znamení, aby jedna druhou následovala, jedna z druhou. A to se rozumí, najednou tu byla nečistota hmyzu, kterou bylo potřeba očistit.

Gabirola (hebrejsky). Jeruzalém 1940.

⁷ Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paříž 1955: J. Vrin, s. 151.

⁸ Alain de Libera, *Středověká filosofie*. Byzantská, židovská a latinská filosofie. Z francouzštiny přeložil Martin Pokorný. Praha 2001: OIKOMENH. Passim, s. 206–207.

⁹ Tato touha po spojení není ale přítomna pouze v arabské, křesťanské a v židovské středověké filosofii, ale je přítomna i v mystice těchto náboženství. Pro nás je zde samozřejmě důležitá mystika židovská, tedy kabala. Je možné *Unio Mystica* – mystické sjednocení s Bohem? Gershom Scholem se domníval, že jenom zcela ojedinele. Moše Idel ale prokázal, že i v židovské mystice je *Unio Mystica* přítomno – viz. Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*. New York 1988: State University of New York Press, s. vii–x a 1–33; *Abraham Abulafia and Unio Mystica*. Srovnej dále Moshe Idel, *Kabbalah, New Perspectives*, Yale 1988: Yale University Press, s. 59–74; *Unio Mystica in Jewish Mysticism*. O mystice v islámu viz. Martin Lings, *Qu'est-ce que le soufisme? Z angličtiny do francouzštiny přeložil Roger Du Pasquer*. Paříž 1977: Éditions du Seuil. Zvláště s. 56–80: *Le coeur*.

¹⁰ Ačkoli v *Gabirol* představitel novoplatonské filosofie, i u Aristotela je tato touha silně přítomná, ale jinak, srovnej: Yehuda Landau, *Touha hmoty po formě v aristoteléské filosofii* (hebrejsky). Universita v Tel Avivu 1972, s. 19–24: *Hmota jako cíl stávání se u Aristotela a Platona*. O spojení v arabsko – islámské a v židovské filosofii, srov. Averroes, *Drei Abhandlungen über die Konjunktion des separaten Intellekts mit dem Menschen*. Z arabštiny do hebrejštiny přeložil Samuel ibn Tibbon. Vydal a poznámkami opatřil Dr. J. Hercz. Berlín 1869.

¹¹ Georges Vajda, *L'amour de Dieu dans la philosophie juive du moyen âge*. Paříž 1957: J. Vrin, s. 88.

¹² Ezra ben Solomon z Gerony, *Výklad k Písni Písni* (hebrejsky). V: H. Chavel (vydal) Rambanovy spisy. Jeruzalém 1967: Mosad ha Rav Kook. II. Díl, s. 473–518.

¹³ Je možné, že Ezra je zde inspirován jiným významným kabalistou z Gerony, rabinem Jákobem ben Šešet, „který ve svém spise ostře „bojoval proti rabínu Samuelovi ibn Tibonovi, který přeložil Maimonidova Průvodce zbloudilých do hebrejštiny.“ Efraim Gottlieb, *Studie k literatuře kabaly*. (hebrejsky) Tel Aviv 1976: Tel – Aviv University, s. 258. Maimonides, inspirován aristotelismem a novoplatonismem, pokládal přiřuzování jakýchkoliv vlastností Bohu za určitý druh lingvistické modloslužby, srov. Moshe Halbertal a Avishai Margalit, *Idolatry*. Z hebrejštiny do angličtiny přeložila Noemi Goldblum. Cambridge.

¹⁴ Je to narážka na Mojžíše, který jako jediný člověk v celé hebrejské Bibli měl největší vizi Boha, srov. Babylonský Talmud *Šabat* 98, 2.

¹⁵ **Svůj trůn zahaluje**, rozprostírá nad ním oblak. Tento překlad České ekumenické Bible na tomto místě pokládám za chybný a zavádějící. Nevystihuje hloubku verše, který je směsic hebrejštiny a aramejštiny. Překladatelé České ekumenické Bible asi bohužel neznali souvislost s tím, že právě toto místo v knize Job je známým židovským filosofem, Martinem Buberem, chápáno jako temnota Boží. Srovnej – Martin Buber, *Temnota Boží*. Z němčiny přeložil Tomáš Jeniček. Praha 2002: Vyšehrad.

¹⁶ „A drží ho a tento oblak se zakaluje a vzduch, který je nad nebeskou oblohou, se nazývá Jeho trůn, jak je psáno: „nebesa jsou Jeho trůnem.“ GERSONIDES, MIKRAOT GEDOLOT – Job, s. 248. Toto, jako všechny překlady v tomto článku, je můj vlastní překlad, pokud výslovně neuvádím jinak – srov. překlad České ekumenické Bible: *svůj trůn zahaluje*, a rozprostírá nad ním oblak. ČEP, s. 386. – Ekumenická rada církví v ČR 1984. Tento překlad pokládám za chybný a zavádějící.

¹⁷ Myslím se tím Adam a Eva.

¹⁸ Je zde použito stejného výrazu jako v Písni písni: *Tvé dva prsy jsou jako dva kolouchi, gazelí dvojčata.* (Písne písni 4,5).

¹⁹ Stejněho výrazu je užito i u proroka Ezechiela 7,12. Je to narážka na zahradu Eden v ráji.

²⁰ První lidé opravdu nic nepostrádali – pouze poslušnost vůči Bohu. Kdyby Adam s Evou uposlechli

Božího příkazu a nejedli ze stromu poznání dobra a zla, podle kabaly, která vycházela mimo jiné z kabaly z Gerony (srovnej Ronit Meroz, *Vykoupení v luriánské kabale* – hebrejsky – doktorská práce pod vedením profesora Moše Idela. Hebrejská univerzita 1988, s. 5–6 anglického resumé) a říká-li rabínská tradice, že Adam s Evou byli stvořeni v pátek, už v sobotu by začala v rámci židovského chápání mesiášská doba, srovnej Shaul Magid, *From Theosophy to Midrash: Lurianic Exegesis and the Garden of Eden*, *AJS Review* 22/1997, s. 37–75.

²¹ Český ekumenický překlad, ale stejně i překlady do jiných jazyků, které mám k dispozici, jenom mlhavě naznačují, o co vlastně jde. Hebrejské slovo *zera* znamená semeno. Stejněho slova je užito u Ezry z Gerony. Proto bych rád citoval autentický izraelský výklad tohoto místa: „Pravdivě simě znamená narážku na národ. Vždyť víno se dělá z výhonků, a ne ze semene.“ Jair Hofman, *MIKRA LEJISRAEL – JIRMJA*. Díl I. Tel Aviv 2001: The Biblical Heritage of Israel Society. The Perry Foundation for Biblical Research. The Hebrew University of Jerusalem, s. 140.

²² V tomto dost složitě oddíle proroka Ezechiela se jedná o to, že vědova z Týru se vydává za Boha. Bůh ho konfrontuje s tímto lživým svěděctvím a říká mu, „že jako cherub, tak král Týru, jsou povzneseni. (To je komentář k začátku tohoto verše). Současné mu ale ukazuje jeho přítomnou troufalost a konec cheruba.“ *MIKRA LEJISRAEL – Ezechiel*. Díl 2, s. 555.

²³ V knize Genesis Raba ... můžeme číst, že hřích prvních lidí způsobil, že Šechina odešla do nebe.

²⁴ Zde se nabízí otázka, odkud pochází zlo ve světě – proč jej žena úlisnými rty svedla? Profesor Scholem k tomu říká, že se zde jedná o „velký rozdíl mezi chápáním knihy *Bahir*, kde *midat ha din* – Boží soud je jeden z logoi a potenci účinků stvoření, je tedy samostatnou *sefirou*.“ Gerschom Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala. Frankfurt 1977: Suhrkamp, s. 57.

²⁵ Jak praví Písmo: „Lahodná řeč přidává znalosti“ (Příslaví 16,21).

²⁶ Jiná verze čtení: „Utišil se svoji modlitbou.“

²⁷ Ezra z Gerony, autor tohoto komentáře k Písni Písni, nebyl sám, kdo patřil do jednoho z prvních kabalistických center v Evropě.

Va jetek mi'sam he'hara mi'kedem le'bejt El va'jet ohala bejt El mi'jam ve'ha'aj mi'kedem va'jiven šam mizbeach la'Adonaj va'jakra be'šem Adonaj – Odtud odešel táhl dál na horu, která je východně od Bét-Elu, a postavil svůj stan mezi Bét-Elm na západě a Ajem na východě. Také tam vybudoval Hospodinu oltář a vzýval Hospodinovo jméno. (Genesis 12,8).

²⁸ Toto je narážka na text Písma: **Já, Mudrost, bydlím s chytrostí, nalézám obzřetné poznání.** (Příslaví 8,12).

²⁹ Podle rabínské tradice Noe, i když byl spravedlivý ve svém pokolení, nic nedělal pro to, aby zachránil ostatní lidi. Když mu Bůh řekl, aby postavil archu a zachránil se, ani ho nenapadlo, že by mohl varovat ostatní lidi a vybítet je k pokání. To je velký rozdíl mezi Noem a Abrahámem, který s Bohem smlouval, aby zachránil Sodomu a Gomoru. Srov. David Hartman, *A Living Covenant*. The Innovative Spirit in Traditional Judaism. Woodstock, Vermont 2012: Jewish Lights. *The Covenant with Noah and Abraham*, s. 27–32.

³⁰ „Které osvěcovaly jejich rozum.“ V Nachmanidově chápání je toto místo vysvětleno v jeho komentáři ke knize Job 1,11: Poznáme-li našeho Stvořitele a sloužíme-li Mu, potom jsme dokonale naplnili všechna přikázání, které osvěcuje rozum. A přitom je bohoslužba srdcem kořenem vši úcty k Pánu.

³¹ Ezra zde používá slova ze Žalmu 110,3 – hebrejsky *merachem mi'sachar* – doslova – smiluje se (Pán) už od rána.

³² Zde Ezra používá citátu z knihy Genesis 21, 33, kde je použito výrazu *va'jakra be'šem Adonaj* – volal (vzýval) jméno Pána.

³³ Genesis 21, 23

³⁴ Genesis 21, 12.

³⁵ Tím se myslí, že vzal z *mi'dat din*. Stejně, jako existuje *mi'dat chesed* neboli *mi'dat rachamim*, tedy atributy Boží nevoli neboli Božího milosrdenství, existuje také *mi'dat din* – tedy atribut Božího sou-

¹ Večerní modlitba – zde k šabat, která je v každém siduru – hebrejské modlitební knize, překlad je můj vlastní.

² Tak to vyjadřuje hebrejská modlitba – Příteli mé duše, milosrdný otče – tuto modlitbu se věřící Židé modlí každé ráno.

³ Tento vztah se vyjadřuje Boží věrností. Zatímco Izrael, jak to líčí kniha Ozeáš, je žena, která je Bohu nevěrná a „leží pod každým zeleným stromem“, Bůh, ačkoliv chce často tento lid potrestat, nedává průchod svému planoucímu hněvu: „Když byl Izrael ještě mládíčkem, miloval jsem ho, z Egypta jsem povolal Svěho syna.“ (Ozeáš 11,1).

⁴ Srov. Martin Prudký, *Zvláštní lid Boží – křesťané a Židé*. Brno 2000: Centrum pro demokracii a kulturu.

⁵ *The Torah*. A Modern Commentary. New York 1981: Union of American Hebrew Congregations, s. 522.

⁶ Gershom Scholem napsal článek: *Ve stopách ibn*

du. Zde se tím myslí dvanáct spravedlivých synů – viz babylonský Talmud, Šabat 146.

³⁶ Babylonský Talmud, *Chulin* 91.

³⁷ *Megila* 17,1.

³⁸ „Šechina je Božská přítomnost, neboli přebývání Boha ve světě (zakládá se to na verši Písma: At' mi udělají svatyni a – *vešachanti* – já budu bydlet uprostřed nich. (Exodus 25,6). Tento pojem Šechiny byl nesmírně důležitý v rabínské a později v mystické literatuře. V kabalistickém systému, (který zde má Ezra na mysli – poznámka J.B.) je Šechina desátá sefira, a je ženského rodu.“ Abraham Joshua Heschel, *Heavenly Torah As Refracted through the Generations*. Vydal a z hebrejštiny přeložil Gordon Tucker a Leonard Levin. New York a Londýn 2005: Continuum, s. 811.

³⁹ „Zpívejte chválu tomu, Kdo stále řídí nebe, od dávné věčnosti.“ To s největší pravděpodobností znamená: „Ten, který stále vládne nad světy, jako nad nimi vládnul v dávných dobách. Hle, svým hlasem stále nepřemožitelně vede světy.“ To znamená, že když člověk slyší Boží hlas a přijímá Jeho zjevení a rozhodne se k tomu, zvěstovat dál Jeho poselství, Bůh dá těm, kdo hlásají Jeho slávu trvalé vítězství. Rabbi Samson Raphael Hirsch, *The Psalms*. Jeruzalém a New York 1978, s.470.

⁴⁰ Genesis 26,5.

⁴¹ Babylonský Talmud Šabat 146: dvanáct kmenů, a nichž nebylo žádné poskvrnění.

⁴² Genesis 38,8.

⁴³ Zde se mluví o Jákobovi, ale do Egypta se vydal i Abrahám. Hebrejský originál odkazuje na knihu Zohar 112b.

⁴⁴ Ezra zde naráží na výrok Písma: Nespátríš už nestoudný lid, lid temné řeči, která se nedá poslouchat, směšného jazyka, jemuž rozumět nelze. (Izajáš 33,19). Rabín Josef Kaspi to komentuje následovně: „V každém místě, kde byl Izrael v exilu, nalezli lid, jehož řeči nemohli rozumět.“ *MIKRAOT GEDOLOT Izajáš*. „HAKETER“ (Hebrejsky). Editoval Menachem Cohen. Ramat Gan 2003: Bar Ilan University, s. 227.

⁴⁵ Podle traktátu *Sota* 36,2 byl Faraon zběhlý v sedmdesátí jazycích.

⁴⁶ Rabín Josef ben Kaspi, originální židovský vykladač Bible z jižní Francie, komentuje verš Písma, kde Hospodin mluví k Mojžíšovi: „**Já budu s tebou! A toto ti bude znamením, že jsem tě poslal: až vyvedeš lid z Egypta, budete Bohu sloužit na této hoře.**“ (Exodus 3,12).

⁴⁷ Tento text byl napsán pod vlivem kabaly, jak byla praktikována v Geroné a v Barceloně; jsou možné

i sekundární vlivy aškenázského chasidismu nebo Abraháma Abulafia. Profesor Idel k tomu říká: „Já, mladíček (tato zkratka ‚[A]HYD[A]‘ se stále znovu objevuje ve spisech Izáka z Jako)... Ale tento termín „mladíček“ by měl být chápán jako literární epiteton naznačující kabalistovu skromnost, a nikoliv jako odkaz na jeho skutečný věk.“ Moshe Idel, *Absorbing Perfections*. Kabbalah and Interpretation. New Haven a London 2002: Yale University Press, s. 608.

⁴⁹ Je zde použito výrazu z proroka Izajáše 52,8: *ki' ajin be'ajin jir'u bešuv Adonaj be'Cijon* – česká ekumenická Bible překládá: „Protože na vlastní oči vidí, že Hospodin se vrací na Sión.“ Rabín Eliezer z Valencie vidí ve výrazu *ajin be'ajin* což doslova znamená: „z očí do očí,“ to, že uvidí: „tváří v tvář slávu Boží.“

⁵⁰ Oheň, rozdělený na sedm částí symbolizuje to, že jim byla dána Tóra.

⁵¹ Ozeáš 3,5.

⁵² Znamená to, že byli ořeseni Božím hlasem, který slyšeli.

⁵³ Deuteronomium 4,33.

⁵⁴ Zalm 138,4.

LÍBEZNÁ LAŇ JAKO MILOVANÁ ŽENA A KABALISTICKÝ KOMENTÁŘ אֵילַת אַהַבִּים (AJELET AHAVIM)¹ RABÍNA ŠLOMO ALKABECE

Josef Blaha

1. Úvod

Významný kabalista z doby po vyhnání Židů ze Španělska,² Moše Alkabec, napsal knihu – kabalistický komentář k Písni písní, která je známá jako *ajelet ahavim*³ Laň milujících. Málokdo ale ví, že tento název, který nepochází z Písne písní, ale z knihy Přísloví, neodpovídá názvu, který mu původně Alkabec dal. Kniha, kterou opravdu napsal, se totiž původně jmenovala *avotot ahava* – v překladu tedy „provazy lásky“.⁴

I přes velké utrpení tohoto národa byl Bůh vždy vnímán jako ten, kdo svůj národ miluje: **Provázky lidskými jsem je táhl, provazy milování, byl jsem jako ti, kdo jim nadlehčují jho, když jsem se k němu nakláněl a krmil jej.**⁵ (Ozeáš 11,4). Ačkoliv tento verš má jiný význam než název knihy rabína Šlomo Alkabece, který se ujal v židovském světě, tedy název z knihy Přísloví, oba texty, jak čtenář pochopí, svědčí o obrovské lásce Boží k vyvolenému národu. Svědčí ale nejen o jeho lásce, ale konkrétně i o záchraně tohoto národa

a chceme-li použít náboženského pojmu, potom se jedná o vykoupení.

Vedle rabína Šlomo ben Jichaka z Troyes ve Francii, který je znám spíše pod akronymem Raši (1040–1105), byl nejvýznamnějším středověkým rabínským komentátorem Tóry a hebrejské Bible rabín David Kimchi (1160–1235), známý mnoha spisy a biblickými komentáři, který byl zároveň velký lingvista a s jemností definoval základy hebrejského jazyka. Zvláště o tom svědčí jeho kniha *sefer ha šorašim*⁶ – Kniha kořenů. David Kimchi komentuje lásku Boha k Izraeli ze shora zmíněného textu z proroka Ozeáše následovně: „Přitahoval jsem je lidskými provázky. Zatímco Efraima přirovnává Hospodin k telátku, protože tele se opravdu musí přitahovat provazy, říká o Izraeli, že jej přitahuje lidskými provázky. Nikoliv tedy provazy, kterými se přitahují telata, ale provázky lásky, ano, tak to říká, že se k němu skláněl a že jej krmil.“⁷

Ještě než se ale vydáme objevovat tuto knihu, která je s dílem tohoto rabína

a významného kabalisty úzce spojena, a která je kabalistickým komentářem k Písni písní, podívejme se na dřívější aspekty „laně“ v biblické literatuře, a také na situaci, ve které Židé byli v době,⁸ kdy rabín Alkabec tuto knihu psal.

2. Doba rabína Šlomo Alkabece

Byla to doba po vyhnání Židů ze Španělska,⁹ kdy se velká část z nich usídlila ve Svaté zemi. Ve Španělsku a v Portugalsku byli Židé nuceni obrátit se na katolickou víru, ale zde, hlavně v Safedu, kam se uchýlili i mnozí kabalisté včetně rabína Alkabece, usilovali rabíni o to, aby se k víře svých předků mohli vrátit. Obrácení na jinou víru než je víra otců – tedy víra židovská, nazývaná velmi nepřesně judaismus – zakazuje zradit tradici, která byla Židům dána na Sinaji. Ale přesto i Žid, který hřeší, zůstává Židem – alespoň podle rabínského chápání platí o Židovi, který zhřešil: „i když zhřešil, zůstává Židem.“¹⁰

Rabín Šlomo Alkabec složil pro Židy, kteří pod tlakem španělských a portugalských králů a duchovních přijali křesťanství a tak opustili Tóru a dědictví svých předků, tuto modlitbu: „Hospodine, jestli mezi nimi najdeš ty, kteří se znečistili během let hořkosti exilu, a tak vztáhli své ruce k cizím bohům, Ty sám, Pane, znáš srdce lidí. Ty jediný znáš jejich souzení a strasti. Víš, z jaké hloubky a bolesti k Tobě volali. Víš, Hospodine, kolik z nich raději zvolili smrt než křesťanství a obětovali také své syny a dcery pro to, aby neznesvětili Tvé svaté jméno... drželi se totiž Tvé Tóry a ani ji neopustili, ani ji nezdali. A hled, nyní s velkodušným srdcem přišli k hoře Sión, hoře Boží a objali kameny a hroudy Svaté země a jejich ruin. Všichni se shromáždili proto, aby přišli k Tobě. Riskovali přitom svůj život, cestovali na moře a byli hbitější než orli, aby se před Tebou poklonili na této zemi. Opustili všechna svá dobra a své domy, které měli ve městech a ve vesnicích. Nic se nestarali o peníze a opustili vše, i zlato, aby přišli do izraelské země.“¹¹

Touha po návratu k víře svých předků, to bylo to, co hnalo lidi, které měli za své předky Židy, aby se vrátili po násilném přijetí křtu zpět ke konverzi k judaismu. Rabín Alkabec o tom jasně píše ve své knize אֵילַת אַהֲבִים, když komentuje verš Písni písní: „Vyprávěj mi ty, kterého miluje má duše, kde paseš svá stáda, a kde tvá stáda odpočívají v poledne. Proč bych měla být jako ta, která je oděna stády tvých druhů.“ (Píseň písní 1,7).

Tento text Písma, je jakoby příkladem toho, že duše chce konvertovat k judaismu. To oznamuje určitá forma napodobení, nebo chceme-li, následování, jak se o ní mluví v knize Rút: Kamkoliv půjdeš, půjdu i já, Tvůj lid bude mým lidem a Tvůj Bůh bude mým Bohem. (Rút 1,16). ...když se říká: „Vyprávěj mi, ty, kterého miluje má duše...“ chce se říci – „jsem Tvým žákem v tom, že usiluji o poznání toho, kde paseš svá stáda a kdy mne naučíš zářivým tajemstvím. Chtěl bych je poznat a navíc bych chtěl poznat skrytý, kabalistický význam toho, co znamenají slova: kde paseš v poledne.“

3. Líbezná laň jako milovaná žena

Podíváme-li se na ta biblická místa, kde se mluví o lani, je nejprve třeba říci, že pro laň jsou v biblické hebrejštině dvě slova:

- 1) צִבְיָה – gazela
- 2) אֵילַת nebo אֵילָה – laň

Laň je v hebrejské Bibli nesmírně ušlechtilým zvířetem, v rabínském judaismu i v kabale znamená laň יִשְׂרָאֵל (kneset Jis'rael) – komunitu Izraele, nebo chceme-li, synagogu, což je slovo řeckého původu a znamená jak v hebrejštině, tak v řečtině, dům shromáždění. V Tóře je laň „samičkou od jelena“ (Job 39,1; Píseň písní 2,7; 3,5). Bibličtí básníci chválí laň pro její rychlost (2 Sam 22,34; Žalm 18,34; Abakuk 3,19), pro její lásku ke svým mláďatům (Jeremiáš 14,15) a pro její plachost a ostýchavost. V Žalmu



29,9 se píše o tom, že hrom přinucuje laň k tomu, aby porodila. V knize Příslaví 5,19 je žena přirovnána k půvabné lani.¹² Tento verš ale musíme číst v kontextu: „Buď požehnan tvůj zdroj, raduj se z ženy svého mládí.“ (Příslaví 5,18) Milovaná laň podněcuje k lásce. Z jejich prsou budeš sít do sytosti po všechen čas a navždy budeš opojen její láskou.¹³ Na tomto místě uvedu i překlad ekumenické Bible, který pokládám za nádherný z básnického hlediska: „Raduj se (to vyplývá z kontextu předešlého verše – poznámka J.B.) z milované laně, z líbezných srny; její prsy ať tě vždy opojují, po jejím milování smíš stále blouznit.“ (Příslaví 5,19).

Pátá kapitola významného rabínského komentáře *midraš mišle* – *midraš* ke knize Příslaví¹⁴ který vydal, předmluvou opatřil a uspořádal Samuel Buber¹⁵ tento verš z knihy Příslaví interpretuje jako člověka, který má zalíbení v Tóře a jí se stále obírá: Rabi Samuel bar Nachmani řekl: „Šťastný je člověk, který si osvojil Tóru, jak se praví: Najdi si radost v ženě svého mládí (Příslaví 5,18). Ale kde v Písmu se dozvíme, že se právě toto místo týká Tóry? Vyplývá to z verše: Milovaná laň podněcuje (inspireuje?) k lásce. Z jejich prsou budeš sít do sytosti po všechen čas a navždy budeš opojen její láskou.“

4. Život a dílo rabína Šlomo Halevi Alkabece v souvislosti židovských dějin v 16. století a vize vykoupění Izraele¹⁶

Rabi Šlomo Alkabec patří k největším kabalistům z galilejského Safedu ze šestnáctého století. Narodil se pravděpodobně v Soluni v roce 1505. Studoval Tóru u rabína Josefa Taitačka, který byl významnou postavou kabaly v Safedu a podobně jako rabín Josef Karo¹⁷ měl dar božského hlasu – *magid* – odvozeno od slovesa *lehagid* – říkat, vyprávět, který jej stále vybízel a upozorňoval na to, co má dělat.¹⁸

Safed v šestnáctém století byl místem, kam se usídlili mnozí Židé, kteří byli vyhnáni ze Španělska a z Portugalska a toužili po tom, vrátit se k víře svých předků.¹⁹ V té době tam působili takoví velikáni jako rabíni Moše Cordovero (1522–1570) a Izák Luria²⁰ (1534–1572). Rabi Šlomo Alkabec patřil spíše do školy Moše Cordovera,²¹ i když rozvinul i vlastní teologii²² a poezii. Jeho nejznámější báseň je לך דודי (Lecha dodi likrat kala p'nej šabat nekavla) – „Přijď, můj milý před nevěstou a přivítejme královnu sabat.“

Tato báseň se zapsala snad nejvíce z celé kabaly galilejského Safedu ze šestnáctého století do povědomí celého židovského národa. Synagoga ji přijala jako úvod do slavení začátku sabatu. Židé na celém světě se dnes modlí tuto modlitbu, každý Žid, ať už hebrejsky nebo v překladech do jiných jazyků. Židovská duše touží po vykoupění, což je vyjádřeno i v této básni, (konkrétně v její čtvrté sloce) ze které se stala píseň k přivítání sabatu pro Židy na celém světě:

*Setřes ze sebe všechen prach, povstaň,
obleč si své krásné šaty,
už přichází Jišajův²⁴ syn z Betléma,
a tvé duši přiblíží vykoupění.*

Zatímco kniha אֵילַת אַהֲבִים (*ajelet aha-vim*) rabi Šlomo Alkabece je komentářem k Písni písní, napsal kromě ní také velmi významný komentář k pesachové hagadě, ברית הלוי (*brit ha levi*), dále komentář ke knize Ester מנות הלוי (*manot ha levi*).²⁵ Napsal také knihu שֵׁשׁ יָשַׁי (*šoreš jišaj*)²⁶ – kořen Jišaj, která je o knize Rút. Jméno Jišaj je jméno, které je spojeno s mesiášskou myšlenkou v Hebrejské

Bibli, a zvláště u proroka Izajáše: „V onen den se stane kořen Jišajův jako znamení pro národy a lidé jej budou vyhledávat a jeho místo jeho odpočnutí bude slavné.“ (Izajáš 11,10).

Rabínský judaismus říká, že mesiášové budou dva, syn Josefův, který zahyne ve válce Goga a Magoga²⁷ a dále mesiáš, syn Davidův, který dovrší vítězství Izraele nad okolními národy. Izák Luria, syn budoucího světa, bývá jenom zřídka nazýván mesiášem – spíše je to připisováno rabínu Chajimu Vitalovi.

„Luriánská kabala, jak se vyvinula později a jak ji známe i dnes, vycházela ve velké míře z díla Moše Cordovera a ostatních tehdejších kabalistů. Ale v mnoha směrech se od nich odchýlila, přes jasné společné body s těmito kabalisty. Luria a jeho kabala jsou velmi důležití pro naše současné studium mesiášského chápání v judaismu hlavně ze dvou důvodů. Bylo zde mnoho zpráv a legend, které se šířily, ale nebyly ověřené. Ty spojovaly Izáka Luriu s osobností mesiáše. Jeho kabalistické teoretické nauky o tom opravdu poskytují některé styčné body. První bod – to, kdo má mesiášskou roli, nebyl Izák Luria ale jeho žák rabín Chajim Vital.“²⁸ Ten byl hlavním autorem spisů, zvané jako „כתבי הארי“ (*kitvej ha ari*) – tedy Ariho spisy – lépe řečeno spisy, které sepsal Chajim Vital a jeho syn Šmuel, protože rabi Luria sám především kázal²⁹ a psal jenom velmi málo.

5. Milovaná žena jako dar Tóry

Židé, na rozdíl od křesťanů, neslaví velikonoce, ale svátek nekvašených chlebů zvaný hebrejsky חג פסח (*chag pesach*). Židé podle tradice jedí během tohoto svátku nekvašené chleby proto, že když utíkali z Egypta, neměli čas na to, aby těsto vykvasilo. Židé neslaví ani letnice, ale místo toho slaví svátek שבועות (*šavu'ot*) – doslovný překlad znamená *týdny* – jedná se o padesát dní od druhé pesachové noci – a mezi mnoha jinými je tento svátek velmi významný jako זמן מתן תורתנו (*zman matan torá'tenu*) – tedy jako „čas, kdy nám byl darován dar naší Tóry.“

Tóra pro Izrael znamená světlo – je daleko více, než „zákon“. Jeden z největších českých rabinů, rabin Gustav Sichr, k tomu napsal: „Slovo *zákon* nevystihuje úplně hebrejský pojem *tóra*. Původní význam, pocházející od hebrejského slova



„jara“, v přeneseném smyslu „vyučovat“, znamená nauku, poučení, udílení často jednou osobou druhé, např. v příslovích Šalomounových: „Nezapomeň poučení (tóra své matky).“ Zvláště však znamená tóra náboženskou nauku, již udílí Bůh Izraeli, nebo člověk, kněz, učitel, někomu druhému. A tak i tóra Mojžíšova obsahuje něco více než zákon.³⁰ Tóra je dar nejprve židovskému národu, ale do určité míry je Tóra i dar celému světu – například Desatero, které je v knize Exodus. Ale už v knize Genesis je uzavřena smlouva Boha s Noem, která je závazná pro všechny lidi.

V šestnáctém století židovští kabalisté v galilejském Safedu, včetně Šlomo Alkabece, promýšleli, jak urychlit příchod Mesiáše. Tóra líčí, že jestliže Izrael přijme Tóru a bude se podle ní řídit, bude nikoliv vyvoleným lidem (ačkoliv i o tom se na několika místech Tóry mluví), ale doslova Božím drahocenným pokladem (Exodus 19,1).

Kniha Zohar líčí, že Izrael, Bůh a Tóra tvoří jeden organismus, nebo chceme-li, jedno tělo, jednu duši a jedno srdce. Ale myšlenka, že Bůh a Izrael jsou jedno, že se jedná o jejich vzájemné zasnoubení, a to právě během svátku Šavuot, je ještě mnohem starší – jde až do dob Mišny: „Vyjděte, síónské dcery a radujte se, v den kdy se zasnoubil Mojžíš, a v den jeho svatby.“ Řekl raban Šimeon ban Gamliel: „v den jeho svatby – to znamená v den, kdy byla dána Tóra, je to dar Tóry izraelskému národu.“³¹

¹ V hebrejštině znamená výraz איילת אהבים: „lovely (lovable) woman“ = krásnou nebo láskyhodnou ženu. *The Complete Hebrew – English Dictionary* by Reuben Alcalay. Jerusalem a Ramat Gan 1981, s. 75. Srovnaj dosud nejlepší hebrejský výkladový slovník: כינוי חיבה לאישה אהובה : *Milon Even Šošan*. Izrael 2010. První díl, s. 57. „Láskyplný název pro milovanou ženu.“

² Srov. Haim Beinart, *The Expulsion of the Jews from Spain*. (Z hebrejštiny do angličtiny přeložil Jeffrey M. Green. Oxford, Portland, Oregon 2002: The Littman Library of Jewish Civilization. Kniha je rozdělena do desíti částí a za nejzajímavější pokládám s. 33–49 – *The Edict of Expulsion*. A dále: s. 520–527: *Contemporaries Describe the Expulsion*. Dále: Jonathan Ray, *The Sephardic Frontier. The Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia*. Ithaca a Londýn 2006: Cornell University Press. Tato kniha líčí život Židů ve Španělsku před vyhnáním. Podle mého názoru je nejpozoruhodnější čtvrtá kapitola: *Royal Authority and the Legal Status of Iberian Jewry*, s. 75–98.

³ Kabalisté a judaisté nejvíce čerpají z hebrejského vydání této knihy, vydané v Benátkách roku 1552. ⁴ Abba Horodezky, (heslo) *Šlomo ben Moše Halevi Alkabec* in *Encyclopedia Hebraica*. Jeruzalém a Tel Aviv 1988 (hebrejsky). Třetí díl, s. 774–775. citováno je ze s. 775.

⁵ Na tomto místě uvádím překlad ekumenické Bible, ostatní překlady jsou mé vlastní. ⁶ Za nejlepší vydání bývá pokládána kniha RABBI DAVID KIMCHIS RADICUM LIBER HEBRAEUM LIBRORUM LEXICON vydaná v Berlíně roku 1847.

⁷ *Komentář rabína Davida Kimchiho ke knize Ozeáš* (hebrejsky s anglickým resumé). Uspořádal a kritickými poznámkami na základě nejstarších manuskriptů a raných vydání vydal Harry Cohen. New York 1929: Columbia University Press, s. 90–91 hebrejského komentáře rabína Davida Kimchiho.

⁸ Srov. pohled profesora Scholema na vývoj kabaly v této době: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York 1995: Schocken, s. 244–286.

⁹ Po vyhnání Židů ze Španělska se jejich situace drasticky změnila, viz. předchozí poznámka, dále Isaiah Tishby, *Accute Apocalyptic Messianism*, s. 259–286. In: Marc Saperstein (editor), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*. New York a Londýn 1992. New York University Press. Dále: Rivka Schatz Uffenheimer, *Způsoby a nauka o probuzení filosofie mesianismu po vyhnání ze Španělska*, s. 1–15. (hebrejsky). In: Rivka Schatz Uffenheimer, *Mesiášská myšlenka v judaismu po vyhnání ze Španělska*. Jeruzalém 2005: The Magnes Press, Hebrew University. Dále

je ve španělštině velmi zajímavá studie: *Edicto de Expulsion y respuesta de Abravanel*, s. 135–145. In: Miguel Ángel Nieto. *El legado oral de los judíos expulsados de España en 1492*. Madrid 2003: Calamar Ediciones.

¹⁰ Sanhedrin 44. A.

¹¹ Viz. R. J. Zwi Werblowsky, *Náprava modliteb rabína Šlomo Halevi Alkabece* (hebrejsky). In: Sefunot 6, Sefer Sefat, I, 1962, s. 148–153 a 139–142.

¹² Herbert Haag a kolektiv, *Bíbel – Lexikon*. Lipsko 1969: St. Benno Verlag (originál vyšel roku 1951 a 1956 v Einsiedeln, Benzinger Verlag), s. 743 – heslo *Hinde* – Laň napsal H. Frehen.

¹³ Toto je můj překlad, který se snaží o věrnost vůči hebrejskému originálu

¹⁴ Pro ty, kdo se těžko orientují v hebrejštině, existuje i velmi kvalitní anglický překlad tohoto midraše: *The Midrash on Proverbs*. Z hebrejštiny přeložil a předmluvou a poznámkami opatřil Burton L. Vitsotzky. New Haven a Londýn 1992: Yale University Press. Za zvláště cennou zde pokládám předmluvu, s. 1–17.

¹⁵ Vilnius 1893.

¹⁶ Základní informace o životě rabína Šlomo Alkabece čtenář najde v knize: Mordechai Margalioth, *Encyklopedie velkých mužů Izraele* (hebrejsky). Tel Aviv a Jeruzalém 1948. IV. díl, s. 1270–1271.

¹⁷ Srov. R. J. Zwi Werblowsky, Joseph Karo, *Lawyer and Mystic*. Oxford University Press 1962: zvláště s. 9–24: *The Maggid of Karo*.

¹⁸ Srov. Gershom Scholem, *Magid rabína Josefa Taitačka* (hebrejsky), s. 62–107. In: *Luriánská kabala*, sebrané spisy Gershoma Scholema o luriánské kabale. (hebrejsky). K tisku uspořádal Daniel Abrams. Los Angeles 2008: Cherub Press.

¹⁹ Srov. Abraham David, *Safed, foyer de retour au judaïsme de Conversos au XVI. siècle*, s. 63–83. In: *Revue des Études juives* (1–2), 1987.

²⁰ Za nejlepší z nových prací o Izáku Lurioví, synovi

budoucího světa, pokládám: Ronit Meroz, *Vykoupení v luriánské kabale* (hebrejsky). Doktorská práce profesorky Meroz na Hebrejské universitě v Jeruzalémě z dubna roku 1988.

²¹ Nejlepší pojednání o Moše Cordoverovi v moderní době viz: Joseph ben-Šlomo, *Mystická teologie Moše Cordovera* (hebrejsky). Jeruzalém 1965: Bialik Institute, dále, Bracha Sack, *Kabala Moše Cordovera* (hebrejsky). Universita Ben Gurion v Negevu 1995.

²² Bracha Sack, *Mystická teologie Šlomo Alkabece*. (hebrejsky s anglickým resumé) – doktorská práce Brachy Sacka předložená na Brandeis University v U.S.A. v roce 1977 – z hlediska tohoto článku jsou nejdůležitější s. 15–73, které jednak pojednávají o sefrách (Božích emanacích), které ale Alkabece chápe jako נצמיות וכלים – „podstaty a nástroje“.

²³ Reuven Kimmelman, *Mystický význam lecha dodi a kabalat šabat* (hebrejsky). Jeruzalém a Los Angeles 2003: Hebrew University Press a Cherub Press. Zvláště strany 82–130 – židovská obdoba křesťanského nebo chceme-li, pavlovského nároku, který částečně sdílí i Rahner o tom, že se na konci časů Židé obrátí na víru v Krista – Rahner mluví o „anonymních křesťanech“. Nový zákon zase mluví o konečném obrácení Židů na křesťanství. Stačí si jenom přečíst mnohé pasáže Nového zákona, např. „jestliže jejich zavržení znamenalo smíření světa s Bohem, co jiného bude znamenat jejich přijetí...“ Římanům 11, 15.

²⁴ Používám zde slovo Jišaj – a ne slovo Jesse – srov. *Nový biblický slovník*, J.D. Douglas – editor, Praha 1996: *Návrat domů*, s. 439 – 440. Heslo *Jišaj*. Je zajímavé, jak tento slovník píše na s. 439, „že Jišaj byl vnuk Boazův a otec Davidův.“ I Nový zákon nazývá Ježíše synem Davidovým – a evangelium podle Matouše začíná Ježíšovým rodokmenem, kde hned v prvním verši můžeme číst: „Rodokmen Ježíše Krista, syna Davidova, syna Abrahámov.“ S Davidem je spojena mesiášská myšlenka v juda-

ismu, ale i v křesťanství. Evangelista Lukáš si dává velkou práci s tím, aby vylíčil, jak se Ježíš narodil v Betlémě – příběhy dětství Ježíše jsou do velké míry dost problematické, poněvadž kdyby se Ježíš opravdu narodil v Betlémě, patrně by se nazýval Ježíš Betlémský a nikoliv Ježíš Nazaretský, jak mne shodně potvrdili významní čeští biblisté, Profesor Milan Balabán a Dr. Petr Kolář, SJ, jejichž znalost novozákonní problematiky je větší než má.

²⁵ Naposledy vyšlo v New Yorku v roce 1954.

²⁶ Vyšlo například v Sigettu v dnešním Rumunsku v roce 1891. Není bez zajímavosti, že v tomto městě se před válkou narodil Elie Wiesel.

²⁷ Války Goga a Magoga, o kterých hovoří kniha proroka Ezechiela v názncích ve 38 kapitole: **Synu člověka, obrať svou tvář proti Gogovi, hlavě Mešechu a Tubalu, a prorokuj proti nim.** (Ezechiel 38,2). Raší se domnívá, že se „nejedná konkrétně o jakéhosi praotce tohoto národa, ale že se jedná o tento národ samotný.“ ספר יחזקאל ספר מלאכות גוג ומגוג rabínská Bible (hebrejsky). MIKRAOT GEDOLOIT HAKETER, uspořádal Menachem Cohen. Bar-Ilan University Press, Ramat Gan 2004, s. 248. srov. Martin Buber, *Gog a Magog*. Chasidská kronika. Přeložil Zdeněk Jančařík. Praha 1996: Mladá Fronta.

²⁸ Moshe Idel, *Messianic Mystics*. Yale University Press: New Heaven a Londýn 1988, s. 165.

²⁹ Srovnej knihu *BINYAN ARIEL – Úvod do kázání Izáka Lurii* na základě jeho spisů a spisů jeho žáků a spisů rabína Chajima Vitala (hebrejsky). Jeruzalém 1987: Misgav Jeruzalém. Institut pro výzkum Sefardských Židů a východního židovského dědictví.

³⁰ Gustav Sichr, *Volte život*. Sborník z prací a úvah Gustava Sichra. Praha 1975: Rada židovských náboženských obcí v Praze v Ústředním církevním nakladatelství, s. 57.

³² Mišna, Taanit, kapitola 4. Mišna 8.

NÁSTIN NEALEGORICKÉ TEOLOGIE PÍSEŇ PÍSEŇÍ

Lukáš Klíma

Na biblické knize Píseň písní (dále jen Píseň) jsou nápadné dvě skutečnosti, které kladou otázku, jak se vlastně tato kniha stala součástí biblického kánonu. První skutečností je oslava erotiky, která není zasazena do tradičního společenského rámce.¹ Píseň se svou oslavou erotiky v kontextu volné přírody musela jak v židovství tak v křesťanství vzbuzovat podezření, srov. např. Pís 7,12–13: „*Pojď, můj milý, vyjděme na pole, přenocujeme v keřích henny. Časně zrána půjdeme do vinic, pohledíme, zda pučí vinná réva, zda její květ se rozvil, zda rozkvetly granátové stromy. Tam tě zahrnu laskáním.*“

Za druhé Píseň nikde, podobně jako kniha Ester, výslovně nemluví o Bohu. Jedinou výjimkou by mohla být koncovka *-jah* ve slově שַׁלְהֶוֶתְיָהּ (*šalhevetjah* – Pis 8,6), které ČEP překládá jako „plamen Hospodinův“. Jedná se ovšem spíše o intenzifikační koncovku a celý tento výraz lze přeložit jako „mohutný plamen“.² Tomuto výrazu bude ještě věnována pozornost později, nyní pro srovnání pouze uvedu, že intenzifikační koncovka *-jah*

nacházíme také např. ve slově מַאֲפֵלִיָּה (*mapeljah* – Jr 2,31), které lze přeložit jako „hluboké temnoty“, přičemž samotné slovo מַאֲפֵל (*mapel*) znamená „temnota“ nebo „mrákota“ (srov. Joz 24,7). Podobným způsobem dnes patrně funguje intenzifikace v mluvě náctiletých vyjádřením, že něco je „boží“ (např. „boží film“), přičemž se v tomto sdělení také nejedná o primárně teologickou výpověď.

V protikladu ke knize Ester se ovšem

v Písní nenachází ani žádná skrytá narážka na Boha, kterou lze v knize Ester spatřovat v Mordokajově vyjádření „*úleva a osvobození přijde židům z jiného místa*“ (Est 4,14). „*Místo*“ je pojímáno právě jako jedno ze zástupných označení pro Hospodina.³ Odhlédneme-li od fiktivní postavy krále Šalomouna, tak se v Písní nenachází ani žádná přímá narážka na dějiny Izraele. Otázka, jak tedy vůbec mohla být tato podezřelá kniha, ve které navíc chybí jakákoliv primárně teologická výpověď, kanonizována a zařazena mezi sbírku svátečních svitků, tzv. *Megillot*, je velmi zásadní.

Stalo se tak patrně díky alegorickému výkladu a díky autoritě rabiho Akivi (Akiva ben Josef, cca 50–135 n.l.), který zlořečil každého, kdo zpívá Píseň ve vinárně,⁴ tedy kdo ji používá v profánním smyslu, který je založen na jejím doslovném chápání. Alegorizace Písně přispěla k erotizaci vztahu mezi Hospodinem a jeho lidem, potažmo Hospodinem a jednotlivým člověkem a stala se



tak plodným zdrojem mystiky, mezi jejíž přední představitele patřil právě i rabi Akiva.⁵

Rabi Akiva o Písni řekl, že „nikdy nebyl celý svět vznešenější než v den, ve kterém byla Izraeli dána Píseň, neboť všechny Spisy jsou svaté (קדש), ale Píseň písni je „svatost svatostí“ (קדש קדשים).⁶ V tomto výroku se jedná o slovní hříčku mezi superlativem „píseň písni“ a „svatost svatostí“. Akiva touto hříčkou vztáhl na Píseň kategorie, které jsou spojeny se svatostí a rituálním čistotou a tím jasně vyjádřil, že v Písni jde o Boží svatost, která se projevuje v jeho milujícím vztahu vůči Izraeli. Od 5. století je pak doložena četba Písně v 8. den svátku *pesach*. Toto použití Písně má základ v předsvědčení, že mezi Hospodinem, Bohem exodu a jeho lidem, osvobozeným během *pesachu*, je milostný vztah (srov. Oz 11,1), který pregnantně formuluje právě Píseň.

Doslovný (nealegorický) výklad Písně se pozvolna prosazoval teprve od konce 19. století. Předtím dominoval po celá staletí výklad alegorický a to jak v židovství, tak v křesťanství. Od začátku 20. století začaly hrát při výkladu Písně důležitou roli kulticko-mytické důrazy, podle kterých Píseň obsahovala ohlasy kanaánských kultických písni. Alegorické interpretace Písně přitom bývaly kritizovány jako pokus, jak této sbírce milostných písni dodat teologický smysl, který ovšem v textu samotném není doložitelný. Kompromis mezi alegorickým a doslovným výkladem pak představuje

výklad typologický, který ovšem není v dějinách výkladu Písně zastoupen tak výrazně jako výklad alegorický.

Alegorizaci Písně můžeme nahlížet rozdílným způsobem. Na jednu stranu lze hledat v textu samotném náznaky vedoucí tímto směrem,⁷ na druhou stranu lze vnímat, že alegorizace je překroucením textu, které vzniklo proto, že to, co text doslovně říká, nebylo vítáno. Alegorickému výkladu nahrává skutečnost, že obzvláště v prorockých knihách se vztah Hospodina a jeho lidu vyjadřuje v pojmech a metaforách erotické lásky a manželství (Iz 54,4–6; 61,10; 62,1–5; Jr 2,2; Ez 16 a 23; Oz 1–3). V Písni se celkem 31x vyskytuje označení milého slovem דוד (*dod*), nejčastěji ve tvaru „můj milý“ דודי (*dodi*). Toto označení může být také vztaženo na Boha. V Tenachu (tzv. Starém zákoně) se kromě Písně vyskytuje ještě v Iz 5,1 a to právě jako metafora pro Hospodina.⁸ Proti alegorickému výkladu lze ovšem namítnout, že je vůči textu nekorektní, nedává mu promluvit jeho vlastním jazykem a nebere tedy vážně jeho vlastní svědectví.

Navíc je dobře možné, i bez použití alegorického nebo typologického výkladu, načrtnout teologický profil Písně, pokud se Píseň čte v kontextu těch pasáží Tenachu, které obsahují jeho centrální antropologické výpovědi. Získání teologického významu Písně tedy může být dáno procesem její kontextualizace, konkrétně jejím zařazením mezi důležité výpovědi biblické antropologie. Primárním

textem, ke kterému se v rámci Tenachu Píseň vztahuje, je totiž Gn 2.–4. kapitola. Na jazykové rovině to nejvýrazněji vyniká na textu Pís 7,11–13. Ve v. 11 nacházíme výraz תשוקתו (*tšukato* – „dychtění jeho“), který se v rámci Tenachu vyskytuje již jen v Gn 3,16 (תשוקתך – „dychtění tvé“, tedy s koncovkou pro 2. os. ženského rodu), kde se vztahuje na dychtění ženy po muži a v Gn 4,7 (תשוקתו – naprosto identický výraz jako v Pís 7,11), kde se vztahuje na dychtění hříchu po Kainovi.

V Písni 7,11 se dychtění týká milého, který v předchozích verších přirovnává svou milou (doslova „lásku“, v. 7) k palmě a její prsy k hroznům datlí (v. 8). Dychtění milého po lásce je zde naznačeno slovy: „Vystoupím na palmu, abych se zmocnil plodů.“ (v. 9). Milá tuto snahu milého komentuje právě výrokem: „Dychtění jeho je po mně.“ (v. 11). Dychtění תשוקתו – *tšuka*) jako výraz, který je zde použitý pro vyjádření vztahu mezi mužem a ženou, odkazuje na výrok z Hospodinovy „rajské kletby“ (Gn 3,14–19), kde je tento výraz také použitý pro vyjádření tohoto vztahu: „...budeš **dychtit** po svém muži, ale on nad tebou bude **vládnout**.“ (v. 16).

Důležité jsou ovšem rozdíly v tom, co toto dychtění na obou místech znamená. Zatímco v Gn 3,16 je žena odsouzena k tomu, aby se kvůli svému dychtění po muži stala objektem jeho vlády, nejedná se v Pís 7,11 o touhu ženy po muži, ale naopak o milostnou touhu muže po ženě. Použitím slova z Gn 3,16 se jeví tato mužova touha po ženě jako překonání nerovnováhy ve vztahu mezi mužem a ženou.

V návaznosti na to přebírá v Pís 7,12n žena iniciativu a vyzývá svého milého, aby šli spolu na pole, přenocovat v přírodě, podívat se, zda pučí různé stromy a rostliny a oddat se lásce. V tomto návrhu je dále rozvíjena návaznost na příběh z biblických pradějin, konkrétně ke druhému výskytu výrazu dychtění תשוקתו (*tšuka*), který je použit v Gn 4,7, kde Hospodin říká Kainovi: „Nebudeš-li konat dobro, hřích se uvelebí ve dveřích a bude po tobě **dychtit**; ty však máš nad ním **vládnout**.“

Tento výrok se vrací zpět ke kletbě z Gn 3,16. K prokletí nepatří jen dychtění a vlada jako výrazy pro narušení rovnovážného vztahu mezi mužem a ženou, ale také dychtění hříchu po člověku, který nad ním má ovšem vládnout. Při srovnání s Pís 7,12 je nápadné, že v Gn 4,8, tedy hned po Hospodinově výroku ke Kainovi o dychtění hříchu a vládnutí nad ním, je podle mnoha hebrejských kodexů a sta-

rověkých překladů uvedeno, že Kain řekl Ábelovi: „*Pojďme na pole.*“ Leningradský kodex, který se stal základním zdrojem pro moderní tištěná vydání hebrejské bible, tento text sice neuvádí, ale z kontextu je patrné, že se zde jedná o zámlku, ve které jde právě o tato slova, neboť příběh pokračuje slovy: „*Když byli na poli, povstal Kain proti svému bratru Ábelovi a zabil jej.*“ (Gn 4,8b).

Kain neovládl hřích, který po něm dychtil. Jeho zdánlivě neškodný návrh jít s Ábelem na pole byla lest, která mu umožnila uskutečnění jeho hříchu. Ve srovnání s tím se v Písni jeví návrh ženy jít s mužem na pole a tam strávit společně noc a podívat se, jestli už pučí a kvetou rostliny, jako překonání „rajské kletby“, kterou člověk ztratil možnost života v ráji. V ženě návrhu jít společně na pole jde o vzájemný požitek z lásky a z přírody. V úmyslu podívat se, jestli už pučí stromy a rostliny, se asociuje možnost návratu do ráje, který byl charakterizován „*stromovým žádoucím na pohled*“ (Gn 2,9). Součástí tohoto rajskeho stavu člověka je také vyvážený vztah muže a ženy, neboť žena byla stvořena z mužova žebra (doslova z jeho „boku“) jako „*pomoc jemu rovná*“ (Gn 2,18–22).

Pomoc milované ženy pak obzvláště vyniká v Pís 8,6, kde je o její lásce řečeno, že je silná jako smrt: „*Vždyť silná jako smrt (מיתה – mavet) je láska.*“ Touto láskou není míněna nějaká abstraktní láska ve všeobecném smyslu, ale konkrétní milující žena, která tuto lásku zosobňuje. V Pís 7,7 je milovaná žena označena právě jako „*láska*“: „*Jak krásná, jak líbezná jsi, lásko, při hrách milostných! Postavou se podobáš palmě...*“

Podobně, jako je láska zosobněna milující ženou, popř. ve starověkém orientu bohyní Anat nebo Isis, byla také smrt zosobněna bohem smrti Mótem (מיתה). Nápadně podobná výpověď jako v Pís 8,6 se nachází v jednom ugaritském textu: „*... a láska bohů (je) jako smrt velmi silná.*“¹⁰ V tomto ugaritském mýtu je popsán boj boha Baala s bohem smrti Mótem. Rozhodující roli v tomto boji má Baalova družka, bohyně Anat, která ještě dřív, než je Baal zavlečen Mótem do posvěti, počne s ním nového Baala. Motiv plození a rození tvoří také kontext „programové“ výpovědi v Pís 8,6 o tom, že láska je silná jako smrt. V předchozím verši můžeme číst: „*Zburcovala jsem tě pod jabloní, kde tě počala tvá matka, kde tě počala ta, jež tě porodila.*“ (Pís 8,5). Láska je tedy sil-

ná jako smrt tím, že dokáže skrze plození vyvzdorovat na smrti nový život. Tak navrhuje rozumět této výpovědi Othmar Keel¹⁰ s odvoláním na to, že tento motiv ztvárňují také velké epické příběhy izraelské tradice, jako je například příběh knihy Rút.

Domnívám se, že tento motiv lze spatřovat již v Gn 3,19.20. Po té, co byla člověku Bohem oznámena jeho smrtelnost slovy „*prach jsi a v prach se navrátíš*“ (v. 19), pojmenovává svou ženu „*Eva (חַוְוָה to je Živa), protože se stala matkou všech živých (חַיִּים)*“ (v. 20). Žena má svým jménem *Eva* asociovat život. Pozoruhodné je, že toto jméno dostává žena právě ve chvíli, kdy je člověku v rámci „rajské kletby“ sdělena, působivým obrazem o navrácení do prachu, jeho smrtelnost. Lidský život je sice ohraničen smrtí, ale žena se zároveň stala matkou všech živých. Tedy život bude skrze lásku s jejím potenciálem nového života pokračovat i navzdory smrtelnosti, a proto platí, že je láska silná jako smrt.

Teologickým výtěžkem nealegorického výkladu Písne je tedy její návaznost a rozvíjení motivů biblických pradějin, které ukazují, že láska mezi mužem a ženou může být cestou k překonání prvotní kletby a svým způsobem návratem do ráje. Nejmarkantnější vliv vyprávění o ráji na rovině nábožensko-fenomenologických motivů je v Pís 4,12–5,1, kde je milá představena přímo jako rajska zahrada. O tom, že je ráj jako sad (hebr. פָּרְדֵּיס – *pardes*, lat. *paradisus*), věděla již starověká literatura. V Pís 4,13 jsou „*potůčky*“ nebo „*stružky*“¹¹ milé přirovnány k sadu (*pardes*) garnátových jablek, po-

dobně, jako z ráje vychází řeka: „*Z Edenu vychází řeka, aby napájela zahradu.*“ (Gn 2,10).

Milá jako původně uzavřená rajska zahrada (Pís 4,12–15) se působením vánku zpřístupňuje svému milému a nechává mu užít své plody (Pís 4,16). Spojení mezi milou a jejím partnerem je vylčeno vstupem milého do své zahrady (Pís 5,1). Tento vstup do zahrady je možno vnímat v kontrastu s vyhnáním člověka ze zahrady a opájení se laskáním zároveň tvoří chiastický vrchol celé Písne, jak to dokládá např. Christoph Uehlinger vylččením její scénické výstavby.¹³

Důležitá je při tom také skutečnost, že milá je v tomto oddíle (4,9–5,2) celkem pětkrát svým milým označena jako „*sestra*“ (אחות – *achot*). Toto vyjádření příbuznosti formuluje skutečnost, že milenci patří bytostně k sobě, je to vyjádření jejich pocitu hluboké sounáležitosti a vzájemnosti. Stejným způsobem vyjadřuje Adam radost ze svojí ženy: „*Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla!*“ (Gn 2,23). Formulace „*kost z mých kostí a tělo z mého těla*“ je zaměnitelná s označením pro sourozenectví: „*Jste přece moji bratři, kost má a tělo mé.*“ (2Sam 19,13). Sourozenecká metafora milujících se osob může zároveň vyjadřovat jejich oprávnění k intimnímu kontaktu na veřejnosti: „*Kéž bys byl jako můj bratr, který sál z prsů mé matky! Až bych tě nalezla někde venku, políbila bych tě a nikdo by mnou pohrdat nesměl.*“ (Pís 8,1).

Projevy intimity (polibky, objetí, koitus) lze díky Písni vnímat jako konkrétní realizaci rajske tendence „*stávání*





se jedním tělem“, při které se člověk nestydí za svoji nahotu (Gn 2,24.25). Právě toto stávání se jedním tělem a vzájemná nahota, která není pocítována jako stud, je příznakem původního „rajského stavu“, příznakem života v rajske zahradě.

V Písni je rajska zahrada symbolem pro ženu, ženské tělo a její sexualitu a současně místem, na kterém se milující vzájemně setkávají a užívají svoji lásku. Popis krásné vonící zahrady je popisem ženy, která nechává zakusit svoji atraktivitu. Milá „zařikává“ vánek (Pís 4,16), aby provál její zahradu a tím rozšířil její vůni, kterou přiláká svého milého k sobě do ráje. Na základě analogie mezi zahradou v Písni a v Gn 2. a 3. kap. lze proto rozumět prožitku milenecké lásky jako znovunalezení ráje.

V této souvislosti lze také uvažovat o motivu návratu do ráje skrze plamen lásky, o kterém se zmiňuje Pís 8,6: „Žár její – žár ohně, mohutný plamen.“ Nejedná se zde o běžný oheň, ale, jak naznačuje zřídka se vyskytující slovo pro *plamen* (již jen Ez 21,3 a Job 15,30) a navíc s teoforní intenzifikační koncovkou *-jah*, jedná se o zcela mimořádný, neuhasitelný plamen (viz následující v. 7: „Lásku neuhásí ani velké vody...“). Cestu do ráje totiž stráží plamenný meč (Gn 3,24).

Prof. Jan Heller poukázal, na základě textového rozboru Gn 3,24 a rabínské tradice dochované v Talmudu a Zoharu, na možnost návratu do plného společenství s Bohem, které bylo v ráji, skrze

oheň: „Jsou tu náznaky, ... že existovalo mystické učení o návratu k Bohu skrze oheň.“¹⁴ O cherubech a plamenném meči je v Gn 3,24 řečeno, „aby hlídali cestu stromu života“, aby ji opatrovali, aby na ni dbali, tedy ne, aby ji učinili nepřístupnou, ale aby dbali na to, že právě toto je cesta ke stromu života.

Návrat do společenství s Bohem skrze oheň zná ovšem i Nový zákon: „Dílo každého vyjde najevo. Ukáže je onen den, neboť se zjeví v ohni; a oheň vyzkouší, jaké je dílo každého člověka. Když jeho dílo vydrží, dostane odměnu. Když mu dílo shoří, utrpí škodu; sám bude sice zachráněn, ale projde ohněm.“ (doslova „jako skrze oheň“; 1Kor 3,13–15).

Žár lásky, která je silná jako smrt, je podle Pís 8,6 „neuhasitelným plamenem“. Nábožensko-fenomenologický výklad tohoto „neuhasitelného plamene“ umožňuje pojímat jej právě jako plamen, který stráží a tím zároveň prostředkuje cestu ke stromu života, v lásce totiž nejde jen o návrat do blaženosti, ale o návrat do plnosti života.

Závěrem lze říci, že Píseň představuje existenciální hloubku lidské sexuality. Teologická výpověď, která je v Písni podána navýsost poetickým způsobem, vyplývá z návaznosti na základní antropologické motivy biblických pradějin. V nárážkách na Gn 2.–4. kap. rozvíjí Píseň porozumění lidem, jako Bohem stvořeným bytostem, které mají užívat tento svět, působivou ilustrací toho, jak podstatným

životním prožitkem člověka je láska mezi mužem a ženou. Nealegorický výklad Písně umožňuje pojímat milostný vztah jako jeden z klíčových faktorů lidské existence, který vyvažuje její smrtelný úděl.

Literatura:

Othmar Keel: Das Hohelied. Züricher Bibelkommentare, AT 18, 1986.

Othmar Keel: Erotik als Amulett gegen den allgegenwärtigen Tod. In *Jahrbuch für Biblische Theologie* 19/2004, s. 49–62.
Yair Zakovitch: Das Hohelied. Herders Theologischer Kommentar zum AT, 2004.

Meik Gerhards: Das Hohelied. Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2010.

Christoph Uehlinger: Ein aussergewöhnliche biblisches Buch: Das Hohelied der Liebe. Anthologie oder Dramaturgie? In *Welt und Umwelt der Bibel* 21/2001: Liebe und Eros zur Zeit der Bibel, s. 35–39.

Jan Heller: Kerubové s plamenným mečem. In *Zpravodaj SKŽ* 45/2002, s. 23–24.

¹ Reprezentantem tohoto rámce byl v biblických dobách otec. Píseň se přitom několikrát zmiňuje o matce, ale nikdy o otci.

² Kraličti překládají jako „plamen nejprudší“.

³ „Místo“ מִקוֹם (*makom*) je jedno z rabínských označení pro Hospodina na základě jeho gematrické hodnoty: 40 + 100 + 6 + 40 = 186, což je zároveň hodnota druhé mocniny písmen Božího jména „Hospodin“ יהוה: 10 – 5 – 6 – 5 → 100 + 25 + 36 + 25 = 186.

⁴ Tosefta Sanhedrin 12,10 a Babylonský Talmud, Sanhedrin 101a.

⁵ Např. příběh o jeho vstupu do ráje v Babylonském Talmudu, Chagiga 14b.

⁶ Babylonský Talmud, Jadajim 3,5.

⁷ Obzvláště samotný nadpis „Píseň písní, která je pro Šalomouna“ nabízí rozumět celé Písni jako alegorii, která nějakým způsobem odhalí, v čem je tato Píseň „nejpísnovatější“. Je to její krása, tedy jde o estetickou záležitost, jak to nabízí např. ČEPu překladem „nejkrásnější z Písní“? A jak dále rozumět postavě Šalomouna? Tyto otázky lze dobře zodpovědět právě na rovině alegorického výkladu.

⁸ Iz 5,1.7: *Zazpívám svému milému* (לִירֵדִי) píseň mého milého (יְהוָה) o jeho vinici: „Můj milý (לִירֵדִי) měl vinici na úrodném svahu...“ Vinice Hospodina zástupců je dům izraelský a muži judští sadbou, z níž měl potěšení.

⁹ *Yair Zakovitch*: Das Hohelied. Herders Theologischer Kommentar zum AT, 2004, s. 272.

¹⁰ *Othmar Keel*: Das Hohelied. Züricher Bibelkommentare, AT 18, 1986, s. 248.

¹¹ מַיִם označuje patrně i na tomto místě „vodní tok“, srov. Neh 3,15 a Ez 31,4 a především kontext Pís 4,12–16. Druhou možností je překládat מַיִם jako „úponek“ nebo „šlahoun“. Ovšem překlad ČEPu „vydáváš vůni jako“ je hodně volný.

¹² Klíčové slovo מֶזֶן – zahrada, je celkem 13x v Gn 2. a 3. kap. a 8x v Pís.

¹³ *Christoph Uehlinger*: Ein aussergewöhnliche biblisches Buch: Das Hohelied der Liebe. Anthologie oder Dramaturgie? In *Welt und Umwelt der Bibel* 21/2001: Liebe und Eros zur Zeit der Bibel, s. 39.

¹⁴ *Jan Heller*: Kerubové s plamenným mečem. In *Zpravodaj SKŽ* 45/2002, s. 23–24.

PIESEŇ PIESNÍ V SEFER HA-ZOHAR

David Biernot

Význam biblickej Piesne piesní pre spis *Sefer ha-Zohar* (*Kniha žiare*) už bol predmetom mnohých odborných štúdií. Napriek tomu je vhodné pripomenúť, že alegorický výklad a teozofická mýtopoetika si nemusia nevyhnutne protirečiť. Existujú prípady, keď sa môžu spájať a dokonca miešať. Tento rys neutiekol pozornosti Elliota Wolfsona (2005:353), ktorý tvrdí, že teozofický výklad je zreteľne kľúčovým pre pochopenie toho, akým spôsobom *Kniha žiare* exegeticky pracuje s Piesňou piesní, pričom ho však nie je možné oddeliť od historicko-allegorického významu. Predpokladá sa, že tento text hovorí práve tak o odlúčení izraelského národa v diaspóre od ich Boha, ako aj o vzťahoch medzi Šechinou a jej božským manželom, Tiferetom. Božská osoba ženského pohlavia sa môže objaviť v postave *Kneset Jisrael* (shromáždění Izraele). To je vlastne Šechina pochopená ako duchovné telo vytvorené z údov, ktorými sú členovia izraelského ľudu, ktorí sú niekedy nazývaní jej deťmi (Scholem 1991:175). Čitateľ musí dávať dobrý pozor, aby si všimol vzájomné pôsobenie medzi teozofickou a historicko-allegorickou perspektívou, ako ho názorne ilustruje nasledujúci odsek:

Hospodin hovoril Mojžišovi: [Hovor s Izraelcami a povedz im]: Ak žena počne a porodí chlapca [sedem dní bude nečistá] (Lev 12, 1-2). Rabin Eleazar začal vykladať: „Na svojom lôžku som za noci [hľadala toho, ktorého zo srdca ľúbim; hľadala som ho, ale som ho nenašla] (Veľp 3, 1). „Na svojom lôžku“ [al miškavi], no malo by sa hovoriť „vo svojom lôžku“ [be-miškavi]. Čo znamená al miškavi? Nevesta Izrael (Kneset Jisrael) to zmienila pred Svätým, nech je požehnaný, a žiadala ho v súvislosti s exilom, pretože prebývala so svojimi deťmi uprostred iných národov a ležala v prachu. Pretože prebývala v inej nečistote, povedala „v súvislosti so svojím lôžkom“ [al miškavi] žiadam, pretože prebývam v exile. Preto „som ho hľadala“, aby ma z neho (t.j. exilu) vyviedol. „Hľadala som ho, ale som ho nenašla“, pretože nezvykne so mnou žiť, iba ak vo svojom vlastnom paláci.

„Volala som ho - ale neozval sa mi“ (Veľp 5, 6), pretože prebývam uprostred iných národov a iba jeho deti počujú jeho hlas, ako je napísané: „či počul ľud hlas Boží [hovoríť z prostriedku ohňa, ako si ty počul a zostal nažive?!“] (Deut 4, 33) (Zohar 3, 60b; citované podľa Wolfson 2005:355).

Vo vyššie uvedenom odseku sú použité dva verše z Piesne piesní, konkrétne 3, 1 a 5, 6, vyznačujúce sa intenzívne dramatickým tónom. Milá leží na svojom lôžku a zasiahnutá láskou tápe po svojom milom. Jej erotická túžba po ňom ju vedie až tak ďaleko, že sa vydáva von, aby ho hľadala v mestských uliciach a na námestiach. Jej zúfalé blúdenie ju však neprivádza k vytúženému výsledku a dočasne končí s prázdnyimi rukami (3, 2-3). Osamelá, túžiacia, zamilovaná milá očividne predstavuje Šechinu, ktorá zúfalo túži po svojom božskom partnerovi a po sexuálnom spojení (*zivug*) s ním. Ich spojenie však nie je možné, pretože božský manžel s ňou zvykne spolunažívať len vo svojom paláci – to znamená, v chrámevej Svätyni svätých, ktorá je príbytkom Šechiny. Ide o miesto par excellence pre *hieros gamos*.¹ Zdá sa, že Chrám zaujíma v zvesti vyjadrenej týmto výkladom významné miesto. Ako je v midraš zvykom, zahrnuté biblické odkazy sa čítajú a vykladajú tvorivým spôsobom. Vykladač nevníma výraz *al miškavi* doslovne ako „na svojom lôžku“, ale naplnia ho tvorivým významom – „pre svoje lôžko“. Význam verša sa v závislosti od toho úplne mení.



Šechina netúži po svojom božskom manželovi „na svojom lôžku“; túži „po svojom lôžku“ umiestnenom v kráľovom paláci. Túži po ňom, lebo ono v jej živote chýba, hoci len dočasne. Chrám bol zničený a Šechina odišla spolu s izraelským ľuďom do exilu. Zoharický text vlastne vyjadruje neutešenú situáciu oboch z nich: Šechiny aj Izraela. Keď volá na svojho manžela, hovorí ako Kneset Jisrael a jej hlas je tak i hlasom jej detí. Teozofický výklad sa mieša s alegorickým výkladom. Alegoricko-historický pohľad sa dostáva do popredia konkrétne v odkaze na Dt 4, 33, ktorý nesie zreteľné polemické podtóny. Židovský národ mohol byť odcudzený od svojho Boha, svojej zeme i Chrámu, no zachovával si jedinečné povolanie, ktoré mu bolo zverené zjavením na hore Sinaj, a to aj napriek ponížujúcej situácii spečatenej nutnosťou žiť v diaspóre a skutočnosťou, že tento odsek očividne vznikol v kresťanskej Kastilii na konci 13. storočia, keď židovský národ musel čeliť arogantnej rétorike cirkvi (Wolfson 2005:355).

¹ Na tému súvislosti medzi *hieros gamos* a Svätyniou svätých v židovskej mystickej tradícii pozri Idel (1988:128-132).

Bibliografia

Idel, M. 1988. *Kabbalah: new perspectives*. New Haven, CT: Yale University Press.
Scholem, G. 1991. *On the mystical shape of the godhead: basic concepts in the Kabbalah*. New York: Schocken Books.
Wolfson, E. 2005. *Language, eros, being: Kabbalistic hermeneutics and poetic imagination*. Fordham, NY: Fordham University Press.

Z anglického originálu „SEXUALISATION AND DESEXUALISATION OF BIBLICAL TEXTS IN MEDIEVAL JEWISH LITERATURE: TWO DIVERGING EXEGETICAL STRATEGIES IN LEVI BEN GERSHOM'S COMMENTARY ON SONG OF SONGS AND SEFER HA-ZOHAR“ uverejneného v *Journal for Semitics* 23/2ii, pp. 764-793. ISSN 1013-8471 vybral a preložil Pavol Bargár.

ŽIDOVSKÁ SEXUALITA A HERMENEUTIKA

David Biernot

Židovská sexuálna kultúra bola v priebehu dejín stále nanovo chápaná a opisovaná rozličnými spôsobmi. Zatiaľ čo židovská sexualita sa v niektorých prípadoch stala predmetom čistej zvedavosti, inokedy viedla nežidov k vytváraniu úmyselných predsudkov voči Židom a k ich vylučovaniu zo spoločnosti. Už v období staroveku koloval medzi Rimanmi populárny predsudok pripisujúci Židom nezvyčajnú sexuálnu potenciu, ktorá bola údajne spojená so židovskou praxou obriezky. Rimanovia obrezaní penis zvyčajne nazývali *verpus*, čo bol termín, ktorým sa v iných kontextoch označoval penis s predkožkou stiahnutou v dôsledku erekcie, a to predovšetkým počas agresívnych homosexuálnych aktov. Prirovnávanie stiahnutej predkožky evokujúcej nadmernú žiadostivosť a sexuálnu nenásytosť k obriezke následne viedlo k nepatričnej asociácii medzi odhaleným žalúdom penisov židovských mužov a neustálou pripravenosťou na sexuálny akt (Schäfer 1997:100-101). Aj cirkevní otcovia odsudzovali Židov ako „telesný národ“ kladúc pritom prílišný dôraz na sex a rozmnožovanie. Moderný európsky antisemitizmus vytvoril stereotyp „syfilitického Žida“, ktorý nie je schopný zvládnuť svoje telesné žiadosti, a preto navštevuje jeden bordel za druhým a šíri túto chorobu medzi Árijcami (Gilman 1995:110-111).

David Boyarin si vo svojej knihe *Carnal Israel: reading sex in Talmudic culture* (1995) stanovil odvážnu úlohu venovať sa tematike sexuálneho života Židov zo židovskej perspektívy. Boyarin v tejto svojej monografii analyzuje židovské uvedomenie si vlastnej sexuality v kontexte nežidovsko-kresťanského prostredia neskorého staroveku. Boyarin tvrdí, že judaizmus raného rabínskeho obdobia bol skutočne telesný (*carnal*). Ba čo viac, táto telesnosť bola zámerným dôsledkom rabínskej kultúrnej politiky, ktorá mala znížiť vplyv platónskej antropológie, tak dychtivo prijímanej helenizovanými Židmi i cirkevnými otcami. Rabínsky judaizmus nanovo pripísal ľudskému telu veľkú dôležitosť, zatiaľ čo v konkurenčných kultúrnych prostrediach, v kresťanstve a pohanstve neskorého staroveku, bol význam pripisovaný ľudskej duši. Tento vzdor bol prinajmenšom čiastočne nepochybné motivovaný

silnejúcimi spormi medzi Židmi a kresťanmi (Boyarin 1995:1-30).

Je dôležité mať na pamäti, že tento „telesný diskurz“ bol neoddeliteľnou súčasťou širšej skupiny presvedčení zahŕňajúcich nielen antropológiu, ale aj hermeneutiku. Prijatie dualistickej antropológie predstavovalo pokúšenie alegorizovať žitú skutočnosť izrael-

ského národa mimo jeho telesnú existenciu a umenšovať doslovný význam Písma a prikázaní v ňom obsiahnutých. Názor, že fyzická skutočnosť je len znakom alebo tieňom vznešenejšej reality, umožnil zároveň relativizovať význam sexuality a reprodukcie, ktorá je jedným z najdôležitejších prikázaní Tóry. Sexualita, podľa Boyarina, nie je len podmnožinou v rámci etiky; stojí v samom strede alternatívneho individuálneho i kolektívneho seba-porozumenia. Jednotlivec a skupina, ktorí svoju existenciu vnímajú ako duchovnú, sa budú odlišovať od jednotlivca alebo skupiny, ktorých seba-pochopenie sa sústreďuje viac na telesnú oblasť. Rabínsky judaizmus a rané kresťanstvo sa od seba líšili vo svojich názoroch na sexualitu, a preto nie je tieto kultúrne formácie možné radiť pod spoločnú hlavičku žido-kresťanstva (Boyarin 1995:6-7).

Ak je diskurz venovaný sexualite tak úzko spojený s hermeneutikou, potom sa je možné pýtať na úlohu, ktorú v procese znevažovania telesnosti zohrával alegorický výklad Písma. Interpretácia „v duchu“ predstavuje spôsob vzťahovania sa k telu. V tejto súvislosti je potrebné poznamenať, že alegória sa v rabínskej hermeneutike talmudskej éry ujala len v malej miere, pričom primárny význam získal midraš, ktorý už zo svojej celostnej podstaty odmietal binárne vzorce „telo – duch“ a „vonkajší – vnútorný“ prevládajúce v strednom platonizme. Midraš a alegóriu je



preto možné vnímať ako alternatívne techniky tela (Boyarin 1995:9-10).

Je však možné legitímne tvrdiť, že rabíni Talmudu a midrašu neboli pri eliminácii alegórie zo svojich myšlienok a exegézy dôslední. Najlepším príkladom tohto zlyhania môže byť ich podpora alegorickej exegézy Piesne piesní. V rabínskom judaizme prevládajúca interpretácia vníma Pieseň piesní ako národnú/historickú alegóriu zobrazujúcu vzťah medzi Izraelom a Bohom. Išlo o stratégiu, ktorá sa v zásade veľmi nelíšila od dominujúceho výkladu tejto biblickej knihy v rámci kresťanskej cirkvi. Tento argument je však možné spochybniť odkazom na adaptáciu Piesne piesní v židovskom mysticizme neskorého staroveku, a to konkrétne v rámci žánru mystickej literatúry nazvanej *Šiur Qomah*, ktorá skúma mystickú formu Božstva. Táto využíva silne telesný mýtický jazyk; skutočne, telo Stvoriteľa je tu možné zmerať:

Rabi Išmael povedal: Metatron, veľké knieža svedectva, mi povedal: prines svedectvo o JHVH, Bohu Izraela,

živom a večnom Bohu, našom Pánovi a Majstrovi. Vzdialenosť z miesta sídla jeho slávy [t.j. Trónu] smerom nahor je 118 myriád a z miesta sídla jeho slávy smerom nadol je 118 myriád. Jeho výška je 236 myriád tisíc míľ. Vzdialenosť od jeho pravej paže po jeho ľavú pažu je 77 myriád. Vzdialenosť medzi jeho pravou a ľavou očnou buľvou je 30 myriád. Jeho lebka meria tri a jednu tretinu myriady. Koruny na jeho hlave majú šesťdesiat myriád, čo zodpovedajú šesťdesiatim myriadám na hlavách Izraela (*Merkavah Shlemah* 34a-b, citované v Scholem 1991:24).

Tento Boh je taktiež taký nádherný ako kučeravý Milý z Piesne piesní. Ako ukázal Gershom Scholem, zachované fragmenty z merkavovej literatúry jasne odkazujú na Pieseň piesní (Scholem 1991:22). Aj keď tieto texty nepredstavujú hlavný prúd rabínskej literatúry neskorého staroveku, napriek tomu slúžia ako korektív názoru, ktorý rabínsky diskurz tej doby vníma ako prevažne pozitívne naklonený voči telu a telesnosti.

Bibliografia

- Boyarin, D. 1995. *Carnal Israel: reading sex in Talmudic culture*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Gilman, S. 1995. *Franz Kafka: The Jewish patient*. New York, NY: Routledge.
- Schäfer, P. 1997. *Judeophobia: attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Scholem, G. 1991. *On the mystical shape of the godhead: basic concepts in the Kabbalah*. New York: Schocken Books.

Z anglického originálu „SEXUALISATION AND DESEXUALISATION OF BIBLICAL TEXTS IN MEDIEVAL JEWISH LITERATURE: TWO DIVERGING EXEGETICAL STRATEGIES IN LEVI BEN GERSHOM'S COMMENTARY ON SONG OF SONGS AND SEFER HA-ZOHAR“ uverejneného v *Journal for Semitics* 23/2ii, pp. 764-793. ISSN 1013-8471 vybral a preložil Pavol Bargár.

RADOSŤ ČLOVEKA A POMINUTEĽNOSŤ ŽIVOTA V BIBLI

Štefan Šrobár

1. Úvod

Ludské konanie v poslednej dobe, nerefektovaný, nekontrolovaný a bezohľadný rozvoj civilizácie, sa ukázalo byť sebazničujúce pre celok planetárneho biologického života. Toto zistenie nás vedie k ďalšiemu rozpoznaní, že všetko, čo konáme, a dokonca aj to, čo myslíme, sa nevyhnutne nachádza v silovom poli života a smrti. Nemôžeme z neho vystúpiť.¹

2. Čo je život

Biblia je predovšetkým výslednica veľkého duchovného zápasu s kultúrami starého Predného východu a špecificky s jeho náboženskými predstavami

a výpovedami. Tento zápas sa konal vedome, ba pragmaticky, v *silovom poli života a smrti*. Preto je užitočné vyjsť z otázky ako chápali zápas o život predovšetkým tri veľké okruhy a náboženské systémy obklopujúce Izrael. Bol to *Egypt, Mezopotámia a Kanaán*. Pokúsme sa zhrnúť, čo je spoločným menovateľom všetkých týchto troch náboženských systémov v cieľi a metóde. Cieľom je všade *rozhojnenie života* a jeho zaistenie proti ohrozeniu, či je to sucho a hlad (Kanaán), chaos a nepriatelia (Mezopotámia), časnosť a smrť (Egypt). Cestou k cieľu, čiže metódou je všade magicky koncipovaný rítus. Kultické dianie je pokus *ovládať božské sily* a tým sa zaistiť a presadiť proti silám *zmaru a ničoty*.

Bohovia sú na tejto ceste v konečnom dôsledku projekčným plátnom ľudského zápasu o *bytie a zmysel*. Niekedy klesajú z tejto existenciálnej roviny ešte nižšie, na spoločného menovateľa mocenských nárokov, skupín, národov, či vlád. Keď porovnáme Starý zákon s literárnymi pamiatkami starého Orientu, ukáže sa, že Starý zákon je ojedinelý predovšetkým svojím pozoruhodným *nezájmom o záhrobie*. Starozákonné postavy nie sú preniknuté *úzkosťou o život* a zrejme sa vôbec nesnažia – až na malé výnimky tých, ktorí boli ovplyvnení pohanstvom – zaistiť si ho nejakým rituálom. Žijú a umierajú v obdivuhodnej *slobode* od strachu pred osudom a bohmi, a tiež ich neovláda pocit, že je všetko márne,

keď sa im nepodarilo premietnuť svoje bytie cez ľudské hranice ďalej a vyššie, či do plodivých síl prírody, kozmicko – spoločenského poriadku alebo priamo do božskej večnosti *prelomením hraníc smrti*.² Na celom Egypte ležala zvláštna sakralita, ktorá celá krúžila okolo otázky *smrti a záhrobia*. V pohľade zvonku sa Egypt javil ako krajina mocných mŕtvych, ako krajina hrobiek, krajina, kde *sa uctieva smrť*. Bol to dôvod, prečo bolo nutné, aby Izrael vyšiel z Egypta. Exodus ukázal, že uctievanie *mŕtvych bohov* vedie *do smrti*, kým viera v *Boha živého*, vedie *do života*.³ Všetko hľadanie života v náboženských systémoch starého Orientu je nepriamym dôkazom toho, že tam vlastne všetci žijú v *ohrození smrťou*, či smrťou hladom, chaosom alebo vôbec *samou smrťou*. Naproti tomu biblickí svedkovia nepotrebujú život ešte len hľadať, vymáhať a magicky zaisťovať, pretože ich stretnutie so zvrchovaným *Darcom života* zbavilo strachu o život. Presnejšie, zbavilo ich sústredenosti na seba samých a upriamilo na ich poslanie zvestovať, dosvedčovať a zobrazovať svojím postojom, konaním a slovami *Darcu života* samého. Toto poslanie zhora dáva ich žitiu *zmysel*, napriek hraniciam smrti, a tak ich vyslobodzuje z *márnosti* a *ničoty*. Tak dar *poslania* robí z toho, čo je vlastne len živorením, to, čo je v skutočnosti hodné mena *život*. Na rozdiel od starého Orientu Biblia hovorí: život je tu, *v Bohu*, *v Kristovi* a preto nemusí byť ešte len vyrábaný, či mágiou, rituálom, etikou a askézou.⁴ Podľa exegéta V. A. Žáka „keď sa Izraeliti (...) usadili medzi Kanaančanmi, *materializovali* svoje predstavy Boha, zamenili si ho za pohanské božstvo a začali sa domnievať, že na Boha je možné *zapôsobiť* a *ovplyvniť* ho obeťami a náboženskými úkonmi. Boh pre nich potom prestal byť *Otcom*, milostivým Pánom (...)“⁵ Biblický Boh je *zvrchovaný* iným spôsobom, než všetci bohovia starého Orientu. Nehovorí: „*Zničím, koho chcem zničiť*“, ale: „*Zmilujem sa, nad kým sa chcem zmilovať*.“ Je *zvrchovaná Láska*, ktorá odstraňuje pýchu bez zvyšku a dáva nádej bez podmienok. Preto sa mu možno len *odovzdať*, a to v hlade aj v sýtosti, v poriadku a chaose, v živote a smrti, a napriek všetkému dúfať v jeho lásku. A v jej sile vykročiť k bratovi do



služby *plnosti života*, podľa Božieho želania. V tom spočíva *biblická viera* a jej jedinečnosť uprostred náboženských systémov starého Orientu.⁶

3. Chápanie života v Biblii

3.1 Starý zákon

Keď Starý zákon hovorí o ľudskom živote zostáva na *materiálnej a konkrétnej* pôde existencie. Predovšetkým obsahuje pojem života myšlienku *hlbokej jednoty* živej bytosti. Človek je *celok*, dokonalá *jednota*. Pôvodný zmysel hebrejského slova *nefesh* pochádza zo slovesa *dýchať* a znamená *dych života*, ktorý sa vo všetkých živých bytostiach prejavuje *dýchaním*. Boh dal človeku život tým spôsobom, že mu do nozdier vdýchol dych života

(Gn 2, 7).⁷ Človek sa stal „živou dušou“ až tým, že ho Boh „*rozdychal*“. Hebrejské slovo *neshama* nie je jednotlivý dych, ale *rytmické dýchanie*.⁸ Život tvorí nedeliteľný *celok*. Každá časť tela (mäso, srdce, krv atď.) má *plnú funkciu* súčasne fyzickú a psychickú. V pojme života sú ďalej obsiahnuté *pohyb* a *činnosť*. Život je teda napätie celej bytosti oživej *silou*, ktorá sa prejavuje pohybom. Je to prítomnosť *aktívnej sily*, ktorá poháňa človeka a núti ho, aby sa pohy-

boval, nielen pasívna skutočnosť existencie. Potvrďuje to použitie adjektíva *živý* na označenie vecí, ktoré nie sú obdarené životom, ale *oživené pohybom*: hovorí sa o živej rastline, v protiklade k rastline uschnutej (Ž 58, 10) a ešte lepšie o *živej vode* v protiklade k vode stojatej, ktorá sa nepohybuje (Gn 26, 19; Lv 14, 5).⁹ Na tieto biblické myšlienky nadväzuje nemecká mystička benediktínskej spirituality stvorenia Hildegarda z Bingen (1098–1179). Píše: „(...) *Boh udržiava chod celej prírody nielen živej, ale aj neživej, akýmiś neviditeľným pôsobením. Žije aj vzduch vo svojej zelenej sile a rozkvetve, a vody plynú ako by boli živé. Aj slnko žije vo svojom vlastnom svetle a mesiac sa zapaluje slnkom v okamihu, keď sa stráca, takže žije akoby znovu od začiatku.*“¹⁰ Mŕtvi už nemajú aktívnu silu života, stávajú sa slabými bytosťami, tieňmi

bez sily, obyvatelia ríše mŕtvych, kde život pokračuje v stave extrémneho spomalenia (Ž 88, 11; Iz 14, 9–10; 26, 14). S pojmom život sa spája myšlienka *plnosti* a *intenzity*. Žiť neznamená len existovať v bežnom slova zmysle, ale aj život znovu nájsť, *ožiť* alebo *prežiť*, keď slabosť, choroba a smrť útočili na živého tvora. Človek, ktorý je ohrozený smrťou ožije, keď je oslobodený (Gn 20, 7). Človek chorý ožije, keď ozdravie (Joz 5, 8; Nm 21, 8–9; Iz 38, 9). Sloveso *žiť* teda znamená v plnosti *obnoviť životné sily* a tak sa *vrátiť do života* po smrti, uzdraviť sa. Človek nemôže hovoriť o živote, keď je chorý, slabý, trpiaci a nešťastný. Žiť neznamená len byť zdravý, ale aj *mať dostatok, prosperovať*. Pre ľudí Starého zákona život v chudobe a strádanií nie je pravý život. Komu je daný život, je mu daný aj *nadbytok* materiálnych statkov a úspech v podnikaní. U človeka život a prosperita sú *identické* (Dt 8, 1). Život je synonymom *šťastia* a *pokoja*. Pokoj znamená dokonalú blaženosť, zdravie a šťastie. Mať život znamená mať najväčší možný *majetok* (Jób 2, 4). Človek si predovšetkým praje, aby mal *dlhý život*, pretože to znamená plnosť šťastia (1 Kr 3, 11; Prís 3, 16; Ž 34, 13). Nešťastie, protivenstvo, choroba sú znamením smrti alebo oslabenia sily života, ktorá vedie k *smrti*.¹¹ Židovské myslenie je *najzemiťejší* myšlienkový smer zo všetkých, ktoré našu kultúru ovplyvnili. Židia veria v his-

torický pokrok *na tomto svete*. Pokrok má byť zavŕšený príchodom *Mesiáša*, ktorý v častých chiliastických predstavách na seba berie konkrétnu politickú rolu. Hebrejská religiozita je silne spojená s *týmto svetom*, nie s nejakým svetom abstraktným. Starozákonným Hebrejom bol cudzí asketizmus, či pohrdanie materiálnym a telesným, ktorý neskôr nastupuje v Grécku pod vplyvom Sokrata a Platóna. Že sa človeku na svete (ekonomicky) darí, je chápané ako prejav *Božej priazne*.¹² Nemožno uvažovať o plnosti života, ktorá je totožná so *šťastím* človeka a nepočítať s *Bohom*. Pravý a plný život je daný postojom človeka voči *Božiemu zákonu*. Každý, kto zachováva Božie prikázania, vydáva sa na *cestu života*. Naopak ten, kto sa spreneveruje Božiemu zákonu, kráča cestou *smrti*. Život a smrť sa nazývajú *poslušnosť a neposlušnosť Božej vôle* (alebo Božej múdrosti v knihách Múdrosti, Prísloví a Kazateľ). Život a smrť sa tiež nazývajú *dobro a zlo*, nie v zmysle abstraktného morálneho pojmu, ale v presnom zmysle toho, čo je dobré alebo zlé *pred Bohom*. Prosperita a šťastie v živote sú Božím požehnaním. Človek nežije len z chleba, ale všetkým, čo vychádza z úst Božích (Dt 8, 3). Je postavený pred voľbu: „*Hľa, dnes som predložil pred teba život i šťastie, a smrť a nešťastie, a prikazujem ti, aby si miloval Pána, svojho Boha, kráčal po jeho cestách a zachovával jeho príkazy, ustanovenia a nariadenia. Potom budeš žiť a rozmnožíš sa (...)*“ (Dt 30, 15 – 16). Život je Boží dar, milosť, ktorú Boh v plnosti poskytuje tým, ktorí ho *milujú a počúvajú*. To je možné len preto, že Boh je *Boh života*, je to *živý Boh* (Nm 14, 28; 2 Kr 2, 2; Jer 10, 10). Život Boha nie je len to, čo ho odlišuje od mŕtvych idolov (Ž 115), ale je tiež



zdrojom jeho konania. Boh je *Boh života*, aj *darca života*. Všetky obrazné výrazy, ktoré sa vzťahujú k životu, sú zrozumiteľné len *vo vzťahu k Bohu*.¹³ Život (hebrejsky *chajjim*) bol Izraelitami chápaný ako vzácny Boží dar, drahocenné veno, ktoré sa netýka len biologického dýchania a nevzťahuje sa len na dnešok, ale je *pohľadom k budúcim dňom*. V pohľade starého izraelského náboženstva nemala miesto „*vera o večný život*“. „*Večný život*“ – to bol *život s Bohom* (porovnaj Henoch), pohyb v *zóne Božieho pôsobenia*. Život nemusel byť posmrtné nastavený. Život nesplýval nikdy s tým, čo bolo možné *teraz* (v prítomnosti) prežívať, lebo život má *v sebe* zabudované to, čo E. Lévinas nazýva „*nekonečnom*“, presahuje a akoby prekvapkáva do *za – a nadbiologických, naddejinných sfér*.¹⁴

3.2 Nový zákon

Starý zákon uzatvára vo všeobecnosti život do hraníc tohto sveta. V Novom zákone to tak nie je. Ježišovo *vzkriesenie* na jednej strane a dar *Ducha svätého* na druhej strane tento pojem hlboko premenili a prelomili dovtedy uzavretý rámec. To však nebráni pisateľom Nového zákona, aby hovorili o živote tak ako ho poznala všeobecná skúsenosť (porov. Sk 17, 28; Mk 5, 23; Mk 8, 36 – 37). Ako Božie kráľovstvo možno život charakterizovať slovami: *spravodlivosť, pokoj a radosť* v Duchu svätom (Rim 14, 17) a tiež ako *sláva* (Rim 2, 7; 2 Kor 3, 11; 2 Tim 2, 10; 1 Pt 5, 1.4; porov. Rim 3, 23). Tento *celostný život* býva nazývaný *život večný*. Toto prídavné meno nenaznačuje ani tak nekonečné trvanie života, ako skôr jeho vzťah k *času spásy*, v ktorom sa má zjaviť. Preto sa tiež nazýva *budúci život* (1 Tim 1, 4). V porovnaní s ním je terajší pozemský život ovládaný hriechom a smrťou, v podstate *smrťou* (Mt 8, 22; Kol 2, 13; 1 Tim 5, 6; Zjv 3, 1).¹⁵ Ježiš evanjelií chápal spásu ako proces *oživovania* (vzkriesenia) Božieho života v ľuďoch a tomuto procesu slúžila aj jeho *smrť*. Otvárať oči pre zmysluplný zápas a dávať nádej na zmenu spoluzitá ľudí *bez ohľadu na to*, čo príde po hmotnej smrti, znamená otvárať *dvere Božej budúcnosti*. Ježišova *smrť* ako pečať dovŕšila drámu jeho života, ale neznamenala koniec

jeho diela. To *pokračuje*. Jeho smrť na kríži ako radikálne vzdanie sa seba otvorilo nový horizont v podobe nového spolocenstva a spoluzitá s Bohom. O tom svedčí aj zvesť o *Ježišom vzkriesení*, ktoré evanjelista Ján interpretoval: „*Ak pšeničné zrno nepadne do zeme a neodumrie, ostane samo. Ale ak odumrie, prinesie veľkú úrodu.*“ (Jn 12, 24). Ako pšeničné zrno, tak ani skutočná obeť, akou bola *Ježišova smrť*, sa nepredváža, ale prináša. *Nesená láskou* žije tak, že je pripravená *obetovať sa*.¹⁶ V jánovských spisoch nie je večný život predovšetkým budúce dobro. Kto verí, počúva Ježišovo slovo a miluje, pretože je milovaný, *už má večný život*. Nepôjde na súd; *prešiel zo smrti do života* (Jn 5, 24; porov. 3, 36).¹⁷ Ide o to, za akých podmienok môže človek získať *pravý život*. Odpoveď znie zdanlivo nezmyselne. Práve ten, kto „*miluje svoj život*“, to znamená, kto si ho chce zachovať za každých okolností a nevie sa od seba oslobodiť, ho stratí. Vlastný naplnený život nenájde. Kto však „*svoj život v tomto svete*“, kde je stále ohrozený smrťou „*nenávidí*“, to znamená, že ho nepovažuje za najvyššiu hodnotu, ktorú by mal za každú cenu uchovať, ten ho *získa*. *Vzdanie sa života* je podľa týchto slov skutočne *cenou života*. Život žije zo *sebadarovania* a schopnosti vzdať sa seba. Taký bol zákon Ježišovho života a každý, kto sa s ním vydá na životnú cestu služby, ktorá znamená obetovanie života, bude mať účasť na jeho osude *v smrti aj v živote* (porov. Jn 15, 18n). Len takto chápané a prežívané nasledovanie spája s Ježišom do takej miery, že aj ten, kto ho nasleduje, bude tam, kde je Ježiš (porov. Jn 17, 24). Človek má už v tomto živote možnosť dosiahnuť *nový život*, pretože ten je prítomný v *zmŕtvychvstalom Kristovi*. Zvestovanie tejto skutočnosti je hlavnou témou Jánovho evanjelia (porov. zvlášť Jn 20, 31; 1 Jn 1, 1–4).¹⁸

4. Výzva k radosti

Izrael *lipne na živote* viac, než ktorýkoľvek iný národ.¹⁹ Preto: *žiadna sebevražda, žiadny „dobrovoľný odchod“ neprichádza do úvahy*. Preto: „*Užívaj život so ženou, ktorú miluješ, po všetky dni svojho nestáleho života, ktoré ti dal (Boh) pod slnkom, po všetky dni svojej márnosti.*“ (Kaz 9, 9). Nejde o „*užívanie si*“. Vo vzácnom dare života, *dare od Boha*, je tiež skrytý *duchovný zmysel života*. Je to možné pochopiť ako vir-

tuálnu anticipáciu *budúceho veku*, kde „každý bude sedieť *pod svojím viničom* (Mich 4, 4). Básnik povedal, že miluje kvety, lebo vädnu. Keby ruže stále kvitli, zovšedneli by nám. Práve preto je ľudské dielo tak úžasné, lebo je tu *len chvíľu*. Aby sa človek vedel správne orientovať v komplikovaných životných situáciách, potrebuje *múdrosť* (hebrejsky *chochma*), ktorá je *darom* od Boha. Keď si človek uvedomí svoje *medze* a počíta s tým, že *smrti* nemožno uniknúť, potom sa môže predsa *radovať* : „*S radosťou požívaj chlieb a popíjaj víno pri dobrej nálade (...), užívaj život (...)*.“ (Kaz 9, 7 – 9). Súvisí to s otázkou *smrti*. Práve preto, že smrť nemožno prekonať nejakým novoplatónskym skokom do postmortalna, je treba s istou chuťou, ale aj so značnou námahou konať, o čom si človek myslí, že to má *zmysel*, aj keď je to *pominuteľné* : „*Všetko, čo vykonať je schopná tvoja ruka, konaj svojou silou ! Lebo ti nebude možné konať a počítať, poznávať a múdro si počítať v podsvetí, kam sa máš odobrať.*“ (Kaz 9, 10). Starozákonný človek nepočíta s nejakou post – existenciou, nepresúva žiadny zo svojich pragmatických cieľov za prah života.²⁰ *Radosť* a *pominuteľnosť* nie sú protiklady. *Radosť* je *dar* a z daru sa má človek *radovať*. Človek bol „ustanovený“ pre radosť. Neradostný človek naháňa strach. Ale človek má radosť, ktorú mu Boh poskytuje (nie však vždy a samozrejme), *prežívať ako smrteľník*, ako pominuteľný medzi pominuteľnými tvormi vo vedomí, že je len prach a popol. My novozákonní veriaci ľudia máme viac svetla, než starozákonní veriaci. Ale aj my, a práve my, máme *prežívať svoju duchovnú radosť* v plnom vedomí *pominuteľnosti* (a niekedy aj marnosti). To nás však nesmie viesť k *lahostajnosti*. Tak to prežíval aj apoštol Pavol. ²¹ *Naša životná úzkosť* nadobúda najrôznejšiu podobu v anonymnej, vysoko organizovanej a komplexnej spoločnosti. Nemohli by v takej situácii dosiahnuť *liečivý účinok* aj Pavlove slová : „*Lebo Boh ospravedľňuje ! Kto ich odsúdi ?*“ ²² Ešte tu nie je *plnosť*. Ešte tu nie je *vkriesenie*. Nie je tu ešte Kristov „*druhý príchod*“, ešte tečie Božím svetom príliš mnoho slz, nielen našich, ale aj tých, ktorí sú na tom oveľa horšie, než my. ²³ *Myšlienka solidárneho spoločenstva* človeka s trpiacim a vzdychajúcim *tvorstvom*, ktorú Pavol vyjadruje, je dostatočne silná, aby zbavila nadvlády modely, ktoré stále ešte vládnu. Model výlučne *inštrumentálne* vymedzeného

rozumu človeka a z toho odvodzovaného práva disponovať prírodou, degradovanou na *nutný objekt* jeho honby za ziskom. Tí, ktorí majú *Ducha Kristovho*, nielen *vnímajú* vzdychanie tvorstva, ale sú schopní ho tiež vysvetliť, ako výraz *hlbokej túžby stvorenia po vykúpení* (Rim 8, 18 – 30). Čo znamená vytúžené oslobodenie človeka, keď bude zničené *stvorenie* ako jeho nosný a chrániaci *životný priestor* ? ²⁴ *Radosť je viac než pominuteľnosť*. Pominuteľnosť je (a má zostať) traumatizujúcim, ale aj utešujúcim sprievodcom nášho života. Môže byť dokonca aj *radcom* varujúcim pred ilúziami a prehnaným optimizmom. *Objav radosť v pominuteľnosti* je jedinečným vkladom do náboženskej a kultúrnej pokladnice ľudstva. Z pominuteľnosti sa môžeme aj *radovať*. Len v pominuteľnosti môžeme vychutnať vzácnosť okamihov, ktoré sú *okamihmi večnosti*. Do Božej tváre vidíme len veľmi málo, ale *Boh do našej tváre vidí*. A v tom je istota „*dobrého konca*“.²⁵

5. Záver – chuť žiť

Chuťou k životu rozumieme onú duševnú vlohu, zároveň *rozumovú* a *citovú*, ktorá nám dáva vidieť *celok života*, sveta a činnosti, ako žiariaci, zaujímavý a príťažlivý. Eduard le Roy v Blondelových stopách ju nazval „*hlbokou vôľou*“. Teda niečo podstatne iné, než čistý cit. Predovšetkým preto, že sa vo svojich najvypracovanejších formách prejavuje ako podstatne *dynamická* a *tvorivá*. Vyskytuje sa v troch podobách, od „*vôle prežiť*“, cez „*vôľu dobre žiť*“ a ž k „*vôli viac než žiť*“. V dnešnom svete potrebujeme :

- Vedomie, že nie sme uväznení.
- Vedomie, že jestvuje východisko, že je vzduch, svetlo a láska niekde ďalej za hranicou smrti.
- Toto vedomie nevyhnutne potrebuje bez ilúzií a fikcie, aby sme nezaahynuli.

Ako udržiavať a stále viac rozširovať zdroj životného elánu v hĺbke človeka ? Tisíce inžinierov a ekonómov po celej Zemi skúmajú problémy svetových zásob uhlia, nafty a uránu. Nikoho však nenapadne, aby bdel nad *chuťou ľudstva žiť*, aby meral jej „*teplotu*“, aby ju napájal, aby sa o ňu staral a konečne – aby ju *zväčšoval*.²⁶ *Proces vykúpenia* sa deje tak, že Božie kraľovanie preniká do sveta prostredníc-

tvom *ľudí*, ktorí ani v ťažkých životných situáciách *nestratili vôľu k životu* a nádej vo víťazstvo dobra vo svete. Vyjadruje to aj v modlitbe vážna od Freia Betta : „*Pane, keď vzhliadaš na tých, ktorí nás uväznili a mučia nás (...), zabudni, Pane, na zlo, ktoré spáchali. A rozpomeň sa radšej na to, že táto obeť nás priblížila Tvojmu ukrižovanému Synovi : mučení sme prijali stigmy jeho rán, zamrežovaním jeho Ducha, naše odsúdenie nám otvorilo nádej jeho kráľovstva a poníženie radosť z toho, že sa stávame jeho detmi.*“²⁷

¹ Jan Heller, *Hlubinné vrty. Rozbory biblických statí a pojímů*. Praha : Kalich 2008, s. 232.

² Tamže, s. 232, 236 – 237.

³ Jan Heller, *Znamení odkazující k nebi. Rozhlasové rozhovory o biblických textech vedl s autorem Petr Vadura*. Praha : Vyšehrad 2007, s. 247, 249.

⁴ Jan Heller, *Hlubinné vrty. Rozbory biblických statí a pojímů*. Praha : Kalich 2008, s. 237.

⁵ Vladislav A. Žák, *Pozvání k Bohu. Výklad knihy proroka Amose*. Praha : Evangelická církev metodická 1986, s. 76. In : Milan Balabán, Veronika Tydlitátová, *Tázání po budoucím*. Praha : Herrmann & synové 1998, s. 73 – 74.

⁶ Jan Heller, *Hlubinné vrty. Rozbory biblických statí a pojímů*. Praha : Kalich 2008, s. 238.

⁷ Jean – Jacques von Allmen (a kol.), *Biblický slovník, heslo Život*. Praha : Kalich 1987, s. 349.

⁸ Jan Heller, *Hlubinné vrty. Rozbory biblických statí a pojímů*. Praha : Kalich 2008, s. 164.

⁹ Jean – Jacques von Allmen (a kol.), *Biblický slovník, heslo Život*. Praha : Kalich 1987, s. 350.

¹⁰ *Moudrost Hildegardy z Bingeny*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 1998, s. 13. In : Ján Letz, *Mystičky západu. Inšpirácia pre kresťanskú filozofiu a teológiu*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška 2002, s. 51.

¹¹ Jean – Jacques von Allmen (a kol.), *Biblický slovník, heslo Život*. Praha : Kalich 1987, s. 350.

¹² Tomáš Sedláček, *Ekonomie dobra a zla. Po stopách lidského tázání od Gilgameše po finanční krizi*. Praha : Nakladatelství 65. pole 2009, s. 42 – 44.

¹³ Jean – Jacques von Allmen (a kol.), *Biblický slovník, heslo Život*. Praha : Kalich 1987, s. 350 – 351.

¹⁴ Milan Balabán, Veronika Tydlitátová, *Tázání po budoucím*. Praha : Herrmann & synové 1998, s. 177 – 178.

¹⁵ Jean – Jacques von Allmen (a kol.), *Biblický slovník, heslo Život*. Praha : Kalich 1987, s. 351 – 352.

¹⁶ Karol Nandrásky, *Milan Rúfus – poeta sacer v rozhovore so životom*. Bratislava : Vydavateľstvo Q 111, 2002, s. 186 – 187.

¹⁷ Jean – Jacques von Allmen (a kol.), *Biblický slovník, heslo Život*. Praha : Kalich 1987, s. 353.

¹⁸ Felix Porsch, *Evangelium sv. Jana*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 1998, s. 69, 123 – 124.

¹⁹ Kornelius Heiko Miskotte, *Das Licht ist süß*, s. 449. In : Milan Balabán, *Hebrejské člověkosloví*, Praha : Herrmann & synové 1996, s. 147.

²⁰ Milan Balabán, *Hebrejské člověkosloví*, Praha : Herrmann & synové 1996, s. 147, 149, 153 – 154, 155.

²¹ Milan Balabán, *Kvete – li vinný kmen*. Praha : Kalich 2002, s. 240 – 241.

²² Michael Theobald, *List Římanům*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2002, s. 225.

²³ Milan Balabán, *Kvete – li vinný kmen*. Praha : Kalich 2002, s. 241.

²⁴ Michael Theobald, *List Římanům*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2002, s. 219 – 220.

²⁵ Milan Balabán, *Kvete – li vinný kmen*. Praha : Kalich 2002, s. 241 – 242.

²⁶ Pierre Teilhard de Chardin, *Chuť žít*. Praha : Vyšehrad 1970, s. 175, 178, 180 – 182.

²⁷ Karol Nandrásky, *Milan Rúfus – poeta sacer v rozhovore so životom*. Bratislava : Vydavateľstvo Q 111, 2002, s. 186.

SYNEDRIUM V SKUTKOCH APOŠTOLSKÝCH A U JOSEPHA FLAVIA

Alena Vantová

Územie Palestíny v období druhého chrámu a novozákonnej doby podliehalo a bolo spravované rozličnými mocenskými subjektmi. Od Peržanov cez samostatné kráľovstvo k Rímu. Každá z týchto veľmocí ponechala určité právomoci a kompetencie na starosti domorodému obyvateľstvu, pričom miera tejto nezávislosti sa odlišovala v jednotlivých etapách.

Ako vyzeral, kde konal svoju činnosť najvyšší orgán židovskej samosprávy, jeho kompetencie a úlohy patria tak často diskutovaným otázkam v rámci skúmania Ježišovho procesu, pričom v poslednom storočí sa okolo tejto problematiky rozohrela prudká debata. Na okraji záujmu stojí spracovanie tejto problematiky v Skutkoch apoštolských.

Mnoho vedcov vyslovilo začalo odmietat tradičný postoj o zhode medzi synedriom, ako je spracovaný v Skutkoch a traktáte Sanhedrin v Mišne a začali presadzovať názor, že v dobe Ježišova a apoštolov nefungoval jeden rada, ale viacero rád. Najextrémnejšie stanovisko o najvyššej židovskej rade zastával Goodblatt, ktorý považoval existenciu takejto rady za vedecký mýtus.¹

Práca sa zameria svoju pozornosť na Skutky apoštolské a diela Josepha Flavia², pričom sa zamerala na obdobie Nového zákona, aby mohli byť porovnané príbehmi z kníh Josepha Flavia so Skutkami apoštolskými.

Používanie slova synedria

Na popísanie činnosti orgánu, ktorý zabezpečoval výkon moci na danom území, užívali autori v helenistickom období rozličné označenie. Využívané tak bolo slovo ako synedriom, boule, dikasterion a kriterion vo význame zhromaždenie, koncil alebo súd.

Slovo sanhedrin podľa Zeitlina vychádza z gréckeho slova synedriom, kde znamenalo „akýkoľvek druh zhromaždenia alebo stretnutia ľudí“³. Šlo o ad hoc inšti-

túciu, ktorá bola zvolávaná panovníkmi v prípade aktuálnej potreby. Oproti tomu sa Myer domnieval, že slovo synedriom má aramejský pôvod, ktorého hebrejský preklad znie Beth Din ha-Gadol. Toto spojenie sa uskutočnilo po zničení chrámu, pretože v hebrejšťine je ekvivalentom slovo synedriom ješiva.⁴

Podľa Zeitlina sa slovo synedriom využíva v grécky písanej literatúre (Herodotos, Xenofón a Iktorates) na označenie poradného orgánu panovníka alebo ako zhromaždenie, konferencie (Tukydidies, Polybius, 2 Makabejská). Význam slova je spojený so záležitosťami štátu alebo panovníka, nie v zmysle súdu, kde sa naopak využívali slová ako dikasterion alebo kriterion. Proti tomu vystupuje Hoening, ktorý prekladal slovo synedriom v zmysle súdu už pred zničením druhého chrámu.⁵ K tomu stanovisku sa prikláňa Thompson, ktorý si myslí, že tento výraz označoval v Novom zákone buď najvyšší židovský súd alebo akýkoľvek súdny dvor. Dokladá to na príklade Lysia, ktorý v Obrane vojaka používa termíny synedriom a dikasterion pre označenie tribunálu. Slovo dikasterion tak bolo užívané v zmysle každodenného nižšieho súdneho dvora a synedriom na vyšší súd podobný Aeropagu, ktorý mal na starosti interpretáciu práva.⁶

A) Josephus Flavius

Josephus Flavius v knihe Židovská vojna užíva slovo synedriom v zmysle koncilu alebo konferencie. Bol zvolávaný „panovníkom, aby jednal o nepredvídaných udalostiach“⁷ Tento termín sa objavuje v súvislosti s príbehom vzbury synov

Herodesa (1, 534–550), ktorý reagoval na túto vyhrotenú situáciu tým, že ich uväznil a poslal svojho veliteľa Volummia, aby predniesli jeho žiadosť pred Augusta Cézara. Ten ponechal právomoc rozhodovať nad svojimi synmi Herodesovi a zároveň mu radil, aby vec prejednal na spoločnej porade svojich príbuzných a vedúcich úradníkov provincie. Presvedčil tento orgán o ich vine a na základe toho ich dal popraviť v Sebeste.

V príbehu spiknutia syna Antipatera (1, 620–639) zvolal Herodes synedriom ako svoj pomocný orgán na rozhodnutie. Zložený bol z jeho príbuzných, priateľov a družiny Antipatera. Anipater dostal možnosť hájiť sa pred zhromaždením. Herodes napísal správu Cézarovi o výsledku zhromaždenia a dal ho uväzniť.

Po smrti Herodesa sa musela riešiť situácia v Paletstíne. Césár si vyžiadal stanovisko jednotlivých strán a zvolal schôdzu rímskych hodnostárov k tejto veci (2, 25). Rozpustil synedriom a sám sa rozhodoval koho ustanoví za nástupcu Herodesovi, alebo či rozdelí ríšu medzi Herodesovu rodinu (2, 38). Synedriom tu vykonával úlohu poradného orgánu cisára.

V knihe Židovské starožitnosti je použité slovo synderium viackrát. V 14. 163–184⁸ je zachytený príbeh Herodesa v úlohe guvernéra provincie Galilee, ktorý dal pokyn zavraždiť zbojníkov bez toho, aby si pýtal povolenie rady. Bol povolaný pred radu vedenú Hyrkánom II., aby vysvetlil svoje konanie. Židovská rada reagovala až následne, čo sa stal čin. V tomto príbehu nevystupuje židovská rada v aktívnej úlohe, skôr je vlečená udalosťami, ktoré nastali.

Podľa Zeitlina je tu jediný krát užité slovo synedriom v zmysle súdu, ostatné zmienky u Josepha sú užité v zmysle koncilu alebo konferencie zvolanej na základe príkazu panovníka kvôli konkrétnym okolnostiam.⁹ Táto pasáž podľa Grabbla dáva dojem, že synedriom bol teleso s prominentnými Židmi ako členmi a predsedom bol veľkňaz.¹⁰

15.173 zachytáva konflikt Herodesa a Hyrkána pred synedrion, kde Herodes obvinil Hyrkána z podnecovania vzbury. Ako doklad mu slúžil jeho list zaslaný Malchusovi. Synedrion vystupuje ako miesto, ktoré legitimizovať rozhodnutie Herodesa zničiť Hyrkána.

20.199–203 zachytáva príbeh súdu a smrť Jakuba, brata Ježiša, ktorý podráždil veľkňaza Annanusa zo saducejov natoľko, že zvolal synedrion, aby ho obvinil z prekročenia práva a vydal ho smrti ukameňovaniu. Synedrion tak podľa Rivkinovej musel zdieľať Annanusov pohľad na náboženské predstavy. Skladal sa tak buď výlučne zo saducejov, alebo z kombinácie saducejov a farizejov.¹¹ Jakub tak mohol byť ukameňovaný preto, lebo bol politicky nebezpečný, ale nie preto, že porušil náboženské právo.

Tento čin Annanusa však vyvolal hnev obyvateľov, ktorí namietali proti tak prísnemu dodržiavaniu práva a tajne poslali list kráľovi Agrippovi, aby proti nemu zakročil. Jeho prečin spočíval v tom, že zvolal synedrion bez jeho povolenia. Rozhodnutie synedria tak nemohol byť právoplatné. Toto prekročenie právomoci potrestal Agrippa tým, že zosadil z funkcie veľkňaza Annanusa a poveril Ježiša, syn Dammaeusa, aby vykonával túto funkciu.

Odlíšny prípad je zachytený v 20.216–217, kde leviti spievajúci hymny žiadali kráľa, aby zvolal synedrion vo veci

povolenia nosiť lanové odevy podobné kňazov. Tento im žiadosti vyhovel, povolil im nosenie lanových odevov, hoci toto rozhodnutie bolo videné ako prestúpenie voči zákonu predkov. Podľa Grabba nie je jasné, či kráľ zvolal existujúci orgán alebo ustanovil ad hoc skupinu, aby sa poradil v tejto otázke. Prikláňa sa skôr k možnosti, že využil už existujúci orgán.¹² Podľa Rivkinovej funkcia tohoto orgánu bola politická, nie náboženská, i keď tu šlo o náboženské motívy v rámci tejto situácie.¹³

V knihe *Môj život* v 1. 62 zaznamenáva Josephus svoju správu voči synedriu, ktorú napísal po návrate do Galileje. Na základe tejto správy mu bolo odporúčané, aby pokračoval vo svojej činnosti v Galileji. Tento koncil bol ustanovený po víťazstve nad rímskym generálom Cestiom. Josephus Flavius počas svojej činnosti v Tiberiate sa zúčastnil zhromaždenia so svojimi priateľmi. Táto okolnosť je zachytená v 1. 368.

B) Skutky apoštolské

Skutky apoštolské používajú slovo synedrion 14 krát,¹⁴ ktoré sú koncentrované v príbehoch o apoštoloch Peter, Ján, Štefan a Pavol, ktorí zažili stret a konflikt s najvyššou židovskou autoritou. Museli pred ňou obhajovať učenie Ježiša Krista. Grabbe predpokladal, že v evanjeliách i v Skutkoch apoštolských vystupuje teleso, ktorému predsedal veľkňaz, ktoré „činilo rozhodnutia v náboženských otázkach“.¹⁵ Autor Skutkov podľa Rivkinovej vykresľuje synedrion ako politický koncil pozostávajúci z saducejov a farizejov, ktorý pracovali spoločne, aby ochraňovali verejný poriadok, ale nevydávali rozhodnutia na základe náboženského práva.¹⁶

Sk 4, 5–6 vymenúva tri skupiny osôb, pred ktoré predstúpili apoštolovia Peter a Ján. Boli to predstavitelia Židov, starších a zákonníkov. Činnosť apoštolov sa stala verejnou záležitosťou, ktorú musel riešiť synedrion. Spor pred radou sa otočil okolo problému autority, podľa ktorej učinili apoštolovia uzdravenie chromého človeka v chrámovej oblasti.

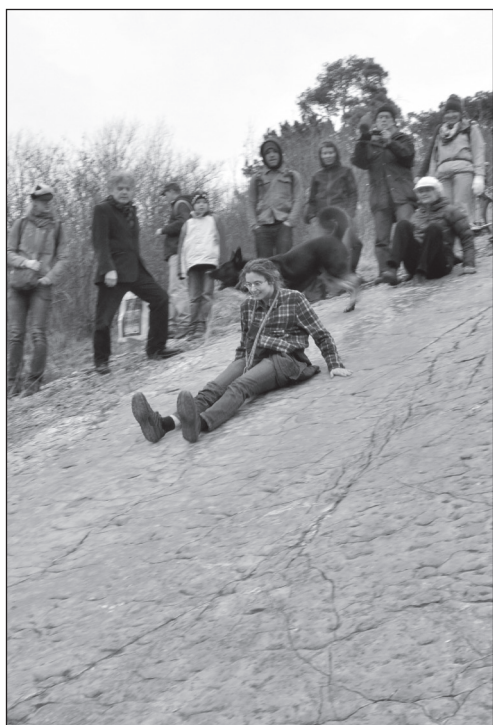
Na svojej porade synedrion sa zaoberal otázkou, ako vyriešiť

problém uzdravenie v chrámovej oblasti bez straty tváre a škody na moci.¹⁷ Kvôli uskutočneniu zázraku na verejnosti neboli nechať problém len tak byť. Nakoniec sa rozhodli pre udelenie napomenutia a výzvy o nekonaní a nehovorení o učení Ježiša Krista v Jeruzaleme. Dôvodom napomenutia podľa Roloff neboli nedostatočné znalosti zákona, ale „neistota sudcov“.¹⁸ Toto predvolanie pred veľradu podľa Kliescha viedlo k „hlásaniu všeobecného plánu spásy“,¹⁹ pričom apoštolovia zdieľali podobný osud ako Kristus.

Sk 5, 17–42 zobrazujú podobnú scénu ako Sk 4, 1–21, čo viedlo Kliescha k možnosti, že pôvodne šlo o jednu správu o zatknutí a výsluchu pred radou a zároveň, je to jediný miesto v Skutkoch, kedy je použité slovo gerusia na označenie rady. Problematickým miestom sa stalo kázanie o vzkriesení, ktoré museli obhajovať. Na príhovor Gamaliela farizeja a člena synedria boli prepustení bez trestu s opätovným napomenutím, aby nehlásali nové učenie a nespôsobovali verejný nepokoj v Jeruzaleme. Rivkinová sa domnieva, že veľkňaz bol spojovaný so synedriom, kde bol predsedom a apoštolovia boli zadržaní pre politicky nebezpečné učenie, pretože veľkňaz sa obával pomsty zo strany Rimanov. Nesnažili sa o exekúciu apoštolov.²⁰

Príbeh apoštola Štefana v Sk 6 a 7 je odlišný od príbehov zachytených v Sk 4 a 5, pričom rozdiel spočíva v ukončení sporu. V tomto príbehu je obvinený apoštol Štefan z činenia veľkých zázrakov a znamení. Jeho protivníkmi boli podľa Sk 6, 9 z „takzvaných synagóg libertínskych, kyrenejských a alexandrijských, z Cilície a Ázie“. Shedd sa domnieval, že opozícia nesmerovala proti apoštolom, ale proti samotnému Štefanovi, tvorili ju mali farizejovia z helenistických synagóg.²¹

Obžaloba spočívala v rúhaní proti Mojžišovi a proti Bohu. Tieto obvinenia boli závažné v židovskej komunite za najzávažnejšie, pričom mohol byť udelený trest smrti. Podľa Kliescha predmetom súdneho konania nebolo „skutečné chovanie obžalovaných, ale falešné svedecké výpovedi“.²² Na Štefanovu obhajobu reagovali prítomní hnevom, ktorý viedol až ku jeho ukameňovaniu. Mysleli si o ňom, že sa rúha. V Skutkoch je nejasné, kto dal záverečný pokyn, pretože synedrion nebolo moc udeľovať trest smrti. Židovská rada dala pokyn na usmrtenie Šte-

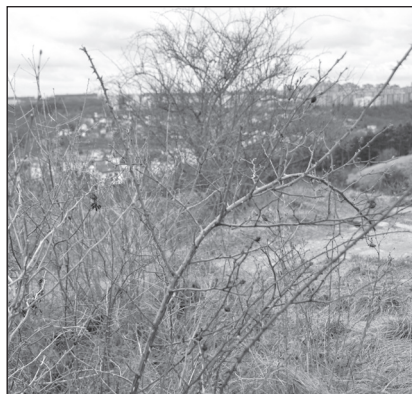


fana a dav ho realizoval, alebo dav sa vymkol kontrole natoľko, že sami vykonali bezprostredne rozsudok po vypočutí Štefanovej reči. Podľa Shedda perzekúcia nesmerovala proti cirkvi ako takej, ale proti sekcii, ktorá sympatizovala so Štefanovým učením.²³

V Sk 22, 30–23, 11 je vykreslený príbeh Pavlovo predstúpenia pred synedrium a veľkňaza. Zhromaždili sa podľa Fitzmyera v úlohe poradcov na základe pokynu prokurátora.²⁴ Podľa Conzelmana je táto udalosť „historicky nemožná“.²⁵ Dokladá to na základe toho, že sú uvedené nepresné detaily, ktoré nie sú ani historicky správne a skutočné, že podobná zmienka sa nechádza v Josephovi Flaviovi, ani v Mišne. K tomuto stanovisku sa prikláňa i Roloff, ktorý považoval za krajne nemožné, aby sa nečistí pohania s vojakmi mohli zúčastniť rokovania synedria. Sporný považuje aj charakter rokovania. Na základe 22, 30 malo ísť o vypočutie, ale podľa 23, 6 o oficiálne súdne konanie.²⁶

Šlo o spor v náboženskej oblasti, kde problematickým bodom bolo vzkriesenie z mŕtvych. Pavol tu vystupuje ako lojalný Žid, ktorý obhajuje svoju teologickú pozíciu. Vo svojej obhajobe nepriamo podľa Fitzmyera odkazoval na ukrižovanie Krista, takže spôsobil, že v zhromaždení existovali rozdielne stanovisko na neho.²⁷ Farizejská strana o ňom prehlásila, že sa neprevinil proti právu. Druhá strana však bola proti tomu, preto sa Pavol vrátil do rímskej väzby. Nie z dôvodu zločinu, ale pre bezpečnosť, aby ho ochránili pred násilím zo strany Židov.²⁸ Rokovania synedria tak skončilo v hlučnej hádke bez vyriešenia stanoviska.

Podľa Sk 23, 29 zaslaný rímsky prokurátor Klaudius Lyziáš správu Felixovi, v ktorej konštatoval, že ho žalujú „pre akési hádky o svojom zákone, ale že nie je obvinený zo zločinu, pre ktorý by zasluhoval smrť alebo žalár“. Prvý krát v Skutkoch je mienka o rímskej moci, pričom vzájomný vzťah medzi židovskou radou a mocou prokurátorov je nejasná. Toto dalo podnet v vzniku hypotéza o možnosti zasahovania najvyššej židovskej rady len v náboženských otázkach, pričom politické otázky mal na starosti buď rímsky prokurátor alebo iná rada. Lukáš predstavuje podľa Kliescha rímskemu štátu kresťanstvo „jako pozitívnu veličinu, ktorá je proto hodna jeho ochrany a ktorá nesmí byť spojovaná s odbojnými skupinami ohrožujúcimi štát“.²⁹



Rozdielne koncepcie synedria

Jednotlivé zmienky v spisoch Nového zákona a Josepha Flavio o fungovanie najvyššej židovskej rady sú čiastočné a nejasné natoľko, že Rivkinová navrhla tri možnosti prístupu k tejto problematike:³⁰

1. Synedrium z evanjelií je totožné s spisom Sanhedrin v Mišne.
2. Evanjelií sú nepresné, pretože nesúhlasia so právomocami a procedurami jako sú uvedené v spise Sanhedrin. Patrí medzi najmenej zastúpené možnosti prístupu k tejto otázke.
3. Existencia dvoch synderií, kde jedno bolo politické, nástroj slúžiaci rímskym prokurátorom a veľkňazom a druhé náboženské.³¹

Jedna židovská rada

Jedna židovská rada patrí medzi najčastejšie, tradičné predstavy o fungovaní synedria, ktoré zastávalo úlohy najvyššej židovskej rady. Na základe údajov z traktátu Sanhedrin sa skladala sa z 71 členov na čele s veľkňazom, ktoré rozhodovalo v náboženských a súdnych otázkach. Mala svoje pravidelné miesto stretávania a ustanovený počet členov z jednotlivých frakcií. Podľa Roloffa malo „zodpovednosť za výkon súdnej moci a vnútornú správu v Jeruzaleme“.³² Podobné stanovisko zastáva Fitzmyer, ktorý považoval synedrium za jeruzalemský náboženský koncil, kde väčšinu mali najprv saducejovia, ale neskôr sa čoraz viac farizejov stávalo členmi synedria.³³ Pre Brocka sa skladal synedrium z veľkňaza a jeho okruhu, ktorý tvoril mix saducejov a farizejov, kde „väčšia sila spočívala na strane saducejov a zákonníci boli väčšinou farizejovia“.³⁴

K tomuto stanovisku sa prikláňa Grabbe, ktorý vychádza z toho, že veľkňaz bol hlavný vodca židovskej komunity v Palestíne počas väčšiny obdobia druhého chrámu až do roku 66–70. Počas perzskej doby tu bol aj perzský guvernér, ktorý spolupracoval s veľkňazom vo „väčšej alebo menšej miere“.³⁵ Počas rímskej doby v čase herodesových vládcov a rímskej provinciálnej vlády bola vláda veľkňaza ohraničená. Pomáhal vladárom prostredníctvom „určitého druhu väčšieho telesa, ktorého status a dokonca i formálne označenie mohlo dobre sa meniť v priebehu storočí“.³⁶ Sila a vplyv takéhoto telesa mohol byť rozdielne a veľkňaz ho mohol viac alebo menej kontrolovať. Členmi tohoto poradného orgánu boli kňazi a členovia vážených rodín.

Roloff na základe Sk 4, 5–6 prišiel s koncepciou, kde synedrium bol zložený z troch skupín, tj. archonten, starší a zákonníci. Archonten tvorili úradujúci veľkňaz a každý člen kňazského rodu, ktorý sa podieľal „na správe náležitostí chrámu a kňazstva“.³⁷ Starší sú spojení s saducejmi a zákonníci pôvodne nezasadali v rade, ale pod vplyvom rozšírenia farizejského hnutia sa ich počet zvýšil. Predstavoval najvyššiu právnu inštanciu, kde boli zastúpení farizejovia a saducejov

Thompsonova koncepcia vychádza z predpokladu, že v gréckom období bol povolený orgán s názvom gerusia (senát), ktorý sa skladal zo starších a zastupoval národ jako celok. V období makabejského povstania sa táto rada spojila s veľkňazom a vodcom ľudu. V tomto období mu predsedal veľkňaz. Neskôr v rímskom období sa gerusia v Jeruzalema začala na konci 1. stor. po. Kristu menovať synedrium, i keď sa mohli používať i názvy ako gerusia alebo boule (rada). V priebehu Herodesovej vlády mal obmedzenú moc, ale za vlády prokurátorov mal sanhedrin „velkou moc, vnitřní správa země byla v jeho rukou a svým způsobem došel uznání dokonce i v diaspoře (Sk 9, 22; 22, 5; 26, 12)“.³⁸ Za doby Archela došlo k obmedzeniu jeho moci na oblasť Júdska. Po roku 70 došlo k jeho zrušeniu a nahradeniu orgánom Bet Din, ktorý sa skladal zo zákonníkov a „jejichž rozhodnutí měla jen morální a náboženskou autoritu“.³⁹

Pôvodne členmi bola len saducejská kňazská aristokracia, ale od kráľovny Alexandry začal narastať počet farizejov a zákonníkov. Je presvedčený, že príslušníci rodov boli priamo menovaní a dopl-

ňovaní o predstaviteľov svetskej správy. Dedičné členstvo časom ustúpilo v prospech politického. Za vlády Herodesa začal vplyv saducejov slabnúť a prevahu získavala farizejská strana. Synedrion sa tak skladal z „velekněží (tj. Úradujících velekněže a bývalých velekněží), příslušníků privilegovaných rodů, z nichž se velekněží vybírali, starších (kmenových a rodových vůdců a kněží) a zákoníků, tj. Znalců Zákona“.⁴⁰

Súdne a správne právomoci synedria podľa Thompsona boli rozsiahle. Vykonával právomoc podľa židovského zákona. Mohol posudzovať prípady, na ktoré sa nevzťahoval trest smrti. Tie, ktoré to požadovali, potrebovali potvrdenie zo strany rímskeho prokurátora. O treste smrti mohli rozhodnúť v prípade, že došlo k narušeniu vnútorného nádvorja chrámu zo strany pohanov. Rimania si „vyhrazovali právo zasahovať v prípade nutnosti do jakékoli oblasti i nezávisle na židovskom súde“.⁴¹

Viacero židovských rád

Existencia viacerých synedrií je často diskutovaná od prelomového článku Solomona Zeitlina „The Political Synedrion and the Religious Sanhedrin“ z roku 1945, ktorý prišiel s myšlienkou dvoch synedrií, kde jeden predstavoval náboženský synedrion a druhý bol štátny súd. Jeho koncepcia vychádza z toho, že po babylonskom návrate veľkňaz zastával úlohu politickej autority voči perzským a hellenistickým vládcom i náboženskej autority. To sa zmenilo v období Šimona Hasmonevca,

kedy došlo k ustanoveniu Bet Din ha-Gadol ako legislatívneho telesa, ktoré sa delilo na dve zložky, t.j. súdny dvor a legislatívnu radu.⁴² Mal na starosti interpretáciu Tóry a tvorilo ho 71 členov na čele s predsedom Nasi. Zasadalo každý deň okrem soboty a v prípade sviatkov deň pred ním, pričom rozhodnutie mohlo byť vynesené až nasledujúci deň.

Po prevzatí moci Rimami ostalo rozdelenie na dve súdy. Náboženský súd dostal grécke označenie kriterion alebo dikasterion, v hebrejšťine Bet Din a súd, ktorý rozhodoval v štátnych veciach bol nazvaný ako synedrion.⁴³ Potom, čo sa stala Judea rímskou provinciou zodpovedal veľkňaz za pokoj v provincii, pričom bol zodpovedný Rimanom v prípade revolty. Rimania i veľkňaz mohli zvolávať synedrion, ale ich právomoci boli rozdielne. Kráľ zvolával synedrion a mal právomoc udeľovať trest smrti, pričom veľkňaz mohol iba zvolať synedrion (náboženský Bet Din), aby predstavil obžalovaných pred prokurátorom a uviesť ich prípad. Nemal právo poslať človeka na smrť z dôvodu civilného alebo politického zločinu proti štátu.⁴⁴

Po zničení chrámu v roku 70 sa zmenila situácia, pretože Židia prišli o politickú nezávislosť. Jedinou autoritou ostal náboženský súd, ktorý zodpovedal za Židov v Judei pred rímskymi autoritami. Tento súd bol nazývaný Bet Din, alebo v hebrejskej forme sanhedrin mal starosti civilné otázky. Došlo ku spojeniu koncilu a súdu.

Zietlinovu koncepciu dvoch synedrií prevzal Okorie, ktorý vo svojom článku „Who crucified Jesus?“ rozpracúva koncept náboženského synedria a politic-

kého súdu. Bet Din mal náboženské kompetencie nielen nad Judeou, ale „nad všetkými židovskými ľuďmi, ktorí sídlili mimo Palestínu“.⁴⁵ Bola legislatívna rada zaoberajúca sa halachou. Mohol stíhať tých, ktorí vyznávali cudzie božstvá, ale šlo podľa Okorieho o teoretické právo, ktoré sa neuplatňovalo v praxi.⁴⁶

Odlíšne postavenie vo forme a funkcii malo politické synedrion, ktorého tvorili členovia dosadzovaní panovníkom a na čele stál veľkňaz ako predseda. Zložené bolo z dvoch rozdielnych frakcií a to z farizejov a saducejov. Tento súd nemal písané pravidla pre vedenie a mohlo sa stretávať v akýkoľvek čas na rozdielnych miestach. Táto pôvodne židovská inštitúcia sa časom stala inštrumentom štátnych vládcov a bola to skôr „bábka“, ktorá realizovala túžby rímskych vládcov.⁴⁷

Podobne z Zeitlinovej koncepcie vychádza Rivkinová, ktorá zachováva delenie na dve židovské rady, kde Beth Din má byť prekladané ako boule, nie ako synedrion. Vychádza z toho, že grécki a rímski autori používali výraz boule pre legislatívnu radu, ktorá niekedy mohla mať aj súdne a výkonné právomoci. Výraz synedrion nebol užívaný pre rímsky senát.⁴⁸

Beth Din mal na starosti legislatívne, exekutívne a súdne právomoci. Rozhodoval na základe systému dvoch práv, tj. ústne a písané právo.⁴⁹ Ustanovený bol v ranej hasmoneovskej dobe na základe predobrazu v rímskom senáte.

Meyerova koncepcia predpokladá existenciu dvoch synedrií, kde prvé grémium tvorili všetci zhromaždení, ktorí boli kňazského stavu. Druhý tvorili predstavitelia saducejov a farizejom, ktorým



predsedal veľkňaz, ktoré nieslo označenie Beht Din ha-Gadol,⁵⁰ ktoré malo na starosti otázky kultu a ritu. Saducejovia ovládali post veľkňaza a na strane farizejov stála masa ľudí.

Záver

Zničenie druhého chrámu v roku 70, dramatické zmeny v židovstve a málo zachovaných prameňov z tejto doby zneumožňujú presné určenie kompetencii synedria. Autori sa zhodujú na tom, že nejaký druh samosprávy vždy existoval na danom území, ale jeho kompetencie sa mohli meniť pod vplyvom dejinných okolností. Odlišné je hodnotenie vplyv gréckeho a rímskeho myslenia, kde pre jedných bola rímska správa natolko príťažlivá pre židovské komunity, že prevzali ich systém oddelenia náboženských a politických záležitostí, druhá strana drží tradičný obraz spojenia politiky a náboženstva v židovstve.

Skutky apoštolské sa zaoberajú touto problematikou len okrajovo, pretože ich hlavnou témou je rozširovanie kresťanstva do všetkých končín známeho sveta. Zachytené sú tak strety apoštolov so židovskou radou, kde prebieha spor medzi vznikajúcim kresťanstvom a existujúcimi židovskými štruktúrami, ktoré tu pôsobia dojemom zbabelosti a opatrnosti. Snažili sa zachovanie verejného poriadku a existujúceho stavu v spoločnosti. Nechceli dopustiť šírenie verejných nepokojov a vzbúr v Jeruzaleme.

Josephus Flavius sa vo svojich knihách snažil ukázať, že židovstvo je starobylá viera, ktorá nie je nepriateľská voči rímskemu štátu, preto sa snaží, aby vyznenie dejinných udalostí nepoškodil ani jednej, ani druhej strane. Na zobrazenie židovských reálií používa rímske synonyma, preto je obtiažne rozhodnúť, ako sa menovali v skutočnosti. Nezamlčal však búrlivé dejiny židovského národa, pričom jeho spracovanie dejín patrí medzi málo zachovaných prameňov z toho obdobia.

Hoci odpoveď na otázku, ako vyzeralo synedrium v 1. storočí je ťažké zodpovedať, je dôležité snažiť sa o jej zodpovedanie, pretože úloha synedria v Ježišovom procese patrí medzi dôležité otázky vrámci židovsko-kresťanského dialógu, hlavne v otázke viny Židov na smrti Ježiša, ktorá patrí medzi tradičné zdroje antisemitizmu na kresťanskej strane.

¹ citované v Grabbe, Lester L.: Sanhedrin, Sanhedriyyot, or Mere Invention. Journal for the Study of Judaism. Vol. 39. roč. 2008, str. 1

² Dielo Židovské starožitnosti som spracovala na základe anglického prekladu, ktorý je v Bible Works 6.

³ „any kind of assembly or gathering of people.“ in: Zeitlin, Solomon: The Political Synedriion and the Religious Sanhedrin. JQR 36/ 1945, str. 109

⁴ Meyer, Franz E.: Einige Bemerkungen zur Bedeutung des Terminus „Synedriion“ in den Schriften des Neuen Testaments. New Testament Studies. Vol. 14, iss. 4, roč. 1968, str. 546

⁵ Hoenig, Sidney B.: Synedriion in the Attic Orators, the Ptolemaic Papyri and Its Adoption by Josephus, the Gospels and the Tannaim. The Jewish Quarterly Review, New Series. Vol 37. No. 2 roč. 1946, str. 179–187.

⁶ Hoenig, str. 181

⁷ „by the ruler to deal with emergencies.“ Zeitlin, str. 127

⁸ anglický preklad Starožitností rozdeľuje jednotlivé knihy na menšie úseky, ktoré sú očíslované.

⁹ Zeitlin, str. 114

¹⁰ Grabbe str. 11

¹¹ Rivkin, Ellis: Beth Din, Boule, Sanhedrin: A Tragedy of Errors. Hebrew Union College Annual. Vol. 46, roč. 1975, str. 185

¹² Grabbe, str. 12

¹³ Rivkin, str. 185

¹⁴ Sk 4: 15–16; 5: 21, 27, 34–35, 41–42; 6: 12–15; 22: 30; 23: 1, 6, 15, 20.

¹⁵ „make decisions on religious matters“. Grabbe, str. 13

¹⁶ Rivkin, str. 188

¹⁷ Roloff, Jürgen: Die Apostelgeschichte. Das Neue Testament Deutsch 5. Berlin : Evangelische Verlangsanstalt 1988, str. 81

¹⁸ Roloff, str. 100

¹⁹ Kliesch, Klaus: Skutky apoštolů. Malý stuttgartský komentář. Vol. 5. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 1999, str. 52

²⁰ Rivkin, str. 188

²¹ Shedd, Ephraim C.: Stephen's Defense before the Sanhedrin. The Biblical World, vol. 13, no. 2 (feb. 1899, str. 95

²² Kliesch, str. 60

²³ Shedd, str. 95

²⁴ Fitzmyer, str. 716

²⁵ Conzelmann, Hans: Acts of the Apostles. Hermania. Philadelphia : Fortress Press 1987, str. 191

²⁶ Roloff, str. 326

²⁷ Fitzmyer, str. 714

²⁸ Fitzmyer, str. 720

²⁹ Kliesch, str. 127

³⁰ Rivkin, str. 181

³¹ V tejto koncepcii tak Ježiša odsúdilo politické synedrium, nie náboženské.

³² Roloff, str. 81

³³ Fitzmyer, str. 718

³⁴ Bock, Darrell L.: Acts. Baker exegetical commentary on the New Testament. Grand Rapid : Baker Academic 2007, str. 189

³⁵ „a lesser or greater extent“, Grabbe, str. 16

³⁶ „by some sort of larger body, though its status and even its formal designation may well have varied over the centuries. Grabbe, str. 16

³⁷ Roloff, str. 81

³⁸ Thompson, J. A.: Sanhedrin. In: douglas, J. D. (eds.): Nový biblický slovník. Praha : Návrat domů 1996, str. 902.

³⁹ Thompson, str. 902

⁴⁰ Thompson, str. 902

⁴¹ Thompson, str. 903

⁴² „trial court and legislative court“. Zeitlin, Str. 123

⁴³ Zeitlin, str. 125

⁴⁴ Zeitlin, str. 125

⁴⁵ Okorie, A.M.: Who crucified Jesus? Communio viatorum. Vol. 38. Iss. 2. roč. 1996 str. 104

⁴⁶ Okorie, str. 105

⁴⁷ Okorie, str. 105

⁴⁸ Rivkin, str. 193

⁴⁹ Rivkin, str. 192

⁵⁰ Meyer, str. 547

Literatúra:

BibleWorks 8

Josephus Flavius: Válka židovská 1 [Válečná předepra], Academia 2004

Thompson, J. A.: Sanhedrin. In: Douglas J. D. (ed.): Nový biblický slovník . Praha : Návrat domů 1996, str. 902.

Časopisy

Grabbe, Lester L.: Sanhedrin, Sanhedriyyot, or Mere Invention. Journal for the Study of Judaism. Vol. 39. roč. 2008, str. 1–19

Hoenig, Sidney B.: Synedriion in the Attic Orators, the Ptolemaic Papyri and Its Adoption by Josephus, the Gospels and the Tannaim. The Jewish Quarterly Review, New Series. Vol 37. No. 2 roč. 1946, str. 179–187.

Meyer, Franz E.: Einige Bemerkungen zur Bedeutung des Terminus „Synedriion“ in den Schriften des Neuen Testaments. New Testament Studies. Vol. 14, iss. 4, roč. 1968, str. 545–551

Okorie, A.M.: Who crucified Jesus? Communio Viatorum. Vol. 38. Iss. 2. roč. 1996. str. 101–109.

Rivkin, Ellis: Beth Din, Boule, Sanhedrin: A Tragedy of Errors. Hebrew Union College Annual. Vol. 46, roč. 1975, str. 181–199

Shedd, Ephraim C.: Stephen's Defense before the Sanhedrin. The Biblical World, vol. 13, no. 2 (feb. 1899, str. 94–101

Zeitlin, Solomon: The Political Synedriion and the Religious Sanhedrin. Jewish Quarterly Review 36, 1945, str. 109–140

Komentáre:

Bock, Darrell L.: Acts. Baker exegetical commentary on the New Testament. Grand Rapid: Baker Academic 2007.

Conzelmann, Hans: Acts of the Apostles. Hermania. Philadelphia: Fortress Press 1987.

Fitzmyer, Joseph A.: The Act of the apostles. A new translation with introduction and commentary. The Anchor Bible Vol. 31. Doubleday : New York 1998.

Kliesch, Klaus: Skutky apoštolů. Malý stuttgartský komentář. Vol. 5. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1999,

Roloff, Jürgen: Die Apostelgeschichte. Das Neue Testament Deutsch 5. Berlin: Evangelische Verlangsanstalt 1988

VZTAH TOMISTICKÉ A JUDAISTICKÉ INTERPRETACE Ex 3,14

PhDr. Jan Samohýl, Th.D.

Cílem článku je porovnat a najít styčné společné myšlenky tomistického výkladu biblického místa o zjevení Božího jména (Ex 3,14) s judaistickým výkladem. Tento článek poukazuje na možnou filosofickou interpretaci tohoto biblického místa, která není vzdálená náboženskému výkladu.

Pasáž užívá sv. Tomáš jako biblický doklad totožnosti Boží bytnosti a Božího bytí (Contra Gent. I. kap. 22). „Boží bytnost je totožná s Božím bytím. O této vznešené pravdě poučil Pán Mojžíše... (Ex 3,14). Zjevuje, že jeho vlastní jméno je: Jsem, který jsem. Avšak jakékoliv jméno je stanoveno k označení přirozenosti nebo bytnosti nějaké věci.“¹ Ale Boží podstata nemůže být adekvátně pochopena, nemůže být také označena plně odpovídajícím jménem. Proto v patristické tradici bývá Bůh nazýván „Nevýslovný“ (*ineffabilis*). Z toho důvodu mluví sv. Tomáš o Božím jméně jako o ustanoveném jen k označení Boží bytnosti. Scholastická tradice vykládá tuto pasáž o Božím jméně jako deklaraci Boha vyjadřující ontologické bytí, Bůh prohlašuje svou stálou existenci. Jméno „Jsem, který jsem“ je chápáno jako nejvlastnější a nejhlubší vyslovení Božího jména v Písmu. Další biblická Boží jména vyjadřují spíše poměr Božího působení ke světu a člověku *El* – silný, *Elohím* – plný moci, *Adonaj* – vládce nebo soudce). Jiná biblická Boží jména ukazují na vnitřní Boží dokonalost (*Kádoš* – svatý, *Eljón* – nejvyšší). Jméno Jahve je chápáno jako vlastní a podstatné jméno Boží. Ve scholastické tradici jde ale o zdůraznění totožnosti bytnosti a bytí. Vyjadřuje to často používaný pojem „*ipsum esse subsitens*“. Tento výraz pochází již od sv. Augustína. Svatý Tomáš se drží tohoto výkladu biblického místa a navazuje na patristickou tradici. Ta vykládala biblickou pasáž z Exodu jako absolutní bytí. Sv. Řehoř Naziánský zdůrazňuje: „Bůh byl vždy, je vždy a bude

vždy; nebo spíše On je vždy. Neboť „byl“ a „bude“ jsou úseky naší doby, která je ve stálém toku. On však je vždy jsoucí, a tak se nazývá On sám, tak odpověděl Mojžíšovi na hoře. Veškerou plnost bytí má totiž v sobě uzavřenou, která neměla ani počátek ani nebude mít konec.“² Tyto teze výstižně shrnuje sv. Bernard „Ať se nazývá Bůh dobrým nebo velkým nebo blaženým nebo moudrým, vše je obsaženo ve slově Est.“³ Pojem „*ipsum esse subsitens*“ splňuje všechny podmínky, které platí pro vyjádření metafyzické bytnosti Boží. Tento výraz je pro tomismus ideální, protože zásadně odděluje Boha od stvořených věcí, které mají pouhé bytí,

nejsou však bytím samotným. Z toho lze také odvodit všechny ostatní Boží dokonalosti. Pro sv. Tomáše je tedy Bůh skutečnost sama a v tomto smyslu interpretuje Ex 3,14. Toto biblické místo tedy umožňuje výklad: Bůh je ten, který je v neomezeném smyslu jsoucí, tedy „bytí samo“. Spojení „prvního hybatele“ a „bytí samého“, tedy spojení teologie a ontologie znamenalo ve filosofii náboženství vznik ontoteologie. Ve východní ikonografii je dokonce pojem „jsoucí“ (*ho ón*) vpisován do Kristovy svatozáře, pro zdůraznění Ježíšova božství. Ontoteologie ve své době posloužila ve filosofickém boji s oponenty náboženské víry, ale i jako odůvodňování jedinečnosti biblického náboženství. Varianty tohoto přístupu se pochopitelně ve filosofii a teologii rozpracovávají dodnes. Tomášova interpretace Ex 3,14 v Sumě proti pohanům podporuje filosofické úvahy o Bohu jako o ontologickém bytí. Co této interpretaci chybí a co bylo méně rozvíjeno v tomismu je dynamická vztahovost obsažena





v bytí jako takovém. Židovská interpretace se soustředila spíše na tuto stránku možné exegeze příběhu o zjevení Božího jména.

Judaistická tradice vykládá toto místo jinak. Podstatné je, co znamená Boží jméno nebo jaké je Jeho jméno. Jméno v orientálních tradicích vyjadřovalo podstatu nebo poslání svého nositele. Ve starověku nebylo jméno jen konvenčním označením, ale vyjadřovalo místo každé bytosti ve světě. Bůh dovršuje své stvořitelství tím, že dává jméno každému stvoření, dni, noci, nebi, moři (Gn 1,3-10) i každé z hvězd (Iz 40,26). Bůh Mojžíšovi je zpočátku znám jako Bůh předků. Na Horebu ale zjevil Bůh Mojžíšovi své skutečné jméno. Podle elohistické tradice, k níž náleží zmiňovaná pasáž, bylo jméno Jahve zjeveno teprve Mojžíšovi jako jméno Boha otců.

Užitý výraz „*ehje ašer ehje*“ je interpretačně velmi komplikovaný. Při výkladu se objevují dva problémy: filologický, který se týká etymologie jména Jahve a druhý exegetický a teologický, který se týká obecného smyslu příběhu o zjevení Božího jména. Na základě jiných starších jazyků je tento tvar slovesa „být“ (*haja* = být; *ehje* = jsem) možné chápat ve smyslu „působící bytí“; „přivádějící k existenci“. Tento výklad by byl blízký tomistické interpretaci této pasáže. V kontextu příběhu se Bůh tímto jménem definuje. Použijeme-li výklad „Jsem ten, který

jsem“, tak v hebrejské syntaxi to odpovídá výroku „Já jsem existující“, takto to pochopili překladatelé Septuaginty při překladu do řečtiny: „*Egō eimi ho ón*“. Bůh je jediný, který plně existuje. Takový působí v dějinách svého lidu, ale i v obecných dějinách, které řídí k určitému cíli. Jde tedy o jednu z forem prostého slovesného kmene a toto slovo znamená: „on je“.

Jako nejstarší se uvádí teologické vysvětlení lingvistického výkladu slova Jahve. Hebrejské znění by doslova mohlo znamenat „Jsem to, co jsem“, což by znamenalo, že Bůh nechce své jméno zjevit. Formulace je někdy vykládána jako negace, odmítnutí podobné tomu, které se dostalo Jákobovi při jeho nočním boji s andělem. Podobnou narážku najdeme o kus dále v Mojžíšově příběhu: „Ale své jméno Hospodin jsem jim nedal poznat.“ (Ex 6,3). Výklad „Jsem ten, který jsem“ je ale v judaismu obvyklejší.

Posvátné texty daly později výrazu Jahve kladný smysl a ze souvislosti vyplývá, že zjevené jméno má být legitimizací Mojžíšova poslání. Tetragramaton „jméno o čtyřech písmenech“, *šem-ha-maforaš*, obsahující hebrejská písmena *jod*, *he*, *vav* a *he*, je zkratkou jména Jahve. Diskuze se vedou ohledně správného vyslovování. Kněží slavnostně vyslovovali toto jméno ve svatyni na svátek Jom kipur v období prvního chrámu. Snad z úcty byla správná

výslovnost JHVH kolem 3. století vypuštěna a nahrazena slovem *Adonaj*, jak potvrzuje Septuaginta. Mimo synagogu a modlitby se Židé vyhýbají i vyslovení slova *Adonaj* a nahrazují ho pojmem *Ha-Šem* - „Jméno“. Podle talmudických učenců JHVH vyjadřuje Boží atributy: milující laskavost a slitování. Zde je již zřejmá kladná interpretace jména Jahve. V každém případě znamená „*ehje ašer ehje*“ vlastní jméno Boží a vyjadřuje primárně Jeho přítomnost uprostřed svého lidu. Izraelský Bůh si dává jméno sám. Bůh zjevuje své jméno proto, aby ho člověk mohl vzývat a aby se mu klaněl pod pravým, skutečným jménem. Jiné jméno nebude v Izraeli trpěno. „Jméno jiného boha nebudete připomínat; ať je není slyšet z tvých úst.“ (Ex 23,13). V dalších textech, když Bůh mluví o svém jménu, mluví o sobě samém. Člověk Jeho jméno miluje (Ž 5,12), chválí (Ž 7,18), je věčné (Ž 135,13) a pod. Mluvit o jménu Božím místo přímo o Bohu je jedním z prostředků, jak zdůraznit Boží nepřístupnost, Jeho transcendenci. I v dalším vývoji judaismu Boží jméno se ztotožňuje se samotným Bohem. V jednom z mladších textů označuje jméno přímo Hospodina bez dalšího vysvětlování („Kdo bude lát jménu Hospodinovu, musí zemřít.“ Lv 24,16) Tato tendence je velmi silná v rabinismu. Úcta ke jménu roste v judaismu až k zákazu vyslovení Božího jména.

Když shrneme předchozí úvahy, tak judaismus vykládá Boží jméno („*ehje ašer ehje*“) jako „Jsem to, co jsem“ nebo „Jsem ten, který jsem“. V prvním případě se zdůrazňuje Boží neuchopitelnost. V kontextu celého biblického textu o zjevení Božího jména používá semitská tradice spíše druhý výklad. Pak toto místo je chápáno jako „jsem stále s Tebou“. Boží jméno tedy vyjadřuje Boží stálý a bytostný příklon k člověku. Nejdůležitější charakter obsažený v Božím jméně je Jeho otevřenost vůči člověku, Jeho nabídka láskyplného vztahu. Tímto způsobem židovská tradice interpretuje příběh o zjevení Božího jména.

Vlastní Boží jméno bible zjevuje v situaci povolání Mojžíše k návratu do Egypta, k jeho úkolu vyvedení Izraele z faraónova otroctví. Mojžíš sám ve své nelehké životní situaci se ptá po Božím jméně. Půjde do Egypta jen, bude-li znát Jeho jméno. Jen s Jeho jménem a v Jeho jménu je ochoten se do země, kde trpí Mojžíšův lid, vrátit. Hospodin respekt-

tuje Mojžišovo přání (Ex 3,14) a odpovídá slovy „*ehje ašer ehje*“. Židovská tradice vykládá toto místo jako jsem stále s Tebou, jsem na Tvé straně. Boží jméno tedy vyjadřuje Boží stálý a bytostný příklon k člověku. Jeho neuchopitelné bytí znamená jsem vždy s Tebou. Jméno vyjadřovalo podstatu nebo poslání nositele, jak jsme již uvedli. Také samo Ježíšovo jméno vyjadřuje jeho poslání, *Ješúa* – Bůh je spása, Bůh zachraňuje. Až pro naši kulturu je jméno jen jakýsi zvuk, *nomen*, jen slovo k odlišení jeho nositele od druhých. Mojžiš má Boží jméno a v Jeho síle získává odvahu naplnit svůj úkol. Má Boha či lépe je v Bohu. Bůh je s námi v tom nejhlubším slova smyslu Immanuel – Bůh s námi či dokonce in, v nás (Mt 1,23). Boží příklon k člověku je zároveň trvalý a nezrušitelný. Náboženská interpretace zdůrazňuje vztahovost oproti filosofickému myšlení zdůrazňujícímu substancialitu.

Tuto personální a vztahovou dimenzi u sv. Tomáše vystihl tomista W. Norris Clarke. Podle něj „bytí“ vždy znamená „být ve vztahu“. Jím chápáná činnost vychází z Tomášových textů, ten sice přímo netvrdí, že vztahovost je cílem substance. Clarke však argumentuje s odkazem na Contra Gent. I. kap. 45. („každá substance existuje kvůli své činnosti“), že jedním z důležitých důsledků činné povahy jsoucna je jakési překonání subjektu. Substance, tedy jsoucno existující samo sobě a nikoli v jiném, je v aristotelismu chápáno jako jsoucno v první

řadě. Clarke v návaznosti na činný charakter jsoucna, zdůrazňuje bytostnou vztahovost substance, tedy její otevřenost vůči jiným substancím.

Smyslem existence není bytí pro sebe, ale bytí pro druhého. „V přirozenosti každého aktuálního jsoucna (tj. všude, kde je akt bytí – ať už participací nebo per-se) je tedy hluboký vnitřní dynamismus sebe-vyjádření a sebedílení jeho vnitřní dokonalosti a dobra.“⁴ Samo bytí není uzavřeno v sobě, ale je přirozeně otevřeno k druhému. Tento moment Clarke vztahuje vrcholně na Boží bytí: „Nyní se ukazuje hlavní důvod toho, proč mají všechna jsoucna na základě faktu, že jsou, onen přirozený dynamismus k činnosti sebe sdílení: všechna jsou různými způsoby participace na nekonečné dobrotě jediného Zdroje, jehož bytím je sebedílející láska.“⁵ Všechna jsoucna mají tento charakter, protože své bytí odvozují od Boha. „Vnitřní život samotného Boha, nejvyšší plnosti toho, co znamená být, je tedy svou povahou sebedílející Láska, která následně přetéká do svobodného a konečného sebedílení, což je stvoření.“⁶ Moment sdílení, vztahovosti, opomíjený v tradičním tomismu je velmi blízký představené židovské interpretaci Božího jména jako porozumění Božímu bytí. Clarke ovšem zdůrazňuje obě dimenze, obě roviny bytí: „Veškeré bytí je proto svou přirozeností dyadické, tzn. má „introvertní“ (být v sobě sama) dimenzi, a „extravertní“ (být vůči druhým) dimenzi, které

se k sobě vztahují prostřednictvím činnosti.“⁷ Existuje tedy dynamická polarita mezi substancí a vztahovostí. Význam vztahu totiž implikuje to, že se nachází mezi dvěma póly, které spojuje, čili mezi dvěma vztaženými jsoucnými. Je zřejmé, že na druhou stranu současní fenomenologové a personalisté často zapomínají na skutečnost substanciality a mají sklon zdůrazňovat osobu ustanovenou prostřednictvím vztahů k jiným, čímž se vnitřní hloubka a niternost osoby rozpouští v jejich vnějších vztazích. Neoddělitelná komplementarita *bytí-v-sobě* a *bytí-vůči-jiným* musí zůstat zachována. „Být znamená být substancí ve vztahu.“⁸ Toto tvrzení nejvýstižněji spojuje tradici scholastickou a judaistickou. Je zřejmé, že každý výklad zdůrazňuje jednu rovinu, ale že je možné vzájemné spojení a obohacení obou přístupů. Tento dvojí pohled na bytí je možné uplatnit i při výkladu Ex 3,14. Bůh je ontologickým bytím otevřeným k láskyplnému vztahu ke svému stvoření – „Jsem, který jsem s tebou“.

¹ AKVINSKÝ, Tomáš *Summa proti pohanům*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993, s. 68.

² Orat. 45,3, citováno podle traktátu OTT, L. *De Deo uno*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993, s. 15.

³ De consid. V6, citováno podle traktátu OTT, L. *De Deo uno*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993, s. 15.

⁴ CLARKE, N. *Osoba a bytí*, Praha: Krystal, 2007, s. 15.

⁵ Tamtéž, s. 18.

⁶ Tamtéž, s. 19.

⁷ Tamtéž, s. 22.

⁸ Tamtéž, s. 24.

OSLAVOVATĚ A PREHLBOVATĚ NOVÝ VZTAH MEDZI KREŠŤANMI A ŽIDMI

Vyhlasenie Medzinárodnej rady kresťanov a Židov (ICCJ) pri príležitosti 50. výročia deklarácie Nostra Aetate vydanéj 2. vatikánskym koncilom. Výročná konferencia ICCJ v Ríme v r. 2015.

Úvod

Deklarácia 2. vatikánskeho koncilu o vzťahu Rímskokatolíckej cirkvi k nekresťanským náboženstvám, *Nostra Aetate* (1965), býva zaslúžene označovaná ako prelomový, revolučný, kľúčový a transformatívny dokument. *Nostra Aetate* mala

z globálnej perspektívy neprekonateľný vplyv ako normatívne vyjadrenie učiteľskej autority najväčšieho spoločenstva kresťanov na svete, a to i napriek tomu, že niektoré myšlienky, ktoré sa v tomto dokumente objavujú, už boli predtým vyjadrené v skorších spisoch z obdobia po šoa. Po päťdesiatich rokoch sa dnes teší-

me z nového vzťahu medzi Židmi a kresťanmi, ktorý predznamenával 4. odsek deklarácie *Nostra Aetate*. Uvažujeme nad tým, čo sme sa naučili, ako aj nad pretrvávajúcimi otázkami, ktorým musíme čeliť. Podobne ako ľudia snívajúci o kedysi nepredstaviteľných možnostiach (Ž 126, 1), aj my hľadáme do budúcnosti plní nádeje.

Vzdialenosť, ktorú sme prešli

Nie je to tak dávno, čo dosť prominentných mysliteľov z oboch tradícií tvrdilo, že je buď nemožné alebo nežiaduce, aby sa kresťania a Židia spolu rozprávali v náboženskom zmysle. Stáročia kresťanského znevažovania a prenasledovania Židov vstúpili do oboch komunit hlboko zakorenené uhýbacie mechanizmy a podozrenia. Ani jedno spoločenstvo si nedokázalo predstaviť, že by sa od toho druhého malo mnoho čo učiť.

Dnes sa táto situácia na mnohých miestach dramaticky zmenila. Hlavné kresťanské tradície si uvedomili, že nielen oni sú verným Božím ľudom. Dokázali úprimne oceniť svätosť pretrvávajúceho zmluvného života Židov s Bohom a odložiť z minulosti známe snahy o konverziu. Podobne i niektorí židovskí účastníci rozvíjajúceho sa medzináboženského dialógu spozorovali v rozhovoroch s kresťanskými partnermi prítomnosť Svätého. Ako kresťania i Židia si uvedomujeme, že mnohé teologické myšlienky, ktoré vznikali v starobylých antagonistickej kontextoch, sú dnes čoraz menej užitočné. Stále sa učíme, akým spôsobom spolu hovoriť ako priatelia a spoločníci.

Náš vzťah dnes

Žijeme v dobe, keď – po prvýkrát v dejinách! – môžu Židia a kresťania spolu nerušene pracovať a študovať, a tým vzájomne obohatovať svoje zmluvné životy. Toto bezprecedentné pozhnanie dnešných generácií však so sebou zároveň prináša zodpovednosť dobre využiť príležitosť, ktorá nám bola zverená. Ak chceme dostať tejto povinnosti, musíme spoločne adresovať aktuálne a pretrvávajúce výzvy.

- Existuje príliš mnoho kresťanov a príliš mnoho Židov, ktorí nič netušia o zblížení, ku ktorému medzi nami dochádza. Lipneme na „mentálnych getách“, na ktoré sme si zvykli. Dôkladné a neustále vzdelávanie sa v skutočnom poznaní našich vzájomných tradícií je dnes dôležitejšie než kedykoľvek predtým. Len ono môže zabezpečiť lepšie porozumenie sebe samému i iným. Hoci takéto vzdelávanie je kľúčové obzvlášť v príprave našich budúcich vedúcich predstavi-



teľov, rovnako potrebné je tiež venovať sa iniciatívam na tej najnižšej úrovni. V žiadnych z našich spoločenstiev by nemalo dochádzať k nezhodám medzi oficiálnymi vyjadreniami a našimi každodennými činnosťami. Mali by sa navzájom inšpirovať a reflektovať.

- Stáročité zvyky sa nie je možné odnaučiť za niekoľko desaťročí. Je potrebné „preškoliť“ zdedené reflexy na nové spôsoby konania. To sa deje len prostredníctvom pravidelnej vzájomnej komunikácie. Napríklad kresťania študujúci rabínske texty spolu so židovskými poradcami si čoskoro všimnú nespravodlivosť ošúchanej karikatúry judaizmu ako nemilosrdného legalizmu či jeho starovekých priekopníkov, farizejov, ako tých, čo sa viac zaujímajú o inštrukcie než o ľudí. Podobne i Židia, ktorí skúmajú cirkevné tradície s kresťanskými druhmi, sa môžu stretnúť so skúmanou a pokornou spiritualitou vzdialenou akejkolvek arogancie a povýšenosti, ktorú možno očakávali.
- Dlhý tieň *šoa* bude medzi nami vyvolávať zložité otázky ešte mnoho dlhých rokov. Židia zápasia s hrozným dedičstvom prenasledovania a strachom z vyhladenia. Kresťania sa vyrovnávajú s vinou za dlhé dejiny kresťanského antisemitizmu. Táto otázka dostáva mimoriadne vyhrotenú podobu pri posudzovaní konania historických postáv: ospravedlňuje skutočnosť, že boli súčasťou antisemitskej spoločnosti, ich osobné antisemitské názory, ktoré vyjadrovali, alebo skutky, ktoré konali? To by bol nebezpečný argument, nakoľko sociálny antisemitizmus je aj dnes

veľmi rozšírený. Sme presvedčení, že len spoločne si kresťania a Židia dokážu vzájomne pomáhať liečiť rany minulosti a účinne konfrontovať ťaživé dedičstvo *šoa*.

- Zdanlivo neriešiteľné konflikty na Strednom východe vytvárajú medzináboženské napätia či dokonca nepriateľstvá po celom svete. Duchovný význam zeme Izrael pre Židov zostáva pre kresťanov ťažko uchopiteľným. Ba čo viac, koniec židovského exilu a odlúčenia od domoviny ich predkov v podobe založenia moderného národného štátu vznáša bezprecedentné otázky týkajúce sa náboženských perspektív Židov i kresťanov. Ako náboženský ľudia sme presvedčení, že prioritou pre všetky naše rozhovory a konanie v nadchádzajúcich rokoch musí byť snaha o vzájomné medzináboženské porozumenie. Musíme sa usilovať o kritickú sebareflexiu spôsobov, akými naše vlastné predpoklady a dejiny môžu brániť skutočnej empatii a pochopeniu.
- Náboženské menšiny po celom svete ešte i dnes musia znášať zlé zaobchádzanie, prenasledovanie a násilie. Ich terčom sú čoraz častejšie kresťanské menšiny. Prekonávanie všetkých foriem náboženského prenasledovania, rasizmu, xenofóbie, antisemitizmu a islamofóbie by malo byť prioritou pre všetkých, ktorí sú zaangažovaní v medzináboženských aktivitách. V našom svete vyznačujúcom sa globalizáciou, úpadkom životného prostredia, rastúcimi nerovnosťami medzi bohatými a chudobnými a bleskovými technologickými zmenami môže zblí-



žovanie medzi Židmi a kresťanmi slúžiť ako cenné znamenie nádeje, že aj tie najdlhotrvajúcejšie nepriateľstvá a najhlbšie rozpory je možné premeniť na solidaritu a obnovu. Oceňujeme všetkých tých, ktorí sa zasadujú o medzináboženské porozumenie medzi Židmi, kresťanmi, moslimami a všetkými tradíciami.

Cesta pred nami

Keď hľadíme na desaťročia pred nami, intenzívne si uvedomujeme, že ako kresťania a Židia sme súčasťou bezprecedentného procesu, ktorý nás viedol od nepriateľstva k začiatkom priateľstva. Začali sme sa o seba navzájom starať, zaujímať sa o bolesti tých druhých, radovať sa spoločne z našich duchovných dedičstiev a túžime pre seba navzájom len po tom najlepšom. ICCJ a jej členské organizácie v rozličných krajinách po celom svete sa zavazujú prehlbovať tento nový vzťah

medzi Židmi a kresťanmi a šíriť svoju kultúru dialógu. Budeme sa usilovať zintenzívňovať teologický diskurz a vzdelávanie v našich komunitách. Naším hlavným cieľom je vnímať Boha v tvári iného. Podobne ako Jákob stretajúci Eza-va po rokoch nepriateľstva, tak aj my by sme mali vnímať náboženskú hodnotu svojich bratov a sestier. Potom môžeme všetci povedať, „keď som sa díval na tvoju tvár, akoby som bol videl Božiu tvár“ (Gen 33, 10).

Ku dňu 25. júna 2015 spolupodpísali nasledujúce členské organizácie:

- Argentína**
 - Confraternidad Argentina Judeo-Cristiana
- Austrália**
 - Australian Council of Christians and Jews
- Brazília**
 - Conselho de Fraternidade Cristão-Judaica

Česká republika

- Společnost křesťanů a Židů

Čile

- Confraternidad Judeo-Cristiana de Chile

Francúzsko

- Amitié Judéo-Chrétienne de France

Írsko

- Irish Council of Christians and Jews

Kanada

- Christian Jewish Relations Canada

Kostarika

- Confraternidad Judeo-Cristiana de Costa Rica

Nemecko

- Deutscher Koordinierungsrat

Nový Zéland

- Auckland Council of Christians and Jews
- The Wellington Abrahamic Council of Jews, Christians, and Muslims

Nórsko

- Det Mosaiske Trossamfund

Poľsko

- Polska Rada Chrzescijan i Zydow

Rakúsko

- Koordinierungsausschuss für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit

Spojené kráľovstvo Veľkej Británie a Severného Írska

- Council of Christians and Jews
- Three Faiths Forum

Španielsko

- Centro de Estudios Judeo-Cristianos

Švédsko

- Samarbetsrådet för Judar och Kristna

Taliansko

- Federazione delle Amicizie ebraico-cristiane in Italia

USA

- Council of Centers on Christian-Jewish Relations

Z angličtiny preložil Pavol Bargár.

Básně a aforismy

Inka Machulková

*Zatracený andělíčku,
cos to napsal na ohradu?
Nezabiju Nepokradu
Andělíčku můj strážníčku,
pro kohos to psal?*

*Polepšení
bydlej o blok dál.*

*(Obráčená modlitbička)
Patronko všeho zlého
jestliže jsi
i ty se bojíš hadů
a kamarádů převlečených
jestliže jsi*

*ochraňuj nás
před jejich dobrými úmysly*

*Anděl v base
ozývá se
amnestie
nedožije*

*Kéž bych tak uměla
být opakem opaku!*

*Nehrajte si na blázny
když neznáte
pravidla hry!*

ROZHOVOR S MILANEM BALABÁNEM

O PÍSNI PÍSNI

Domov sv. Karla Boromejského v Praze Řepích, 5. 7. 2015. Zapsala Zora Nováková

Milane, Píseň písní je, dalo by se říci, Tvým celoživotním tématem. Ve svých publikacích se k této Nejkrásnější písní stále vracíš. Co Tě na této biblické knize tolik zajímá a inspiruje?

Je to jedinečný ohlas myšlenkového proudu, který tehdy existoval. Píseň je výjimečná svou určitostí, rozmanitostí a důkladností. Původní Píseň má také předmluvu, která však není na první pohled tolik patrná z písemného záznamu. Píseň vznikla jako ohlas na babylónský mýtus o Tamúzovi a Ištaře, má však velmi významné rozdíly a důrazy oproti svým předlohám. Za prvé: hlavní roli má žena. A to jak bez otce, tak bez manžela. Poněvadž i v té době mohla hrát hlavní roli v určitém spisu nějaká žena, ale vždy jen jako dcera nebo manželka. Zde je Žena samostatně. Není žádný otec. Hlavní úlohu hraje žena. Hledající žena – žádná bohyně. Píseň je výjimečná svou důkladností.

Důkladností v popisu lásky?

Ano, taky. Důkladností v popisu lásky, která – a to jde těžko vyjádřit slovy, poněvadž to je reakce na celý myšlenkový proud, který už předpokládá, že ta Píseň písní bude vykládána jako něco celkového, něco základního a něco výjimečného. Je to láska hledající a nacházející.

Hlavní roli v Písni hraje Žena. Koho podle Tebe představuje tato neochvějná, statečná hledající Žena?

Ta Žena je skutečná žena, která se nedá ošidit nebo tak podobně. Není to bohyně, ani jí nechce být. Ale v symbolickém smyslu ta Žena je *to ženské*, co na nás dýchá z celého obrazu Písně. Tato žena je zobrazena jako ideální stav – ideální žena, která má nad mužem navrch. Je to budoucí žena – ta, která hledá i nachází toho, koho chce. Žena z Písně je srdcem všech příběhů a polomytických tradic.

Mluvíš o symbolismu – jak se díváš na alegorické výklady Písně písní, které



jsou vlastní jak židovské, tak křesťanské tradici?

Alegorické výklady nejsou úplně bezcenné. Ale musí se zvážit, jestli ta alegorie skutečně sedí, nebo jestli je to něco vymyšleného a přimyšleného.

Jak už jsi řekl, Píseň písní je jakousi propracovanou teologickou parafrází na babylónský mýtus o Tamúzovi a Ištaře. Motiv ženy – bohyně, která hledá a zachraňuje svého milého, se objevuje i v mytologiích jiných kultur. V čem je právě to hebrejské teologické zpracování jedinečné a zvláštní?

Je takovou speciální notou nebo základnou toho všeho. To znamená, že Píseň písní je skutečnou Písní, která vypráví o lidské lásce – o ženské lásce, ale na druhé straně je symbolem toho, co se nazývá: „Das Ewig Weibliche zieht uns an“ (věčné ženství nás nese výš¹ – pozn. redakce). To znamená, že to ženské nás posouvá v našem pohledu na svět. To ženské nás utváří a formuje.

A myslíš tím ženské jako lidské?

Myslím ženské jako lidské, ale zároveň to lidské jako ženské.

Je podle Tebe možné, že Bůh má v sobě jakousi ženskou složku, jakousi Šechínu, či Moudrost?

Ano ano. Ta žena je i symbolem Moudrosti a Šechíny, Božího přebývání, které je samostatné a přitom neodděli-

teľné, a ona neustále hledá. Ona hledá svého milého – člověka, ona hledá svůj lid. Ona hledá a nachází i Hospodina. A tím právě ta nota Písně je trvalá, avšak musí se stále přeznačovat, aby vystihovala současnost. To znamená to, co je *teď* pro nás aktuální.

Po pár kapitolách je zprvu bezejmenná Žena pojmenována jako „Přítelkyně“. Můžeš tuto myšlenku ještě rozvést?

Přítelkyně nemusí být manželka, nemusí to být ani nějaká známá osoba. To, že tu nejde o nějaký společensky uznávaný vztah, je něco, s čím se musí počítat, jakmile se začne vykládat Píseň písní.

To znamená, že mezi Milým a Milou jde o nějaký velmi blízký, intimní a jedinečný vztah, který vrhá světlo, na veškerý výklad?

Ano, to je pravda.

A kdo je ten Milý?

Milý je narozen pod stromem, pod posvátným stromem, což je motiv zase ugaritských mýtů. Milý, Miláček, nám ukazuje, že ta Přítelkyně nemusí být ani manželka, ani snoubenka, ba ani sestra. Je to něco, co je velmi překvapující. Je to skutečně přeznačení širokého myšlenkového proudu, jak východního, tak západního, který byl tehdy běžný.

Nepodivuješ se někdy nad tím, že taková milostná píseň zůstala v kánonu?

Ano, je to velmi překvapující. Poněvadž ortodoxní teologie to nevidí ráda. Milý je skutečně Milý, tzn. je to Přítel, nemusí to být manžel, nemusí to být bratr. Ale je to někdo, kdo připomíná, ba přímo může zakoušet tu věčnou ženskost. A to by měl někdy zakusit každý.

Milane, moc Ti děkuju za rozhovor!

To nemáš zač.

¹ J. W. Goethe: Faust.

PŘIJĎ NA KUS ŘEČI, PANE, K NÁM

Jana Šarounová

Když Mikuláš Vymětal přišel poprvé s myšlenkou, že by chtěl v prostorách vinohradského sboru uspořádat křesťansko-muslimsko-židovskou večeři, musela jsem o tom chvíli přemýšlet. Jestli mi to přijde k něčemu, jestli bych se chtěla účastnit, jestli mi to náhodou nevadí, a pokud ano, proč. Trochu jsme o tom mluvili i s lidmi ze sboru – mírné rozpaky nebyly jen na mé straně. A tak jsem zaujala tak trochu indiferentní postoj, který byl dle mého vnímání cítit i při rozhodování staršovstva – společná večeře s bližními není nic proti ničemu, to přece není žádné ustupování z našich věroučných pozic, není žádný důvod naše prostory neotevřít, bylo by to dokonce trochu absurdní, říkáme-li si křesťané. To ale ještě nutně neznamená, že tam půjdeme.

Týden před ohlášenou večeří se situace trochu zkomplikovala, poté co Mikuláše zadržela policie na demonstraci, kde se společně s pár lidmi stavěl proti aktivitám skupiny Islám v České republice nechceme. Začaly se objevovat výhrůžky, namířené i proti připravované veče-

ři (např. „nejlepší by bylo tam vlítnout a všechno tam vystřílet“). V té chvíli mě to naštvalo – kde a v čem to žijeme, jestli se někomu vyhrožuje za to, že si sedne s jinými lidmi ke stejnému stolu, nebo za to, že se vůbec baví s lidmi jiné víry, z jiného kulturního prostředí? Jestli se takto vzbuzuje v lidech strach, nenávisť? A rozhodla jsem se, že tuto akci podpořím aktivně – svou přítomností i praktickou pomocí.

Sál v prvním patře se zaplnil asi 50 lidmi, dospělými i dětmi. Naproti vchodu do domu nějakou dobu stála policejní hlídka, ale protože se nakonec díky Bohu nic nedělo, zase odjela. Mezi přítomnými bylo několik mladých i starších žen v hidžábu, několik mužů arabského vzezření, asi dvě Romky, zbytek byli nejspíš Češi, pár lidí z našeho sboru, z církve. Židy jsem neidentifikovala, ale možná tam také nějací byli. Seděla jsem u stolu s několika mladými muslimskými dívkami z Malajsie – studují u nás medicínu, mluví spíš anglicky než česky, srší mladím, jsou milé, zvědavé, fotí se ostošest

iPadem a pořád se smějí. Povídamy si o tom, co děláme, odkud jsme. Romská paní středního věku pracuje v centru, kam se chodí vzdělávat romské i bílé děti, se zápletem vypráví o své práci. A krásná Romka Ivanka Mariposa zazpívá a trochu zatančí a mluví anglicky s legračně českým přízvukem, no asi jako já. Došlo i na diskuse o koránu a bibli, o tom, jak kdo přišel k víře, o rozdílech mezi katolictvím a evangelictvím (no schválně, uměli byste ty zásadní rozdíly vysvětlit anglicky mladým muslimkám z Malajsie, které o tom skoro nic netuší? Já to vzdala, že to je „too difficult“). Jídlo je výborné a je ho hodně, ochutnat lze pokrmy, na které člověk není zvyklý. Kolem běhají děti, pak už trochu zlobí a nudí se, arabský tatínek s plackou HATE FREE je z toho stejně na nervy jako český bez placky, a tak nese honem mamince kabelku, že jako už jdou, ať už přestane rozprávět.

Takže proč ne? A když všichni ti muslimové odešli a my jsme umyli nádoby a uklidili, stvrdili jsme to ještě panáčkem slivovice z Moravy.

MALÁ MIRIAM: JSEM DIVNÁ, TATÍNEK JE PALESTINEC

Klára Popovová, článek pro Hate Free Culture

Na začátku února jsme ve spolupráci s evangelickým farářem a mladou českou muslimkou uspořádali v Praze první společnou večeři pro muslimy, křesťany a židy. Obávali jsme se, že přijde málo lidí, že hosté nepřinesou žádné jídlo, nebudou si mít navzájem co říci nebo se někdo bude snažit akci narušit. Nic z toho se nestalo a nedošlo ani na žádné jiné nepředvídané komplikace.

S radostí jsme vítali další a další příchod, až bylo v místnosti asi padesát lidí a na stolech tolik jídla, že jsme od samého začátku věděli, že se to vše nemůže sníst. Všichni si navzájem povídali, poznávali nové přátele, kteří s nimi seděli u stolu, a atmosfé-

ra byla ještě lepší než v našich nejoptimističtějších představách. Po chvíli jsem nechala dospělé, aby se navzájem seznamovali a dozvídali se více o svých náboženstvích i každodenních životech, a šla jsem dětem představit program, který jsme pro ně připravili.

Zatímco se většina kluků hned ujala stolního fotbalu, stavebnic, nebo malování zvířecích masek, holčičky raději vytvářely náramky z korálků a pestrobarevné čelenky do vlasů. Když jsem viděla, jak evangelická holčička pomáhá zavázat stužku na čelence své nové muslimské kamarádce, skoro bych zapomněla, že v Česku řešíme problémy spojené s obavami z muslimů a předsudky vůči jejich

náboženství. Malá Mariam mě ale velmi rychle vrátila do reálného světa. Přátelská a komunikativní holčička se rozhodla, že vyrobí čelenky pro všechny své kamarádky ze školy, všem se nám tímto nápadem pochlubila, ale po chvíli na vysvětlenou dodala: „Budou ale jen čtyři, já mám málo kamarádek. Říkají, že jsem divná, protože můj tatínek je Palestinec.“ Zazářila jsem se, ale než jsem stačila jakkoliv zareagovat, všechny děti už se bavily o něčem jiném a já nechtěla narušovat tu krásnou atmosféru zbytečnými otázkami.

Druhý den mi přišel e-mail od mladého pana učitele z východních Čech, který měl zájem o náš vzdělávací program

o islámu, a postěžoval si, že žáci přebírají předsudky svých rodičů a na internetu šikanují svou muslimskou spolužačku pocházející ze Sýrie.

Děti dokáží být zákeřné a posmívat se svým vrstevníkům za to, že nosí brýle či rovnátka, mají méně obvyklou barvu vlasů nebo jsou příliš vysocí, malí, tlustí či hubení. Rodiče se jim obvykle snaží vysvětlit, že by se kvůli podobným věcem nikomu posmívat neměly a časem si i samy děti uvědomí, že spolužák s brýlemi není o nic horší než ten bez nich. Odlišovat přátele od nepřátel na základě jejich náboženství však zřejmě děti převzaly právě od svých rodičů, kteří jim podobné chování možná nejen nevymlouvají, ale naopak je v něm i podpořují. Někteří z rodičů mají třeba špatné

zkušenosti s muslimy, většina Čechů však žádného muslima či muslimku osobně nezná a svým dětem tak předávají jen vlastní dojmy z mediálního zpravodajství či internetových diskuzí.

Po útoku na francouzskou redakci satirického časopisu Charlie Hebdo publikoval týdeník Respekt článek Česky žijící ve francouzském Grenoblu, v jehož závěru píše, že celá společnost teď potřebuje své muslimy více než kdykoliv jindy. Potřebuje své muslimy, aby ukázali, že zločinci vraždící ve jménu islámu nejsou reprezentanty miliardy a půl věřících. Potřebuje je, protože ačkoliv se v médiích objevují méně často, existuje mnoho muslimů, kteří násilí odmítají, a každý podobný zločin se jich bolestně dotýká. Jsou spojováni se zločinci, je-

jichž činy považují za odporné a nelidské, od lidí na ulici slyšají nepříjemné narážky a v internetových diskuzích se mohou dočíst, že by měli být podříznuti, postříleni, nahnáni do plynu, rozemleti na masokostní moučku nebo alespoň vyhoštěni ze země.

Kdyby rodiče spolužáků Mariam a té syrské dívky z východních Čech poznali muslimy žijící v České republice a poseděli s palestinským tatínkem malé Mariam stejně, jako účastníci naší křesťansko-muslimsko-židovské večere, třeba by doma svým dětem řekli, že nekamarádit se s Mariam kvůli tomu, že je muslimka, je stejně hloupé, jako kdyby se jí posmívali na to, že má brýle, rovnátka nebo zřavé vlasy.

VÍTR (PŘÍBĚH Z MĚSTEČKA)

Inka Machulková

Kraj perletářů byl větrný, avšak lidé tu byli zvyklí s větrem soužit; roky a roky.

Ve vsích se z perleti razily knoflíky, část se jich prodávala i v blízkých městečkách. Perletové oštěpky a zbytky se dávaly do výtluků okresní silnice.

Zima byla v tomto kraji krutá. V mrazivých nocích to v komíně vylo a staří říkali: „Meluzína pláče, protože její děti mají hlad.“

„Pak jsme vždycky vzali hrst mouky a hodili ji Meluzíně do ohně v kamnech,“ říkala maminka.

„A pomohlo to?“ chtěla jsem vědět.

„Vždycky,“ smála se. „Když jsem byla malá, vždycky to vytí přestalo. Bettinka, se kterou jsem tenkrát kamarádila, říkala, že je to kišef.“

„Co že je to?“ ptala jsem se.

„To znamená kouzelnictví,“ odpověděla, „a j to vlastně v jidiš, ale my jsme to říkali taky.“

A vyprávěla dál, i o Matějkovi.

Vždycky, když ho děti potkaly, volaly: „Matějko, co říkal vítr?“

A on vždycky odpověděl: „Bůh vítr mi pošeptal, že se máme milovat.“ Děti od něj taky žádnou jinou odpověď nečekaly, i jejich otázka byla vždycky táž; taková byla pravidla hry.

Matějka byl obecní blázen. Belhal se ulicemi s vyhrnutým límcem, s pohledem ponořeným do nitra; tak blízko domovních zdí, že se o ně téměř otíral. Lidé se smávali, že jím povívá vítr, taková to byla lehká váha. Také nikdy nešel proti větru; když se vítr obrátil, změnil i Matějka svou cestu. Tu a tam zůstal stát v nějakém výklenku a odpočíval.

Když vypukla první světová válka, Matějka z městečka zmizel a nikdo nevěděl kam.

„Vzal ho vitr, odnesl ho,“ vtipkovalo se o tom.

„Matejka říkal Bůh Vítr,“ myslely si děti; ale nevyslovily to. Pryč byli i jejich otcové, strýcové a starší bratři, jenom všichni věděli kde. Nevěděli jen to, jestli se vrátí.

Po válce moje maminka těsně městečko opustila; Bettinka zůstala.

Pořád ještě svobodná, říkali jí slečna Bettinka. Pomáhala rodičům v obchodě. Když přišla druhá světová válka, bylo jí už přes třicet.

Tentokrát muži narukovat nesměli; země byla obsazená. Místo toho zmizela spousta sousedů se svými rodinami, i z tohoto malého českého městečka. Každý věděl kam.

Po válce se slečna Bettinka vrátila; z šedesáti židovských sousedů jen ona.

Dlouho ji bolelo myslet na ono Tenkrát, kdy byla malá. Ale toho odpoledne si řekla: „Dneska je na to den“ a vytáhla ze svých vzpomínek obrazy. Ještě jsou tu všechny, i perletová silnice: Je po bouřce a perletové úlomky se lesknou ve slunci. Tisíce.

Tu se ze silnice zvedne světelný oblak a před očima se jí zachvěje malíčký vzdušný zámek z perletového lesku... Blyští se a leskne, jen se ho dotknout, a slunce jako by vzrušeně křičelo: „Nesahej na něj! Nechoď dál!“

„Všechno je pryč,“ myslí si Bettinka, „ztracené pod asfaltem ... Ale ještě to mám.“

Sedí ve tmě, večer se pomalu mění v noc, a venku se zvedá vítr.

„Jak se jen jmenoval?“ přemýšlí. „Už vím: Matějka. – Proč pořád říkal tu samou větu? Jako by to bylo poselství.“ Otevírá okno a naslouchá větru. Vyje a Bettinka vzpomíná na kišef.

Pak okno zavře a usměje se: V zimě to budu muset vyzkoušet.

OTEVŘENÝ DOPIS K NADCHÁZEJÍCÍMU STÁNKU MÍRU

jménem Společnosti křesťanů a Židů Vás srdečně zdravím a přeji vše dobré. Obracím se na Vás ohledně připravovaného hudebně kulturního festivalu s názvem Stánek míru, který vychází z myšlenky společného slavení židovského Svátku stánků – Sukot. Tento festival vznikl původně jako reakce na pochody nenávisti proti Romům, aby jeho organizátoři dali najevo křesťanský i židovský důraz vyplývající ze společného biblického dědictví, totiž podporu utiskovaných a pronásledovaných a jistotu, že i ten nejmenší člověk nachází u Hospodina slitování a milost.

Festival konaný ve sboru ČCE v Beřouně začíná tradičně ekumenickým židovsko-křesťanským bohoslužebným shromážděním s promluvami několika křesťanských i židovských duchovních a s modlitbami za mír a vzájemný respekt

mezi lidmi různých národností a vyznání, kteří ve své jinakosti mohou poznat svůj protějšek, a přesto (nebo právě proto) si „těch druhých“ vážít a v nouzi je podpořit. Následuje různý program s křesťanskou, židovskou nebo romskou tematikou – hudební vystoupení, workshopy, vernisáže fotografií, programy pro děti, odborné přednášky, přednesy básní atp. Program minulý rok naplnili např. trubači fanfár, vokální skupina Mišpacha, vernisáž fotografií Pavlína Buzkové z pobytu v Etiopii v rámci projektu humanitární a rozvojové pomoci Diakonie ČCE či loutkové divadlo pod vedením evangelického teologa Jana Rückla. V závěru festivalu se pak vedla diskuze na téma „Násilí a diskriminace jako projev xenofobie“.

Pro letošní, již 3. ročník festivalu, do jehož programu bychom chtěli zařadit i blok k 50. výročí od vydání Pastorální

konstituce o církvi v dnešním světě Gaudium et Spes, se nám nepodařilo získat žádné příspěvky od státních orgánů nebo nadací, což je pro uspořádání festivalu takového rozsahu nezbytné. Proto se s prosbami o finanční dary obracíme na jednotlivce, kteří by rádi festival a jeho pokračování podpořili, i na celé sbory. Kdybyste byli i Vy ochotni uspořádat sbírku či přispět libovolnou částkou na podporu tohoto festivalu, konkrétně na cestovní náklady či symbolické honoráře pro jednotlivé účinkující, byli bychom velmi vděční.

Věřím, že Vás myšlenka tohoto projektu zaujala, a doufám ve Vaši vstřícnou reakci.

S vřelými pozdravy a přáním pokoje,

*za Společnost křesťanů a Židů,
Zora Nováková, předsedkyně*

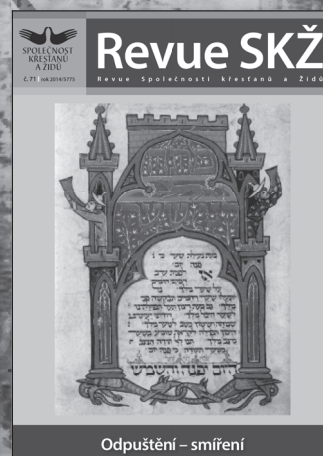
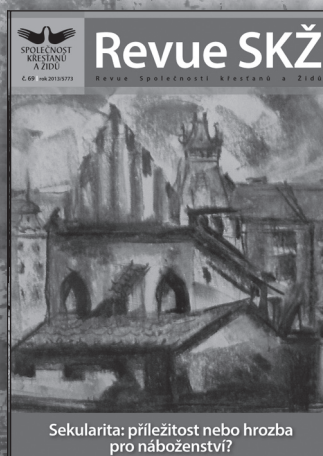
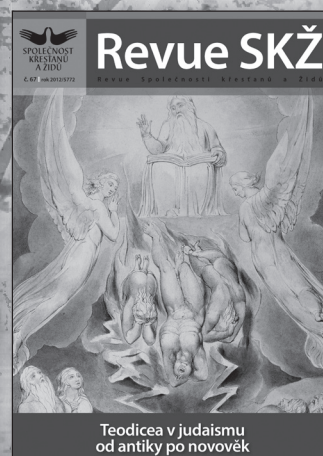
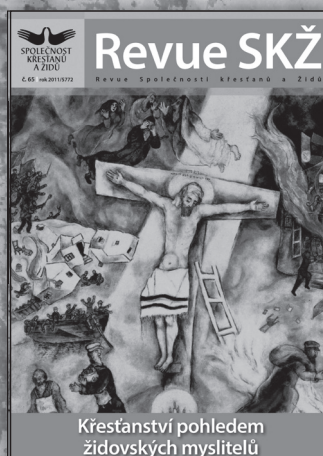
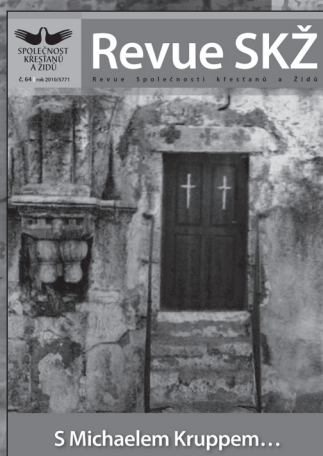
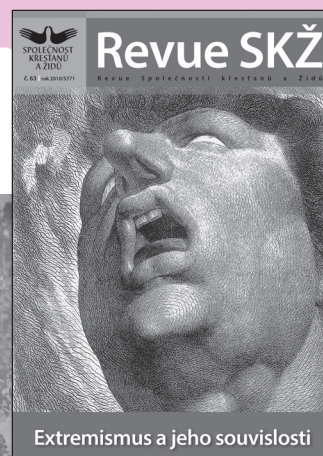




Moritz Daniel Oppenheim (1800–1882) Židovská svatba

23 let v dialogu

Společnost křesťanů a Židů byla založena v naší zemi v roce 1991 s cílem podporovat dialog mezi křesťany a Židy, ale také zprostředkovat rozhovor mezi těmito dvěma náboženstvími a širokou veřejností. Reagovala tak jednak na vývoj po II. světové válce, kdy se křesťané postupně přihlašovali ke své spoluodpovědnosti za holocaust, ale také na vývoj v naší zemi po pádu komunismu, který zde umožnil takový dialog rozvíjet.



www.krestane-zide.info, e-mail: info@krestane-zide.info
www.facebook.com/spolecnost.krestanu.zidu