



č. 74 | rok 2016/5776

Revue SKŽ



Stvoření – šabat – ekologie

OBSAH

ZÁPIS Z VÝROČNÍ VALNÉ HROMADY SPOLEČNOSTI KŘESŤANŮ A ŽIDŮ <i>Pavla Buzková</i>	3
ZPRÁVA O ČINNOSTI SKŽ ZA ROK 2015 <i>Zora Nováková</i>	4
25. VÝROČÍ OD ZALOŽENÍ SPOLEČNOSTI KŘESŤANŮ A ŽIDŮ <i>Zora Nováková</i>	5
BOHATSTVÍ ŠABATU <i>Lukáš Klíma</i>	6
FRANTIŠKOVA ENCYKLIKA LAUDATO SI' VYZÝVÁ KE ZMĚNĚ <i>RNDr. Jiří Nečas</i>	7
NOVÉ PREMÝŠLENÍ NAD ZMLUVOU: EKOLOGICKÁ PERSPEKTIVA <i>Michael Trainor</i>	9
O SLOŽITÉ POVAZE ČASU V KNIZE KAZATEL A VE STARÉM ZÁKONĚ <i>Filip Čapek</i>	12
O NĚKTERÝCH ASPEKTECH ŠABATU V RABÍNSKÉM JUDAISMU A V KABALE <i>Josef Blaha</i>	14
OPANOVÁNÍ ZEMĚ <i>Klaus Koch</i>	16
O PROBLÉMU BOŽÍCH EMANACÍ V NOVOPLATONISMU A V KABALE <i>Josef Blaha</i>	18
POSTAVA PODOBNÁ ČLOVĚKU A RANÉ KŘESŤANSTVÍ <i>Alan F. Segal</i>	21
PÍSEŇ K UVÍTÁNÍ ŠABATU <i>Rabín Izrael Moše Najara</i>	23

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 v celém čísle: Horst Drewes

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:

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

www.facebook.com/spolecnost.krestanu.zidu

(webmaster: Kateřina Bubeníčková)

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,

74. číslo Revue SKŽ je ve svém tematickém bloku zaměřeno na tři propojené oblasti: stvoření, šabat a ekologii. Toto tematické propojení chce nabídnout reflexi toho, jak se víra ve stvoření a v Bohem stanovený odpočinek promítá do vztahu k životnímu prostředí.



Židovsko-křesťanské tradici bývá někdy vytýkáno, že svým učením o stvoření vedla k nadřazenosti člověka vůči přírodě (k „odčarováním“ či „monoteistické desakralizaci“ přírody), což umožnilo její bezuzdné využívání. K tomu vedlo obzvláště nesprávné chápání slov o podmanění země a panování nade vším živým z První knihy Mojžíšovy 1,26-28. Vyrovnávání se s tímto nepochopením na biblicko-exegetických základech nabízí předložený článek Klause Kocha.

Důležitou roli pro správné chápání toho, co biblická tradice učí o stvoření, hraje také šabat. Protože se ekologickým aspektům šabatu důkladně věnuje i do češtiny přeložená kniha Jürgena Moltmanna „Bůh ve stvoření“ (CDK, 1999), články o šabat, které nabízíme v tomto čísle, jsou spíše ochutnávkou z významového bohatství, které se kolem šabatu rozvinulo v rámci judaismu. Tato „chutnávká“ má být poodhalením zásadního významu, který šabat představuje pro jednotlivého člověka i pro Boží lid jako celek právě také ve vztahu ke stvoření.

Důležitým křesťanským dokumentem z poslední doby o vztahu k životnímu prostředí je encyklika papeže Františka „Laudato si“. V tomto čísle nabízíme její fundované představení od RNDr. Jiřího Nečase. Částečně se jí také spolu s dalšími křesťanskými dokumenty zabývá překlad přednášky o smlouvě s Bohem v ekologické perspektivě od Michaela Trainora, který je víceprezidentem Mezinárodní rady křesťanů a Židů (ICCJ).

V rámci pestrosti pohledů na téma stvoření nabízíme ještě článek Filipa Čapka, který na určitém aspektu (konkrétně na pojetí času) ilustruje, jak s tématem stvoření pracuje biblická mudroslovná literatura. Ani tentokrát nechybí také další studie, které nesouvisí s tématem čísla, ale představují důležitá témata, která provází židovsko-křesťanský dialog. Konkrétně je to představa o nebeské postavě podobné člověku a dále představa o Božích emanacích v novoplatonismu a kabale.

Inspirativní čtení vám za redakční radu přeje

Lukáš Klíma

PODĚKOVÁNÍ

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

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!

ZÁPIS Z VÝROČNÍ VALNÉ HROMADY SPOLEČNOSTI KŘESŤANŮ A ŽIDŮ

29. 5. 2016, 16:30 Kavárna Marathon

1. PREZENCE

Přítomni:

členové výboru: Zora Nováková, Tomáš Kraus, Ivan Štampach

členové SKŽ: Jan Hon, Pavlína Buzková, Martin Janeček, Mariana Kuželová, E. Marek, Petr Jan Vinš

hosté: Eva Hosnédlová, M. Vašendová

členové výboru – omluveni: Elena Goldstein, Pavol Bargár, Ruth J. Weiniger

členové SKŽ – omluveni: Arno Pařík, Júlíe Mazúrková, Jan Kirschner

Program (1. Prezence; 2. Projednání a schválení výročních zpráv; 3. Volba pěti členů výboru, předsedy a dvoučlenné revizní komise; 4. Rozprava o dalším působení abrahámovského fóra v rámci SKŽ; 5. Závěr):

– Navržený program schválen jednomyslně: **9 – 0 – 0**

2. PROJEDNÁNÍ A SCHVÁLENÍ VÝROČNÍCH ZPRÁV

Zpráva o činnosti za rok 2015 (přiložena): předsedkyně Zora Nováková přečetla připravenou zprávu o činnosti za rok 2015. Otevřena rozprava a byly navrženy malé změny ve formulacích.

– Zpráva o činnosti s navrženými změnami byla přijata jednomyslně: **9 – 0 – 0**

nami byla přijata jednomyslně: **9 – 0 – 0**

Zpráva o hospodaření za rok 2015 (přiložena): účetní Jan Hon představil připravenou zprávu o hospodaření za rok 2015. Otevřena rozprava; Jan Hon a Zora Nováková odpovídají na vzešlé dotazy.

– Zpráva o hospodaření přijata jednomyslně: **9 – 0 – 0**

3. VOLBY

a) Volba pěti členů výboru: navržena tajná volba pomocí volebních lístků se jmény kandidátů; způsob volby „en bloc“ (vyškrtnutí jednoho ze šesti jmen na lístku).

Přítomní kandidáti na členy výboru (Ivan Štampach, Tomáš Kraus, Petr Jan Vinš, Mariana Kuželová) se krátce představili; nepřítomné kandidáty (Pavol Bargár, Elena Goldstein) představila předsedkyně Zora Nováková. Nepřítomní kandidáti poslali čestné prohlášení o své kandidatuře a ochotě v práci ve výboru pokračovat.

Zvolené skrutátorky: Eva Hosnédlová, Pavlína Buzková (9 – 0 – 0)

Odevzdáno **9 lístků**, z toho **1 neplatný**:

I. Štampach – 8 hlasů – zvolen

T. Kraus – 7 hlasů – zvolen

P. Bargár – 7 hlasů – zvolen

E. Goldstein – 7 hlasů – zvolena

P. J. Vinš – 6 hlasů – zvolen

M. Kuželová – 5 hlasů – přizvána k pravidelné účasti na setkáních výboru SKŽ.

b) Volba předsedy:

Přihlášena jediná kandidátka: Zora Nováková

zvolena ve veřejné volbě: **8 – 0 – 1**

– Ze shromáždění s omluvou odchází Martin Janeček

c) Volba dvoučlenné revizní komise:

Navržené kandidátky: Alena Vantová, Pavlína Buzková

Zvoleny jednomyslně ve veřejné volbě: **8 – 0 – 0**

4. ROZPRAVA O DALŠÍM PŮSOBNÍ ABRAHÁMOVSKÉHO FÓRA V SKŽ

Valná hromada se po rozpravě jednomyslně usnesla, že podporuje pořádání akcí v rámci abrahámovského fóra, děkuje M. Vymětalovi za jeho dosavadní činnost a žádá, aby v této činnosti pokračoval. Tímto svým postojem chce valná hromada vyjádřit svou jednoznačnou podporu dialogu s vyznavači a vyznavačkami islámu i podporu příležitostných společných přátelských setkání.

5. ZÁVĚR

Předsedkyně děkuje všem za účast a součinnost a rozpouští valnou hromadu.

V Praze, dne 29. 5. 2016

Zapsala: Pavlína Buzková



Horst Drewes se narodil v roce 1948 v Delmenhorstu. Zde vyrůstal a absolvoval všeobecné vzdělání. Měl vždy mnohostranné zájmy, především umění a jazyky (kromě angličtiny, francouzštiny a latiny se začal učit i česky, poněvadž jeho žena pochází z Karlových Varů). Studoval na pedagogické vysoké škole v Brémách s těžištěm na uměleckou výchovu a poté se tamtéž stal na celých 42 let učitelem až do svého odchodu do důchodu. Vedle svého zaměstnání maloval, kreslil a hotovil četné linotisky, ke kterým ho podnítilo setkání s panem farářem Zejřartem v Karlových Varech. Když jednoho dne náhodou držel v rukou knihu o životě Židů v Praze, objevil hebrejská písmena, která ho začala fascinovat a ke kterým sbíral další informace. Začal se jako samouk učit hebrejsky, stejně jako tomu bylo předtím s českým jazykem. V roce 2000 vznikl první vícebarevný linotisk „Alef“ v nákladu 100 exemplářů, které daroval k Vánocům přátelům a známým. Později vznikly „Bet“ a „Gimel“, napřed bez úmyslu vytvořit celou řadu písmen jako mapu. V roce 2009 Horst svůj projekt „Alef-bet“ ukončil. Občas obrazy vystavuje; např. řadu obrazů v oleji k biblickému tématu „Stvoření světa“ které bylo k vidění v Chrámovém Museu v Brémách.

Nepodařilo se uspořádat:

Třetí ročník **chanuko-adventního večera** se z důvodů pracovní vytíženosti dvou hlavních organizátorek akce (Ruth J. Weiniger a Zora Nováková) nepodařilo v roce 2015 uspořádat.

OSTATNÍ ZPRÁVY

Na konci ledna 2015 bylo vydáno *Prohlášení k teroristickým útokům nejen v Paříži*. Publikováno na webových stránkách, Facebooku a v Revue SKŽ.

2. července 2015 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 koncilem.

REVUE SKŽ

V roce 2015 vyšla obě plánovaná čísla Revue SKŽ. Číslo 72 vyšlo v červnu s tématem biblické knihy Píseň Písní; 73.

číslo vyšlo koncem prosince a bylo věnováno padesátému výročí od vydání dokumentu Nostra Aetate Druhým vatikánským koncilem. Obě čísla vyšla s finanční podporou NFOH (celkem 10 tis. Kč), Karla Schwarzenberga (15 tis. Kč) a Arcibiskupství pražského (10 tis. Kč).

PROJEKTY A ŽÁDOSTI O DOTACE PODANÉ V ROCE 2015

Na začátku března 2015 se rozjedнала možná spolupráce s Numa tour v rámci programu EU Erasmus plus. Mělo jít o výměnné vzdělávací pobyty náboženských představitelů či akademických pracovníků z Turecka. SKŽ měla zajišťovat kulturní a vzdělávací program s křesťansko-židovskou tematikou na polovinu jejich pobytu. Projekt však neprošel výběrovým řízením v příslušných orgánech EU a ke spolupráci nakonec nedošlo.

Na podzim 2015 byly podány celkem dvě žádosti: NFOH (projekt Revue SKŽ), MKČR (projekty Stánek míru a Revue SKŽ).

MEDIÁLNÍ OHLASY

Od května 2015 jsou v provozu nové webové stránky SKŽ. Na finální verzi ve třech jazykových variantách, s historií a všemi rubrikami se stále pracuje. Webové stránky jsou postupně aktualizovány a doplňovány o nové informace.

4. dubna 2015 byla v Českém rozhlasu odvysílána reportáž z židovsko-křesťanské výpravy za hořkými bylinami. Rozhovor s místopředsedkyní Ruth J. Weiniger pod názvem „Hořké byliny na židovské sederové míse i v křesťanské velikonoční nádivce“ je k nalezení na webových stránkách Českého rozhlasu. http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/mezinebem/_zprava/horke-byliny-na-zidovske-sederove-mise-i-v-krestanske-velikonocni-nadivce--1474530

20. září 2015 byla v Českém rozhlasu odvysílána pozvánka na festival Stánek míru. Rozhovor s předsedkyní Zorou Novákovou je k nalezení na webových stránkách Českého rozhlasu. http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/zpravy/_zprava/mezinabozensky-festival-stanek-miru-v-beroune-prinese-hudbu-tanec-vystavy-prednasky-i-duchovni-program--1534538

25. VÝROČÍ OD ZALOŽENÍ SPOLEČNOSTI KŘESŤANŮ A ŽIDŮ

Vážené členky, vážení členové SKŽ, letos na jaře (17. 3.) tomu bylo přesně 25 let, kdy zasedalo ustavujícího shromáždění československé Společnosti křesťanů a Židů. Dne 4. dubna 1991 pak bylo sdružení oficiálně zaregistrováno u příslušných úřadů. Tématem 25. výročí SKŽ v české společnosti se bude zabývat i podzimní 75. číslo Revue SKŽ.

Ze Zpravodaje SKŽ č. 1 (srpen 1991): „Vzhledem k tomu, že největší překážkou pro rozvoj a koordinaci činnosti naší Společnosti, je (kromě probíhajících prázdnin a dovolených) nedostatečná informovanost členů o práci výboru i situaci uvnitř naší organizace, rozhodli jsme se vydávat tento zatím „samizdatový“ Zpravodaj. Měli byste v něm nacházet aktuální informace o činnosti a plánech Společnosti, obohacené o původní i převzaté články týkající se různých aspektů křesťanství a židovství a jejich vzájemných vztahů. Pokud se tento náš pokus setká s přízni-

vou odezvou, můžeme uvažovat v brzké budoucnosti i o vydávání kvalitnějšího bulletinu.“

Při čtení tohoto úryvku, který s sebou přináší závan porevoluční atmosféry, si s vděčností a obdivem ke svým předchůdcům uvědomuji, že mnohé z původních plánů bylo naplněno. Doufám, že i Vy, čtenářky a čtenáři, jste s podobou Revue SKŽ spokojeni a je pro Vás příjemným a poučným čtením.

Čtvrt století působení naší společnosti vede k radosti a vděku, ale i k zamyšlení a velké odpovědnosti. Držíme nyní ve svých rukou pomyslnou pochodň v podobě odpovědného dialogu, která by neměla a nesmí vyhasnout, jinak můžeme být svědky dalších katastrof v našem nejbližším okolí.

Jak je patrné ze zápisu z Valné hromady, šlo se nás poskrovnou. Potěšujícím faktem však je, že vedle stávajících členů a členek přicházejí noví, kteří mají chuť

se do činnosti SKŽ aktivně zapojovat. Ráda bych nyní uvedla nový výbor. Znovuzvolení byli: Ivan Štampach, Tomáš Kraus, Pavol Bargár a Elena Goldstein; novým členem se stal Petr Jan Vinš, jehož v našich řadách srdečně vítám. Oficiální místo ve výboru opustila Ruth J. Weiniger, za jejíž dosavadní obětavou činnost velmi děkuji.

Přeji nám všem, abychom na prahu nového funkčního období výboru i na prahu dalšího čtvrtstoletí nacházeli u Boha Stvořitele útěchu, odvalu i sílu k naplňování myšlenky Jeho spravedlnosti a práva ve svém okolí, kterou pak Ježíš z Nazareta shrnul do dvojpríkázání lásky.

Zora Nováková, předsedkyně

Plánované akce:

Festival **Stánek míru**; termín bude upřesněn.

Chanukovo-adventní setkání; o termínu konání se jedná.

BOHATSTVÍ ŠABATU

Lukáš Klíma

Šabat je vrcholem stvoření tohoto světa a předjímku světa budoucího. V následujícím článku přiblížím něco z hluboké tradice a bohatého přediva významů, kterými je šabat obestřen. Šabat má příchut' ráje a tedy i světa, který jednou přijde, příchut' mesiášského času. Rabín Izák Luria, zvaný svatý Ari (1534–1572), napsal hymnus, který se zpívá u slavnostně prostřeného stolu na začátek šabatu. V tomto hymnu jsou jabloně metaforou pro Hospodinovu přítomnost. Jeden řádek tohoto hymnu zní takto: „Budu zpívat chválu, abych vstoupil do středu brány jabloňového sadu.“ Tento řádek je patrně inspirovaný veršem z Písně písní: „Jako jablono mezi lesními stromy je můj milý mezi syny.“ (Pís 2,3). Tímto milým je podle tradičního výkladu Písně písní právě Hospodin.

Přesto je pozoruhodné, proč se zde zpívá: „... abych vstoupil do středu brány...“? Izák Luria by přece mohl klidně napsat jen „... abych vstoupil do jabloňového sadu.“ Chasidský rabi Jehuda Arie Lieb (1847–1905) na to odpovídá: „Jabloňový sad je zajisté všude, jak čteme u proroka Izajáše 6,3: ‚Celá země je plná Hospodinovy slávy.‘ Ale právě jen o šabatu je otevřena brána k naplnění země Hospodinovou slávou, jak čteme u proroka Ezechiela 46,1: ‚Brána vnitřního nádvoří... zůstane zavřená po šest pracovních dní, ale v den šabatu... bude otevřená.‘ Ačkoli se zdá, že šabat je součástí času, vyvěrá z ráje a je pramenem budoucího světa.“ (Sefas Emes – Sefat Emet, oddíl 21).

V pozadí představ, že šabat vyvěrá z ráje, může být přímo přikázání o šabatu, které ukládá: „Pamatuj na ten den šabatu...“ (Ex 20,8). Není zde řečeno, pamatuj na každý šabat, nebo pamatuj na všechny šabaty, ale na jeden konkrétní den šabatu. Den šabatu je totiž jenom jeden. A který to je? Tento den šabatu odpovídá sedmému dni stvoření, máme tedy pamatovat právě na tento sedmý den v ráji, kdy bylo všechno dokončeno a posvěceno a požehnáno (Gn 2,2,3). Právě během tohoto sedmého dne se otevřela Boží žehnající a posvěčující přítomnost celému stvoření. Proto šabat zprostředkovává něco z původního rajskeho stavu, ze stavu před tím, než se člověk zapletl s hříchem. Ze stavu, kdy člověk žil v plné harmonii s celým stvořením.

Po pádu do hříchu je vyhlášeno nepřátelství a boj mezi člověkem a zvíře-

tem (mezi hadem a ženou je položeno nepřátelství – Gn 3,15), mezi člověkem a půdou (kvůli člověku je země prokleta – Gn 3,17), mezi mužem a ženou (žena dychtí po svém muži, on nad ní vládne – Gn 3,16b) a mezi ženou a jejími přirozenými funkcemi (rození dětí v utrpení – Gn 3,16a). Místo původní harmonie nastupuje spor, boj a trápení. Šabat je vytržením z tohoto porušeného stavu světa a časem života v původní, rajske harmonii. Původním určením člověka je žít v harmonii se svými bližními, se zvířaty a se zemí. Proto nemá člověk během šabatu zasahovat do běhu světa. Mezi člověkem a stvořením má aspoň na tento jeden den zavládnout stav míru. Člověk má stvoření nechat nedotčené, nemá je měnit a utvářet tím, že by v něm něco změnil, něco nového zřídil nebo něco zničil.

Z tohoto hlediska lze pro šabat porozumět rabínskému zákazu i těch činností, které nevyžadují žádnou tělesnou námahu. Přikázání o šabatu říká: „Nebudeš dělat žádnou práci...“ (Ex 20,10). Otázka zní, co je touto prací míněno. Termín, který se zde vyskytuje (melacha), se vyskytuje také v souvislosti se stavbou svatostánku (Ex 35. a 36. kapitola). Proto jsou zakázané práce původně odvozeny od základních prací na svatostánku. Podle rabínské tradice ovšem může být touto prací i taková činnost, kterou nevykonat je v důsledku mnohem náročnější, než ji vykonat. Např. nerozsvítit během šabatové noci světlo může někdy vyvolat mnohem složitější situaci, než světlo rozsvítit. Logika takovýcho ustanovení pro



Alef

šabat je pochopitelná pouze tehdy, pokud nahlédneme šabat jako den harmonie mezi člověkem a stvořením a práci jako formu narušení této rovnováhy. Aktivním nepodílením se na změnách ve stvoření je člověk během šabatu, na tento jeden den v týdnu, osvobozen z pout času.

Harmonie mezi celým stvořením je zároveň příznakem mesiášského času. Proto šabat nejen „vyvěrá z ráje“, ale je zároveň „pramenem budoucího světa“. Šabat anticipuje mesiášský věk, který je nazývaný dobou „věčného šabatu“. Během šabatu může člověk zažívat stav svobody, který nakonec nastane. Šabat tedy představuje částečnou aktualizaci ideálního stavu budoucího světa: „Šabat je šedesátinou světa, který přijde.“ (Babylonský talmud, traktát Berachot 57b).

Před šabatem nebo v jeho průběhu se čte Píseň písní. Šabat je personifikována jako královna nebo nevěsta, kterou Izrael přijímá. Svatební symboliku šabatu nacházíme už ve starověkých židovských výkladech (midraších), např. ve výkladu Genesis raba říká Bůh šabatu: „Izrael bude tvým manželem.“ (GnR 11). Později, ve středověké mystické tradici, se „nevěsta“ z Písně písní pojímá jako narážka na Boží přítomnost v tomto světě (tzv. sechina), která má ženský charakter a šabat je nahlížen jako posvátné spojení mezi Izraelem a touto Boží přítomností. Šabat je tedy pro Izrael časem posvátné svatby, duchovním prostorem pro intimní setkání mezi Bohem a jeho lidem a sdílením Boží svatosti, což odpovídá Hospodinovým slovům z Druhé knihy Mojžíšovy: „Jen dbejte na šabaty, neboť to je znamení mezi mnou a vámi po všechna vaše pokolení, abyste zakoušeli, že já, Hospodin, vás posvěcuji.“ (Ex 31,13).



téhož. Je tak přirozené, že se zde věnuje některým závažným sociálním problémům, jakými jsou urbanizace, mobilita obyvatelstva, mezigenerační vztahy aj. - Pátá kapitola „*Jak se zorientovat a jednat*“ se zabývá tím, co můžeme a máme dělat. Mj. zde vyjadřuje skeptický postoj k emisním povolenkám. Věnuje se ekonomickým a politickým souvislostem. Vyzývá k hledání konsensu nutného pro zastavení degradace životního prostředí. Celou encyklikou se vine poukazování na nedostatečnost prostředků liberální kapitalistické ekonomiky, s níž souvisí konzumní styl života, a ten je neudržitelný. Podle encykliky ochrana životního prostředí se nedá zajistit za použití pouhých finančních kalkulací. - Konečně poslední, šestá kapitola „*Ekologická výchova a spiritualita*“ zdůrazňuje nutnost změny životního stylu. Jako smysluplné vidí výchovné programy, které mají vliv i na konkrétní každodenní návyky, od šetření vodou, třídění odpadů až po zhašení nepotřebných světel. Je třeba rozbít „logiku násilí, využívání a, egoismu“. V souvislosti s environmentální výchovou papež píše: „Strídmost, prožívaná ve svobodě a uvědoměle, osvobozuje. - Šťěstí vyžaduje umět se omezit v potřebách, které nás ochromují, abychom tak zůstali otevření pro četné možnosti, jež nám život nabízí.“ V lidech je třeba budovat a upevňovat vědomí, že se vzájemně potřebujeme, že jsme jeden na druhém závislí. - Ekologická výchova je tedy v encyklice chápána skutečně široce, od osvojení praktických návyků až po spontánní přijetí životního stylu, příznivého pro životní prostředí, který je současně i prohloubením a obohacením života každého člověka, který tento životní styl přijímá.³

Encyklika *Laudato si'* je významným přínosem pro spojení sil všech lidí, jimž záleží na „našem společném domově“, k společné péči o něj. Uprímnou radost z ní má široký okruh lidí, jimž budoucnost lidstva není lhostejná a kteří si uvědomují nutnost v lidském počinání něco změnit. Kladný ohlas má mezi křesťany různých vyznání, zvláště v protestantských církvích. Přirozené že existují i výhrady a námitky proti ní. Někteří opONENTI jí vytýkají určitou nekonkrétnost a zjednodušující pohledy (šetření v jedné oblasti nemusí přinést ušetřené hodnoty potřebným; transfer potravin, vody a energie není jednoduchou záležitostí). Jiní ji kritizují pro přílišnou levicovost,



Waw

dokonce se lze setkat s názorem, že papež František je kryptokomunista. Věnujme teď pozornost této druhé námitce a k první se vrátíme v závěru článku.

Bůh dává člověku - lidstvu potřeby pro život. Dal lidem svobodnou vůli a schopnosti. Je na lidech, aby Boží dary moudře a spravedlivě sdíleli. K tomu je nutná vzájemná dohoda a jí odpovídající cílené řízení společensko-ekonomických procesů. Kapitalismus *laissez-faire*, řízený „neviditelnou rukou trhu“, může fungovat jen za předpokladu neexistence mezi, tedy dokud je dostatek prostoru, vody, surovin a dalších zdrojů. Pro jeho fungování je nutný růst (a ten bývá chápán jako materiální růst). Dnes jsou zdroje vyčerpávány, prostředí nestačí absorbovat naši produkci oxidu uhličitého, znečištění vod ani tuhého odpadu. Probíhá pro člověka nepříznivá změna klimatu, pravděpodobně z velké části způsobená lidskou činností, jejíž důsledky člověk snad ještě může ovlivnit, avšak společnými silami. Určité centrální řízení sledující obecné lidské cíle je při tom nezbytné. U papeže nejde ani o levičáctví, ani o kryptokomunismus, nýbrž o odpovědný realistický pohled na situaci z hlediska dnešního poznání světa.

Encyklika není návodem, jak dosáhnout udržitelného rozvoje lidstva. Je výzvou. Výzvou nejen do římskokatolické církve, nýbrž i daleko za její hranice. Výzvou všem lidem. Výzvou k společné péči o náš pozemský domov, na němž Bohu Stvořiteli neustále záleží. Výzvou ke spojení sil všech lidí dobré vůle. Bůh stvořil svět dobrý a do něj postavil člověka, kterého stvořil k svému podobnosti.

Je na nás lidech, abychom s Jeho stvořitelem dobře zacházeli, pečovali o ně a vzdělávali je.

Encyklika je zakončena dvěma papežovými modlitbami, které odrážejí její celkové zaměření i papežovu spiritualitu, kterou do ní vkládá. Pro dotvoření obrazu o encyklice jednu z nich na závěr uvedme:⁴

Modlitba za naši zemi

Bože všemohoucí,
který jsi přítomný v celém vesmíru
i v nejmenším ze svých tvorů,
Ty, který s ním obklopuješ vše, co existuje,
vylej na nás moc své lásky,
abychom pečovali o život a o krásu.
Naplň nás mírem,
abychom žili jako bratři a sestry,
aniž bychom někoho poškozovali.
Bože chudých,
pomáhej nám zachraňovat
opuštěné a zapomenuté,
kteří jsou cenní v Tvých očích.
Uzdravuj naše životy,
abychom byli ochránci světa
a nikoli [jeho] predátoři,
abychom rozšiřovali krásu
a nikoli znečištění a ničení.
Dotkni se srdcí těch,
kteří hledají jen zisky
na úkor chudých a celé Země.
Nauč nás objevovat hodnotu všech věcí,
v obdivu se zamýšlet a
uznat, že jsme hluboce sjednoceni
se všemi tvory
na cestě k Tvému nekonečnému světu.
Děkujeme Ti, že jsi s námi každý den.
Buď s námi svým Duchem v našem úsilí
o spravedlnost, lásku a mír.
Amen.

³ Vatikán vydává každou encykliku v několika jazycích, vždy je mezi nimi latina, italština, angličtina, španělština a portugalština, téměř vždy němčina a francouzština, u *Laudato si'* k těmto jazykům přibyl ještě arabština a polština. Český překlad pořídilo a vydalo nakladatelství Paulinky; na knižní trh se dostal v září 2015 a je k dispozici na webu http://www.paulinky.cz/_d/novelaudato_si_PDF-1.pdf

² Udržitelný rozvoj je v encyklice důležitým pojmem, avšak rozvoj je chápán v nemateriálním smyslu, jako rozvoj osobnosti; nutnost odklonu od materiálního růstu a spotřeby je v encyklice opakovaně zdůrazňována.

³ Zde se důrazly encykliky velice blíží myšlenkám Josefa Vavrouška, viz např. Vavroušek, J.: Hledání možnosti trvale udržitelného rozvoje. Křesťanská revue, 62 (1995), č.2; Vavroušek, J.: Hodnoty a trvale udržitelný způsob života. Teologické texty 5 (1994), č.1; Keller, J.: Přemýšlení s Josefem Vavrouškem. Praha, G+G 1995; Keller, J. - Gál, F. - Frič, P.: Hodnoty pro budoucnost. Praha, G+G 1996.

⁴ V překladu autora tohoto článku, pořízeného podle španělské verze encykliky.

NOVÉ PREMÝŠĽANIE NAD ZMLUVOU: EKOLOGICKÁ PERSPEKTÍVA

Michael Trainor

Pochádzam z Austrálie a žijem v najsuchšom štáte (či provincii) na najsuchšom kontinente na tejto planéte. Južná Austrália a ďalšie časti Austrálie sú veľmi známe svojimi suchami, povodňami a požiarimi v buši. Tieto sa v posledných desaťročiach stávajú čoraz nápadnejšími a častejšími.

V júni 2015 sa skupina farmárov zo severnej časti južnej Austrálie rozhodla preskúmať, čo by sa stalo, keby dovolili plynárnanským spoločnostiam prevrtať sa pod povrch svojich pozemkov a pomocou vysokotlakovej zmesi vody, piesku a chemikálií sa snažiť o uvoľnenie zemného plynu uloženého v skalnom podloží.¹ Skontaktovali farmárov v iných častiach sveta, kde prebieha tento proces zvaný „frakovanie“. Dozvedeli sa, že vstrekané chemikálie znečistili pitnú vodu. Austrálski farmári cestovali na iné kontinenty, aby navštívili týchto farmárov a porozprávali sa s tými z nich, ktorých sa daný proces negatívne dotkol, ako aj so spoločnosťami nesúcimi za frakovanie zodpovednosť.

Toto je jeden lokálny príklad vzrastajúceho ekologického povedomia o tom, čo sa deje na našej zemi, a snahy starostlivo na toto dianie reagovať.

V júni 2015 vydal pápež František svoju encykliku *Laudato Si* (LS). Je venovaná starostlivosti o našu planétu, o náš spoločný domov. František nás pozýva k „ekologickej konverzii“ v procese nášho hľadania spôsobov, akými reagovať na to, čo sa deje zemi a tým, čo na nej žijú, predovšetkým chudobným.

František sa v prvom rade obracia na katolíkov, no taktiež pozýva všetkých ľudí viery, aby sa zapojili do ekologického dialógu o tejto naliehajúcej globálnej problematike (LS, 7). Stredobod jeho návrhu predstavuje „integrálna ekológia“ (LS, 137-162), pričom vychádza zo židovskej a kresťanskej tradície, predovšetkým z našich posvätných spisov, aby svojmu argumentu dodal teologickú hĺbku (LS, 62-100). Na popis vzťahu medzi nami a našou planétou využíva metaforu zmluvy, zdôrazňujúc pritom

potrebu „vychovávať k spojenectvu medzi ľudstvom a životným prostredím“ (LS, 209-215).

Načasovanie Františkovej encykliky do tohto kritického okamihu svetových dejín, ako aj konverzácia, ktorú tento dokument vyvolal, ponúka svieži impulz pre medzináboženský dialóg. Práve tento obraz zmluvy chcem skúmať podrobnejšie. Konkrétne chcem upozorniť na možnosť skúmania ekologickej vízie ukotvenej v našich zdieľaných zmluvných presvedčeniach. Súvislosť s ekológiou je hlboko zakorenená v židovskom i kresťanskom príbehu, ako aj zmluvnej teológii. Jej skúmanie prostredníctvom vzájomného dialógu môže ponúknuť cenný príspevok do diskusie, ktorú má Františkova vhodne načasovaná encyklika potenciál vzbudiť.

Hoci tento článok neponúka dostatok priestoru na rozsiahlejší rozbor, nasledujúce odseky chcú byť inšpiráciou a vychádzajú z kresťanskej, konkrétne katolíckej perspektívy. Zameriam sa na výroky týkajúce sa zmluvy objavujúce sa vo Františkových najnovších spisoch a budem skúmať jeho dôraz na Božie „zjavené slovo“ v jeho apoštolskej exhortácii *Evangelii Gaudium* (2013). Na tomto mieste potvrdzuje význam židovskej zmluvy pre konkrétne pochopenie termínu *logos* („Božie zjavené slovo“). To ma vedie k téze, že štúdium konceptu *logos* v Jánovom evanjeliu môže ponúknuť spôsob pre skúmanie zmluvnej teológie z ekologickej perspektívy. V záverečnej časti tohto článku sa vrátim k ekologickým implikáciám obsiahnutým v zmluvnej teológii ponúkajúcej plody pre židovsko-kresťanský dialóg a prínos pre ľudské bytosti dnešnej doby.

Pápež František: Zmluva a Božie zjavenie ako *theo-logos*

V jednej časti *Evangelii Gaudium* sa pápež František zameriava na židovsko-kresťanské vzťahy, využívajúc pritom explicitne zmluvnú terminológiu. Koncept zmluvy dáva do súvislosti so špecifickým pohľadom na Boha. Tomuto pohľadu sa chcem venovať trochu podrobnejšie v snahe formulovať ekologické, zeme sa týkajúce dôsledky prítomné v takomto pochopení zmluvy.

František píše,

Osobitný pohľad sa obracia na židovský národ, ktorého zmluva s Bohom nikdy nebola odvolaná, pretože „Božie dary a povolanie sú neodvolateľné“ (Rim 11, 29). Cirkev, ktorú so židovstvom spája dôležitá časť Svätých písem, pokladá ľud zmluvy a jeho vieru za posvätné korene vlastnej kresťanskej identity (porov. Rim 11, 16-18).²

František tvrdí, že kresťanská viera má základ v zmluvnej viere židovského ľudu. Inými slovami, kresťania nedokážu pochopiť, ba dokonca ani predstaviť si svoj vzťah k Bohu zjavenému skrze Ježiša bez toho, aby sa zaoberali bohatým náboženským dedičstvom judaizmu a jeho hlbokkej oddanosti zmluve. Ak to chceme vyjadriť pozitívnejšie, môžeme povedať, že viera kresťanov ako jednotlivcov i cirkvi ako spoločenstva si nevyhnutne vyžaduje viac než len rozumové uznanie toho, čo zmluva znamená pre Židov. Podľa Františka je kresťanská viera *de facto* formovaná alebo, ak máme použiť jeho výraz, „zakorenená“ v židovskej zmluvnej viere. Takáto viera je pre kresťanov zásadne *radikálna*. Dotýka sa samotného základu, totiž nášho vzťahu k Bohu.

František túto tézu podčiarkuje v nasledujúcej časti vyššie uvedeného citátu. Je presvedčený, že židovsko-kresťanská viera súvisí s Bohom (*theos*) a Božím zjaveným slovom (*logos*). Preto je bytostne *teologická*. To znamená, že ju je možné charakterizovať ako *theo-logos*.

My kresťania sa nemôžeme pozeráť na židovstvo ako na cudzie náboženstvo a ani Židov neberieme ako tých, ktorí sú povolani opustiť falošné modly, aby sa obrátili k pravému Bohu (porov. I Sol 1, 9). Spolu s nimi veríme v *jediného Boha, ktorý je činný v dejinách*, a s nimi aj prijímame spoločné *zjavené Slovo*.³

Oba na tomto mieste zmienené kľúčové teologické výroky sa týkajú našej spoločnej viery v „jediného Boha, ktorý je činný v dejinách“ a v Božie „zjavené slovo“. Teraz chceme stručne preskúmať potenciál týchto dvoch výrazov a to, čo by mohli priniesť pre obnovenú ekologickú orientovanú zmluvnú teológiu. Konkrétne mi pôjde o zdôraznenie implikácií pre *stvorenie* obsiahnutých vo Františkovej teológii týkajúcej sa Božieho zjavenia v dejinách a slove. Moja téza znie, že dôraz na spojitosť Božieho spásneho zjavenia so stvorením nás pozbýva k tomu, aby sme uvažovali nad ekologickými dôsledkami, ktoré je možné opätovne nájsť v našom pochopení zmluvy.

Františkov výrok o Bohu činnom v dejinách naznačuje, že Boh je prítomný v žitej skúsenosti ľudských bytostí, ako aj v kultúre a spoločenských kontextoch, v ktorých sa nachádzame. Jeho teologický „obrat k dejinám“ je zásadným potvrdením Božieho prijatia ľudstva a vzájomné spoločstvo so stvorením.⁴ Ekologická súvislosť tvorí podstatu zmluvnej viery. Jej potvrdenie nachádzame v rozmanitých environmentálne integrovaných a na zem orientovaných prejavoch v dejinách. Je taktiež zachytená v našom biblickom dedičstve – v príbehu Abraháma a Sára (Gen 12, 1-9; 15, 1-21; 17, 1-27), Izáka (Gen 26, 1-5) a Jáкова (Gen 28, 10-22), Mojžiša na Sinaji (Ex 24, 1-11), Dávida (2 Sam 7, 1-17), ako aj vo všetkých ďalších momentoch týkajúcich sa konceptu zmluvy. V evanjeliách, kde je Ježiš v synoptickej tradícii zobrazený ako ten, kto potvrdzuje zmluvu vo svojom poslednom jedle pred smrťou so svojimi učeníkmi, sa to deje prostredníctvom pozemských elementov – chleba a vína. Ježišov moment zmluvnej obnovy (ktorý Lukáš nazýva „novou zmluvou“) sa deje prostredníctvom slov vyrieknutých nad plodmi zeme. Toto jedlo je zhrnutím Ježišovej služby a jeho potvrdením Božieho spoločenstva so stvorením a ľudstvom vyjadreným prostredníctvom Ježišových skutkov a slov. Je zrekapitulované v Ježišovom základnom programovom vyjadrení o „vláde (*basileia*) Božej“. Práve to je

najzrejmším a ustanoveným zmluvným výrazom tejto základnej pravdy spojenej so zemou. Božie zmluvné prijatie, to božské ochranné puto objímajúce celý kozmos, oslavuje stvorenie, zjavuje sa v príbehu Izraela, pôsobí v Ježišovej dobe a pokračuje až do dnešných dní.

Všetko toto obsahuje pojem *theos* vo Františkovom texte. Kristológia preto môže, ba priam – a teraz sa vraciame k Františkovej myšlienke – *musí* byť interpretovaná na tomto bohatom pozadí zmluvnej biblickej teológie, t.j. – ak máme použiť ekologickú metaforu – „uzemnená“ alebo „zakorenená“ v židovskej viere. Štúdium konceptu zmluvy sa doteraz zameriavalo predovšetkým na Božie konanie v ľudských dejinách a na Božie dôverné spoločenstvo s ľudskými bytosťami, ako ho formuluje zmluvná terminológia. Soteriológia, naše pochopenie toho, ako Boh zachraňuje a vykupuje, bola v podstate antropocentrická. Avšak súčasťou nášho výkladu zmluvy sú i nádherné ekologické pravdy, ktoré je možné vyniesť na povrch.

Aby som zdôraznil to, čo vnímam ako hlbokú kozmickú spojitosť so zmluvou, vrátim sa teraz k druhej časti Františkovo teologického tvrdenia, totiž k *zjavenému slovu*, ktoré pápež teologicky spája s Bohom dejín. Toto „zjavené slovo“ je v kresťanskej teológii späté s pojmom *logos*.

Logos, ako ho používa František, sa líši od Benediktovho použitia tohto konceptu v jeho diskusii o medzináboženskom dialógu, v prvom rade o dialógu so Židmi. *Logos* pre Benedikta predstavuje rozum a pravdu. Benedikt je presvedčený, že diskutujúci prostredníctvom svojej účasti v autentickom dialógu prichádzajú k zdroju pravdy, k Pravde, ku Kristovi. Be-

nediktov *logos* i dialóg na ňom založený je v konečnom dôsledku kristocentrický.

Zdá sa, že pre Františka je dialóg v zásade *theo-logický*. Týka sa Boha zjaveného v dejinách a v „slove“. Boh komunikuje. Keď o tomto slove uvažujeme biblicky a z hebrejskej perspektívy, zisťujeme, že nejde jednoducho o božskú reč určenú len niekoľkým privilegovaným jednotlivcom.⁵ Podľa biblickej tradície sa *slovo-skutok*, *DaBaR*, zjavuje v stvorení. Boh koná a hovorí v našom svete a jeho životnom prostredí, prostredníctvom ľudskej skúsenosti a v kontexte celého kozmu.

Boží sebazjavujúci Logos

Stojí za to hlbšie sa zamyslieť nad týmto „*logosovským*“ rozmerom Františkových slov.

Boh tohto *logosa* hovorí a koná v rámci židovského a kresťanského zmluvného vzťahu. Vnímanie tohto vzťahu viedlo k návrhom jednej, dvojakej či paralelnej zmluvy. Na tomto mieste nie je mojím zámerom opakovať prínosy či obmedzenia týchto jednotlivých schém.⁶ Walter Kasper si všimol, že „vzťah judaizmu a kresťanstva je tak komplexný nielen historicky, ale aj teologicky, takže ho nie je možné redukovat' na jednu z dvoch teórií, alebo na trvale platný vzorec“.⁷ Dôležitá je však potreba nového teologického vnímania Ježiša spôsobom, ktorý sa nevracia späť ku kresťanskej substitučnej teológii.⁸ Františkov dôraz na božský *logos* by v tomto ohľade mohol byť užitočným, zvlášť preto, že vníma *logos* v súvislosti so zmluvou a spája ho s Božím sebazjavením v dejinách.

Logos v prológu Jánovho evanjelia

Táto spojitosť medzi Bohom v dejinách a *logosom* sa dá v bohatej miere nájsť v Jánovom evanjeliu (potenciálne najviac protizidovskom evanjeliu Novej zmluvy), a to najmä v úvodných veršoch tohto spisu označovaných ako prológ. Prostredníctvom úvahy nad týmto prológom sa pokúsím rozšíriť antropologické ohniská prítomné v dvoch vyššie uvedených návrhoch, aby som do nich zahrnul ekologické dimenzie. Ľudské bytosti a stvorenie sú nedeliteľnou súčasťou toho, čo John Pawlikowski nazýva Ježišovou „božskou biografiou“.⁹

Bádatelia sa domnievajú, že jánovský prológ označuje evanjeliiovú drámu, ktorá sa bude odohrávať v Ježišovom príbehu, v jeho spoločenstve s Bohom a v odmietnutí, ktorého sa mu dostane, keď niektorí ukážu, že majú radšej tmu než



Cade

svetlo.¹⁰ Iní ho privítajú a stanú sa Božími deťmi – to je skutočným stredobodom hymnu. Božie „slovo“/logos a jeho preexistencia je vyjadrená obrazmi a atribútmi odkazujúcimi na *Sofiu* (Múdrost) vo večnosti a pred stvorením. Napokon dochádza k vrcholu božskej komúnie, keď sa logos „stane telom“.

Telo (gréč. *sarx*) sa v jánovskom zmysle nevzťahuje na onú epidermickú vrstvu pokrývajúcu naše telá. *Sarx* nie je výslovné antropocentrický výraz; hoci je pravda, že zahŕňa ľudstvo a – z kresťanskej perspektívy – taktiež Ježiša, Božie vyjadrenie *logosa*.

Avšak *sarx* predstavuje celok ľudskej existencie v rámci stvorenia. Zahŕňa všetko, čo sa nás dotýka a formuje nás. Ján tvrdí, že toto je *to*, čím sa stáva božský logos. To znamená, že stvorenie a všetko, čo sa odohráva v dejinách, sa stáva prostriedkom Božej seba-komunikácie. Ide o primárny údaj božského spoločenstva. Je to Božia preexistenčná múdrosť zjavená v čase. Toto je zmluvný Boh Abraháma a Sára, Mojžiša a Ley, Izaiáša a Jeremiáša, Dávida a Šalamúna, Ježiša a Márie z Galiley, Hillela staršieho a Mar Zutry, Bonaventuru a Františka a Assisi, váš a môj. Podľa Jánovho presvedčenia má každá vec a každý človek potenciál zjavovať Božie slovo. Pre kresťanov je toto ekologicky naplnené zjavenie stelesnené veľmi konkrétnym spôsobom v Ježišom ľudstve. Ako hovorí František v encyklike *Laudato Si*,

Prológ Evanjelia podľa Jána (1, 1-18) poukazuje na stvoriteľskú činnosť Krista ako Božieho Slova (*Logos*). Tento prológ však prekvapuje svojím tvrdením, že toto Slovo „sa telom stalo“ (Jn 1, 14). Jedna osoba Trojice vstúpila do stvoreného kozmu a mala účasť na jeho osude až na kríž. Od začiatku sveta, ale predovšetkým od začiatku vtelenia pôsobí Kristovo tajomstvo skrytým spôsobom v celku prirodzenej reality bez toho, aby tým narušilo jej autonómiu. (LS, 99)

Táto na stvorenie zameraná perspektíva konceptu *sarx* a toho, čím sa stáva logos, požíva k ekologickej úvahe nad Františkovými slovami. Boh sa zjavuje v dejinách a to slovo, ktoré – v mojej jánovskej interpretácii termínu logos – hovorí v *sarx*; nie popri *sarx*, ani prostredníctvom *sarx*, ako keby bolo nutné dívať sa cez okno, ak chceme zahliadnuť božskú skutočnosť.¹¹ Rozjímanie nad stvorením a zapojenie sa do neho sa tak stáva zásadným pre našu komunikáciu s božstvom.

Takéto ocenenie nás takisto požíva k hlbokému ekologickému povedomiu, alebo – ako hovorí František v *Laudato Si* – k „ekologickej konverzii“ a k uvedomeniu si toho, čo identifikuje ako zmluvu medzi ľudstvom a životným prostredím.¹² A táto zmluva je pevne zakorenená v pôvodnej zmluve, ktorú Boh uzavrel so židovským ľudom, a nanovo vyjadrená a zjavená v nasledujúcich dejinných momentoch v *sarx*-e Božieho slova (*logos*). Kresťania veria, že táto zmluva je obnovená v *sarx*-e sveta v inkarnácii židovského Ježiša z Nazareta.

Záver

V oddiele nasledujúcom po tej časti exhortácie *Evangelii Gaudium*, nad ktorou som sa zamýšľal, František potvrdzuje, že „dialóg a priateľstvo so synmi Izraela je súčasťou života Ježišových učeníkov“ (EG, 248). A pokračuje:

Boh je neustále činný v ľuďoch Starej zmluvy a dáva zrod pokladom múdrosti, ktoré pramenia zo stretnutia tohto ľudu s Božím slovom. ... je tu aj bohatá komplementárnosť, ktorá nám umožňuje spoločne čítať texty hebrejskej Biblie a vzájomne pomáha objavovať bohatstvá Slova i prijímať mnohé etické postoje a spoločné úsilie o spravodlivosť i rozvoj národov. (EG, 249)

Naše spoločné etické presvedčenie, úsilie o spravodlivosť a rozvoj sa týkajú toho, čo sa deje s našou planétou a tými, čo na nej žijú. Františkova encyklika *Laudato Si* a tieto slová z *Evangelii Gaudium* nás požívajú k spoločnému skúmaniu takého pochopenia zmluvy, ktoré je ekologicky citlivé a zodpovedné. Táto globálnej environmentálnej krízy so sebou priniesla nový a naliehavý kontext pre židovsko-kresťanský dialóg a spoluprácu.

Nás kresťanov vyzýva skúmať svoju kristologickú tradíciu, ktorá nás doslova „uzemňuje“, ako aj vnímať výchovu ku starostlivosti o našu planétu vo vzájomnej spolupráci so Židmi. Taktiež to znamená, že musíme dovoliť našim židovským partnerom, aby nás vzdelávali v oblasti postrehov spojených so zemou a ekológiou, ktoré sú výsledkom uznania zmluvy v *Tanachu* a jej rabínskych a talmudických interpretácií. Môžeme sa naučiť skutočne mnoho, ak sa necháme „požehnávať“ iným a ak hľadáme spôsoby oslobodenia sa od postoja opozičnej, substituenej teológie, ktorý bol vo všeobecnosti príznačný pre kresťanské pochopenie judaizmu až do vyhlásenia

Nostra Aetate pred 50 rokmi, a niekedy dokonca aj potom.

Musíme rehabilitovať ekologické implikácie zmluvy a hlbšie pochopiť zmluvné presvedčenie o Božom spoločenstve s ľudstvom a stvorením. To je skutočným jadrom našej spoločnej viery v zmluvu. Takýto pohľad nám pomôže vidieť, akým spôsobom je celok nášho kozmu úzko spojený s „božskou biografiou“. Takisto decentralizuje prevládajúci antropocentrizmus, ktorý viedol k takej obrovskej environmentálnej záťaži našej planéty.

Vrátim sa ešte k svojmu príbehu farmárov majúcich obavu z „frakovania“. Dokáže spoločné skúmanie zmluvného presvedčenia, ktoré rehabilituje relevantné ekologické dôsledky, nejakým spôsobom pomôcť v ich prípade?

Michael Trainor je druhým viceprezidentom Medzinárodnej rady kresťanov a Židov (ICCJ). Prednáša biblistiku na Austrálskej katolíckej univerzite. Je katolíckym kňazom v adelaidskej arcidiecéze.

Pôvodné znenie príspevku, ktorý zaznel na výročnej konferencii ICCJ v Ríme v roku 2015, je možné nájsť na http://iccj.org/redaktion/upload_pdf/201510301608570.Wednesday_plenary_Trainor-engl.pdf. Z angličtiny preložil Pavol Bargár.

¹ <http://www.abc.net.au/am/content/2015/s4258791.htm>.

² *Evangelium Gaudium*, 247.

³ *Evangelium Gaudium*, 247; pridaný dôraz.

⁴ Tento historický „obrat“ sa ozýva v práci Davida Tracyho a je reflektovaný v R. Kendall Soulen, *The God of Israel and Christian Theology* (Minneapolis: Fortress, 1996).

⁵ Viac o nevyhnutnej potrebe hebrejskej kristológie pozri v Johannes Baptist Metz, „Facing the Jews: Christian Theology After Auschwitz“ in Elisabeth Schussler-Fiorenza a David Tracy, eds., *The Holocaust as Interruption. Concilium* 175, 5 (1984) a (Edinburgh: T&T Clark, 1984), s. 26-33.

⁶ Túto analýzu ponúka Walter Kasper vo svojom prejave, ktorý zaznel v Centre pre štúdium židovsko-kresťanských vzťahov (v súčasnosti Woolfson inštitút) v Cambridge pod názvom „Vzťah starej a novej zmluvy ako jedna z kľúčových otázok židovsko-kresťanského dialógu“ 6. decembra 2004. Pozri <http://www.ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/roman-catholic/kasper/652-kasper04dec6-1>.

⁷ Ibid.

⁸ Toto je Pawlikowského hlavný dôraz v jeho práci *Restating the Catholic Church's Relationship with the Jewish People: The Challenge of Super-Sessionary Theology* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2013).

⁹ Pawlikowski, *Restating*, s. 79.

¹⁰ Napríklad G. van Belle, *Johannine Bibliography 1966-1985: A Cumulative Biography on the Fourth Gospel* (BETL 82; Leuven: University Press, 1988), s. 167-188; F. Moloney, *Belief in the Word: Reading John 1-4* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), s. 23-52.

¹¹ R. E. Brown, *The Gospel According to John I-XII* (New York: Doubleday, 1966), s. 35.

¹² Pápež František, *Laudato Si*.

O SLOŽITÉ POVAZE ČASU V KNIZE KAZATEL A VE STARÉM ZÁKONĚ

Filip Čapek

O čase v Hebrejské Bibli bylo napsáno již mnoho. Snad nejčastějším tvrzením je, že pojetí času představované starověkým Izraelem, je lineární, oproti cyklickému, typickému naopak v jiných kulturách. Vzhledem k bohatosti biblických textů jde o zjednodušení, při němž se hledá jednotící koncept, jenž je co do své povahy více či méně přiznaným retrospektivním i retopektivním výkladem. Při pohledu na ústřední texty se ukazuje, že například lineární událost stvoření (tvorba nového v šesti po sobě jdoucích dnech) v Gn 1 utváří prostor pro cyklické opakování v rámci týdne jako základní jednotky. Sedmého dne Stvořitel odpočívá a člověk si má tuto událost pravidelně, týden co týden (šabat co šabat, resp. neděli co neděli) opakovat a vracet se k ní (cykličnost), ačkoli je dění počítáno a co do řeči čísel je postupem směrem 'vpřed' (linearita).

Svébytné svědectví o pojetí času nabízí kniha Kazatel ve vstupním hymnu (1,3-11). Ten pojednává vztah mezi člověkem a nekončícím koloběhu kolem něho. Ústřední otázka zaznívá ve v. 3, kde se autor ptá *jaký užitek má člověk ve všem svém snažení, z toho, jak se pod sluncem snaží*. Je pozoruhodné, že hymnus nepovažuje za marné dění kolem člověka, ale spíše jeho otázku po vlastním konání a jeho smyslu. Řeky, vítr, slunce, moře, to vše podléhá pochopitelným zákonitostem. I člověk sám má šanci, když přijme tezi z v. 4, že *pokolení přichází a pokolení odchází a země zůstává na věky*, jako výzvu k přehodnocení sebe sama. Je možné uvažovat o kontrapozici mezi stvořením a člověkem, ale také o vztahu, v němž se člověk a přírodní fenomény setkávají, doplňují a tvoří součást jednoho celku. V druhém případě to znamená, že odchodem jednoho pokolení neodchází člověk jako takový (tj. 'nevymírá'). Vždyť slunce také zachází, a přesto tím nemizí, nýbrž znovu ve stanovený čas vychází. Mezi člověkem a zemí je zásadní spjatost, takže se nabízí možnost nevidět ve verši kontrast, ale paralelní doplnění toho, jak je to s člověkem. Je to cyklický pohyb, do něhož je zakomponováno i vědomí opětovného zrození (slunce i člověka

jako 'druhu'). Hebrejštiny monotónnost dění, které není nesmyslné (!), umocňuje užitím hned několika participií. Opakování se týká i nejvýraznějšího z komunikačních prostředků starověkého mytologického myšlení, jímž je slunce (hebr. *šemeš*). Všechno lidskými smysly postižitelné se děje „pod sluncem“ (tento výraz je v knize velmi častý), v časoprostoru, který se mění a je zároveň neustále tentýž.

Kruhovitost dění konstatuje i v. 6. Zde se sděluje, že *vítr směřuje k jihu, otáčí se k severu, točí se, točí se a vrací se na místo, odkud se vydal*. Prostor osvětlovaný sluncem, který člověk vidí, provívá vítr (hebr. *ruach*, srov. Gn 1,2 kde je tentýž pojem užít pro zdůraznění nadějně Boží přítomnosti, temnotám a propastné tůni navzdory). Přestože jsou zmíněny pouze dvě strany (jih a sever; stejně i 11,3!), kruhovitý pohyb větru, to, že se točí, naznačuje, že jsou myšleny všechny světové strany. Cyklické dění vyjadřuje i následující v. 7, protože *všechny řeky plynou do moře a moře se jimi nenaplní a pak se navrací na místo, odkud vycházejí, aby se vydaly (znovu) na cestu* (srov. podobně 11,3-4). Text uvádí na scénu starověký obraz tajemného, skrytého, ale zároveň smysluplného a pochopitelného kosmického řádu, který stojí proti naru-

šení v podobě potop, povodní a vylití vod z břehů. Kazatel počítá podle všeho s představou koloběhu zajištěného podzemními kanály a odtoky, jimiž se voda z moří vrací zpět k pramenům. Tato představa se inspirovala řeckým myšlenkovým světem, v němž se s tímto obrazem také pracuje. Tak např. Platón (427–347 př. Kr.) v dialogu *Faidón* líčí největší otvor země, propast Tartar, kde se stékají všechny řeky a odkud zase vytékají:

„Naplněné proudy tekou koryty i zemí, a jak tak každý přichází na místa, na která si prorazil cestu, vytvářejí moře, jezera, řeky a zřídla. Odtud se pak zase ponořují nazpět pod zem, a když projdou různými místy... opět padají do Tartaru“ (Faidón 112c-d).

Podobná myšlenka zaznívá i v Ž 18,16, kde jsou *koryta vod* (hebr. *afikej majim*, některé rukopisy uvádějí, že jde o *koryta moře*) součástí neviditelného 'technického' zázemí, kterým Bůh udržuje svět v chodu (srov. paralelní 2S 22,16 a dále pak Jb 38,8nn). Cyklické putování vody dobře koresponduje s dříve zmíněnými cestami slunce a větru. Země i vše, co je na ní, nad ní a pod ní, stále trvá, takže nehrozí pád do chaosu či nicoty. Ale jak je to s člověkem a jeho hledáním smyslu? Indicií pro to, že mezi stvořením a člověkem není nebo nemusí být diametrální rozdíl, tedy, že je součástí jednoho univerza, jsou v 4 a 7, které lze překládat buď ve vztahu slučovacím (*a země zůstává navěky + a moře se jimi nenaplní*) anebo odporovacím (*ale země zůstává navěky + ale moře se jimi nenaplní*). Obojí čtení je možné, ale každé navozuje odlišný pohled na dění *pod sluncem* i na sebepojetí člověka jako takového.

Hymnus pokračuje dále. Ve v. 9 se uvádí, že, *co bylo, bude se dít (znovu), a co bylo učiněno, bude se činit (znovu)*, protože *pod sluncem není nic nového*. Tento zvukomalebný verš! je mezibilancí se silnou tezí o neměnnosti věcí a udá-



Zajin



Ajin

lostí. Toto je umocněno dvojitým užitím slovesa *činit*, které vyvolává až bolestivou neodvratnost konání stále téhož. Navíc jde o sloveso se zvrtným *se*, čímž se zdánlivě navozuje pocit, že je člověk připraven o vlastní konkrétní iniciativu. Formulace *pod sluncem není nic nového* je vykládána opět velmi odlišnými způsoby. Zatímco jedni ji považují za výraz zklamání a rezignace z nemožnosti čehokoliv nového, jiní poukazují na anachronické uvažování prvních, jestliže nemožnost nového považují za deficit.² Na vině je teologické „zdůrazňování dějinného myšlení Izraele bez ohledu na řadu dalších věcných souvislostí“.³ Mezi ně patří to, že starověký člověk žil a čerpal z mytických látek o stvoření, které je aktem překonání chaosu a zavedení řádu, jenž si Izrael rovněž cyklicky připomíná při slavení šabat (viz zdůvodňující formulace v první verzi Dekalogu v Ex 20,11). Kazatel počítá s platností mýtu o věčném návratu, ať již jej přejal z řecké či egyptské filozofie, a zahrnuje ho do své svěbytné teologie. Téma návratu je i podle něho nosné, smysluplné a zcela určující pro sebepojetí starověkého člověka vzhledem k jeho vlastní konečnosti. Tato konečnost *není* (!) vnímána fatalisticky či negativně (srov. v. 4, který je v tomto ohledu *de facto* také pozitivní). Zlom nastává o celá století později s Augustinem, jenž ve svém spisu *Obec Boží* (426 po Kř.)

položil základy převratnému *teleologickému* pojetí času, v němž je cyklický koncept světa považován za projev pohanství a za nesmyslný. Není pochyb, že toto pojetí mělo dalekosáhlý vliv na (re)interpretaci času ve Starém zákoně.

Následující v. 10 rozvádí doposud vyslovené, když se ptá *zda existuje událost (věc), o které by se dalo povědět, že je nová a že to již to bylo v časech (dobách), jež byly před námi*. To *nové* (hebr. *hádáš*) je vystaveno kritice. Na otázku, *zda je či existuje* (hebr. *ješ*) *věc, událost či záležitost prostě něco, cokoli „nového“*, je zodpovězeno záporně. A proč? Protože nové narušuje řád stvoření. Nic nového se pod sluncem neděje, protože vše již bylo stvořeno a dále se děje podle Stvořitelem stanoveného řádu. Nové je iluzí helénizovaného světa. Palestina v době Ptolemaiovců (301–200 př. Kr.), tedy v době vzniku knihy Kazatel, zažívala ekonomický vzestup a autor podle všeho ve svém díle varuje před nekritickou fascinací touto „novou“ kulturou. Nové je relativizováno, protože není – jakkoli v transformované podobě – ničím než opakováním již dříve existujícího.

Mezi badateli se vede diskuze, *zda* hymnus vyjadřuje ztrátu smyslu nebo je naopak až na hranici snesitelnosti vedeným konstatováním, *s jakým* smyslem člověk může ve svém životě počítat. Z výše uvedené argumentace vyplývá, že

ústřední formulace *pod sluncem není nic nového* neznamena (!) rezignaci a ztrátu smyslu ve světě. Tím je i kladen požadavek na revizi většinového pohledu, tj. negativního chápání této formulace, protože se mýjí se základní intencí textu. Záměr oddílu je jiný, než uvádět do nihilistického rozpoložení. Text je co do výrazu silně antiantropocentrický. Člověk není mírou věcí a je pomíjivý stejně jako vše kolem něho. Nejde o protiklady, ale o souhled stejných procesů. Toto „staronové“ poznání dává smysl tehdy, je-li přijato, přestože se může zdát nesmyslné nebo absurdní. Autorovo pojetí času se opírá o představu, že to, co se *děje*, je opakováním základních vzorců vyzpůsobovaných ve stvoření. Toto pozorování je pak vyjádřeno hymnem o věčném koloběhu, v němž má i člověk sám své místo. Kniha Kazatel je pouze jedním z mnoha (!) starozákonních svědectví hovořících v neprospěch příliš snadné domestikace představy, že pojetí času představované starověkým Izraelem je lineární oproti cyklickému, typickému naopak v jiných kulturách.

¹ *Máh-ššehájáh hú 'šejjih'jéh úmáh-šenná'asáh hú 'šejjé ášeh.*

² K tomu viz Lauha, A., Kohelet, Neukirchen-Vluyn, 1978, s. 36 a Lohfink, N., Würzburg 1985, s. 143.

³ Schwiehorst-Schönberger, L., Kohelet, Wien 2011², s. 169.

O NĚKTERÝCH ASPEKTECH ŠABATU V RABÍNSKÉM JUDAISMU A V KABALE

Josef Blaha

1. Šabat jako Boží dar Izraeli a den spočinutí židovského národa v Boží náruči

Jedna židovská legenda, kterou jsem slyšel v Paříži, vypráví o tom, že sedm dní týdne existuje proto, že každý den má jiný den, který je takřka jeho druhem a přítelem – tedy neděle má pondělí, úterý má středu, a druhem čtvrtku je pátek. Jediný den, který je bez druhu, je sobota a tuto sobotu dal Bůh národu, který je nazýván *goj echad*. Jedním, významově jediným a jedinečným národem. Tímto národem je Izrael.

„Ty, Hospodine, jsi jediný, který stojíš vůči šabatu budoucího věku. Neboť v Písmu je řečeno: V onen den bude Hospodin jediný a Jeho jméno bude jediné. A tak je také řečeno – Tvůj národ Izrael je jediným národem. Tvůj národ je lidem, kde všichni jsou spravedliví, navěky obdrží v dědictví zemi. A tak Ty jsi Jediný.“¹ Šabat je možné takto chápat jako nesmírný Boží dar jeho národu.

V jedné šabatové písni je verš: *chemdat jamim oto ka'rata* – Nazval jsi jej Potěšením dní. Tento dar je určen výhradně židovskému národu. Jak už jsem zmínil, každý den má svého druhu, což se v rámci mystiky dá chápat i v milostné oblasti, ale Izrael nemá přítele v tomto světě. O to víc jej však miluje Bůh. A tato láska je výlučná, Bůh miluje láskou žárlivou, a Židé mají jednak zachovávat příkazy šabatu a jednak mají mít ze šabatu potěšení, které se nazývá hebrejsky *oneg šabat* – potěšení ze šabatu.

Velcí kabalisté i (podle mého názoru největší ze všech) Izák Luria, požehnané památky, ačkoliv žil po celý týden asketicky, o šabatu se vracel ke své rodině a ke své ženě a to byl také jediný den, kdy po půlnoční modlitbě, kterou se kabalisté jeho školy modlili – tato modlitba se na-

zývá hebrejsky *tikun cha'cot*² a znamená v doslovném překladu „náprava půlnoci“ – ARI³ i mnozí z jeho žáků měli manželský styk ve smyslu ARIho učení o sjednocení, které se děje v Bohu a jsou nazývané *zivug*⁴ „kopulace“. Toto pojetí manželského sexuálního spojení o šabatu není ovšem výsadou jenom luriánské kabaly.

Všichni Židé se mají o šabatu radovat a odpočívat, a proto nemají nevykonávat žádnou ze zakázaných prací,⁵ která by spočívala v tom, že člověk něco tvoří, protože podle rabínské teologie Bůh o šabatu ustal od konání svého díla. V předvečer šabatu Židé čtou Píseň písní, poněvadž ta je i podle Rašiho⁶ komentáře nejkrásnější biblická kniha. V Rašiho komentáři se citují slova rabiho Akivy: „Svět nebyl hoden dne, kdy byla dána Píseň písní Izraeli. Neboť všechny spisy jsou svaté, ale Píseň písní je ze všeho svátého nejsvětější.“⁷

Šabatem komunita Izraele slavila v biblické době vyjití z Egypta a současně je šabat také oslavou stvoření. Samozřejmě, že hlavním svátkem, kdy Židé slaví stvoření světa, je svátek *roš hašana* – nový rok, který se slaví prvního měsíce kalendáře *tišri*⁸. Tento svátek komunita Izraele chápe jako oslavu stvoření kosmu, podobně jako Pesach je svátkem, kdy si židovská komunita nejenom připomíná východ z Egypta, ale každý, kdo se účastní pesachové večeře, je povinen cítit, že právě tímto svátkem Židé vstupují do nového rozměru, že se z otroků stávají svobodní lidé.

Zároveň obě tyto události, jak slavnost stvoření světa, tak i východ z Egypta, komunita Izraele slaví při konci přivítání šabatového večera – *kabalat šabat*: „Požehnaný buď Hospodine Králi světa. Ty jsi nás posvětil svými příkazy a vyvolil jsi nás v lásce, abychom slavili šabat ve Tvé přízni a slavili památku na den stvoření. Tento den je počátek svatých shromáždění Tvého lidu, je to památka, kdy si uvědomujeme východ z Egypta.“⁹ Aspekt

stvoření světa a vykoupení hebrejských otroků z Egypta je tedy jednak tématem dvou svátků, o kterých jsem se už zmínil. Šabat oba tyto svátky, stvoření a vykoupení, zahrnuje. V této studii se budu nadále věnovat aspektu vykoupení.

Šabat je pro Židy dnem svátku a dnem odpočinku, je pro židovský národ sedmým dnem týdne,¹⁰ zatímco prvním dnem týdne je neděle.¹¹ V knize Genesis se o prvním dni – tedy o neděli – mluví jako o *jom echad*, o dni Jedna. „Bůh nazval světlo dnem a tmu nazval nocí. A byl večer a bylo ráno den Jedna.“¹² Tento den se tedy nazývá „den Jedna“¹³ a nikoliv, což by bylo gramaticky logičtější, *jom rišon*¹⁴ – den první,¹⁵ zatímco všechny ostatní dny jsou už nazývány řadovou číslovkou: druhý den, třetí den, atd.

Až sobota, která se nazývá v knize Genesis sedmý den, což by se dalo pochopit ze sledu dnů jak jdou za sebou, ale pisatel Bible tomu dává i odůvodnění – jak čtenář pochopí z kontextu: „Byla dokonána nebesa i země a všechny jejich zástupy. Sedmého dne Bůh dokonil své dílo, které konal a ustal sedmého dne od svého díla, které konal. A požehnal Bůh sedmému dni a posvětil jej, protože v něm přestal



Mem

konat všechno své dílo, které Bůh tvořil.“¹⁶ (Genesis 2,1–3).

Ačkoli se to zdá být pro mnohé křesťany paradoxní, jak rabínský judaismus,¹⁷ židovská filosofie a to především její nejvýznamnější středověký představitel, Maimonides,¹⁸ tak i kabala, vidí v zachování přikázání cestu k mesiášskému vykoupení.¹⁹ Tento nový druh židovské mystiky, kabaly, vznikl v Galileji ve městě Safed, po největší katastrofě židovského národa na samotném přelomu středověku a novověku, v roce 1492, kdy Židé byli vyhnáni ze Španělska a v roce 1496 z Portugalska. Vznikl pod vedením svatého muže, rabína Izáka Lurii, početně památky a jeho žáků, mezi které patří zvláště rabín Chajim Vital, rabín Moše Jona, rabín Josef ibn Tabul a rabín Izrael Sarug.

Podobně jako u Kanta,²⁰ který mluví o mravním imperativu, jsou i přikázání, která dal Bůh Izraeli, určitým druhem morální povinnosti a mají eticko-sakramentální charakter.²¹ Bůh zdůrazňuje, že Jeho slovo od Izraele není daleko, ale velmi blízko: „Neboť to slovo je ti velmi blízko, ve tvých ústech a ve tvém srdci, abys jej naplnil.“ (Deuteronomium 30,14).

Šabat je tedy určitou formou lidského naplnění – dovršení. Pro většinu lidí, kteří o významu šabatu nic neví, nemá žádný význam, ale pro židovský národ je to výrazem obrovské lásky Boží²² vůči národu, který „je jiný“²³ než ostatní národy. To neznamená, že jsou Židé lepší, ale jsou Bohu královským kněžstvem a zvláštním lidem Božím: „Budete mi královským lidem a národem svatým.“ (Exodus 19,6).

2. Konec světa nikoli jako katastrofa, ale jako konečný šabat Izraele a lidstva – šabat jako mesiášská myšlenka v judaismu

V dnešní době jsme svědky mnoha „katastrofických scénářů“ o konci světa, např. o tom, jak se naše planeta srazí s kometou, ve Spojených státech kazatelé mluví co chvíli o tom, že v nejbližší době přijde konec světa, a jsou ještě mnohé další katastrofické scénáře. Teologie ju-



Nun

daismu ve smyslu eschatologické doby by se dala charakterizovat jako teologie naděje ve smyslu manifestace Boha a Jeho lásky na konci dějin lidstva, jak o tom shodně mluví korpus prorocké literatury.

Problém v židovsko-křesťanském dialogu, týkající se mesiášské myšlenky, definoval Gershom Scholem už v úvodu jedné z jeho nejdůležitějších knih: „Dalo by se říci, že všechny formy chápání vykoupení v judaismu pojmají vykoupení jako událost, která se stane známá na veřejnosti a v rámci komunity. Naproti tomu křesťanství chápe vykoupení jako neviditelnou událost. Ta se podle křesťanského chápání uskutečňuje v duchovní a neviditelné říši každého jednotlivce – v jeho duši. Toto vnitřní vykoupení v křesťanském pojetí nemusí odpovídat ničemu, co by bylo mimo oblast proměny jednotlivce.“²⁴

Rabíni a filosofové judaismu chápou začátek mesiášské doby jako znovunalezení ztraceného ráje, podobně, jako byla v ráji před hříchem prvních lidí dokonalá harmonie, tak i Mesiáš přinese dokonalou harmonii. Slovy Scholema se jedná o utopickou dimenzi mesiášské myšlenky. Na konci dějin bude Izrael bydlet v bezpečí a Židé nebudou pronásledováni, jak tomu bylo po celé dějiny lidstva.

Ačkoli se v chápání mesiáše názory např. Mojžíše Maimonida a Izáka Lurii velmi liší,²⁵ to podstatné zůstává: Podle prorockví proroka Izajáše, druhé a jedenácté kapitoly, v našem světě nastane v mesiášské době mír. Dále Izrael bude bydlet v bezpečí ve své zemi. A nakonec se také jedná o spočinutí Izraele a celého lidstva v Boží náručí – nastane konec všech dní, nebo chceme-li použít slova

Schellinga, konec všech systémů, jak je známe dnes, „protože tímto úplným systémem je Duch, mohli bychom jej nazvat nejspíše systémem Ducha, tedy nutně také systémem pravdy.“²⁶

Domnívám se, že jde o něco ve smyslu Ježíšova slova „poznáte pravdu a pravda vás osvobodí.“ (Jan 8,32). V tomto jeho výroku je kus hebrejské zkušenosti Ježíše jako člověka, a sice pravdy nikoli v řeckém chápání, které do určité míry převzala i scholastika, ale ve smyslu hebrejského chápání, podle kterého je pravda jako skála, kterou je Hospodin.

¹ Machzor Vitry - s. 162.

² Nejlepší dvě studie o této modlitbě, která je především kající modlitbou nad hříchy, které způsobily *churban* – zničení prvního a druhého chrámu, jsou podle mého názoru: Moshe Idel, *Tiqqun Hazot: A Ritual Between Myth, Messianism, and Mysticism*. s. 308–321. In: Moshe Idel, *Messianic Mystics*. New Haven a Londýn 1988: Yale University Press. Druhá studie, která je mi známa, a kterou doporučuje i Prof. Idel jako nejkvalitnější, je: Shaul Magid, *Conjugal Union, Mourning and Talmud Torah in R. Isaac Luria's Tikkun Hazot*. s. XLVII–XLVIII. In: DAAT, *A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah*. 36/1996. Bar Ilan University.

³ Zkratka pro *Aškenazi Rabi Jicchak*. Jeho otec pocházel pravděpodobně buď z Německa nebo z Polska, a tedy byl aškenázským Židem. Rabín Izák Luria, kterému se také říká ha-Ari – podle počátků písmen jeho jména – ha-Elohi Rabi Jicchak, božský rabín. Toto označení se mu dostalo na konci šestnáctého století, patrně nejprve v kabalistických centrech v Itálii, ale Lurioví současníci v galilejském Safedu jej označují jako rabín Izák Aškenázi nebo rabín Izák Aškenázi Luria nebo také de Luria. Jeho otec se vystěhoval se do Jeruzaléma a podle všeho se přiznal do sefardské rodiny Frances. Gershom Scholem a Moshe Idel, „Luria Isaac ben Solomon.“ *Encyclopedia Judaica*. Edice Michael Berenbaum a Fred Skolnik. Druhé vydání. Díl 13. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007. s. 262 – 267. Citováno je ze strany 262.

⁴ Nejlepší pojednání o tomto fenoménu v rámci luriánské kabaly je podle mého názoru v knize: Lawrence Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos. Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*. Stanford 2003: Stanford University Press. s. 194–195, 199–200 a 311–313.

⁵ Toto se může jevit nežidovskému čtenáři jako „otrocký chomout zákona.“ Samozřejmě nejde o otroctví a úzkostlivý strach z toho, abych neporušil žádné přikázání, pro Židy Tóra není slovy Martina Bubera ani stará, a není to ani zákon – srov. David Hartmann, *A Living Covenant: The Innovative Spirit of Traditional Judaism*. Woodstock, Vermont 2012: The Jewish Lights. viz. s. 21–60, kde se pojednává o biblické smlouvě, a dále s. 204–228, kde autor pojednává o rabínském chápání smlouvy a také to, jak se tato smlouva definovala například vůči pohanství.

⁶ Srov. s knihou o Rašim v angličtině: Maurice Liber, *Rashi*. Z francouzštiny přeložila Adele Szold. Filadelfie 1906: The Jewish Publication Society of America.

⁷ Rašiho komentář k Písni Písni 1,1 – ve všech – *mi-raot gedolot* – Rabínských biblí.

⁸ V občanském kalendáři připadá tento svátek zhruba na konec léta a na začátek podzimu. Více o židovských svátcích, symbolech a kalendáři: S. Ph de Vries, *Jüdische Riten und Symbole*. Z holandštiny do němčiny přeložila Miriam Sterenzy, přeložila Miriam Michal. Wiesbaden 1981: Fourier Verlag. O sabatu se zde čtenář dočte na s. 57–68, o kalendáři na s. 319–320.

⁹ *Sidur Kol Jaa'kov* – hebrejská modlitební kniha podle učení Izáka Lurii, požehnané památky. Lvov 1859. s. 439.

¹⁰ Mladé křesťanství se v dobách apoštolských otců chtělo oddělit od synagogy, a to především tím, že už nebude zachovávat Tóru, kterou už apoštol Pavel stavěl do protikladu k milosti: „Nejste pod zákonem, ale pod milostí.“ (Řím 6,14). „Ten, kdo podstoupí obřízku, je povinen zachovávat celý zákon.“ (Gal 5,3). „Jste-li vedeni Duchem, nejste pod zákonem.“ (Gal 5,18). Na tomto místě není možné jmenovat celou škálu citátů z apoštola Pavla, který je podle názoru mnoha vědců dnešní doby vlastním zakladatelem křesťanství, srov. Joseph Klausner, *From Jesus to Paul*. Londýn 1946. Toto bolestné dělení mezi synagogou a církví pokračovalo dále v době apoštolských otců, a to např. u Ireneje, který především chtěl, aby křesťané své děti neobřezávali, a dále aby nezachovávali sabat – srov. Heather A. Mc Kay, *Sabbath and Synagogue*, The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism. Brill 2009: Boston a Leiden. 179–183.

¹¹ V rámci tohoto článku není možné pojednávat o všech aspektech sabatu – srovnej v češtině: Ja'a'kov Newman a Gavriel Sivan, *Judaismus od A do Z*. Slovník pojmů a termínů. Z hebrejštiny přeložili Markéta a David Zbavitelovi. Praha 1992: Sefer. s. 197–201. Tento velmi cenný článek může sloužit pouze pro základní informace o hlavních zvycích sabatu.

¹² Všechny překlady z Hebrejské bible v tomto článku jsou mé vlastní.

¹³ Buber a Rosenzweig překládají: „Abend ward und Morgen ward: Ein Tag.“ In: *Die fünf Bücher der Weisung*. Verdeutsch von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Stuttgart 1992: Deutsche Bibelgesellschaft. s. 9.

¹⁴ Ať už je zde pojmenování jakékoliv, to podstatné zde je to, že prvním dnem je neděle – *jom echad* tedy „den Jedna“. Dnešní chápání víkendu jako konce týdne a pondělka jako začátku nového týdne je tedy z čistě biblického hlediska mylné.

¹⁵ „Byl večer, bylo jitro, den první. ČEP – tento překlad je sice logický, ale je dle mého názoru určitou zradou na hebrejském originálu.

¹⁶ Buber a Rosenzweig překládají třetí verš druhé kapitoly: „und feierte am siebten Tag von all seiner

Arbeit, die er machte.“ In: *Die fünf Bücher der Weisung*. Verdeutsch von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Op. cit. s. 11.

¹⁷ Srovnej v moderní době mravní imperativ, o kterém mluví Kant – který rozlišuje mezi: 1. **Imperativus problematicus**, který říká: něco je dobré k dosažení určitého cíle – to je bonitas problematica. 2. **Pragmatický imperativ**, který se řídí určitým druhem chytrosti. Říká, že jednání, které člověk chce vykonat, je prostředkem k naší bláženosti. Jedná se tedy o určitou nutnost našeho jednání, které vede k osobní bláženosti určitého člověka. Zatímco v prvním případě je účel nebo cíl určen, je v tomto případě nutnost vázána určitou podmínkou. Tato podmínka je ale podmínkou, která je všeobecně platná. Je to problematické dobro. 3. **Morální imperativ** hledá dobro (v originále Kant používá latinského slova bonitas. Jedná se o určitou morální nutnost, kterou má člověk k sobě samému. Je to kategorický imperativ – kategorický a nikoli hypotetický. Mravní nutnost zde spočívá v absolutní dobrotě svobodném jednání. Cílem tohoto jednání je morální dobro (Kant uvádí v originále – bonitas moralis). Immanuel Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Herausgegeben von Werner Stark. Berlin 2002: De Gruyter. s. 28.

¹⁸ Maimonides napsal jednu z nejdůležitějších a v rámci židovské náboženské praxe snad vůbec nejdůležitější – sefer *hamicvot* – *Knihu příkázání*. Nejlepší vydání je z nakladatelství Mosad ha'ra'v Kuk – Jeruzalém 1958. Za zmínku rozhodně stojí i anglický překlad Charlese Chavely, Maimonides, *The Commandments*. Londýn a New York 1967: Soncino Press.

¹⁹ Daniel Matt, *The Mystic and the Mizvot*. s. 367–404. In: Arthur Green (editor), *Jewish Spirituality from the Bible through the Middle Ages*. New York 1996: Crossroad.

²⁰ Kant svou etikou i svoji filosofii ovlivnil celou řadu židovských myslitelů, především filosofů – nejmenoval a necitoval jsem jej jenom náhodou. Možná je zajímavé vědět, že jak Kantova *Kritika čistého rozumu* tak i *Kritika praktického rozumu* byly přeloženy do hebrejštiny – *bikura hatvuna hatehora* *Kritika čistého rozumu* – slovo ביקורת znamená kritika ve smyslu zkoumání. Toto Kantovo dílo vyšlo

hebrejsky díky překladu Samuela Hugo Bergmana a Natana Rotenstreicha v Jeruzalémě v roce 1954, tedy už šest let po zrození státu Izrael. Další stěžejní Kantovo dílo – *bikura hatvuna ha maasit* – *Kritika praktického rozumu* vyšla opět v překladu Samuela Hugo Bergmana a Natana Rotenstreicha v Jeruzalémě v roce 1973. Obě díla vydalo prestižní akademické nakladatelství Mosad Bialik. Na tematiku nejvyššího dobra u Kanta poukazuje Bergman v knize: *Filosofie Emanuela Kanta* (hebrejsky): Jeruzalém 1980, Hebrejská univerzita, s. 141–142.

²¹ Skutečně, slovo imperativ nebo mravní imperativ odpovídá v hebrejštině slovnímu kořenu הוּרַב – přikázat. Srov. Matisyahu Clark, *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*. Jeruzalém 1999. s. 214.

²² Hermann Spickermann, *Gottes Liebe zu Israel*. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Tübingen 2001: Mohr Siebeck. zvláště s. 197–225.

²³ Tato odlišnost židovského národa od ostatních národů vedla v dějinách často k pokusu o jejich zničení – snad první zmínka o oddělení Židů od ostatních národů je v Tóře: „Vám jsem řekl, že dostanete do dědictví jejich půdu. Vám ji dám do vlastnictví, zemi oplývající mlékem a medem. Já jsem Hospodin, váš Bůh, já jsem vás oddělil od každého jiného lidu.“ (Levitikus 20,24)

²⁴ Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York 1970: Schocken Books. s. 1.

²⁵ Za tuto informaci vděčím Profesoru rabínovi Normanu Solomonovi z Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies. Měl jsem možnost účastnit se v srpnu roku 2000 jeho přednášky o mesiášské myšlence v judaismu v Bratislavě. Bohužel mi ale v dnešní době text přednášky není dostupný. Velmi zajímavé v této přednášce bylo to, že Prof. Solomon předložil mesiášské vize pěti odlišných židovských myslitelů, začínaje Maimonidem, dále předložil mesiášskou vizi Izáka Abarbanel, Izáka Lurii, Gaona z Vilniusu a Hermanna Cohena. Osobně mne nevědomky Prof. Solomon, můj vzácný přítel a velký dobrodinec, získal pro myšlenky luriánského pojetí vykoupení.

²⁶ F.W.J. Schelling, *Věky světa*. Z němčiny přeložil Petr Babka. Praha 2002: OIKOMENH. s. 86.

OPANOVÁNÍ ZEMĚ

Klaus Koch

Význam tématu stvoření ve Starém zákoně je dnes sporný. G. von Rad zastával tezi, že myšlení Izraele od základu krouží kolem dějin, téma stvoření přibírá teprve v pozdějším stádiu reflexe a nikdy nedosahuje samostatného významu.¹ H.-J. Kraus tento závěr zdůraznil pro žalmy: „Stvoření bylo nahlíženo jako Hospodinovo dějinné dílo.“² Proti tomu vznesl námitku H. H. Schmid a ze Starého zákona vyzdvihl přesvědčení o samostatnosti a prospěšnosti stvořitelského řádu.³

Spor zde nebudeme pojednávat v jeho základech, nýbrž ve vztahu k *dominium terrae* („panování nad zemí“ podle Gn 1,28 – pozn. překladatel). Je zde o stvoření uvedena samostatná výpověď bez zpětné vazby na řeč božských dějinných činů? Exeget se zdá být zanechán o sa-

motě se svými domněnkami o přesném smyslu, neboť P (kněžský kodex – pozn. překladatel) na tomto místě nedodává žádné objasnění. Potom se exeget může nanejvýš rozletět na tak spekulativních křídlech, jako je etymologie založená na arabštině⁴ nebo na vágní královské

ideologii. Avšak pokud se postaví věty z Gn 1,28 do spojení s dalšími starozákonnými výpověďmi, které se pravděpodobně přímo vztahují na dějiny, potom má hebrejský čtenář od začátku v mysli asociace, které smysl těchto slov precizují.

To je ve skutečnosti případ Gn 1,28. Již dříve poukázal W. Brueggeman⁵, že na vstupní imperativy obratu „plodte se a množte se“, navázal P v pokračování při mnohonásobně formulovaném zaslíbení o rozmnožení pro praotce (Gn 17,2.20n; 28,3n; 35,11; 47,27; 48,3n) a při vzniku lidu v Egyptě, které bylo viděno jako naplnění (Ex 1,7; Lv 26,9).

J. Blenkinsopp⁶ tuto myšlenku dovedl ještě dál a imperativ *kivšu* („podmaň-

te^a – ve spojení se zemí) vztahuje k Nu 32,22.29 a Joz 18,1, kde je popsáno obsazení země izraelskými kmeny právě slovesem *k-v-š* a země je jako objekt. Ještě zřetelněji vedl tuto linii od Gn 1,28 k Joz 18,1 N. Lhofing v roce 1978⁷ a uzavřel z toho pro P důležitou koncepci. Protože tato vyjádření málokdy nalezly povšimnutí, vyplátí se důkladně vyzdvihnout sémantické odkazy kořene *k-v-š*.

Nu 32,20-32 je oddíl s řeči kněžského kodexu (P), kapitola vede do času začínajícího obsazování země. Mojžíš se svými lidmi zaujal východní Zajordání a přislíbil tuto krajinu kmenům Gád a Ruben jako vlastnictví, pokud budou připraveni s ostatními kmeny dále postupovat přes Jordán: „...a všichni ve zbroji přejdete před Hospodinem Jordán, potom až on vyžene své nepřátele a země bude před Hospodinem podmaněna (*nikbša*), vrátíte se a budete bez viny u Hospodina i u Izraele. Pak bude tato země vašim vlastnictvím (*achuzza*) před Hospodinem.“ (Nu 32,21-22).

Poté co dosavadní obyvatelé budou vyhnáni, nabízí se země na západním břehu Jordánu k použití pro nové osadníky; sloveso *nikbša* („bude podmaněna“) zde nemůže znamenat nic jiného, než ochotně a vstřícně v nejširším smyslu. Od tohoto aktu je zřetelně odlišeno následné formální přidělení země v právním smyslu.

Po svolení obou kmenů poručil Mojžíš veleknězi Eleazarovi, Jozuovi a představitelům otcovských rodů: „Překročili Gádovci a Rúbenovci s vámi Jordán, všichni ve zbroji, aby bojovali před Hospodinem, a země bude před vámi podmaněna (*nikbša*), dáte jim do vlastnictví



Taw

zemi gileádskou.“ (v. 29).

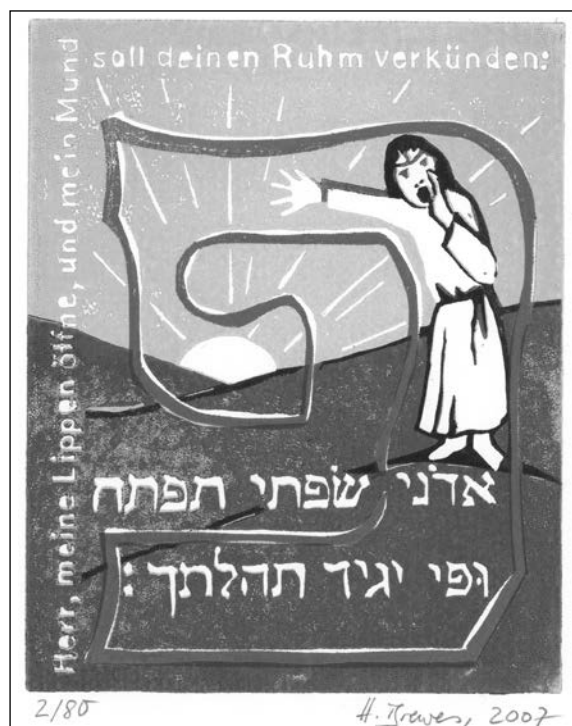
Trojkrok je zde zjevný. Nejdřív je zaslíbená země dobytá a usazené obyvatelstvo vyhnáno. Potom je zde to, že bude podmaněna (*nikbša*) a to přeci znamená, že je volná a příhodná k osídlení a zástavbě. Nakonec je posvátným grémiem slavnostně stanoveno právo na vlastnictví. Ačkoliv zemí, která je předložena takovýmto způsobem, je na obou místech míněn západní břeh Jordánu, vlastní země pro Gáda a Rubena leží ve východním Zajordání, můžeme podle kontextu předpokládat, že také o této části platí, že bude podmaněna (*nikbša*). Co je potom v této výpovědi zahrnuto, naznačuje

v obrysech verš 24: „Vystavějte si města pro své děti a ohrady pro své ovce!“

Právě to tedy znamená podmanit zemi (*k-b-š ha-árec*): Využít zemi pro chov dobytka a osídlení. Pokud zde není výslovně zmíněno zemědělství, pak proto, že v hornatém Zajordání nehrálo důležitou roli. Jestliže ovšem *dominium terrae* zahrnuje budování měst, pak jistě nelze agrikulturu vyloučit.

Další místo, kde je použit kořen *k-b-š* v řeči P, se nachází v Joz 18,1n. Úvodní verš má řeči o pospolitosti synů Izraele a stanu setkávání typický charakter P: „Celá pospolitost Izraelců se shromáždila do Šíla a postavili tam stan setkávání. Zemi si už podmanili (*nikkša*). Mezi Izraelci zůstalo však ještě sedm kmenů, kterým nepřidělili dědičný podíl.“

Země je tedy obsazena, přesto ještě není všem přisouzena sakrálním právem. Jako v Num 32, dokonává se splnění příslibu země skrze více kroků. Také zde nenásleduje automaticky z podrobení země vlastnické právo. Přidělení země do dědictví je posledním krokem po podmanění a osídlení. Ten bude potom proveden na svatém místě, kde je Hospodin přítomný. Je však předpokládáno, že půda je už osídlena a obdělávána.



Peh

dujícím místě podtrženo splnění Božího zaslíbení země prostřednictvím tohoto slovního spojení, které se v rámci Hexateuchu (knih Gn – Joz, pozn. překladatel) vyskytuje jinak jen v Gn 1,28, nemůžeme se vyhnout domněnce, že zde bylo stvoření a dějiny záměrně skloubeny.

K čemu pověřovalo stvořitelské požehnání lidstva všeobecně, je skutečně no exemplárním způsobem skrze Boží pomoc se vstupem Izraele do zaslíbené země. Když se kmeny usadili v zemi, která jim „ochotně“ byla k dispozici, je příkladně dokonáno pověření k *dominium terrae* na jednom místě země.

Chronista (redaktor knih Paralipomenon, Ezdráš a Nehemjáš, pozn. překladatel) uvádí ten stejný obrat na rozhodujícím místě. Datuje konečný stupeň posvátných dějin a tím konečné splnění příslibu země teprve do doby krále Davida. Zároveň se mu to jeví jen jako předstupeň k velkému posvátnému bohatství kultické přítomnosti Boží v chrámu. Souvislost popisuje stejným slovním okruhem *k-b-š* a *ha-árec* v 1Par 22,18n: „Což není Hospodin, váš Bůh, s vámi? Dal vám odpočinout ode všech okolních nepřátel. Vydal mi do rukou obyvatele země. Země (*ha-árec*) je podmaněna (*nikbša*) Hospodinu a jeho lidu. Nyní se tedy ze srdce a z duše dotazujte Hospodina, svého Boha, a dejte se do budování svatyně Boha Hospodina, abyste mohli

vnést schránu Hospodinovy smlouvy a svatě Boží náčiní do domu, který bude pro Hospodinovo jméno vybudován.“ Je zbytečné upozorňovat na to, že na všech místech o podmanění také zaznívá konotace o „poslapaní“. Ovšem půdu by lid nevyužil právě ke svému požehnání, jakmile by ji začal ji pošlapávat!

Zpět ke Gn 1. Všichni lidé jsou pověřeni učinit půdu obdělávatelnou a použitelnou, tedy nechat půdu obyvatelnou, jak to učinil Izrael se zaslíbenou zemí. Člověku je uloženo, aby přešel k usedlosti, území zúrodnil, zabýval se hospodářstvím, budoval města. Patrně není bez příčiny, že v této souvislosti není použit výraz z královské ideologie. Všechno, co nese lidskou tvář, je povoláno, nehledě na jeho sociální postavení. Takovouto „demokratizací“ kulturního programu je Gn 1 jedinečná v celém starověku. Ani kus půdy ani posvátný háj, ani obilí nebo voda nejsou odejmuty lidskému zásahu. Jestliže P vznikl v babylonském exilu, potom v okruhu kultury, která vesměs pojednávala lidstvo jako otroky bohů k obdělávání jejich půdy. Na lidstvu „má spočívat robota bohů, aby bohové měli klid“, praví se v babylonském eposu Emuna Eliš.⁸

Při vědomí, že je odkázaný jen na jednoho Boha, který lidstvo pozvednul na svého partnera, obrací exilní Izrael tento vztah. Ne jako otrok obdělává člověk půdu, ale jako autonomní pán. Svěrázná zkušenost s Bohem tedy vytváří zrovnoprávňující podněty, pro které nejsou žádné paralely v celém starověku. Potud se F. Bacon a jeho myšlenkoví přízníci neodvolávají na Gn 1 bez důvodu, ačkoliv jejich závěry zavádí daleko. V pohledu na půdu je Adamovi skutečně uloženo zasahování a přetváření. Avšak to je jen jedna stránka. Na druhou stranu nesmí exeget přehlédnout, právě P nestaví proti člověku neutrální „svět“, nýbrž vidí vystavěný životní prostor, který je utvářený oblouky pnutí svatosti a kultické čistoty na jedné straně a profánnosti a kultické nečistoty⁹ na straně druhé. Tím je dána nutnost mít se na pozoru před nečistotou také při každodenní práci na zemi, která se stala pro člověka disponibilní.

Čisté a nečisté jsou ovšem nakonec jen živé bytosti, lidé a zvířata, ne neživé rostliny a půda (země není nečistá sama o sobě, nýbrž je diskvalifikována kvůli svým obyvatelům). Potom je potřeba očekávat, že zacházení se zvířaty se ukazuje mnohem

ožehavější než zacházení s půdou. Tomuto zacházení se věnuje druhý výraz v Gn 1,28 – „panujte nade vším živým“.

Z knihy „Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie“ (Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1991, s. 226-231) vybral a přeložil Lukáš Klíma.

¹ Theologie des Alten Testaments, Svazek I, München 1957, s. 140n.

² Theologie der Psalmen (BK XV/3), Neukirchen-Vluyn 1979, s. 75.

³ Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil, ZThK 70 (1973), s. 1-19. Neméně důležité je hodnocení C. Westermanna ke Gn 1: „Co P (označení pro kněžský kodex - pozn. překladatel) říká o Stvořiteli a stvoření, nepochází bezprostředně ze setkání Boha s Izraelem.“ (na uvedeném místě, s. 240).

⁴ Spekulativní odvozování významu zde použitého hebrejského kořene z podobně znějícího kořene arabského - pozn. překladatel.

⁵ The Kerygma of the Priestly Writer, ZAW 84 (1972), s. 397-414.

⁶ The Structure of P, CBQ 38 (1976), s. 275-292.

⁷ Die Priesterschrift und die Geschichte, VTS 29 (1978), s. 199-225.

⁸ Tento a jiné poučné texty u J. Ebach: Weltentscheidung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos. (BWANT 108), 1979, s. 355-375. Česky in Mýty staré Mezopotámie. Odeon, Praha 1977, s. 176-207.

⁹ Srov. schematické znázornění in H. Schmoldt a K. Koch, článek „Heilig“ in Reclams Bibellexikon, Stuttgart 1979, s. 203.

O PROBLÉMU BOŽÍCH EMANACÍ V NOVOPLATONISMU A V KABALE

Josef Blaha

„Láska je síla, která sjednocuje. Novoplatonské Jedno a teorie emanace je připisována Platonovi. Božská moudrost emanuje z Boha jako ze Slunce. Tímto intelektem je Stvořitel světa (srov. Eneády 5,9 : 3). Tento intelekt v sobě zahrnuje všechny podstaty neboli formy a sjednocuje je.“¹

Novoplatonismus, podobně jako teosofická kabala² vychází z toho, že Nekoněčno ze sebe vyzařuje – emanuje duchovní energii. Na to poukázal jako první Gershom Scholem, když napsal: „Nauka o Bohu v židovské racionální teologii by se mohla poměrně přesně vyjádřit jako boj mezi Platonem a Aristotelem o biblické dědictví, a ne o mnoho jinak je to v oblasti scholastiky. V oblasti kabaly je

ale možné tuto formulaci ještě zpřesnit a říci, že se jedná o Boha Bible a o Boha Plotina; pokud ještě samozřejmě můžeme hovořit o jednom a totéž Bohu, protože rozpor je zde tak velký, že snaha židovských mystiků o to, vyrovnat se s tímto problémem, je pro nás naprosto fascinující.“³

Gershom Scholem právem poukazuje na to, že „Jeden a to Jedno – τὸ ἓν – jak-

koli jsou si vzájemně tyto pojmy velmi vzdáleny, a jakkoli jsou rozdílné, jakoby se na ně vztahovala svůdná, i když zdánlivá shoda obou těchto pojmů (filosoficko-teologických, poznámka J.B.).“⁴

Na jedné straně zde tedy máme to, co emanuje z Boha – a to je u Plotina naprosto všechno – jak dobro, tak zlo. Významný americký vědec v oblasti novoplatonské filosofie A. G. Fuller k tomu říká: „Bytí má takřka formu bytí – to znamená, že bytí je něco, a i když je toto něco tou největší možnou abstrakcí, stále v sobě nese dualitu objektu a jeho predikátu... ani nemůžeme říci, že ono Jedno je dobré. Dobrota mu aspoň nenáleží jako predikát, poněvadž potom by na něm dobro bylo nezávislé. Není to tedy dob-



Reš

ro všeobecně, ale je to samotná podstatá Dobra, je to Dobro samo o sobě. Je to mimořádné dobro. A to nikoliv ve vztahu samo k sobě; poněvadž samo vůči sobě toto dobro nepotřebuje nic. Je to dobro ve vztahu k jiným věcem. Ty odvozují svoji dobrotu od tohoto Jednoho.“⁵

K tomu je třeba říci, že nejenom kabala, ale i židovská filosofie byla někdy silně ovlivněna novoplatonismem.⁶ A to právě i největší židovský filosof středověku, Maimonides (1135- 1204), který považoval přikládání vlastností Bohu za lingvistickou modloslužbu: „Když naši rabíni požehnané památky říkali, že „Tóra mluví jazykem lidí“, mysleli tím to, co jsou lidé schopni pochopit hned napoprvé. Proto Jej, budiž požehnáno Jeho jméno, popsali v pojmech, které odpovídají materiální bytosti, aby naučili lidi to, že Bůh existuje. Masy lidí nebyly s to hned na začátku pochopit, že existuje, kdyby se obrazně neřeklo, že Bůh nemá tělo.“⁷

K Maimonidovi se vztahuje i několik významných rabínů, zvláště rabín Abrahám Abulafia⁸ (1240-1291) a ve svých počátcích i rabín Josef Gikatilla⁹ (1248-1305). Tito dva významní rabíni jej pokládali za svého učitele. To nazývá Moše Idel prorockou kabalou.¹⁰ Zvláště zřetelné je to u Abraháma Abulafie, který svou kabbalu založil na intelektuální lásce k Bohu podle Maimonida.¹¹

Gershon Scholem se domníval, že vliv gnosticizmu a novoplatonismu na kabbalu byl nesmírně silný. Scholem i jeho nejvýznamnější žák, Ješajahu Tišbi, byli názoru, že „na počátku nové, spekulativní kabbaly je Ejn Sof, což odpovídá určité formě gnostického pleromatu.“¹² Podle tohoto názoru tedy Ejn Sof je židovská

*Bet*

verze gnostického pleromatu. S tímto názorem Scholema a jeho žáků nesouhlasí Moše Idel, a mnozí další, když tvrdí, že „rané spisy Josefa Gikatilly a rabína Moše de Leon, podobně i dílo Abraháma Abulafii, nenesou žádné stopy gnostického myšlení.“¹³

Tento názor Mošeho Idela vůči Scholemovi podle mého názoru je správný, ale přesto je vliv novoplatonismu na kabalou veliký. Například Moše Idel se v dalším sledu myšlenky, v témže odstavci a v téže poznámce, odvolává na Maimonida, který byl ve své negativní teologii zcela jasně ovlivněn negativní teologií platonismu a novoplatonismu.¹⁴

Zde zůstává samozřejmě otázka, jak přesně definovat gnosticismus.¹⁵ Je známo, že rané křesťanství proti gnosticismu bojovalo tak intenzivně, že většina jeho spisů se vůbec nedochovala. Velká gnostická knihovna v Nag Hamadí byla objevena až nedávno. Tento objev umožnil, aby i vědci, zabývající se židovskou mystikou, kabalou, měli daleko lepší náhled, do jaké míry mohl gnosticismus kabalou ovlivnit.

Jedná se o problematiku, ve které se Moše Idel odděluje od prvního systematika kabaly, Gershoma Scholema, avšak i Idel připouští, že tento vliv je velký – podle jeho názoru ale není rozhodující.¹⁶ Gershom Scholem¹⁷ i Moše Idel¹⁸, dva významní izraelští profesori kabaly uvedli zajímavé fakta o vlivu Maimonida na židovskou mystiku. Gershom Scholem se zmiňuje o tom, že Abulafia, který byl velmi silně ovlivněn Maimonidem, na jedné straně velmi chválil křesťany: „Jednou se zmiňuje o tom, že s nimi mluvil o trojím způsobu výkladu Tóry (doslovném,



Dalet

alegorickém a mystickém) a zaznamenal jejich souhlas.“ Abulafia uvádí: „Viděl jsem, že patří mezi ty, kdo jsou zbožní mezi národy. Nesmíme přece následovat slova bláznů, ať už jsou z jakéhokoli náboženství. Tóra přece byla dána těm, kdo jsou mistři v pravém poznání.“¹⁹

A na druhé straně jsou Boží emanace přítomné v kabale, které odpovídají původně názvu knihy S. J. Agnona *sefer, sofer vesipur*²⁰. V českém překladu znamenají tato hebrejská slova: „Číslo, autor (spisovatel) a povídka“.

Kabala – židovská mystika je tedy velmi úzce propojena s hebrejským jazykem, bez důkladné znalosti hebrejštiny není možné kabalu pochopit. Hebrejská Bible mluví o tom, že Abrahám smlouval s Hospodinem, aby nezhubil Sodomu a Gomoru. Vlastností nejenom Židů, ale i všech lidí na Blízkém východě je smlouvat. Co kdyby v hříšných městech žili nějakí spravedliví? A Bůh prohlásil: „Kvůli deseti nezhubím.“ (Genesis 18, 32).

Z tohoto výroku vyvozovali kabalisté, že je deset emanací Božích, tak tomu učí např. významný rabín a kabalista Azriel z Gerony²¹. Azriel z Gerony byl silně ovlivněn novoplatonskou filosofií, a to zvláště díky spisům Jana Skota Erigeny. Novoplatonské dílo Erigeny *De Divisione Naturae* bylo na příkaz papeže Honoria III. z klášterních knihoven odstraněno a bylo křesťanům zakázáno číst. „Tento fakt mohl hluboce proniknout i k židovským komunitám, ať už formou dialogu mezi židovskými a křesťanskými učenici, nebo dokonce tím, že se Židé s tímto dílem seznámili. Je dokonce možné, že přímý útok papeže na autora zakázané knihy usnadnil Židům přístup k této knize.“²²

Tradice nebeského člověka jsou klíčové v rozvoji křesťanského významu Ježíšova pozemského poslání.¹ Doplňují novozákonní diskuzi o Synu člověka způsoby, které bývají jen zřídka probírány.² Je docela pravděpodobné, že někteří z Ježíšových následovníků ho během jeho života pokládali za mesiáše, nicméně byli vyvedeni z této představy jeho uvězněním, soudem a smrtí na kříži jako Židovského krále, neboť žádný předkřesťanský pohled na mesiáše nepočítal s možností jeho skonu v rukou Římanů.³

2/80

H. Jones, 2008

21

na Ježíše, jak to naznačovalo božské označení Pán (*adonaj*). Od té doby byl zmrtvýchvstalý Kristus chápán jako jedna tvář božství.⁹ Vzhledem k tomu, že andělé lidské postavy byly sami božskými, nesoucí jméno JHWH (Ex 23,21), můžeme o Ježíši říci, že nabyl božství. V Janově evangelii se Ježíš stává rovněž Slovem (*logos*), Bohem zprostředkovaným prostředníkem a světlem, což byl také Filónův výraz pro hlavní Boží hypostasi. O Kristu jako Synu je řečeno, že stojí nad anděly, právě jako je Mojžíš korunován a uctíván hvězdami v díle Ezechiela Tragika. Takto výslovně je Ježíš označen v pozdějším křesťanském listu, v Žid 1,8, kde je Syn ztotožněn s Božím označením *elohim* v Ž 45,7.

Byly zde i další pojetí Ježíše, jako proroka a jako Syna, ale ty byly shrnuty v nejranějším křesťanském ustanovení Ježíše jako Pána. Toto ztotožnění Krista, jako lidské postavy Boha, dosazené na nebesa, ve vidění spatřené Ezechielem (Ez 1,26), bylo propůjčeno Pavlovi. Pavlova zkušenost se liší od ostatních židovských mystiků v rozpoznání této postavy jako Krista, ale Pavel sám nemohl být dobrým svědkem toho, jak se tyto články prvotně propojily v jeho mysli. V jeho lis-



Samech

tech, mnoho let po jeho vidění, svou vizi zcela začlenil do jakési přijatelné křesťanské teofanie. Necháme-li stranou zvláštní křesťanskou polemiku, že muž na trůnu je mesiáš Ježíš, jenž je rovněž větší než andělé, jsou Pavlovy výroky důležitým svědectvím o existenci židovské mystiky prvního století.

Překlad z knihy: PAUL THE CONVERT. *The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven and London 1990. Kapitola: THE MANLIKE FIGURE AND EARLY CHRISTIANITY, str. 56–58.

¹ Viz souhrnný článek Mortona Smitha: *Ascent to the Heavens and the Beginnings of Christianity*, *Eranos Jahrbuch* 50 (1981), s. 403–29. Stejně tak jako práce Odeberga, Meekse a Dahla.

² Viz má kniha *Two Powers*, s. 205–19; též Binitarian.

³ To bylo i jedno z konsenzuálních stanovisek konference NEH na téma židovského mesianismu v prvním století. Studie a ujednání této konference budou v nejbližší době publikovány v *The Messiah*, vydané James H. Charlesworth s Jamesem Brownsonem, Stevenem Kraftchikem a Alanem F. Segalem.

⁴ Pro stručný náčrt tohoto vývoje viz mé *Rebecca's Children*, s. 60–67 a 78–95.

⁵ Přesvědčivé dějiny tradice, nacházející propojení Da 7,13 a Ježíše, jsou ve výkladu prvotní církve, byly nadeseny u Donalda Juela: *Messianic Exegesis* (Philadelphia: Fortress, 1987).

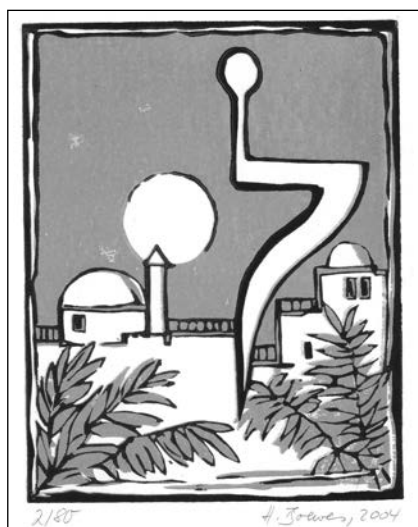
⁶ Alexandrijský autor apokryfního dramatu Exagôgē z poloviny druhého století, převypravuje příběh Exodu Židů z Egypta. Příběh stojí na dialogu Mojžíše s Hospodinem a propojuje biblický příběh s helénskou tragédií (pozn. překladatele).

⁷ J. J. Collins: *Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death*, *CBQ* 36 (1984), s. 21–43. See also *Heavenly Ascent*; a Alan F. Segal: *He Who Did not Spare his Own Son...: Jesus, Paul and the Akedah*, in *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, ed. Peter Richardson and John C. Hurd (Waterloo, Ont.: Wilfred Laurier University Press, 1984), s. 169–84.

⁸ Co se týče shrnutí, viz Christopher Rowland, *Christian Origins: From Messianic Movement to Christian Religion* (Minneapolis: Augsburg, 1985); *The Influence of the First Chapter of Ezekiel on Jewish and Early Christian Literature* (Ph.D. diss., Cambridge University, 1974); *The Vision of the Risen Christ in Rev. 1 : 13ff : The Debt of an Early Christology to an Aspect of Jewish Angelology*, *JTS* 31 (1980), s. 1–11 and *SNT4* (1985); Matthew Black, *The Throne-Theophany, Prophetic Commission, and the Son of Man: A Study in Tradition-History*, *Jews, Greeks and Christians: Festschrift for W. D. Davies* (Oxford: Oxford University Press, 1976); Seyoon Kim, *The Son of Man as the Son of God* (Tübingen: Mohr, 1983); Name; *Two Powers*, s. 182–219; in Binitarian.

Hurtado souhlasí s novostí křesťanského výkladu v celkovém kontextu, ve kterém byla takováto ztotožnění možná. V *One God* připouští nároky jedinečnosti uctívání druhé mocnosti ještě mnohem dále než já. Zatímco Hurtado možná přehlédl příležitostné příklady uctívání andělů v sektářském judaismu, jeho tvrzení je oprávněné. Uctívání Krista jako Boha bylo pro rané křesťanství charakteristické, dokonce i v očích jeho kritiků, zatímco jiné skupiny s andělskými reky se zdály více obezřetné v předkládání jim svých modliteb.

⁹ Viz Juel, *Messianic Exegesis*.



Lamed



Tet



Kaf

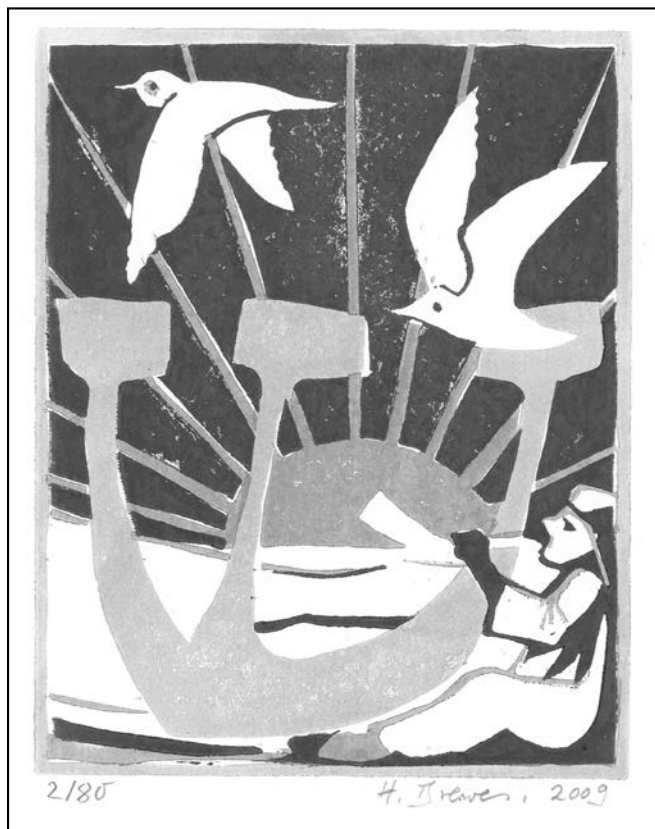
JA RÍ'BON PÁN A VLÁDCE SVĚTA

*Bože, Vládce celého vesmíru,
jsi vládcem nade všemi králi.
Tvé mocné skutky a zázraky jsou
nádherné a úžasné.*

*Jak je krásné mluvit před Tvou tváří o Tvé slávě.
Mluvím o Tvé slávě ráno i v noci.
Svatý Bože, stvořil jsi všechnen život.*

*Velké a mocné jsou Tvé skutky.
Ponižují pyšné a povyšují sklíčené.
I kdyby člověk žil tisíc let,
nemohl by vystihnout všechnu Tvoji moc.
Ó Bože, Tobě náleží sláva a velikost,
spas prosím Tvé věrné – Tvůj lid, který jsi
vyvolil mezi všemi národy,
před tlamou dravých zvířat.*

*Přived' svůj lid z exilu
a navrať jej do svého svatého chrámu
a do svatostánku.
Tam, kde se radují andělé a všechny čisté duše.
Budou Ti zpívat písně a melodie něhy
v Jeruzalémě,
Tvém nádherném městě.*



Šin

Složil rabín Rabín Izrael Moše Najara (Safed 1555 – Gaza 1625). Originál této písně je aramejsky. Je přítomen téměř ve všech sidurech (knihách židovských modliteb) – a to nejen kabalistických. Viz např. *Sidur haša'lem im piruš or ha'chajim*. Jeruzalém 2007, s. 357. Jedná se o *Zmi'rot lele'jl šabat* – tedy o píseň, kterou děti Izraele zpívají po uvítání sabatu, zvaném *Kabalat šabat* – tedy přivítání sabatu. Během tohoto neobyčejně důležitého obřadu, se Boží přítomnost, šechina, sjednocuje s Božím lidem, Izraelem. Přeložil a poznámkou opatřil Josef Blaha.



25 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.

