



SPOLEČNOST  
KŘEŠŤANŮ  
A ŽIDŮ

č. 81 | rok 2020/5781

# Revue SKŽ

Revue Společnosti křesťanů a Židů



Kniha Kazatel – Kohelet

## OBSAH

|                                                                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>RADOŠT A HUMOR Z VÍRY Z ŽIDOVSKÉ, KŘESŤANSKÉ A MUSLIMSKÉ PERSPEKTIVY</b><br><i>Lukáš Klíma</i>                        | 3  |
| <b>VÝKLAD PRVNÍCH VERŠŮ KNIHY KAZATEL S POUŽITÍM MIDRÁŠŮ A STŘEDOVĚKÝCH ŽIDOVSKÝCH KOMENTÁŘŮ</b><br><i>Tomáš Novotný</i> | 4  |
| <b>KNIHA KAZATEL A BÁZEŇ PŘED HOSPODINEM</b><br><i>Pavel Keřkovský</i>                                                   | 8  |
| <b>ZVĚSTNÉ TENZE KNIHY KOHELET</b><br><i>Milan Balabán</i>                                                               | 10 |
| <b>SÚVISLOSTI MEDZI KNIHOU KOHELET A SVIATKOM SUKOT</b><br><i>Debora Weissman</i>                                        | 14 |
| <b>ROZHOVOR S RABÍNEM DAVIDEM MAXOU, 2. ČÁST</b><br><i>Rozhovor Mikuláše Vymětala s rabínem Davidem Maxou</i>            | 15 |
| <b>JÓBOV DIALÓG S BOHOM – VÝZVA PRE DNEŠNÚ DOBU</b><br><i>Štefan Šrobár</i>                                              | 17 |
| <b>EUCHARISTIE PODLE LIMSKÝCH DOKUMENTŮ</b><br><i>Michal Chalupski</i>                                                   | 21 |
| <b>KDE BYLA SILNÁ BOŽÍ RUKA V OSVĚTĚNÍ?</b><br><i>Josef Blaha</i>                                                        | 23 |
| <b>ŽIDOVSKÝ NOVÝ ROK – ROŠ HAŠANA V RABÍNSKÉ TRADICI A V BÁSNÍCH K OSLAVĚ STVOŘENÍ</b><br><i>Josef Blaha</i>             | 25 |
| <b>PROČ JSOU ŽIDÉ I PO HOLOCAUSTU DÉMONIZOVÁNI?</b><br><i>Josef Blaha</i>                                                | 28 |
| <b>PETR SLÁMA: EXODUS I, 1–15. JAK JSEM ZATOČIL S EGYPTEM</b><br><i>Lukáš Klíma</i>                                      | 30 |
| <b>TOMÁŠ NOVOTNÝ: MOUDROST V JIDIŠ PŘÍSLOVÍCH</b><br><i>Mikuláš Vymětal</i>                                              | 32 |

Vydává: SKŽ/katedra religionistiky ETF

p. schr. 529, Černá 9, 110 00 Praha 1

Šéfredaktor: Lukáš Klíma

Redakce: Josef Blaha, Pavol Bargár, Pavel Hošek, Zora Nováková, Mariana Kuželová, Mikuláš Vymětal, Ivan Štampach, Petr Jan Vinš

Sazba: Jan Orsák

Obrazové podklady tohoto čísla:

Kresby a malby Kristýny Pilecké.

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: František Bubeníček)

Objednávky Revue na:

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

Evidence periodického tisku: MK ČR E 11333

ISSN 1802-2642

## Milé čtenářky, milí čtenáři

již několikrát jsme tematickou část Revue SKŽ věnovali reflexím některé biblické knihy. V minulosti jsme nabídli pohledy židovské i křesťanské perspektivy na knihu Job, Píseň písní, Genesis a Exodus. Aktuální číslo se věnuje knize Kazatel, hebrejsky Kohelet. Jsem přesvědčen, že promyšlení této knihy se hodí do dnešní doby, jednak proto, že se čte při podzimních svátcích stánků – hebrejsky Sukót, které letos byly od 2. do 9. října, jednak pro svůj klíčový motiv marnosti, která koresponduje s tím, co mnozí lidé patrně pociťují v souvislosti se současným rozmachem pandemie.



Myslím, že zároveň může být osvobodivé, když někdo za nás vnímání a prožívání marnosti vyjádřil s takovou naléhavostí a opravdovostí. To, že všechno je marnost nad marnost, je vyjádřeno na začátku i na konci této knihy (1,2 a 12,8). Je to nevyhnutelnost marnosti, se kterou se v tomto světě opakovaně setkáváme. Ale také se můžeme ptát, co všechno je vlastně marnost? Anebo si můžeme říct: To, že všechno je marnost, neznamená, že je všechno zbytečné a nic nemá smysl. A zároveň nás to může vést k hledání toho, co tedy má ve světě marnosti smysl a hodnotu. A potom ovšem také můžeme někdy bytostně a ze srdce koheletovi přitakat a úlevně si spolu s ním říct – ano, všechno je marnost.

Myslím, že kniha Kazatel je prostě aktuální a stojí za to se jí zabývat. A pokud k tomu tematické články tohoto čísla aspoň trochu přispějí, bude redakční rada ráda. Kromě tematického bloku bych chtěl upozornit na iniciativu, která se nazývá „Společný hlas“, a která mimo jiné pořádá zajímavé diskusní konference, ve kterých zaznívá hlas inspirativních představitelů tří monoteistických náboženství ke společnému tématu. Zprávu o jedné z takovýchto diskusí si můžete přečíst hned na následující straně. Na souvislost mezi skeptickou knihou Kazatel a radostnými svátky Sukót došlo při této diskuzi. Pobývání ve stánku během svátků Sukót poukazuje na pomíjivou povahu lidského života a také soustředí na to, že trvalejší radost musí být založena hlouběji než v tom, co vlastníme.

Pevné zdraví těla i ducha vám za redakční radu přeje

Mgr. 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!**

# RADOST A HUMOR Z VÍRY Z ŽIDOVSKÉ, KŘESŤANSKÉ A MUSLIMSKÉ PERSPEKTIVY

Lukáš Klíma

Tento název měla panelová diskuse, která proběhla v neděli 11. října 2020. Panelisty byli rabín David Maxa, farář pro menšiny Mikuláš Vymětal a pan Kristián Dembický, diskusi moderoval Robert Řehák. Diskuse proběhla pod záštitou iniciativy „Společný hlas“, který je neformální iniciativou zástupců tří abrahámovských náboženství – křesťanství, židovství a islámu v České republice. Od roku 2010 organizuje setkání, přednášky, diskuse a akce pro mladé lidi. V případě potřeby též přichází s podněty a vyjadřuje se k aktuálnímu dění ve společnosti. Celý záznam diskuse lze shlédnout na <http://spolecnyhlas.cz/>. Některé myšlenky, které v diskusi zazněly, předkládáme ve formě následující krátké zprávy.

Rabín Maxa ve svém příspěvku mluvil o různých druzích smíchu v abrahámovských příbězích, ke kterým se vztahují všechna tři monoteistická náboženství a dále o tom, jak spolu souvisí radostný podzimní svátek Sukót a skeptická kniha Kazatel, která se čte během tohoto svátku. Kniha Kazatel je spojena s králem Šolomounem, který v životě vyzkoušel mnohé radosti, mnohé si užil a zjistil, že každá z těchto radostí je pomíjivá (marná). Během svátku Sukót Židé týden pobývají ve stánku, který si sami zhotoví někde venku. Poselstvím tohoto pobývání je to, že člověk by měl mít občas příležitost opustit svůj majetek a vyjít někam, kde se nebude soustředit na to, co má, ale na to, jak „být“. Člověk má během svátku Sukót zažívat, jak jsme spojení s okruhem blízkých lidí, kterými jsme milováni a kterých si vážíme a v tom je pravá radost.



Zleva Kristián Dembický, Mikuláš Vymětal, David Maxa a Robert Řehák

Mikuláš Vymětal ve svém příspěvku mimo jiné zmínil apoštola Pavla, který své teologické spory s intelektuálními partnery nezářivě prohrával. V Athénách, kolébce moudrosti, mu řekli: „Poslechneme si tě – ale až jindy“. Pavlovy plány na obrácení Židů se také často obrátily vněv. Zdá se však, že tento dvojí neúspěch – vůči vlastnímu lidu a vůči tehdejší intelektuální vrstvě – se staly základem Pavlova úspěchu, který trvá až dodnes. Proti řecké moudrosti a židovské zbožnosti postavil myšlenku Božího bláznovství, které je silnější, než lidská moudrost. Myšlenka Božího bláznovství vytvořila v dějinách „Boží blázny“, kteří dělali to, na co ostatní jen pomysleli, že by bylo správné, ale nikdy to nedotáhli, protože se báli důsledků. Zdánlivě prostomyslní muži z různých kultur svými skutky otvírají ostatním oči a ukazují, že není normální to, co oči otupené návykem za normální pokládají. Blázni a šašci jsou jediná, kteří mohou říkat i nepříjemnou pravdu, o níž všichni mlčí. A tím se najednou obrací role – všichni ti moudří jsou ve skutečnosti blázni, kteří si na něco hrají, zatímco ten nejprostší a nejbláznivější dokáže říci pravdu, a tím všechny osvobodí. Proto stojí příběhy moudrých bláznů za vyprávění i zaznamenání.

Kristián Dembický mluvil o radosti a humoru z hlediska Islámu a muslimské tradice. Původem této radosti je víra a naděje, ze kterých radost plyne. Jeden hadís (výpověď o činech a skutcích islámského proroka Mohameda) např. uvádí, že situace skutečného věřícího je pozoruhodná. Pakliže je všechno dobré, tak je vděčný. Pokud je věřící zkoušen a je mu

**Panelová diskuse Stánku míru:  
Radost a humor z víry  
v židovské, křesťanské a muslimské perspektivě**

v neděli 11. října 2020 od 15:00 do 16:30  
online prostřednictvím Microsoft Teams  
rabín David Maxa • farář pro menšiny Mikuláš Vymětal • pan Kristián Dembický  
moderuje zvláštní zmocněnec pro holocaust, mezináboženský dialog a svobodu  
vyznání z Ministerstva zahraničních věcí ČR Dr. Robert Řehák

těžko, tak je trpělivý a věří, že i to je pro něj dobré. Utrpení je buď očistou od jeho hříchů, nebo posunem ve vztahu k Bohu, kdy je navyšován jeho duchovní stav. Islám tedy učí, jak mít radost, i když je člověku těžko.

V islámu je důležitý optimismus: Dobře smýšlet o Bohu a dobře smýšlet o jeho stvoření. Jeden verš v Koránu říká: „Řekni jim, ať se radují z Božího milosrdenství a z Boží štědrosti.“ Vděčnost vede ke štědrosti. Také v každé z předepsaných modliteb je vděčnost přítomná.

V islámu je důležitá víra v dobro, které Bůh člověku dává k užívání a k radosti. Humor se vyskytuje v mnoha příbězích ze života, v arabské literatuře je mnoho takovýchto příběhů. I samotný prorok Mohamed používal humor. Člověk by si ovšem neměl nikdy dělat legraci z Boha. Před tím se muslim musí mít na pozoru, aby humor nebyl aktem neúcty k Bohu a Prorokovi. Aspoň jeden příklad humoru, který se objevuje v příběhu ze života Proroka: Nějaká střenka se ho zeptala, jestli půjdou stařenky do nebe. „Ne, staré ženy nepůjdou do nebe.“ Stařenka byla smutná. „Staré ženy nepůjdou do nebe, protože ještě dřív, než půjdou do nebe, budou přetvořeny v mladé, krásné ženy.“ Vidíme, že Prorok využíval humor jako edukativní prostředek.

# VÝKLAD PRVNÍCH VERŠŮ KNIHY KAZATEL S POUŽITÍM MIDRÁŠŮ A STŘEDOVĚKÝCH ŽIDOVSKÝCH KOMENTÁŘŮ

Tomáš Novotný

1,1

**Slova koheleta, syna Davidova, krále v Jeruzalémě.**

דְּבָרֵי קֹהֶלֶת  
בְּנוֹדָד מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלַם:

Ze starověku se nám zachovala řada tzv. mudroslovných spisů. Jsou to literární kompozice, sbírky přísloví a jiné spisy, které se snaží vyrovnat s pojetím tohoto světa, do kterého jsme byli postaveni. Velice známými se staly mudroslovné spisy egyptské, ale máme zachována i podobná díla z Mezopotámie a dalších oblastí. Z biblických, tedy hebrejských knih, je, vedle knihy Přísloví, nejvýraznějším zástupcem tohoto žánru kniha Kazatel.

Tyto mudroslovné spisy velice často začínaly uvedením jména autora, případně i jeho zaměstnání anebo postavení ve státní hierarchii. Tak např. slavné egyptské naučení Ptahhotepa začíná: „Naučení místodržícího a vezíra Ptahhotepa, pod majestátem Izeziho, krále Horního i Dolního Egypta, žijícího na věky věků.“ (Crenshaw, 56).

I kniha Kazatel začíná literárním sebe-představením autora. Avšak, místo, aby nám tato úvodní slova pomohla v historickém zařazení spisu, staví nás před řadu dalších nezodpovězených a snad i nezodpověditelných otázek. Výraz קֹהֶלֶת (kohelet), který je tu totiž použit jako jméno anebo snad titul autora těchto slov, je termínem, který nám není na základě dnešního stavu jazykovědy jasný. Prvním problémem je to, že se výraz kohelet nevyskytuje nikde jinde, než právě v knize Kazatel (1,1; 1,2; 1,12; 7,27; 12,8.9.10.) a tak nemáme možnost jakéhokoli srovnání. Další komplikací je to, že se tento termín nedá ani přímo odvodit od jakéhokoli slovního kořene ve starověké hebrejštině. V klasické hebrejštině se sice používá kořen קהל (q-h-l), se kterým je toto slovo příbuzné, ale používá se v jiném slovesném tvaru, než od jakého je toto slovo odvozeno zde<sup>1</sup>. Navíc má toto slovo ještě ženskou koncovku,

která samozřejmě neodpovídá tomu, že se o této postavě mluví jako o králi.

Vzhledem k těmto všem problémům se setkáváme v odborné literatuře s řadou navrhovaných řešení. Většina z nich vychází ze základního významu kořene קהל (q-h-l), kterým je „volat“. V tomto významu se vyskytuje totiž i v řadě dalších semitských jazyků, jako např. v aramejštině a asyrštině. V syrštině je od tohoto kořene odvozeno zajímavé slovo „kahlonito – hádavá žena, štěkna“.

Protože se pak קהל (q-h-l) v hebrejštině používá především o svolávání lidí, je možné výraz kohelet vykládat jako označení někoho, kdo svolává shromáždění anebo kdo k tomuto shromáždění mluví. V této linii také postupovaly starověké překlady, když se rozhodly překládat kohelet jako evkklhsíasth,j (ecclesiastés). Zajímavé je, že vlastně toto řecké slovo má stejný původ jako překládaný hebrejský kořen, protože se u obou jedná o starý sanskrito-semitský základ gal (kal), který se objevuje i v latinském „con-cilium“, či anglickém „to call“ (Keil, 202). Navázáním na toto pochopení je i tradiční český překlad kazatel.

Vzhledem k tomu, že se kořen קהל (q-h-l) nepoužívá o shromažďování věcí, ale lidí, bylo by nesprávné odvozovat termín kohelet od – na první pohled logického – shromažďování moudrosti nebo přísloví, jak se o to někteří pokouší (ibid.). Ještě jiní badatelé se pokoušejí odvodit toto slovo od arabského kořene kahal, které označuje něco suchého a tvrdého a považují koheleta za starého, vysušeného člověka, vyčerpaného životem (ibid.).

Ve výčtu pokusů objasnit původ tohoto jména by neměly chybět ani návrhy, vykládat toto slovo jako nějakou nám již neznámou zkratku KHLT anebo iniciály čtyř slov, asi tak, jako jméno slavného rabína Rambam (RMBM – Rabbi Moše ben Maimon) (Gordis, 203). Nezapomeňme, že se v hebrejštině píše pouze souhlásky a slovo kohelet je napsáno v originále pouze jako קהלת (qhlt).

Ženská koncovka tohoto jména může být vcelku přesvědčivě vysvětlena jako koncovka, která je někdy připojovaná k titulům různých zaměstnání<sup>2</sup>. Není proto třeba vidět v označení kohelet moudrost חכמה (chochma), která je v hebrejštině ženského rodu, tak jak to dělají např. králíčti (ČEP, 179). Zároveň je tato koncovka, která se takto používala pouze v pozdní hebrejštině, podle některých badatelů, prvním z řady ukazatelů toho, v jaké době tento spis vznikl. Jedná se pravděpodobně o dobu Ezdráše a Nehemiáše, tedy o druhou polovinu 6. století ante.

Dalším krokem k poznání autora je zamyšlení nad atributy, které jsou u něj uvedeny – „syna Davidova, krále v Jeruzalémě“. Předně je potřeba říci, že slova „krále v Jeruzalémě“ se vztahují podle rabínských akcentů v hebrejském textu na koheleta a ne na Davida, jak by se mohl také text chápat.<sup>3</sup>

To, co tedy víme z tohoto nadpisku, jasně ukazuje na moudrého krále Šalomouna. Pokud totiž předpokládáme, že se pod jménem David myslí slavný izraelský král David (okolo roku 1000 př. n. l.), pak víme, že neměl žádného jiného syna, který by byl králem, než Šalomouna. Snad můžeme v této dvojjakosti, kdy je na jedné straně jasně naznačeno, o koho se jedná a přitom na straně druhé není přímo jmenován, vidět náznak toho, k čemu se přiklání v současné době většina badatelů, totiž, že byl tento spis napsán v daleko pozdější době než v 10. století, kdy žil Šalomoun a že autor pouze používá postavu Šalomounovu jako literární fikci, vzhledem k tomu, že Šalomoun byl symbolem moudrosti a tedy i ideálním patronem mudroslovné literatury. Klasické komentáře však zůstávají u představy, že v autorovi – koheletovi – skutečně vypráví své zkušenosti izraelský král Šalomoun (viz např. židovský komentář Rašiho).

Vzhledem k tomu, že nám není termín, kterým je autor titulován, zcela jasný, a ani nedovedeme s definitivní plat-

ností určit, kdo se za tímto titulem skrývá, rozhodl jsem se ho nepřekládat. Budu tedy o autorovi mluvit jako o koheletovi.

Nejslavnější židovský komentátor Raši, stejně tak jako midraš, si všímá toho, že u tří biblických autorů není řečeno, že se jedná o slova Hospodinova, ale je použit obrat slova Amosova (Am 1,1), slova Jeremiášova (Jr 1,1) a právě zde slova koheleta (Kaz 1,1). Jako důvod je uváděno to, že se ve všech třech případech následuje napomínání a kárání.

## 1,2

**Marnost nad marnost,  
řekl kohelet,  
marnost nad marnost  
a všechno je marnost.**

הָבֵל  
הַבְּלִים אָמַר קֹהֵלֶת  
הָבֵל הַבְּלִים הֵפֵל הָבֵל:

Po představení autora přichází motto a jistě i nejznámější výrok celé knihy. Ve svém překladu jsem se rozhodl (po dlouhém uvažování) pro tradiční české „marnost“. Důvod pro to bude plně zřejmý až při výkladu následujících výroků, které jsou rozvedením a odůvodněním tohoto lapidárního motto. Ve všech následných výrocích totiž půjde o to, že všechno lidské snažení je marné a člověk nemůže nic změnit, ani ničeho dosáhnout vlastní silou a snažením. K této myšlence se tedy hodí marnost více, než pomíjivost nebo jiné termíny. To ovšem nemusí znamenat, že se hebrejský termín הָבֵל (hevel) zcela přesně překrývá se svým českým překladem. Dokonce se zdá, jak tvrdí Crenshaw (str. 66), že kohelet si liboval ve víceznačnosti některých termínů. Samotný termín, který je podkladem překladu marnost znamená původně cosi jako vánek, opar. Jistě není bez významu, že se takto jmenoval bratr Kainův, kterého my česky přepisujeme jako Ábel. Tedy první člověk, který podle vyprávění prvních kapitol Bible, byl kdy zabit. Tedy první člověk, na kterém se projevila lidská smrtelnost.

Výraz hevel jako vyjádření pomíjivosti vzhledem k věku člověka se používá i v jiných biblických textech (viz např. Ž 144,4 a Jb 7,16). V pozdější mišnaické hebrejštině se tento termín používá ve smyslu dechu, tak, jak ho známe i ze slavného výroku, že „svět trvá pouze dechem

malých školáků“ (B. Shab. 119b např. podle Gordis, 205).

V tomto výroku však je ještě termín הָבֵל (hevel) vystupňován tak, jak bylo zvykem v klasické hebrejštině, totiž, že je příslušný termín spojen genitivně s plurálem téhož slova. Tak nacházíme v biblické hebrejštině vyjádření jako král králů, pán pánů, píseň písní atd. Stejně tak je marnost non plus ultra vyjádřena doslova jako marnost marností הַבְּלִים הָבֵל (havel havalim).<sup>4</sup>

Midraš si s touto gramatickou konstrukcí pohrává a ptá se, o jaký הָבֵל (hevel), o jakou páru se jedná. Říká, že kdyby se jednalo o páru z kamen, na kterých se vaří, pak by v ní byla přeci nějaká podstata, kdyby se jednalo o kouř z kamen, v kterých se topí, pak je také v něm ně-

jaká podstata a proto prý kohelet použil obratu, že je to pára par – הָבֵל הַבְּלִים (havel havalim), aby vyjádřil, že v sobě nemá žádnou podstatu (1,3).

Midraš také nachází v tomto výroku sedmeronásobnou marnost, i když je ve skutečnosti zde slovo הָבֵל (hevel) použito pouze pětkrát. Je to možné proto, že každé הָבֵל (hevel) použité v plurálu, počítá dvakrát. R. Samuel ben R. Isaac pak srovnává těchto sedm marností se sedmi obdobími lidského života, o kterých čteme v midraši dále, že když je člověku jeden rok, je jako král a sedí na lůžku s nebesy, hýčkaný a líbaný všemi. Když mu jsou dva a tři roky, tak je jako prase a strká ruce do špíny. V deseti skáče jako kůzle, ve dvaceti je jako řehtající kůň, který se sám sobě obdivuje a touží



Čáry, 2019, kresba na papíře.

po ženě. Když se pak ožení, je jako osel. Když zplodí děti tak se stává drzý jako pes, aby opatřil jídlo a všechny potřeby. A když zestárne, tak chodí ohnutý jako opice. (1,3). Dodává však, že se tyto charakteristiky vztahují pouze na hlupáky, a ti, kdo jsou zběhlí v Tóře, mohou být jako David, který byl sice starý, ale přesto byl králem.

Raši zase přirovnává sedm marností k sedmi dnům stvoření a pokračuje tak v linii, kterou již v midráši prezentuje R. Juda ben R. Šimon, když tuto myšlenku rozvádí a podporuje biblickými citáty, kterými chce dokázat, že vlastně všechno je marnost. První den bylo stvořeno nebe a země (Gn 1,1), ale je psáno: Nebesa se rozplynou jako dým a země zvětší jako roucho. (Iz 51,6). Druhý den řekl: Buď klenba (Gn 1,6), ale je psáno: nebesa se svinou jako kniha (Iz 34,4). Třetí den řekl: Nahromadte se vody pod nebem na jedno místo (Gn 1,9), ale je psáno: Kladbou stihne Hospodin záliv Egyptského moře (Iz 11,15). Čtvrtý den: Buďte světla na nebeské klenbě (Gn 1,14), ale je psáno: Zardí se bledá luna, zastydí se žárné slunko (Iz 24,23). Pátý den: Hemžete se vody živočišnou havětí (Gn 1,20), ale je psáno: Sklidím nebeské ptactvo i mořské ryby (Sof 1,3). Šestý den: Učiňme člověka, aby byl naším obrazem (Gn 1,26), ale je psáno: Vyhladím člověka z povrchu země (Sof 1,3). A co se dá říct ohledně Šabbatu? Kdo jej znesvěť, musí zemřít (Ex 31,14).

### 1,3

**Jaký má užitek člověk ze všeho svého pachtění, z toho, jak se pachtí pod sluncem.**

מהיתרון לאדם בכל  
עמלו שיעמל תחת השמש

Ve třetím verši se setkáváme se čtyřmi termíny, důležitými pro celou knihu Kazatel. Prvním z nich je יִתְרוֹן (jitron), který pochází z obchodního slovníku a označuje vlastně čistý zisk po odečtení všech nákladů. Kohelet tento termín často používá, když klade svoji základní otázku, co z toho vlastně člověk má, k čemu mu to, či ono je. Zároveň zde narážíme poprvé na podstatný rozdíl mezi biblickou knihou Přísloví a naším textem. Autor knihy Přísloví prohlašoval



Co? 2019, kresba na papíře.

zcela jasně, že dobré jednání přináší užitek pro člověka samotného (srovnej např. Př 3,14; 11,8; 13,21 a mnoho dalších). Autor knihy Kazatel si tím zdaleka není tak jist.

Druhým důležitým termínem je hebrejské slovo pro člověka אָדָם (adam). Na rozdíl od jiného označení pro člověka איש (iš), zde použitý termín v sobě obsahuje především důraz na lidskou přirozenost se všemi jejími neduhy a špatnými sklony. Asi tak, jak to formuluje Pulpit Commentary ve své církevní mluvě, že člověk je zde Adam, přirozený člověk, neosvícený milostí Boží (2).

Třetím důležitým termínem tohoto výroku je עָמַל (amal) – práce. Ve významu tohoto slova je zdůrazněna námaha a často bezvýslednost. Důležitým se tento termín stává i proto, že vyjadřuje vlastně základní pohled koheleta na tento život. Kohelet totiž vidí život především jako námahu, bolest a pachtění. Zde je do-

konce v tomto výroku zdůrazněna bezvýslednost práce obratem בְּכֹל (bchol) – ve vši. Snad se tím chce již zde říci, že žádná práce nebude mít trvalé výsledky (Crenshaw, 59).

Poslední ze čtyř termínů – תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ „pod sluncem“ není typickým jen pro koheleta, ale používá se i v literatuře jiných národů. Tak např. u řeckých básníků: Gunhv tV avrivsth tw/n u'fV h'livw| makrw| – Nejvznešenější žena pod sluncem (Euripides, Alcest, 151. Pulpit, 2).

Otázkou zůstává, zda tento výraz odlišuje události na této zemi od oblastí jiných, anebo zda je to prostý výraz pro svět. Crenshaw argumentuje, že se tento výraz používá v Mezopotámii i o světě bohů a nemůže tedy být zdůrazněním pozemského života na rozdíl např. od života posmrtného. Tak nacházíme např. v Eposu o Gilgamešovi výrok: „Jenom bohové žijí na věky pod sluncem.“ (str. 60).



Na rozdíl od toho staří rabíni ve výrocích uchovaných v midraších zcela jednoznačně chápou obrat „pod sluncem“ na pozemskou říši v protikladu k nebeské. Tak R. Huna a R. Aha řekli: „Člověk nemá nic ze své práce pod sluncem, ale jeho poklad a odměna je nad sluncem.“ Podobně R. Judan řekl: „Pod sluncem nemá žádný profit (יִתְרוֹן – jitron), ale nad sluncem ano.“ (1,4).

Raši má na tomto místě zcela odvážný výklad, že sluncem je míněna tóra. Když pak dokonce předložku תחת (tachat) nechápe v jejím nejběžnějším významu „pod“, ale jako „za, místo něčeho“,<sup>5</sup> může dojít k závěru, že nám tento výrok chce sdělit, že člověk nemá žádný užitek, když cokoli vymění za tóru (doslova „jaký užitek má člověk místo tóry?“).

## 1,4

**Generace za generací přichází a zase odchází a přitom země zůstává na věky.**

דור הלך ודור  
בא והארץ לעולם עמדת:

Čtvrtým veršem začíná řada příkladů, které odůvodňují úvodní povzdech o marnosti a bezvýslednosti všeho snažení. Využívají gramatického jevu participia k vyjádření řady jevů v tomto světě, které člověk nemůže změnit a proti kterým je bezmocný. Doslova bychom tento verš mohli přeložit jako: „pokolení jdoucí a pokolení přicházející a země na věky stojící“.

Prvním z jevů, nad kterými se kohelet pozastavuje, je skutečnost, že místo, aby člověk jako pán tvorstva zůstal a přetvářel své okolí, je tomu tak, že každá generace je zde jen na chvíli, ale země zůstává jakoby nezměněná. To vyjádřil již Jeroným (podle Keil, 220), když k tomuto výroku napsal: Quid hac vanius vanitate, quam terram manere, quae hominum causa facta est, at hominem ipsum, terrae dominum, tam repente in pulverem dissolvi? – Co je marnější, než tato marnost: země, která byla učiněna pro lidi, zůstává, ale člověk sám, pán země, se tak náhle rozpadá do prachu.

Podobně se nad tímto výrokiem pozastavuje R. Judah ben Korhah a říká, že by tento výrok správně měl znít: „Země pomíjí a země povstává, ale generace zůstává na věky“. A uzavírá: „Byla země

stvořená pro lidi, anebo naopak? Avšak generace se rozpadá, protože neposluhává příkazy Toho Svatého, buď požehnan. Zatímco země poslouchá Svatého, buď požehnan, a tak se nerozpadá.“ (Midraš Qoh. 1,9).

Zůstávat na věky, podobně jako řecké εἶναι to.n aivw/na (eis ton aióna – Pulpit, 3), však nemusí znamenat věčnost v našem slova smyslu, ale vyjadřuje trvání až do doby, kterou nepostihujeme, která se nám ztrácí v temnotě. Hebrejský výraz zde použitý לעולם (le'olam) je odvozen od kořene עָלַם ('-l-m) a znamená „skryté, temné“. Nejde zde tedy o kosmologickou a už vůbec ne eschatologickou výpověď, ale o subjektivní pozorování filozofa, anebo ještě lépe řečeno, mudroslovce, který se snaží definovat své místo v tomto světě. V tomto a následných pozorováních pak vidí řada vykladačů paralelu ke čtyřem žvlům, z nichž země v tomto výroku je první z nich (např. Crenshaw, 62).

Ještě jiný výklad v midraších je zachován ve výroku R. Izáka, který řekl: „Království přichází a království odchází, ale Izrael zůstává na věky“ (1,9). Tento výklad je pak ospravedlňován výroky, kde se slovo země אֶרֶץ ('erec) používá jako označení pro její obyvatele: Sd 18,30 a Mal 3,12. Tuto myšlenku pak rozvádí tamtéž R. Berekija, když s písmáckou bravurou a lingvistickým žonglerstvím (v nepřelozitelných hříčkách) dokazuje, že tak, jako Bůh stvořil člověka, tak ve všem paralelně stvořil i zemi, a proto, když se mluví o zemi, tak se může myslet vlastně na lidi. A tak „dokládá“ z Bible, že jako má člověk hlavu, tak ji má i země, protože je řečeno: A první hroudy pevniny (Př 8,26) (hříčka založená na tom, že zde je hebrejské slovo přeložené jako „první“, zároveň možné číst i jako „hlava“ – ראש – roš). Tak, jako má člověk oči, má i země, neboť je řečeno: Přikryji povrch země (Ex 10,5) (kde povrch je stejné slovo, jako oko עֵין – 'ajin). Tak, jako má člověk uši, má i země, jak je řečeno: Naslouchej země (Iz 1,2) (Když naslouchat je v hebrejštině odvozeno od stejného kořene אָזַן ('-z-n) jako ucho). Tak, jako má člověk ústa, má i země, protože je řečeno: Země otevřela svůj chřtán a pohltila je (Nu 16,32). Člověk jí a stejně tak i země: Země, která požírá své obyvatele (Nu 13,32). Člověk pije a země také, jako je řečeno: Země hor a plání. Pije vodu z nebeského deště (Dt 11,11). Člověk zvrací a stejně tak zvrací země, jako je řečeno: Nebo i vás země

vyvrhne (Lv 18,28), atd. až k poslednímu dokladu, který je vzat právě z vykládaného výroku a kde R. Berekija říká: Člověk má nohy a stejně tak je má i země, tak jak je řečeno: A země zůstává na věky. (V hebrejštině je totiž „zůstává“ doslova „stojí“ עָמַדָה ('omadet), a tedy musí mít nohy.)

Raši vztahuje odcházející pokolení pouze na nespravedlivé, protože je řečeno, že pokorní dostanou zemi do dědictví (יִרְשׁוּ אֶרֶץ יְיָ anavim jiršū arec), jak je psáno v žalmu 37,11.

## Citovaná literatura:

Crenshaw James L., Ecclesiastes. The Westminster Press, Philadelphia, 1987.  
ČEP – Český ekumenický překlad, Překlad s výkladem. 10. Svazek (Příslaví, Kazatel, Píseň), Kalich, Praha, 1979.  
Gesenius' Hebrew Grammar, Clarendon Press, Oxford, 1985.  
Gordis Robert, Koheleth – The Man and His World, Schocken Books, New York, 1968.  
Chummaš (Im Peruš Raši, Targum Onkelos, Haftarat ve Chmeš Megilot), Jaakov Wagmeister, Varšava.  
Keil – Delitzsch, Commentary on the Old Testament in Ten Volumes, Vol. VI, Grand Rapids, 1984.  
The Pulpit Commentary, Ecclesiastes, Funk and Wagnalls Company, London and New York, 1913.  
The Soncino Midrash Rabba, Davka Corporation, 1996.

**Pokračování příště. Se svolením autora přetištěno z Tomáš Novotný: KOHELET. Výklad biblické knihy Kazatel s použitím midrašů a středověkých židovských komentářů. První kapitola. Oliva, Praha 1998.**

<sup>1</sup> V biblické hebrejštině se používá kořen קָהַל v nífalu a hífalu ve významu „shromáždit“, v kalu, jehož aktivním ženským tvarem participia je termín קָהֵלָה se v nám dostupných pramenech nikde nevyskytuje.

<sup>2</sup> Tak vysvětluje např. Pulpit (1), když s odvoláním na Geseniana uvádí, že aktivní participium v ženském tvaru může vyjadřovat zvláštní stupeň aktivity obažené v příslušném kořeni, když se použije muž. Tak nacházíme obdobné případy v פִּכְרֶת (poche-ret) Ezd 2,57 a סוֹפֶרֶת (soferet) Ne 7,57.

<sup>3</sup> U slova David je přízvuk zakef, který ho tak odděluje od následného „král v Jeruzalémě“.

<sup>4</sup> Hevel tu má neobvyklý tvar ve statu constructu הָבֵל (havel), který je asi nejlépe vysvětlit jako arameismus.

<sup>5</sup> Tak se vyskytuje např. v עֵין תַּחַת עֵין שֶׁן תַּחַת שֶׁן (ajin tachat ajin šen tachat šen – oko za oko, zub za zub) (Ex 21,24 par.).

# KNIHA KAZATEL A BÁZEŇ PŘED HOSPODINEM

Pavel Keřkovský

Zkoumáním knihy Kazatel vstupujeme do tisícileté debaty, zda se její zvěst má či nemá stát směřodatkou pro život víry židovské, později i křesťanské komunity. Pro některé moderní badatele zvěst knihy osciluje mezi dvěma extrémy, mezi konzumentským *carpe diem* a přísnou *etikou poslušnosti (bázně před Bohem)*.

Dle teologa a fenomenologa náboženství Milana Mrázka je v některých textech biblického kánonu *bázeň před Bohem* formálním označením pro náboženství jako takové. Samotný náboženský fenomén *bázně před Hospodinem* či *bázně před Bohem* je zachycen modelově v knize Genesis (15. kap.). Její vnitřní strukturu prohlubuje prorocká vize v knize Izajáš (6. kap.). O vlití *nové bázně před Hospodinem* rokuje prorok Jeremjáš (32. kap.). Bázeň prožívají pastýři u Betléma i ženy u hrobu. Apoštol Pavel svoji existenci prožívá s *bázní a třesením* (Fp 2,12). Podle teologa Rudolfa Otta je *bázeň před Hospodinem* možno prožít při zpěvu písně *Pán Bůh je přítomen* (EZ 166). Nejde tedy jen o starověký náboženský fenomén. Kniha Kazatel pracuje s formálním i věcným významem *bázně před Hospodinem*. Knihu Kazatel bychom měli považovat za svébytný traktát, určený pro studium a debatu.

Autor knihy Kazatel žil zřejmě v době politických zmatků i podivuhodných aktivit helénistické kultury. Některým judským vzdělančům se biblická narativní tradice mohla zdát pohoršující a mudroslovné sentence málo sofistikované. Některé tehdejší filosofické školy (epikureismus, skepticizmus, pyrrhonismus) zvaly k hledání životního štěstí a blaženosti, popř. zvaly k péči o duši a k pěstování ctností (stoicismus, platonismus, aristotelismus). Frustrovaní Izraelci se zalíbením naslouchali helénistickým učitelům a očekávali od nich spásu. Je pravděpodobné, že učitel moudrosti se svým učením pokusil judské vzdělance přeměrovat zpět k *bázní před Hospodinem*. Proto se autor traktátu představuje jako ten, kdo již prozkoumal všechnu blaženost, radost, štěstí, ale i zmatenost a konečnost člověka, a proto tvrdí, že populární filosofické školy nepřicházejí

s ničím novým, což stvrzuje výrokem: *Nic nového pod sluncem* (1,9). Připomíná, že nové trendy zkoumání dobra již tady byly. Výzkumy helénistických myslitelů nejsou zase až tak nové.

Kazatel se představuje jako učitel s nezpochybnitelnou autoritou. Proto o sobě mluví jako o synu krále Davida. Nepředstavuje se však jako Šalomoun, protože šalomounovskou spiritualitu kritizuje (2,1-11). Odkazem na rod krále Davida se přiznává k Davidově duchovní linii. Král David vyučuje písněmi bázní Hospodinově: *Pojďte, synové, poslyšte mě, vyučím vás Hospodinově bázni*. (Ž 34,12) a žalm pak připomíná některá témata, která rozvíjí i kniha Kazatel. Vyzdvižení něčí autority odkazem do minulosti k významnému předku bylo tehdy běžné. Některí helénští filosofové se pyšnili, že jejich rodokmen začíná božskou či polobožskou postavou, proto prý i jejich nauka nese odlesk božské moci a autority. Kazatel, kriticky přijímající helénskou civilizaci, nezachází tak daleko, že by se odvolával na božský původ. Odkazuje-li na autoritu davidovského královského rodu, pak možná chce svému poeticko-mudroslovnému traktátu dodat lidský rozměr proveditelnosti. Nepovyšuje tím svou osobnost, ale spíše upozorňuje na zásadní závažnost *bázně před Hospodinem* pro své tápající současníky. Kritika šalomounovské spirituality do jisté míry souznívá s tehdy populární filosofickou kritikou násilnosti a nemravnosti dávných a v helénské kultuře stále přítomných olympských bohů. (viz Radek Chlup, Pojetí božství v Řecku, in Bůh a bohové, DharmaGaia, Praha 2004, s. 31-57) Zacílení kritiky na šalomounovskou vrstvu izreelské spiritualitu je možné pojmut jako učitelovo upozornění pro hledající, že nejen helénští tragédi a filosofové

(Euripidés, Xenofanés, Platón aj.) kritikou homérského antropomorfního pojetí božství sice vytvářejí nové pojetí božství, nesmrtelnosti a blaženosti, ale vlastně nejde o nic převratně nového, protože již izreelská tradice obsahuje sofistikované pojetí *bázně před Hospodinem* bez pokleslých antropomorfních rysů, a právě toto mudroslovně pojaté náboženství (*bázeň před Hospodinem*) je společensky perspektivní v době duchovního hledání a tápání.

Kazatel kriticky hodnotí duchovní minulost Izraele, ale nekritizuje celou izreelskou tradici, paradoxně pouze šalomounovskou spiritualitu, jejíž absurdní rysy souznívají s absurditou homérského typu božství, které podrobují kritice někteří helénští filosofové. Místo preparování filosofických termínů učitel nenabízí afektivitu, strach z bohů, nýbrž racionálně strukturovanou *bázeň před Hospodinem* (*nařízení, která vedou k specifickému prožívání carpe diem*). *Bázeň před Hospodinem* chápe jako východisko pro všechny izreelské věřící, a to pro bohatou elitu i pro studenty frustrované židovskou antropomorfní teologickou tradicí, pro hledající inspiraci v pojetí božství mezi závažnými helénskými filosofi. Všechny zve na cestu ustavičného hledání a ověřování (6,10 – 12,14). Radí participovat na některých institucích tohoto světa dobrými aktivitami, které vyrůstají z *bázně před Hospodinem*. Je přesvědčen, že bohobojný člověk má prožívat svůj život s vědomím boží milostivé i soudcovské přítomnosti (např. 11,9). Proto učitel moudrosti čtenáři připomíná, že se má bát, tj. má kreativně a s úctou rozvíjet to, co ob stojí (3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13). Tento přístup potvrzuje i epilog, který připojil někdo později: *Boha se boj a jeho přikázání zachovávej*. (12,13). Kazatelovu zvěst lze označit za teologii *bázně před Hospodinem*, která přetváří filosofickou metodiku *carpe diem*.

Pokusím se úlohu učitele moudrosti kontrastně osvětlit intelektuálním úsilím apoštola Pavla, který o několik století později také promýšlel personální i společenskou etiku, např. v listě Římanům v kap. 12-13. Ve své reflexi využíval



filosofické i teologické termíny. Kriticky si vážil filosofie. Šmahem ji nezavrhoval, nebyla pro něj služkou teologie. Uznával její kognitivní i etický rozměr, tj. ti filosofové, kteří promýšleli problematiku svědomí byli na stejné úrovni jako učitelé zákona (Ř 2. kap.). Dále Pavel počítal s tehdy vládoucí (římskou) právní kulturou (Ř 13,1-7) a též s biblickým apodiktickým právem, které je rozhodující pro etické myšlení i praxi věřících (Ř 13,8-10). Apoštol Pavel jako římský občan počítal s určitými právy a povinnostmi, tedy s určitou právní kulturou, státně-správními pořádky (Ř 13,6-7). Mohl se spolehnout na soudní vymahatelnost nezczizitelných práv římského občana. V případě nouze se mohl odvolat na svá práva římského občana a uniknout lynčování davem. Měl právo využít ochrany římského velitele a odvolat se k císaři a jeho spravedlnosti.

Učitel moudrosti knihy Kazatel takovými právy nedisponoval. Žil v jiné právní kultuře, která takováto subjektivní práva neznala. Svěvole mocného člověka nebyla nijak limitována, tak jako v každé jiné starověké či novověké totalitě či diktatuře: *Když má člověk moc nad člověkem, je to pro něho zlé.* (3,9). Není-li moc přibržděna právem, rozhostí se svěvole, msta a násilí. Nevstoupí-li mezi provinilého a obět zákon, ovládne společnost bezuzdná svěvole mocných, totalita, mocensky pokřivená spravedlnost. Jedinou obranou je respekt k tomu, co si přeje Bůh. Vstoupí-li do života lidského bázeň před Hospodinem, pak svými dobrými aktivitami prospíváme univerzálně všem. Z bázně před Hospodinem zaznívají tedy stejně závažné univerzalistické tóny, jako zaznívají z úst učitelů helénistických filosofických škol. Učitel moudrosti chce pravděpodobně říci hledajícím, že izraelská tradice není impotentní a zastaralá, protože v návaznosti na určité motivy mudrosloví a na určitá boží nařízení dovede hovořit novým způsobem o boží působnosti v tomto světě, která dobrými aktivitami pomáhá přežít zneklidňující dobu.

Nevíme na rok přesně, ale odborníci odhadují, že učitel moudrosti žil pravděpodobně ve třetím století před Kristem. Společensko-kulturní souřadnice textu odkazují k ptolemaiovskému systému státní správy. Stát byl po egyptském způsobu královským domem a území státu velkostatkem. V čele provincie působili dva funkcionáři, jeden odpovědný za po-

litické a druhý za hospodářské záležitosti. Z řecké právní kultury byl přejat institut výběrčího daní a jemu podřízených výběrčích. Judsko bylo chrámovým státem. Výběr daní zjišťovala judská aristokracie (Filip Čapek, Kazatel, 2016, Praha, s. 301-302). Řecká právní kultura, podobně jako egyptská (na rozdíl od assyrské, izraelské či římské), nezná subjektivní práva jedince (Georg Jellinek, Pavel Holänder, John Witte, Jr.)

Učitel moudrosti mluví k obyvatelům, kteří nedisponovali subjektivními právy. Zřejmě pouze nejvyšší úředníci byli přímo privilegováni slovem královým k určitému úřadu, k němuž byli vázáni



*Distanca, 2020, koláž*

slibem věrnosti. Tito funkcionáři si pak ustanovili své pomocníky – např. k výběru daní. V době zmatků a nepřízně krále (8,1-9) učitel moudrosti radí, aby držitel úřadu se neozýval proti nespravedlnosti krále, a držel se svého úřadu. Má důvěřovat, že tento zmatek pomine a on svou dobře vykonávanou funkcí snad zamezí rozvratu společenského řádu. V té době ovšem lid a ani úředníky nechránila žádná ústava či deklarace (ani odvěky právní systém starověké mezopotamské právní kultury, s níž počítají někteří autoři knihy Genesis, natož aby je k něčemu zavazovala smlouva Hospodinova).

Knihy Kazatel není učebnicí personální či sociální etiky pro vládcy. Míří jednak na judské vzdělance a společensky angažované, ale zároveň na všechny věřící v Judsku. (Po přeložení do řečtiny i na

ty, kteří žijí v diaspoře). Učí je strategii, jak přežít ve společnosti s rozkolísanou právní kulturou. Odkazuje k dodržování státně-správních aktivit helénistické doby i k dodržování apodiktického práva *bázně* před Hospodinem, tj. morálních nařízení, nikoliv mojžíšovského kauzistického práva. To platilo dříve a bylo reinterpretovalo některými učiteli zákona do frustrující doktríny. Učitel moudrosti zve k nové spiritualitě a to formou kreativního hledání dobrých aktivit, které nelze kopírovat z izraelského katuzistického práva nebo specifické šalomounovské *spirituality carpe diem*. Je zapotřebí helénské *carpe diem* profiltrovat *bázní před*

*Hospodinem* a tak žít dobře, *dobré carpe diem před tváří Boží*.

*Bázeň před Hospodinem* je pak jakousi ústavou, která je prožívána jako morální závazek a zároveň i výzva k spoluúčasti na konání dobrých a spravedlivých aktivit, ač ony jsou definovány zatím jen morálním zákonem a nikoli souborem práv a svobod. Učení starověkého učitele moudrosti představuje jeden z biblických zárodků chápání nábožensví jako závazku a uskutečňování dobrých aktivit a svobod. Biblicko-puritánské pojetí práva (Massachusetts 1648) se tak zrcadlí v dosud platné ústavě Johna Adamse pro stát Massachusetts z roku 1780. Kdežto např. ústava státu New York 1777 se stává spíše rámcem pro ochranu individuální svobody a vlastnictví v sekularizované společnosti.

Má náboženství, speciálně *bázeň před Hospodinem*, kognitivně-sociální rozměr, jejímž horizontem je spravedlnost? Tato otázka byla kladně zodpovězena výše, a proto snad mohu říci více, než učitel moudrosti vyslovil, doufaje, že pokračuji v intenci učitele moudrosti. Věřící, kteří v Judském regionu získali nějaký podíl na správě, tj. jako výběrčí daní, mohou tuto funkci vykonávat spravedlivě a nezneužívat ji jen ve svůj prospěch (zneužití *carpe diem*). Mohou mít podíl na spravedlivé vládě (co je císařovo, to náleží císaři a co je boží, to náleží Bohu, řečeno s pozdějšími evangelisty) pokud budou své aktivity konfrontovat s „bázní před Hospodinem“. Jestliže výběrčí daní budou vybírat nezištně a nebudou zneužívat svou moc, pak zřejmě budou žít *podle bázně Hospodiny*. Tímto způsobem zřejmě lze odpovědět, že *bázeň před Hospodinem* vede k respektování *boží spravedlnosti* po způsobu učitelů moudrosti a proroků, kteří volali po dobrém a spravedlivém jednání a tak se zasazovali o sociálně spravedlivý podíl na vládě – na subjektivních právech – uvnitř starověkých monarchických poměrů.

Autor knihy Kazatel se tak stává přechůdcem zástupu svědků, kteří se zasazovali o sociálně spravedlivou vládu – zezdola. Ta je poměrně účinná v mezilidských vztazích lidských mikroregi-

onů či mikrospolečenství jako je rodina, liturgické společenství, společenství studujících. Život víry (sdílení víry, praxe milosrdenství) v těchto společenstvích se ve vhodnou dobu stává podloží pro vytvoření písemně kodifikovaných formulací, které vždy mapují již určité existující fenomény. Teologické podloží nové nábožensko-životní praxe lze vytvořit dopisem, narativem (biblické příběhy či podobenství někdy i judikátem sedícího v bráně) nebo apodikticky formulovaným právem, snaží-li se kodifikovat důstojnost a rovnost před tváří boží a tedy i před lidskými autoritami.

Apodiktický nárok evangelia eticky přesně zformuloval apoštol Pavel dopisem Filemonovi, v němž prosí, aby věřící otrokář nerespektoval autoritu římských diskriminačních zákonů, které upírají části lidské populace lidskou důstojnost. Podobně církevní otec Augustin připomíná, že nespravedlivý státní zákon se nesmí poslouchat. S tím souhlasí Martin Luther King s odkazem na prorocké a evangelijní pojetí apodiktického práva. Moderní deklarace, v zásadě ovlivněné křesťanským chápáním práva, připomínají, že práva důstojného člověka jsou univerzální a nezcižitelná totalitní mocí či kýmkoli jiným.

Jan Amos Komenský zúročil duchovní aporie knihy Kazatel ve svém traktátu

*Labyrint světa a ráj srdce*. Zve v něm k žití *carpe diem před tváří Kristovou v církvi neviditelné*, která reálně existuje v labyrintu světa. *Církev neviditelná* se zviditelňuje v labyrintu světa antimachiavelistickými životními postoji – novým odpovědným, téměř občanským životním stylem poutníka, podruha, příchozího a hosta (Labyrint 53. kap.). Kazatelova teologie *bázně před Hospodinem* vede ke specifickému pojetí životního stylu *carpe diem*. Dnes bychom řekli, že věřící pak dovede kriticky zúročit a též přitakat spravedlivým spirituálním a ekologickým aktivitám, aniž by se zříkal demokratických právně-společenských vynálezů a některých civilizačních vymožeností právního státu, bez nichž se lidská planeta již neobejde. Jejich nerespektování vede vždy po nějaké době ke kolapsům, krizím a společenským absurditám. Nespějeme nutně k nějakému neodvratně osudovému konci. Díky zvěsti evangelia stále rozpoznáváme stopy Boží působnosti skrze ty, kteří žijí *s bázní a třesením před Hospodinem* nebo jako helénští filosofové jsou svým svědomím vedeni k rozlišování dobrého a zlého (Ř 2), nebo jsou inspirováni deklarativními sentencemi Všeobecné deklarace lidských práv (1948), encykliky *Pacem in terris* (1963), Prohlášením parlamentu nábožensví světa (1993) či Istanbulske smlouvy Rady Evropy (2014).

# ZVĚSTNÉ TENZE KNIHY KOHELET

Milan Balabán

Nejprve nutno konstatovat, že Kohelet je jediný starozákonní spis který se nevyrovnává především s mytologií (srv. Gn 1: zprávu o stvoření; Žalmy: zápas s nestvůrou moře; proroci – Jeremjáš: odhalení nebezpečné nicotnosti „královny nebes“ atd.), nýbrž s filosofiemi, mimobiblickými názory a postmoderními *náladami doby*. V tom je tato starozákonní kniha modernější než knihy, jež jsou pro starozákonní klasické sakrálně-náboženské písemnictví stěžejnější.

V tom jsou podobně aktuální i tzv. Apokryfní spisy Starého zákona. Například kniha *Sirach*. Sirach byl skvělá postava mezi židovskými mudroslovci. Leckde anticipuje již problematiku člověka „moderního“, člověka, který využívá „vymožeností vědy“ (např. lé-

kařství, ne již felčarství, nebo techniky – Sir 38).<sup>1</sup>

Také Kohelet využívá noetických ploch mytologických, ale velmi sporadicky, např. *Eposu o Gilgamešovi*, ale toho úseku, který je dramatickým zpracováním staré mytické fólie ve smyslu

postmoderní obecné úvahy; byť nábožensky naladěné; myslím na X. tabulku: božská šenkýřka Siduri dává „rady do života“ propastně frustrovanému Gilgamešovi: Kam běžíš, Gilgameši? ... Denně pořádej slavnosti...<sup>2</sup>

Podobně zacházeli se starými mytickými látkami (post)moderní řečtí dramatikové, např. Sofoklés.<sup>3</sup>

*Dispozice* knihy kohelet není nikterak zřetelná. N. Lohfink se domnívá, že ji v hlavních rysech určit lze (od kosmologie přes antropologii až po etiku). Nemluví však o koheletovské teologii, která tam je, i když sui generis a nepersonální.<sup>4</sup> Naproti tomu Segert tu vidí šňůru volně řazených moudrostních výroků zbarvených skepsí.<sup>5</sup>



*Hranice, zdraví, spolu, 2020, koláž*

Proznívajícím motivem je *pomíjivost*, větrnost, prašnost – to vyjádřeno hebrejským výrazem HBL = „být pomíjivý, prchavý“, a to ve tvaru substantiva *hevel* = „míjivost, zdání“. Tohoto výrazu je užito i jinde, sporadicky, v Koheletovi však 30x! Ne náhodou HEBEL = Ábel jméno muže, zavražděného z náboženské motivace vlastním bratrem (Gn 4,8). Člověk, jeho dílo, jeho plány, tužby, naděje – to vše je nicotné. Nicotné, nikoli marné. Ani pomíjivý život nemusí být marný. Znamená to *od-mocnění* od všeho, co se jeví a prezentuje jako supermocné, božsky nedotknutelné, třeba vlády a vládců. Znamená to *detabuizaci* každého falešného absolutna. Není takových absoluten v našem světě. Kdybychom se tu někdy zadomnívali, je nám pověděno: GAM ZE HAVEL (Kaz 2,19 aj.) = také tohle je jen pára a stín, žádná „krev bohů“ udržující lidský život.

Ani člověk „nemá žádnou přednost před zvířaty“. A není jisté, „zda duch lidských synů stoupá vzhůru a duch zvířat sestupuje dolů k zemi“ (Kaz 3,19.21).

Člověk není pod vládou *osudu*, neúprosného pohanského fata, je však podroben svému *údelu* (MIKRE, Kaz 3,19), který s ním posléze skoncuje – jako se vším živým na této zemi.<sup>6</sup>

Je jen jedno *absolutno*, jež je absolutněm *pravým*, a proto nepodléhá zmaru. Je to *Bůh-Elohim*, Božstvo, jež je nade vším a za vším, nelze je korigovat; snad je možné a radné složit slib či přinést oběť a tak projevit „boží bázeň“ (Kaz 4,17-

5,6); avšak modlitba ve smyslu důvěrného rozhovoru s Bohem se nepředpokládá. Člověk má (nábožensky i jinak) dbát o to, aby se Elohim neodhodlal „zničit dílo tvých rukou“ (Kaz 5,5b).

Rozmlouvat může člověk „se svým srdcem“ (Kaz 1,16), uvažovat, „filosofovat“ o svých plánech, předsevzetích, „cílech“ – ovšem s nezaměnitelným apriori „čím víc vědění, tím víc bolesti“ (Kaz 1,18b).

Bůh sám je v jistém smyslu personální, ale jen v tom, že něco s člověkem dělá nebo zamýšlí, není však personální tak, že by reagoval na lidské otázky a tužby. To, co má člověk poznat, je právě to, že je pomíjivý a že „údel synů lidských a údel zvířat je stejný“ (Kaz 3,19) a že Bůh je v nebi a ty na zemi“ (Kaz 5,1). Ano, Bůh „všechno učinil krásně a v pravý čas, ... jenže člověk nevystihne začátek ani konec díla, jež Bůh koná“ (Kaz 3,11).

Teprve v závěru Koheletova spisu se mluví o Stvořiteli (BÓRE), na něž má už mladý čověk pamatovat (ZKR), dříve než se „džbán roztříští nad zřídlem“ (Kaz 12,6b). Ani tu však není člověkův vztah k Bohu ustaven v nějaké důvěře nebo spolehu na Boží milosrdenství, nýbrž v *zachovávání příkázání* (viz Kaz 12,13). Bůh přivede člověka k soudu (MIŠPAT) a všechno skryté bude odhaleno (Kaz 12,14).

S tím vším souvisí otázka *času* (ET). Výčet časů v Kaz 3,1nn by mohl vzbudit falešné zdání, že časy určené Bohem mají povahu nějaké laskavé Boží *prozřetel-*

*nosti*. Ano: „všechno má určenou chvíli“ (Kaz 3,1), ale tuto chvíli člověk nemůže předvídat, nebo jen tušit, natož nějak připravovat ve smyslu prorockého „Odpovím ti v čase přízně, pomohu ti v den spásy“ (Iz 49,8). Není nějaký souvislý čas, čas něčím těhotný, čas k něčemu zrající, jsou toliko časová punkta, jen jakési limity, narození a smrt, a různé věci (záležitosti) mezi těmito limity. Nic nemá trvalou hodnotu, jeden čas není lepší (příhodnější) než jiný čas, každé plus je vystřídáno příslušným minus, kvalitativní rozdíl mezi časem dobrým a zlým je anulován, nebo radikálně zotazňován, neboť „lépe je jít do domu truchlení než vejít do domu hodování“ (Kaz 7,2).

Člověk totiž „ani nezná svůj čas“ (Kaz 9,12a). Vůči svému času je člověk zcela bezmocný. Walther Zimmerli mluví ve svém komentáři „o bezmoci vši lidské moudrosti a síle tváří v tvář padajícímu času“.<sup>7</sup> Kohelet přirovnává člověka k rybám, „které se chytají do zlé sítě“, a k ptákům, kteří jsou „chytaní do osidla“ (Kaz 9,12): Jako na ně, tak i na lidské syny bývá políceno ve zlý čas“ (L-ET RA), který je náhle přepadá (K-ŠETIPÓL ALEHEM PIT-ÓM). Čas je tedy „padající“ (NPL) čas, jemuž nelze uniknout, ryby v síti jsou chyceny, a nikdo jejich údel neodvrátí. Uvedu teď fascinující paralelu k „rybám v síti“, a to z Homérovy Odyssey; v Koheletovi je asi (možná komplikovaně prostředkovaný) ohlas Homérova díla. Myslím na XXIII. Kapitolu Odyssey, Vraždění ženichů. „Životem štvaný Odysseus se po dramatickém bloudění vrací do Ithaky a vyrovnává se s „ženichy“ své ženy Penelopy. Po vítězném klání, když všichni ženishi leží v krvi, jeví se oni drzí provinilci jako lekající ryby v síti:

*Rybáři zatáhli na širém moři síť  
pletené z ok,  
dovlekli trhající se do klidných vod,  
a vysypou v zátoce úlovek ze siných mořských vln na pustý břeh.*

*Ryby se pleskají marně na kupě v písku,  
až pražícím sluncem na písku leknou.<sup>8</sup>*

To je obraz spíše šeolu než normálního života, ale v tzv. normálním životu platí, že je určován „padajícím časem“, takže nejsme než „ryby v síti“. Čas není spád, nýbrž pád, ano, přepad; čas je jen případ, který nemá hodnotu nějakého dobrého nápadu. Zimmerli používá hříčky *Fall* a *Zufall* – pád a náhoda. Můžeme říci, že člověkův (člověčí) čas je něco mezi náhodou a nehodou. Člověk je „hozen“ do svého času, a když se mu zdá, že

volně pluje, náhle pocítí (někdy ovšem ani to ne), že je na něj *hozena* síť. Jsme tu blízko jakémusi židovskému stoicismu, který je navíc zvýrazněn jakýmsi podivným pesimismem.

Rozběh (či náběh) k pesimismu je v Koheletovi zčásti blokován *nedualistickým* pojetím lidské bytosti a pragmatickým zaostřením k „zužitkování“ dobrého i zlého: „V den dobrý (B-JÓM TÓVA) užijvej dobra a v den zlý (UB-JÓM RAA) si uvědom, že ten i onen učinil Bůh proto, aby se člověk nedozvěděl, co bude po něm“ (Kaz 7,14).

V (prozřetelnostním) pojetí času je kniha Kohelet na teologické míle vzdálena nejen takovém Ámosovi a Druhému Izajášovi, ale i knize Ester, v níž nepadne slovo o Bohu, ale reprezentanti Židovstva tu jednají, riskují a doufají, *věří*.<sup>9</sup>

Nezapomeňme však, že kazatelovské pojetí času staví hráz chiliastické nebo bonviánské euforii, ale i lecjakému žalostění a duševním křečím; vytěšňuje happy end i tragédii, optimismus i pesimismus v konvenčním pojetí. Kazatel může tedy vést svým postmoderním (helénistickým) pojetím času ke *střízlivosti*, k uměřenosti, která má svou míru v tom, *co nelze změnit*, nabízí realismus, který je uzavřený v přítomnosti, jež není zahlcována minulostí; je to ovšem realismus *archetypoidní* – postrádá výhled k realitě *eschatologické*. Výhledy, vize, provize, fantazie, překračování a přesahování daného – to je koheletovskému myšlení cizí, tak jako je to cizí (nebo těžko stravitelné) každému postmodernismu.

Je-li si však člověk vědom svých mezí, počítá-li s tím, že smrti a zmaru nelze uniknout, pak se může přesto *radovat*:

*Jdi, jez svůj chléb s radostí*

*a popíjej své víno s dobrou myslí ...*

*Užívej života (R-E CHAJIM) (Kaz 9,7,9).*

To souvisí s otázkou *smrti*. Právě proto, že smrt nelze překonat nějakým (novoplatónským) skokem do postmortálna, je potřebí s jistou chutí, a třeba i se značnou námahou konat, o čem si člověk myslí, že to má nějaký dobrý smysl, i když je to nicotné (HBL):

*Všechno, co máš vykonat*

*(TIM-CA JAD-CHA),*

*konej (ASE) podle svých sil,*

*neboť není díla (MAASE) ani myšlenky*

*(CHEŠ-BÓN),*

*ani poznání (DAAT) ani moudrosti*

*(CHOCH-MA)*

*v řiši mrtvých (Š-ÓL), kam odejdeš*

*(ATTA HOLECH). (Kaz 9,10)*

Š-ÓL – mytologická vlast mrtvých, „černá smrt“ z Homérovy Odyssey<sup>10</sup> je tu ztlumena v jakousi stínovitost a totální bezefektnost.

Koheletovský člověk nesází na nějakou post-existenci, nepřesouvá žádný ze svých pragmatických cílů *za* práh života. To je ostatně v souzvuku se zvěstným důrazem celého Starého zákona. Poslechněme si S. Daňka: „Přímo brutálně ... se maří útěšná a uklidňující naděje na jakýkoliv odklad nebo doplněk lidského úsilí prohlášením: 'nebudou chváliti Hospodina ... kteří sestupují do místa mlčení' (Ž 115,17; 6,6) – nejenže 'není práce ani důmyslu v hrobě' (Kaz 9,10).“<sup>11</sup>

Koheletovská logika – stihnout před vstupem do hrobu maximum toho, oč usilujeme – se nám evropským křesťanům infikovaným novoplatonismem zdá nelogická: proč o něco usilovat, když to více méně brzo vezme za své. Starozákonní koheletovská logika je opačná. Právě proto, že života je nakrátko, je potřebí napřít síly a aplikovat moudrost pověky nashromážděnou. Řekl básník, že miluje květy, poněvadž uvadají. Kdyby růže stále kvetly, zevšedněly by nám. Ano, právě proto je lidské dílo tak úžasné, že je tu pro tu chvíli. Lodička vydlabaná z kůry a náhle kamsi doztracena odplavena proudem je vskutku krásná a půvabná. Egyptské pyramidy jsou impozantní, ale jsou to hrobky. Jakékoli nádechy tzv. reinkarnace jsou z koheletského (ale i celostarozákonního) stanoviska „mrtvé mouchy“, které „způsobí, že mastičkářův olej páchne a kvasí“ (Kaz 10,1).

Doporučuje-li Kazatel přece něco, pak je to *moudrost* (CHOCH-MA). Při pohledu do Lisowského *Konkordance* překvapí, kolikrát se pojem CHKM v Koheletovi vyskytuje (ve formě verba, adjektiva či substantiva). To je ostatně typické pro veškerou starozákonní (a ovšem i poststarozákonní, tedy deuterokanonickou) „literaturu moudrosti“. Přehojný výskyt CHKM prezentuje kniha Přísloví. V Přísloví je *moudrost* skoro jednoznačně (v jakési impozantní monotonnosti!) svázána s *bázní Hospodinovou*, tedy s respektem vůči Pánu moudrosti a tórickým stanoviskům a postojům, jež z *chochmy* vyplývají: „Bázeň před Hospodinem (JIR-AT ADONAJ) je zdroj života“ (M-KÓR CHAJIM – Př 14,27a). „Začátek moudrosti je bázeň před Hospodinem (T-CHILAT CHOC-MA JIR-AT ADONAJ)“ (Př 9,10). V Přísloví je *chochma* cosi osob-

ního („Moudrosti řekni: 'Jsi moje sestra'“ - Př 7,4), velmi aktivního a zvoucího („Cožpak moudrost nevolá ...?“ - Př 8,1) a vede k rozhodnému mravnímu postoji, znamená „nenávidět zlo“ (Př 8,13). - V Koheletovi je *chochma* mnohem neosobnější, spíše zkušenost a osvědčenost zaměřená k praxi, k orientaci ve spleťtých a často neprůhledných životních situacích; přitom je hodně čerpáno i z moudrosti mimoizraelské a mimožidovské, především ovšem egyptské. Je to opatrnost, vyčkávavost, odstup. Je to schopnost střízlivého vidění, orientace: „Moudrý má v hlavě oči, kdežto hlupák chodí ve tmě“ (Kaz 2,14a). Prakticky to však nemusí znamenat žádnou výhodu pragmatického rázu: „Avšak i to jsem poznal, že týž úděl potká oba dva“ (Kaz 2,14b). To je odrazem trapné, až traumatické zkušenosti, jakési klinické životní nemoci: „Moudrý umírá stejně jako hlupák“ (Kaz 2,16b). Tato srážná zkušenost, která se člověku zarává do kůže a infikuje jeho srdce, může vést až k sartróvskému zhnusení, ke znenávidění života: „Pojal jsem nenávisť k životu“ (Kaz 2,17a). Jistě že „lepší je moudrost než síla (Kaz 9,16a), ale vlada „moudrého chlapce“, i když se podaří ji nastolit, bude přesto další generací destabilizována a prostě se na ni zapomene (Kaz 4,13-16). Proto doporučuje Kohelet pravidlo „ničeho příliš“, ani s moudrostí se to nemá přehánět: „Nebud' příliš spravedlivý ani nadmíru moudrý; proč by ses měl zničit?“ (Kaz 7,16a). Zkrátka: I moudrost je kategorií relativní, i ona je zachváćena snětí pomíjivosti.

Ani moudrost tedy nemá charakter absolutnosti. To, jak se nám nějak nabízí, nemusí pro nás prakticky mnoho znamenat, nebo: nemusíme ji pochopit, nebo: budeme od ní očekávat něco, co by mohlo připravit naši budoucnost. To je varování před jakoukoli *ideologií*, která by si chtěla činit nárok na celou naši duši. Je to varování na adresu nejen politických ideologií, nýbrž i na adresu filosofii a teologií. Teologie, která ideologicky zbytní, i kdyby zbytněla tak spanile jako v díle Karla Bartha, začíná být jaksi božanská a utiskuje Slovo, jež chce „přivést ke slovu.“<sup>12</sup>

Neosobnost Boží je nicméně v Koheletovi mírněna učitelským důrazem jeruzalémského náboženského filosofa na Boží *dávání*. Bůh dává (NTN) soběmilému člověku „moudrost a poznání i radost“ (Kaz 2,26b – CHOC-MA V-

-DAAT V-SIM-CHA). Sofiální záležitosti jsou tu spojeny s rozměrem emotivním. Užití pojmu ADAM = člověk vůbec a TOV = dobrý, ale též krásný, milý, příjemný, naráží zřetelně na Gn 1; potom je boží obdarování jmenovanými duchovními hodnotami blízké (či analogické) obrazu Božímu z Gn 1,26 (B-CAL-MENU). V opak tomuto svému daru je *lopocení se hříšníka*, což je ovšem také *dar* (LACHÓTE NATAN IN-JAN, Kaz 2,26b) – ovšem „danajský“, naráží se tu na Gn 3.<sup>13</sup> Bůh totiž učinil člověka *přímého* (JAŠAR), ten však se dal na mnohé spekulace (CHIŠ-BONÓT) sprádané mimo Boží určení (Kaz 7,29). Dar moudrosti a radosti není umenšen tím, že i on je v situaci, kdy je člověk polapen okolnostmi, ve stínu *plahočení* (ANH III). Za darem „růží ze zahrady Eden“ je vždycky (nebo mnohokrát) slyšet „hadí sykot“ a cítit čpavý pot námahy. Darem nejsouhrnnějším a zároveň spekulativně-náboženským je *duch*, který člověka odlišuje od zvířat (srv. Gn 2,7), ten snad jako to, co je dočasně propůjčeno, se in articulo mortis odebírá vzhůru, kdežto člověk – jako každé stvořené „hovado“ – „sestupuje dolů“ a tak „se v prach navrácí (ŠAB EL HEAFAR)“ (Kaz 3,20n). Tak mají i Boží dary limitovanou dosažnost a korespondují s „věčným návratem“ – vyjádřeno v Koheletovi pojmem (ŠVB) = vracet (se). Člověk, nesa na sobě tíhu selhání, kterého se prý dopustil (není schopen to plně zreflektovat, jsa unaven trýznivými zkušenostmi), není s to ochutnat bez pelyňkové příchutě i těch nejsmyslovějších darů, jako je *jídlo a pití* (Kaz 3,13) či *oblažující pocity* ze zdárné vykonané práce (Kaz 5,19).

Zajímavým (nikoli stěžejním) momentem Koheletovy rozpravy je střízlivá náboženskost nesená úctou k božskému. Myslím tu především na „religionistický“ oddíl Kaz 4,17-5,6 – jak se má člověk chovat ve svatyni a co z toho plyne pro život. Určující je úvodní „Dej si pozor (Š-MOR)“ (Kaz 4,17a). Ve svatyni je nebezpečno, každý krok tam musíš uvážit. „Boží dům“ (BET HAELOHIM) vyžaduje zvláštní chování. Bůh je kategoriálně, bytostně jinde než člověk, proto *opatrnost* a *zdrženlivost* při *pronášení slov* před Bohem, a ovšem při obětech a slibech; proto pozor na sny a náboženské fantazie; Božské nemůžeš obejít a podfouknout:

*Ústa spěšně neotvírej,  
neukvapuj se v srdci* (Kaz 5,1).

Shledáváme tu ozvuk, téměř citaci *egyptské moudrosti*. V *Naučení pro krále Merikarea* (ca 2050 př. Kr.) je podán návod na rozumný kult:

*Člověk má dělat to, co je prospěšné jeho duši:*

*vykonávat měsíční kněžskou službu, obouvat si bílé sandály*

*chodit do chrámu odhalovat tajemství,  
vstupovat do svatyně a jíst chléb v božím domě*.<sup>14</sup>

Vážít své slovo, před kýmkoli, čím vyšší kdo stojí, tím buď opatrnější. Tak například v *Naučení vezíra Ptahhotepa* (2350-2155 př. Kr.):

*Jestliže jsi vynikajícím mužem,*

.....

*hlídej si ústa a ovládej se.*

*MLč – je to užitečnější než jen tlachat.*

*Mluv jen tehdy, když si jseš naprosto jist.*<sup>15</sup>

Kohelet je pro střízlivou a uváženou zbožnost. S Božstvem nejsou žádné hrátky a obezličky možné, ani hrátky či hry kultické.

Jako doplnění jinými mistry (postkoheletovci nebo nekoheletovci) zazní závěrečná slova, jejichž zvěstným tenorem je: Boha se boj a jeho přikázání zachovávej (ET HAELOHIM J-RA V-ET MICÓTAV Š-MÓR, Kaz 12,13a).

Člověk stárne (expresivně vylíčen v alegorii Kaz 12,1-7) a má si být vědom (ba: svědom), že jeho „dílo Bůh postaví před soud“ (Kaz 12,14). *Soud* (MIŠPAT) má být noeticko-náboženským úběžníkem veškerého *adamského* usilování. MIŠPAT ukáže, co bylo *dobré* (TÓV), a co *zlé* (RA).

*Prevzato z Milan Balabán: Hebrejské člověkosloví. Herrmann a synové 1996, str. 148-159.*

<sup>1</sup> Srv. Mé úvahy o Sirachovi, v. *Tázání po budoucím*, Praha 1981, samizdat, str. 115nn.

<sup>2</sup> *Epos o Gilgamešovi*, přeložil L. Matouš, Praha, Mladá fronta, 1971, srov. 71n.

<sup>3</sup> Studujeme si takového Sofokla; Sofoklés, *Tragédie* (Antigoné aj.), Praha, Svoboda, 1975.

<sup>4</sup> N. Lohfink, *Kohelet*, Leipzig 1986 (Úvod, str. 5nn).

<sup>5</sup> S. Segert, *Kohelet*, v: Pět svátečních svátků, Praha 1958, str. 113 nn (Úvod)

<sup>6</sup> M. Balabán, *Víra – nebo osud?*, Praha, OIKOYMENH 1993.

<sup>7</sup> W. Zimmerli, *Das Buch des Predigers Salomo*, ATD, Göttingen 1962, str. 228.

<sup>8</sup> Homér, *Odysseia*, přel. Vladimír Šrámek, Praha, ELK 1940, str. 286.

<sup>9</sup> Srv., můžeš-li, mé úvahy v: *Tázání po budoucím* (viz pozn. 16), str. 109n.

<sup>10</sup> Homér, *Odysseia*, XXIII – scéna vraždění ženichů.

<sup>11</sup> *Verbum a fakta Starého zákona*, v: RHF, Praha 1937, str. 30n.

<sup>12</sup> Bonhoeffer vytýká Barthovi tzv. Offenbarungspositivismus. Barth oprávněně podníkl hlubokou kritiku „náboženství“, ale

nahradiť si náboženství „teorií o zjevení“ – podle zásady „Zobej, ptáčku, nebo chciplí!“, zkrátka: buď všechny věroučné články Apostolika, nebo žádný! Viz: D. Bonhoeffer, *Na cestě ke svobodě* (*Listy z vězení*), Praha, Vyšehrad 1991, str. 204.

<sup>13</sup> Pojem CHATA – hřích se ovšem v Gn 3 nevyskytuje, první výskyt je až v Gn 4,7, skutečnost hříchu tu však vykreslena je.

<sup>14</sup> V: Břetislav Vachala, *Moudrost starého Egypta*. Praha, Knižní podnikatelský klub 1992, str. 79, ř. 139-142.

<sup>15</sup> Vachala, cit. spis, str. 22, ř. 320-324.

**Kristýna Pilecká – autorka ilustrací v tomto čísle**

Narodila se 14. 8. 1979 v Příbrami. Výtvarně tvorbě se věnuje od dětství. Během studia na Pedagogické fakultě v Plzni vytvořila několik grafických cyklů technikou suché jehly a litografie. Tyto práce reflektují starozákonní texty, zejména knihu Kazatel a Job. V jejích obrazech se často prolíná textová a obrazová složka, jindy vnímá text jako inspiraci k tvorbě. Text ji zajímá nejenom jako zdroj sdělení, ale i jako vizuální artefakt, který má svou vlastní estetiku. Inspiraci autorka čerpá z literatury, ale i z hudby a z pozorování života vůbec. Některé obrazy nezaprou její zkušenosti se studiem teologie a etiky na Evangelické teologické fakultě v Praze.

Obrazy vnímá jako neukončené výpovědi, ke kterým se může znovu s odstupem vrátit a znovu něco „doříct“, respektive domalovat, dokreslit, dodělat...

V tomto roce se uskutečnily její dvě výstavy. První nesla název Rastry a otázky. Rastry z jejího pohledu reprezentují způsob nahlížení reality přes určité předem naučené, léty vytvořené myšlenkové vzorce. Otázky odkazují k určité otevřenosti a neukončenosti patrné v autorčiných dílech. Otevřenost se týká dvojího. Jednak dává prostor pro divákovu interpretaci viděného obrazu, jednak má otevřenost povahu neukončenosti. Neukončenost je záměrná. „K obrazu se mohu kdykoli vrátit a znovu s ním navázat kontakt. Jde vlastně o interakci mezi ním a mnou.“

Druhou výstavu realizovanou v roce 2020 nazvala slovem Hranice. Chtěla tím poukázat na limity, ale i možné přesahy lidského života a na vytváření mezilidských mostů. Říká, že si v tvorbě i životě uvědomuje určité limity. Jsou to limity znalostní, dovednostní, ale i morální. „Vnímání limitů pro mě osobně navozuje uvědomování si přesahů a často se jedná o přesahy duchovního rázu. Obrazy jsou pro mě „výseky“ z životního formátu. Tyto „výseky“ jsou ohraničené, věřím však, že obraz má schopnost navodit asociace... a rozehrávat fantazii. Obrazy jsou definovány rámem, případně formátem. To, co se odehrává mimo formát obrazu je vždy subjektivního rázu a je obrazovým myšlením „sui generis“.

Vnímám polaritu života, o níž vypovídá například kniha Kazatel. Navzdory polaritě cítím v životě jisté zakotvení ve víře v toho, kterého nelze slovy, ani jinými výrazovými prostředky, postihnout v jeho plnosti. Z jeho plnosti však čerpám inspiraci a životní sílu.

Jedna z mých litografií reflektuje část knihy Kazatel. Pisatel v ní apeluje na člověka slovy: „Pamatuj na svého Stvořitele, než se přetrhne stříbrný provaz a rozbije se mísa zlatá a džbán se roztrhne nad zřídlem a kolo u studny se zláme. A prach se vrátí do země, kde byl, a duch se vrátí k Bohu, který jej dal.“ (Kaz 12, 6-7, podle ekumenického vydání z r. 1985).

Tato grafika zde není, kvůli její subtilnosti, k nahlédnutí. Čtenář/čtenářka si tak může vytvořit vlastní myšlenkový obraz toho, co k němu z knihy Kazatel promlouvá.

V současné době se autorka věnuje převážně olejomalbě. Žije a pracuje v Praze.

[www.kristynapilecka.cz](http://www.kristynapilecka.cz)

# SÚVISLOSTI MEDZI KNIHOU KOHELET A SVIATKOM SUKOT

Debora Weissman

Židia a kresťania sú pravdepodobne jedinými dvomi náboženskými skupinami, ktoré zdieľajú rovnaké sväté písma. Keďže zdieľame rovnaké sväté písma, do určitej miery máme spoločnú i liturgiu, konkrétne žalmy. Katolíci do svojich Biblií zahrnuli niektoré knihy, ktoré sú pre Židov i protestantov apokryfy, avšak v Hebrejskej Biblii nie je žiadna kniha, ktorá by zároveň nebola aj v Biblii kresťanskej.

Nutné je však dodať, že poradie kníh sa značne líši. Na túto tému sa toho dá povedať hodne, avšak pre potreby tohto článku sa zameriame na jeden konkrétny aspekt: v tretej časti Hebrejskej Biblie nazývanej Spisy (ďalšie dve časti sa volajú Tóra a Proroci) sa nachádza pododdiel známy ako päť Zvitkov. Päť Zvitkov predstavuje liturgické označenie reflektujúce úlohy, ktoré tieto knihy plnia v synagógálnom kalendári, a to predovšetkým v aškenázskej tradícii. V poradí, v akom sa objavujú v Hebrejskej Biblii, ide

o týchto päť kníh: Pieseň piesní – číta sa na sviatok Pesach (Sviatok nekvasených chlebov); Rút – číta sa na sviatok Šavuot (Letnice); Ejcha, teda Žalospiev (Pláč) – číta sa v 9. deň mesiaca av; Kohelet alebo Kazateľ – číta sa na sviatok Sukot; a Ester – číta sa na sviatok Purim.

Talmud zachytáva polemiky týkajúce sa kanonizácie niektorých z týchto kníh, pričom najostrejšia z nich sa viaže ku knihe Kohelet. Tón tejto knihy je často cynický. Rabíni hovorili, že je to kniha plná rozporov. Tým snáď chceli pove-

dať, že tento spis odráža svoj helenistický pôvod, a to nielen z jazykovej stránky, ale aj tematicky. Ako sa zdá, rabíni tento problém vyriešili nasledovnými tromi spôsobmi:

- 1.) Verš 13 v poslednej kapitole dodáva spisu podtón náboženskej legitimitnosti: „Na záver všetkých rečí počuj: Boha sa boj a jeho prikázania zachovávaj, lebo to je povinnosť každého človeka.“
- 2.) Rabíni pripísali autorstvo tejto knihy kráľovi Šalamúnovi, pričom učili, že Pieseň piesní napísal v dobe svojej mladosti, Príslovia v dospelosti a Kohelet na sklonku svojho života. Tieto obdobia je možné konceptualizovať ako jar, leto a jeseň života.
- 3.) Podobne ako v prípade ostatných Zvitkov, aj k tejto knihe rabíni napísali celé zväzky komentárov a interpretácií.

Niektoré z komentárov sa sústreďia na spojitosť medzi knihou Kohelet a sviatkom Sukot, počas ktorého sa tento spis číta ako súčasť liturgie. V liturgii sa Sukot nazýva *zeman simchatejnu*, „čas našej radosti“ a vyznačuje sa oslavou a plesaním. Jeden zo zvykov spojených s týmto sviatkom sa nazýva *simchat ha-šoeva*, radosť z naberania vody. V dávnych dobách sa zvyklo hovoriť, že „ten, kto nikdy nezažil radosť z naberania vody, nikdy v živote nezažil pravú radosť“ (Mišna suka 5,1.3-4; pozri tiež Izaiáš 12,3). Všetky tieto skutočnosti ešte viac problematizujú skutočnosť, že kniha Kohelet by sa mala čítať počas sviatku Sukot. Prečo vôbec čítať vážny a niekedy dokonca depresívny text pri takej radostnej príležitosti?

V izraelskej zemi je Sukot sviatkom jesenného zberu úrody. Jednou z typických črt jesene v tejto časti sveta je vzhľad oblakov, z ktorých niektoré – ako dúfame a modlíme sa – prinesú žiaduci dážď do vyprahnutej zeme. Význam názvu sviatku je „stánky“, pretože starovekí izraelskí roľníci si stavali malé stánky, v ktorých spali, keď zostávali na svojich poliach.



Rúže, 2020, olej na plátně



Ludia majú v dobe zberu úrody často tendenciu prejavovať svoju pýchu a dokonca škodoradosť a hovoriť: „Moja sila a moc mojej ruky mi zadovážila toto bohatstvo“ (Deuteronomium 8,17) a pritom zabúdať na hneď nasledujúci verš: „Pamätaj na Hospodina, svojho Boha, lebo On ti dáva silu získavať bohatstvo...“ Preto sa od Židov v tejto ročnej dobe vyžaduje, aby opustili svoje trvalé domovy a sedem dní prebývali v stánkoch uvedomujúc si pritom krehkosť svojho ľudského života. Jednou z hlavných tém tohto sviatku je rovnováha medzi stálosťou a nestálosťou.

Znamením zverokruhu pre mesiac tišri, na ktorý pripadajú Vysoké sviatky i Sukot, sú váhy. Možným dôvodom pre výber tohto symbolu je spojitosť so skutočnosťou, že v prvú noc sviatku Sukot je prvý spln počas jesennej rovnodennosti (alebo po nej), keď dni a noci majú rovnakú dĺžku. Aj počasie je zvyčajne „vyvážené“, a preto je príjemné sedieť v suke, a to obzvlášť večer. Na hlbšej rovine midraš vysvetľuje, že počas prvých sied-

mich dní sviatku sa v Chráme prinášali obeť v prospech sedemdesiatich známych národov sveta. Až v posledný deň, *Šemini aceret*, bola prinesená obeť za židovský národ. To predstavovalo rovnováhu medzi univerzalizmom a partikularizmom. Všeobecne je možné povedať, že Sukot predstavuje čas na uvažovanie o potrebe rovnováhy vo svete.

Kohelet je „zamračená“, pochmúrna kniha obsahujúca úvahy o nezmyselnosti mnohých ľudských počinov vrátane hromadenia bohatstva. Jej autor premýšľa o múdrosti, starnutí, potešení a bolesti, vzťahoch medzi bohatými a chudobnými a medzi mužmi a ženami. Kapitola 3 začína jednou z najkrajších básní, aké kedy boli napísané a ktorá sa spieva na rozličné melódie:

- 1 Všetko má svoj čas  
a každé počínanie pod nebom má svoju chvíľu;
- 2 Je čas narodiť sa i čas umierať,  
čas sadiť i čas vytrhať zasadené;

- 3 čas zabíjať i čas uzdravovať,  
čas búrať i čas stavať;
- 4 čas plakať i čas smiať sa,  
čas horekovať i čas poskakovať;
- 5 čas odhadzovať kamene i čas zbierať kamene,  
čas objímať i čas vyhýbať sa objatiu;
- 6 čas hľadať i čas strácať,  
čas zachovať i čas odhadzovať;
- 7 čas roztrhať i čas zošívať,  
čas mlčať i čas hovoriť;
- 8 čas milovať i čas nenávidieť,  
čas vojny i čas pokoja.

A možno tou najdôležitejšou rovnováhou je, že počas sviatku veľkej radosti čítame vážnu úvahu o živote. Radosť sviatku Sukot nie je pochabou a bezuzdnou radosťou sviatku Purim. Ide o vyvážený typ radosti, ktorá kladie naše životy do filozoficko-teologickej perspektívy.

*Z angličtiny preložil Pavol Bargár.*

## ROZHOVOR S RABÍNEM DAVIDEM MAXOU, 2. ČÁST

*S rabínom Davidem Maxou hovoril Mikuláš Vymětal*

*Pane rabíne, kedy ste sa rozhodli stát se právě rabínom?*

To byla dlouhá cesta. Jednou jsem se setkal se svou dobrou přítelkyní judaistkou Kateřinou Weberovou a ona jakoby mimoděk zmínila, že české progresivní židovstvo bude v budoucnu potřebovat rabína. A že je poměrně obtížné najít někoho, kdo by byl ochotný na rabína vystudovat. Já na to nic neřekl, ale cestou domů jsem přemýšlel nad tím, že práce rabína by se mi líbila. Od té doby mi to vrtalo hlavou. Po nějaké době jsem zašel do synagogy a tam jsem se setkal s člověkem, který byl velmi z daleka, z kanadského Vancouveru. Ale to jsem tenkrát nevěděl, pro mě to byl člověk, který byl najednou v synagoze úplně sám a vypadal během bohoslužby smutně. Tak jsem šel za ním a zeptal se ho, zda je v Praze sám. On odpověděl, že bohužel ano a pak

mi řekl že jeho žena se jmenovala Ruth – a to bylo velmi symbolické, protože byl zrovna Šavu-ot, a hlavní hrdinkou knihy Ruth, kterou čteme o Šavu-otu je Ruth – a že předtím než zemřela, tak si slíbili, že on pojede na cestu do Prahy, kterou společně dlouho plánovali. A mě ho v tu chvíli, jak tam byl sám, bylo strašně líto, a tak jsem si říkal, že bych vlastně velmi rád objevil jednu ze zásadních židovských hodnot – *hachnasat orchim* čili pohostinnost. Už náš praotec Abrahám a pramatka Sára vítali hosty, Abrahám dokonce podle rabínského výkladu opustil „Boží přítomnost“ kvůli tomu, aby mohl pohostit kolemjdoucí, skrze které ji znova našel. Říkal jsem si, že by bylo hezké ho pozvat, aby nebyl sám na šabat. A skutečně to byla první šabatová večer, na kterou jsem někoho pozval k nám domů. Byl to jeden z nejnezapomenut-

elnějších večerů v mém životě. Společně jsme se smáli i plakali a vyprávěli si. A když jsme se pak loučili, tak jsme si uvědomovali, že se asi už nikdy nevidíme, ale předali jsme si navzájem, každý tomu druhému, něco velmi významného. A mě v tu chvíli napadlo, že by se mi líbilo, kdybych takováto setkání mohl jak prožívat, tak zároveň i zprostředkovávat pro ostatní lidi, nejen tradici žít, ale zároveň být i jejím učitelem. Ten večer jsem se rozhodl, že se chci stát rabínem.

*Kolik vám bylo let?*

Tenkrát mi bylo 22 let.

*A to už jste tehdy studoval na Husitské teologické fakultě?*

Ano, už tenkrát jsem studoval na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy u docenta Noska.

*Kde, jak a co jste studoval?*

Studoval jsem na Soukromém gymnáziu Josefa Škvoreckého. Velmi mě zajímalo psaní, chvíli jsem dokonce uvažoval o tom, že bych se stal spisovatelem. Takže jsem tam měl spoustu inspirace a dodnes mě psaní zajímá. Během svých středoškolských studií jsem navštěvoval různé akce v židovské komunitě, a potom jsem se rozhodl, že bych se o židovské tradici, kterou vyznávali moji předkové, chtěl dozvědět víc. Zjistil jsem, že je možné studovat judaistiku na Husitské teologické fakultě a požádal jsem o konzultaci docenta Bedřicha Noska. Rozhovor s ním mě utvrdil, že je to krok správným směrem. Začal jsem tedy studovat judaistiku a religionistiku. Na období svých studií na Husitské teologické fakultě vzpomínám velmi rád. Měl jsem možnost se setkat s lidmi z různých zákoutí jak židovství, tak i dalších náboženství. Snad z tohoto období pramení i můj zájem o mezináboženský dialog. V předposledním roce studia jsem měl možnost zúčastnit výroční konference Světové unie progresivního judaismu (WUPJ) v Jeruzalémě, kde jsem se setkal s představiteli rabínské školy Abraham Geiger Kolleg, kteří mě pozvali na návštěvu do Berlína. Na tuto školu jsem udělal přijímací zkoušky a po ukončení studií v Praze jsem rovnou začal studovat v Berlíně. Během studií jsem pracoval jako stážista v německých židovských komunitách v Berlíně a Bielefeldu, také v londýnských Westminster Synagogue a Northwood and Pinner Liberal Synagogue. Absolvoval jsem jeden rok pobytu v Izraeli, během kterého jsem studoval na několika institucích – na Konzervativní ješivě v Jeruzalémě, na Hebrew Union College, což je reformní rabínská škola v Izraeli, poté nějakou dobu na ješivě Pardes a nakonec na Institutu Shaloma Hartmana.

*Tak to jste měl opravdu široký výběr. Vybíral jste si různé přednášky na jednotlivých školách? Nebo jak jste to za ten rok stihl?*

Byla to velmi krásná a inspirativní doba. Vybíral jsem si jednotlivé přednášky s tím, že většinu času jsem strávil na Konzervativní ješivě. Poté, co skončil akademický rok, jsem tam zůstal o něco déle a do té doby spadá mé studium na Pardesu, kde jsem strávil dva měsíce, a na Shalom Hartman institutu, kde jsem byl téměř jeden měsíc. Na Hebrew Union College jsem studoval průběžně celou dobu mého pobytu.

*My s nimi spolupracovali na jednom semináři a mám rád třeba Dalii Marksovou.*

Rabínka Dalia Marks je moje profesorka, jejíž přednášky jsem navštěvoval nejen na Hebrew Union College v Jeruzalémě, ale i na Abraham Geiger College v Postupimi, protože pravidelně přednáší na Abraham Geiger Kolleg. Velice si jí vážím a oceňuji její moudrost a hluboké znalosti v oblasti židovské liturgie, na kterou se specializuje.



Rabín David Maxa

*Nyní jste nastoupil v Praze. Když přijde na evangelickou faru farář s malými dětmi, tak to většinou vyvolá nadšení, ale zároveň je náročné nově nastoupit a seznamovat se s novými lidmi. Prožívá něco podobného i rabínská rodina? Jak se v té roli cítíte vy a vaše paní?*

Nejenom v Praze, v progresivní židovské komunitě Ec chajim, ale i v židovských obcích v Liberci a Děčíně. Nevím sice, jak je tomu u farářské rodiny – asi hodně podobně, ale u té rabínské je to tak, že když je člověk rabínem nebo rabínkou, je v tom s ním nebo s ní celá rodina. Často jsou na rabínské děti kladeny velké nároky, kdy si všichni říkají – rabínské děti, ty by měly vědět všechno. Našemu synovi je sice teprve rok a půl, ale v synagoze už mi pomáhá rozdávat sidury a během bohoslužby sedí na bímě a tleská do rytmu modliteb. Říká se, že za úspěšnou prací každého rabína či každé rabínky stojí manželka či manžel. Musím říct, že též v mém případě je to pravda. Za mnohé ve své práci vděčím manželce, která nejen připravuje aktivity pro děti, díky kterým pak děti přemlouvají rodiče, aby šli do synagogy. Často je přesvědčí, i když se jim třeba ten večer příliš nechce, protože mají během týdne hodně práce a chtějí si odpočinout. Ale děti říkají – pojďme, půjdeme tam, tam je to hezké. Za to jsem své ženě moc vděčný, a pochopitelně i za další podporu a ostat-

ní záležitosti v komunikaci s lidmi atd. Samozřejmě, že lidé mají zájem se se mnou setkávat a já s nimi. Ale musím dodat, že už před začátkem své rabínské práce v České republice jsem zde působil dost často jak rabínský praktikant. Myslím proto, že tu nejsem zase úplně nová tvář. Je tedy dobré, že se se spoustou lidí již znám a nemusím začínat od začátku. V podstatě jsem pro ně ten samý David, jen jsem dokončil studia.

*A jak je to s rabínským svěcením? Stáváte se rabínem dokončením studia, nebo když jste povolán svou komunitou, anebo tím, když jste vysvěcen?*

U nás se tomu říká rabínská ordinace neboli *smicha*, kdy budoucí rabín dostává od svých učitelů rabínské oprávnění. Měla se konat v červnu, ale bohužel kvůli pandemii koronaviru bylo nutné ji odložit a bude se konat, jak předpokládám, na přelomu léta a podzimu. Ale právě z důvodu obvyklé menší či větší časové prodlevy mezi dokončením studií a rabínskou ordinací je člověk designovaný rabínem už po dokončení studií, byť rabínský titul získává oficiálně rabínskou ordinací. Ale funkci rabína může vykonávat již po dokončení studií.

*O co hodláte ve své službě usilovat?*

Velmi rád bych se stal průvodcem lidí, kteří mají zájem objevovat a prohlubovat své židovství. Vždy mě velice potěší, když do synagogy přijde někdo s tím, že tam třeba chodili jeho prarodiče a že by se chtěl dozvědět něco více. A samozřejmě bych tu chtěl být pro členy komunity, pro ty, co tam již chodí. Přál bych si, abychom společně prohloubili znalosti o židovství a naučili se číst hebrejsky, studovat rabínské texty a spojit jejich obsah s moderní dobou. A zároveň být pro české Židy přítelem, za kterým můžou přijít si popovídat, když něco potřebují, nebo pokud je nějaká záležitost týkající se například sňatku, nebo *bar a bat micva*. Pro všechny tyto záležitosti jsem lidem k dispozici. A také bych byl velmi rád, kdybych mohl přispět k tomu, aby židovství bylo českou veřejností vnímáno jako něco zcela autentického. Poměrně často se setkávám s tím, že je židovství vnímáno jako exotický import. Ale Židé sem, do českých zemí, přišli již v 10. století, Staronová synagoga je dokonce nejstarší fungující synagoga v Evropě. Je obrovská škoda, k jak masivní stigmatizaci židovství došlo vlivem šoa – holokaustu. Ta byla po Druhé svě-

tové válce posilněna i tím, jak k židovství a k náboženství obecně bylo přístupováno za komunistického režimu. Přál bych si, aby české židovství bylo vnímáno tak, jako před válkou, jako autentická součást kultury. V neposlední řadě je jedním z důležitých bodů mé činnosti mezináboženský dialog, na který se velmi těším.

*Tomáš Halík mluví o mezináboženském dialogu, a také o dialogu mezi věřícími lidmi a jejich sekularizovanými vrstevníky. Jak toto vidíte?*

Myslím, že obě roviny jsou velice důležité. S dialogem se sekulárními lidmi mám poměrně velkou zkušenosti vzhledem k tomu, že členové židovských komunit v České republice jsou většinou sekulární, někteří z nich mají k náboženství značný odstup. Možná to souvisí s charakterem židovství, které není jenom náboženstvím, ale také národností, kulturou, identitou. Takže i ti, kteří nemají k náboženství vztah, si ze široké palety aktivit v synagoze najdou něco, co je osloví. Mým úkolem je představit jim náboženství jako něco, čeho není třeba

se bát, co může prohloubit jejich židovskou identitu, co není nic až tak vzdáleného od moderního způsobu života. Také to není nic, s čím by se člověk vracel nazpět v čase, jak si mnozí myslí či slyší od jiných. Proto považuji tento dialog za velmi důležitý, a rád bych skrze něj lidem ukazoval, co vlastně to náboženství je.

Jeden rabínský midraš tvrdí, že Bůh stvořil člověka úplně na začátku jako androgyna, jednu bytost, která má dvě tváře a žádné temeno hlavy ani žádná záda, ale že jsou to dva lidé v jednom. Bůh potom tuto bytost rozdělil, a tak vlastně vznikají dvě bytosti – muž a žena. Myslím, že tento midraš nás může naučit velmi mnoho o podstatě člověka, která spočívá v tom, že tímto rozdělením nám je dána obrovská příležitost, která ale skrývá i velké nebezpečí. Příležitost spočívá v tom, že tyto dvě tváře mají najednou možnost se vzájemně vidět a pohlédnout na sebe. Nebezpečí spočívá v tom, že se od sebe mohou odvrátit. Jsem přesvědčen, že veliké nebezpečí pro současný svět je, že se k sobě vzájemně obrátíme zády a nemůžeme vzájemně komunikovat. Proto je důleži-

té udělat, co je v našich silách, abychom k sobě stáli čelem, abychom spolu dokázali mluvit, a to i přes vzájemné odlišnosti. Důležitým aspektem mezináboženského dialogu pro mne je, že máme možnost překonat tento ostych a jakýsi strach ze sebe, či nevraživost vůči odlišnostem. Máme možnost si sednout a hovořit o tom co nás spojuje, ale zároveň nemít strach mluvit i o tom, co nás rozděluje a projevit k druhému nejen toleranci, protože tolerance je pro mne něco spíše negativního. Tolerance je to, že někoho trpím. Takový je i původ slova – z latinského tolerare, snášet, strpět. Myslím, že je důležité to posunout dál, od tolerance k akceptaci člověka takového, jaký je, bez toho, aniž bych cítil potřebu ho nějakým způsobem měnit. Mohu ho respektovat takového, jaký je, i s jeho tradicí a obejmout ho takového, jaký on sám je, v jeho vlastní výjimečnosti. Jeden rabín, můj učitel, mě naučil, že čím více jsem si jistý vlastní identitou, tím více bych měl být schopen obejmout identitu těch druhých a spřátelit se s nimi. To je podle mě velmi důležité.

# JÓBOV DIALÓG S BOHOM – VÝZVA PRE DNEŠNÚ DOBU

Štefan Šrobár

„Čo som Bohu urobil, čím som si toto zaslúžil?“ Takú rečnícku otázku ste už iste počuli alebo vyslovili. Jej pôvod spočíva v presvedčení, že Boh je *zodpovedný* za každé *zlo*, ktoré nás stretne. Za týmito slovami sa skrýva otázka o „logike“ Božieho konania. Otázku *skúsenosti* a *pochopiteľnosti Boha* môžeme považovať za jeden z veľkých problémov ľudstva, ktorý sa stáva zvlášť naliehavým v čase krízy, ekonomických, sociálnych a politických zmien. Nie je náhoda, že súčasná ekonomická a ideologická kríza priemyselných spoločností kladie otázky o „*hodnotách*“ a „*zmysle*“. Kniha Jób patrí medzi biblické knihy, ktoré nikdy neprestali k ľuďom hovoriť, k veriacim rovnako ako k neveriacim, k filozofom a antropológom, ale aj k autorom vedecko-fantastickej literatúry (Thomas Römer).<sup>1</sup>

## 1. Tradícia o Jóbovi

Vek a pôvod tradície o Jóbovi je mož-

né len ťažko určiť. Zo starého Orientu sú známe početné texty, ktoré pojednávajú použitím rôznych literárnych foriem

o probléme *nezavineneho utrpenia spravodlivého*. Najstaršie z nich pochádzajú zo sumerskej oblasti a vznikli okolo roku 2000 pred Kristom. Vo väčšej časovej a priestorovej blízkosti, vzhľadom k Izraelu, majú pôvod porovnateľné ugaritské texty, ďalšie pochádzajú z Babylonu a Egypta, ale ešte aj z neskorších tradícií arabských a židovských. Zaujímavé však je, že sama biblická tradícia *neoznačuje* Jób za Izraelitu, ale kladie ho do krajiny Uz (Jób 1, 1). Uz je krajinka ležiaca na okraji arabskej púšte, juhovýchodne od Edomska. V bohatstve „vynikal nad všetkých synov Východu“ (*b'ně qedem*, Jób 1, 3), ktorí sú tiež merítkom Šalamúnovej múdrosti (1 Kr 5, 10). Na tom si možno dobre uvedomiť súvislosť knihy Jób s mezinárodnou *múdroťou starého Orientu*. *Dobu napísania* rámcového rozprávania

knihy nemôžeme určiť. Môžeme si však všimnúť, že Jóbov život je opísaný ako život bohatého majiteľa stád; mohli by sme ho nazvať „šejkom beduínov“. Možno to má byť zámerná obdoba k praotcom, ktorá však nie je nikde vyslovená. V Knihe proroka Ezechiela (Ez 14, 14.20) je Jób spolu s Noemom a Danielom uvedený ako príklad *exemplárneho spravodlivého*, čo ukazuje na dajaké podanie, ktoré ho počíta k veľkým osobnostiam zo starých čias. Hlavná časť knihy predpokladá celkom iné pomery: Jób bol podľa nej vysoko váženým a vplyvným občanom jedného mesta (porov. Jób 29, 7–10.21–25). V takých vrstvách v *múdrosloví vzdelaných* mešťanov vznikla poetická časť knihy.<sup>2</sup> Zrejme to bolo v *poexilnej dobe*, kedy vznikla aj Kniha Kazateľ, ako ďalší príklad „krízy múdrosti“, ktorá zároveň odráža aj krízu spoločenského poriadku.<sup>3,4</sup>

## 2. Boh na strane spravodlivých?

Rozdelenie ľudí do dvoch kategórií umožňuje „racionalizovať“ všetko zlo, lebo sa jedná o Božiu odplatu hriešnikom. Toto ponímanie má svoj pôvod v izraelskej múdroslovej tradícii, ako ju podáva zvlášť Kniha prísloví: „Hriešnikov stíha nešťastie, spravodlivých však odmeňuje dobrým (Pán).“ (Prís 13, 21). Táto výpoveď zhrňa celú teóriu odplaty, podľa ktorej Boh zaručuje spojenie medzi správaním jednotlivca a jeho údelom. Pôvod tejto predstavy je v presvedčení rozšírenom medzi múdrymi starovekého Predného východu: svet nie je bojiskom náhody. Naopak, je dielom Boha stvoriteľa, a vládne v ňom kozmický poriadok stanovený Bohom. *Múdre*mu mužovi je preto vlastné, že odkrýva princípy tohto svetového poriadku a prispôsobuje sa im, teda prispieva k ochrane poriadku. Takéto správanie zaisťuje harmonicky sa rozvíjajúci život. Naproti tomu *nerozumné* správanie má za následok nerovnováhu stvoriteľského poriadku, a prináša človeku, ktorý takto koná, neblahé dôsledky, vysvetľuje Römer. Ten, kto žije v zhode s poriadkom, je *spravodlivý* (hebr. *cadik*). Z toho vyplýva, že hlavný význam adjektíva „spravodlivý“ nepatrí do oblasti práva. Ide skôr o *vzťahový výraz*: *cadik* je ten, kto chce žiť v súlade s poriadkom sveta, spoločnosti a s Bohom, ktorý tento poriadok zaručuje. Predstava Boha, ktorý je na strane spravodlivých, nie je pôvodne abstraktnou dogmou, ale vzniká na základe *pozorovania každodenného*

*života*: ten, kto seje, bude môcť žať, kto udržiava dobré vzťahy so susedmi, bude ctený. Toto pozorovanie je zhrnuté v Knihe prísloví: „*Keby si povedal: „Nuž ja som o tom nevedel“ – či ten, čo váži srdcia, neporozumie? Veď strážca tvojej duše vie, odplatí človekovi podľa jeho činov*“ (Prís 24, 12). Múdroslovný pohľad na svet je rozhodne optimistický, lebo vychádza z princípu, podľa ktorého múdry môže pozorovaním a učením *porozumieť* pravidlá sveta. Ale zároveň si pravá múdrosť stále uvedomuje, že je to úloha, ktorá bude vždy človeka *presahovať*. Múdri si uvedomujú, že ich múdrosť má svoje medze: „*Pán (riadi) kroky človeka, lež ako málo človek jeho ceste rozumie!*“ (Prís 20, 24). Tejto múdrosti, ktorú by sme mohli nazvať *empirickou*, hrozilo nebezpečie, aké hrozí každej reči o Bohu: nebezpečie *dogmatizácie*. Zvlášť v Prís 10–15, v kapitolách, ktoré kedysi bezpochyby tvorili samostatnú a nezávislú zbierku, túto *dogmatizáciu* jasne cítime. Nájdeme v nich mnoho výrokov, ktoré už neopisujú konkrétne správanie a jeho dôsledky, ale stavajú *proti sebe* dva typy ľudí a *údel*, ktorý ich čaká, konštatuje Römer a dodáva: „*Je to (...) čiernobiely obraz, ktorý rozdeľuje ľudstvo do dvoch kategórií: múdri a nerozumní, spravodliví a zločinci. Je to určitý vývojový stupeň dualizmu. Na Božej strane je poriadok a spravodlivosť; na strane druhej (...) chaos a páchatelia zla. A Boh samozrejme dopriava šťastie spravodlivým, kým nešťastie a utrpenie je vyhradené zlým. (...) Predstava odplaty upokojuje, lebo Boh a svet sa tak zdajú byť lepšie pochopiteľní.*“

## 3. Kríza ponímania odplaty: Jób

Tvrdiť, že „hriešnikov stíha zlo, kým spravodlivým je odplata dobro,“ je jedna vec, ale čo robiť, keď osobná skúsenosť tento princíp popiera? Kríza predstavy *odplaty* a Boha, ktorý *odplatu zaručuje*, je v Starom zákone vyjadrená v Knihe Jób tak silne, že je v budúcnosti nemožné tvoriť teológiu Starého zákona bez toho, aby sme si uvedomili Jóbové výstrahy, upozorňuje Römer. Pre autora Knihy Jób je *kríza tradičného chápania Boha* spojená s internacionalizáciou sveta, a s prevratmi v tradičných štruktúrach, ktoré poznala ešte perzská doba. Ako sme už povedali, skúsenosť *nepochopiteľného Boha* nie je vlastná len viere Izraela. Jób preto *nie je* predstavený ako člen izraelského národa. Autor ho situuje do Ará-

bie, *na pomedzie* obývaných krajov a púšte, kde je usporiadaný život ohrozovaný *chaosom*. V tomto paradigmatickom rámci dôjde k stretnutiu Jób s Bohom. K tomuto stretnutiu dochádza rôznymi spôsobmi v *naratívnom rámci* (Jób 1, 1–2.13; 42, 7–17), ktorý istým spôsobom zachováva predstavu o *odplate*, a v *hlavnej veršovanej časti* (Jób 3, 1–42, 6), kde ide Jób až tak ďaleko, že *obviňuje Boha*, že ho bezdôvodne prenasleduje (Jób 7, 20). Často sa predpokladá, že báseň a príbeh sú dielom dvoch rôznych autorov, čo je možné. Je však tiež možné, že autor básne obklopil málo „pravoverné“ pasáže tradičnejším príbehom, aby ako hlavné posolstvo, to znamená *spochybnenie zrozumiteľnej reči o Bohu*, ľahšie prešlo, myslí si Römer. Boh je v hlavnej básni len veľmi zriedka nazývaný *Jhvh* (Jahve). Skôr sú použité mená „El“, „Eloah“ a „Šaddaj“. „*Boh nie je na prvom mieste Bohom Izraela, ale medzinárodným a univerzálnym Bohom*“, zdôrazňuje Römer. Hlavnú časť Knihy Jób tvoria *reči*: Jóbova reč, reč jeho priateľov, reč Božia. *Priatel*ia, ktorí reprezentujú tradičnú teológiu, sú presvedčení, že Jóbovo utrpenie je *Božou odvetou* za skrytý hriech. Nabádajú preto Jób k uznaniu svojej chyby, k spôľahnutiu sa na Božiu dobrotu a k pokániu. Na tomto mieste treba spomenúť dôležitú skutočnosť, ktorá je často komentátormi opomínaná, že Jób *najprv* so svojimi priateľmi zdieľa predstavu o *Božej odplate*: „*Poučte ma a ja budem mlčať. Ak som v niečom schybil, vysvetlite mi!*“ (Jób 6, 24). Je presvedčený, že je nevinný, „*spravodlivý*“, a myslí si, že si svoj osud nezaslúžil. Rovnako ako jeho priatelia, hľadá príčinu svojho utrpenia, ale snaží sa ho vysvetliť opačným spôsobom ako oni – Božou agresivitou a zlomyseľnosťou: „*Ty veľmi krutým stávaš sa ver' proti mne, mňa rukou silnou prenasleduješ.*“ (Jób 30, 21) Tým, že sa stavia proti Bohu, ukazuje, že *nejestvuje* božsky zaručený vzťah medzi príčinami a dôsledkami (Jób 21, 30). Jób sa však s týmto konštatovaním nespokojí. Naďalej vyhlasuje, že je nevinný a vyzýva Boha, aby mu odpovedal (Jób 31, 35). V súčasnej podobe Knihy dáva *Božia odpoveď* na seba *čakať*. Neskorší redaktor vložil medzi poslednú Jóbovu reč a teofániu reči istého *Elihua*, ktorý sa snaží vysvetliť utrpenie spravodlivého ako *Boží výchovný prostriedok*: „*Úbohotosťou jeho úbohého zachráni, zjavenie mu dáva jeho súžením*“ (Jób 36, 15). Touto neskoršou vsuvkou chcel jej autor prav-

depodobne poskytnúť kľúč k četbe nasledujúcej nejasnej *Božej odpovedi*, myslí si Römer. Vykладаčov Božia odpoveď veľmi zaujala. Ako by sa mienila s otázkou. Boh neodpovedá priamo, ale kladie Jóbovi otázky a uspokojuje sa so sebachválou, ktorú nájdeme napríklad v hymnických žalmoch, ktoré oslavujú Boha stvoriteľa. Ale prečo odpovedá Jóbovi *dvakrát* (Jób 38, 1–40, 2; 40, 6–41, 26)? Ironické otázky v prvej „odpovedi“ označujú Jóba za *neznalého a nespôsobilého* súdiť Boha a svet. Boh sa tu predstavuje ako *vládca zvierat*. Motív vlády nad nebezpečnými zvieratmi vyjadruje *všeobecnú zvrchovanosť* Boha alebo kráľa, ktorý je v službách tohto Boha (Jer 27, 6). Autor Jób 39 tento motív preberá, aby ním vyjadril *zvrchovanosť Boha*, ktorý nemá dôvod človeku skladať účty zo svojich činov. „*Zvieratá ovládané, „pánom zvierat“ môžu symbolizovať sily chaosu. A boj proti chaosu je predmetom druhej Božej reči. (...) ktorá konfrontuje Jób s Bohom, ktorý musí stále bojovať proti silám chaosu. Boh stvoril svet (to je výpoveď prvej reči) – a je všemocný; ale víťazstvo nad chaosom nie je nikdy definitívne. Boh je nútený mu stále čeliť. Predstava Jóba a jeho priateľov, že zlo priamo pochádza od Boha, je tu poprená. Božie reči pripúšťajú, že sily zla majú svoje miesto, a ponechávajú im určitú nezávislosť od Boha*“, vysvetľuje Römer. Je tým Jób dostatočne presvedčený? Jeho odpoveď na *druhú Božiu reč* (Jób 42, 1–6) vyvoláva mnohé filologické a exegetické otázky. Ekumenický preklad Biblie prekladá koniec Jóbovej odpovedi nasledujúcim spôsobom: „Preto odvolávam a ľutujem všetko v prachu a popole.“ Doslovnejší preklad je však: „*Stratil som záujem a ľutujem (alebo: zmenil som názor na) prach a popol*.“ Podľa Römera by to mohlo znamenať, že Jób opustil hľadanie *pochopiteľného Boha*, a že ľutuje symboly svojho smútku.

#### 4. Kríza múdrosti

Výklad knihy Jób ako celku závisí predovšetkým od pochopenia *Božej (ich) reči (i)*. Mnoho vykladačov v nich vidí predovšetkým odpoveď samému Jóbovi, ktorý je tak Bohom vnútorne prekonaný, „aby našiel cestu k skutočnému a radikálnemu návratu k Bohu“<sup>5</sup>, alebo „aby poznal, že jeho osud je v *Božom tajomstve dobre skrytý*“<sup>6</sup>. Musíme v tom ale vidieť tiež *odpoveď Jóbovým priateľom*<sup>7</sup>. Ako vyplýva zo stavby knihy, nepodari-

lo sa im Jób presvedčiť (porov. Jób 32, 3–5; 42, 7–9), takže sa ich ponímanie Božej spravodlivosti, ktoré je viazané na *poznateľnú súvislosť* činnosti a trpnosti, ukázalo ako *neúnosné*.<sup>8</sup> Preto nehovorili o Bohu „pravdivo“ oni (Jób 42, 7), ale Jób, ktorý toto ponímanie popieral. Prejavuje sa tu *kríza múdrosti*,<sup>9</sup> ktorá poznačila celú knihu. Na skutočnosti Jóbneho utrpenia stroskotali *pravidlá skúsenostnej múdrosti*. Ale na ich miesto neprichádzajú nové pravidlá, ale *nové poznanie* (hebrejský koreň *j-d-'* „poznať“ sa štyrikrát objavuje v Jóbovej odpovedi v Jób 42, 2–4, na začiatku Božej reči v Jób 38, 2–5 tak isto štyrikrát a okrem toho v Jób 38, 12.18.21.33; 39, 1n): že je v *Božej kompetencii*, a nie človeka, poznať poriadok sveta a pravidlá Božieho konania, a že je preto človek odkázaný na *poučenie* od Boha (Jób 42, 4), zdôrazňuje Rendtorff. Grécky ideál poznania spočíval v porozumení skutočnosti v jej statickom a nemennom bytí. *Hebrejské myslenie* sa prednostne zaujíma o život v jeho dynamickom priebehu, a chápe poznanie ako *vzťah* k zakúšanému svetu, ktorý kladie požiadavky nielen na *rozum*, ale aj na jeho *vôľu*. Porozumenie a poznanie je podľa Biblie činnosť, ktorá vyžaduje úsilie celého človeka.<sup>10</sup> Ide o poznanie na základe *zúčastnenej skúsenosti*, či dobrej alebo zlej. „*Poznanie Boha človekom vychádza z poznania človeka Bohom. Tieto dve skutočnosti sú jedno. Sloveso JADA znamená zároveň „poznať“ aj „oženiť sa“*. Žena poznáva muža, pretože muž poznáva ju“, vysvetľuje Tresmontant. Človek *nevie* (*j-d-'*), kde možno nájsť *múdrost* (Jób 28, 12n), *vie* to však Boh (Jób 28, 23). Jób 28 má bezpochyby zámerne zvolené miesto vo vnútri kompozície: na konci tretieho cyklu reči, pred Jóbovou „*vyzývavou rečou*“. Hovorí aj o tom, na čom, keď ide o človeka, záleží: „*Bázeň pred Pánom, to je táto múdrosť, rozumnosť je zasa vystríhať sa zlého*“ (Jób 28, 28). A presne to robí Jób podľa rámcového rozprávania (Jób 1, 1). Rovnako v *Elihuových rečiach* (Jób 32–37) sa objavuje výraz „*poznanie*“ na začiatku prvej (Jób 32, 6.10.17) a štvrtej reči (Jób 36, 3). Jób hovorí „*bez poznania*“ (naprázdno) (Jób 34, 33.35; 35, 16; porov. 36, 12) ako uvádza aj Božia reč (Jób 38, 2) a Jóbova odpoveď (Jób 42, 3); a nakoniec Elihu ako by preludoval otázky Božej reči týkajúcej sa Jóbneho poznania (Jób 36, 26; 37, 5.7.15.16.19). Tak Elihuove reči dostávajú v celkovej kompozícii funkciu *mostu*

medzi dialógmi a Božími rečami tým, že dávajú pozitívny príklad *múdrosti*, ktorá si je vedomá *hraníc* stanovených Bohom, a zároveň chcú poukázať na *súvislosť* medzi múdrosťou a stvorením, konštatuje Childs.

#### 5. Boh a zlo

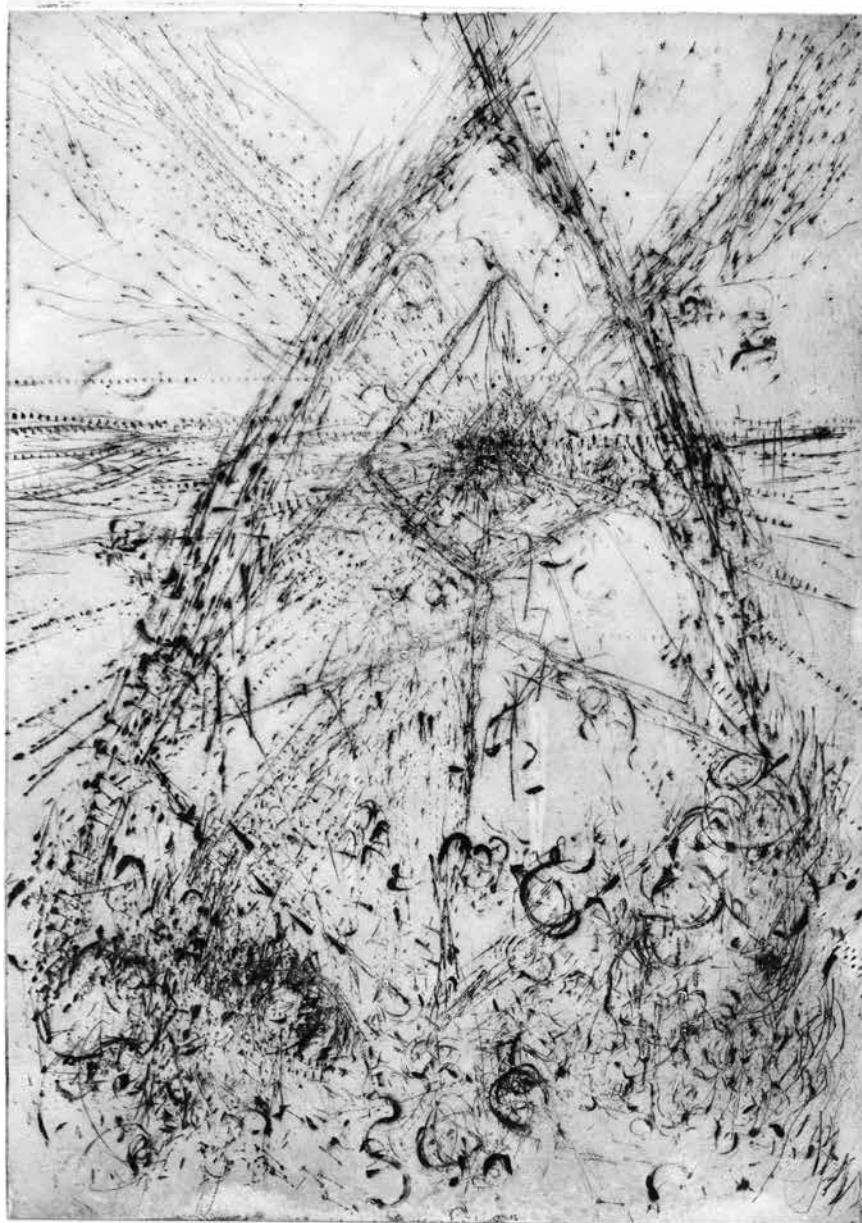
Zlo je večný problém ľudstva a medzi filozofmi je už od staroveku rozšírená otázka, ktorú poznáme od Augustína: *Odkiaľ je zlo?* Otázka: „*Odkiaľ je zlo?*“ skrýva v sebe veľké úskalie. Odhalíme ho najlepšie inou otázkou, ktorá tej Augustínovej musí predchádzať. *Čo je to zlo?* V priebehu ľudských dejín boli dané mnohé odpovede. Všetky odpovede sú len čiastočné a nevystihujú zlo úplne. Je pravdou, že jednotnú definíciu zla asi *nedokážeme* predložiť. Niečo definovať znamená určiť tomu *hranice* (*fines* sú latinsky hranice); to znamená dostať to do hrsti. Lenže čím viac chceme uchopiť skutočnosti, ktoré nás *presahujú*, tým viac nám unikajú medzi prstami. Platí to aj o *zle*, vystihnúť jeho podstatu je nad ľudské sily. A rovnako problematické je hľadať jeho *pôvod*. Keď o tom takto uvažujeme, môžeme si všimnúť akoby dve roviny zla: jedna je *subjektívna*, druhá *objektívna*. Biblia veľmi pozorne triedi zlo, ktoré človek pácha. Na druhej strane však vieme, že v určitej situácii sa dostávame *do moci zla*, ktoré už neraz nie je subjektívne, ale *objektívne*. „*Je teda niečím, (...), čo nás môže ovládnuť, pohltiť a zahubiť*. (...) *Zlo je z hľadiska subjektívneho hriech, ale objektívne ide o mocnosť*. (...) *Mocnosť pochádza odniekiaľ, kde to ja nepoznám, a má takú moc, ktorá môže mnou otriasť*“.<sup>11</sup> Mnoho ľudí sa vo svojom vlastnom živote stretlo s vecami, ktoré sa im zdali zlé, a ktoré možno aj zlé boli. Ako by sme sa vtedy cítili, keby sme sa museli obávať, že sme v takých chvíľach boli vydaní napospas niekomu, kto nám chce škodiť? Príkladom je Jób. Vystupuje preto otázka, aký je „*štatút*“ zla vzhľadom k *jedinému Bohu*, stvoriteľovi sveta. V Božích rečiach v Knihe Jób sa zlu, zastúpenému mocnosťami chaosu, dostalo istej *autonómie*, lebo tieto mocnosti majú byť premožené Bohom stvoriteľom. Autonómia zla vzhľadom k Bohu sa presadzuje vo viacerých prúdoch poexilného judaizmu, zvlášť v ponímaní *satana*. Substantívum *satan* je možné preložiť ako „*útočník*“, alebo „*protivník*“ (odporca). V prológu Knihy Jób je Jóbovo utr-



penie vysvetlené ako dôsledok dohody medzi Bohom a *satanom*, ktorý vystupuje ako nebeský provokatér. Tento pohľad znamená istý posun vzhľadom k hlavnej básni, v ktorej sa ani Jób, ani Boh *nezmieňujú* o dajakom vtelení zla. Rovnakú tendenciu k *autonomizácii* zla vidíme aj v iných biblických spisoch (porov. 1 Krn 21, 1). Zdôraznenie Satana ako predstaviteľa zla má za následok *dualistické* tendencie, kde je zlo rovnako mocné ako Boh, stvoriteľ dobra. Proti týmto dualistickým úchylkám obhajuje Deuteroizaiáš tézu, že Boh stvoril zlo: „Ja som Pán a iného niet, okrem mňa nieto Boha. (...). Formujem svetlo a tvorím tmu, spôsobujem blaho a utváram nešťastie, ja som Pán, čo robím toto všetko.“ (Iz 45, 5–7). Toto je jediný biblický text, ktorý otvorene hovorí, že Boh nestvoril len *šalóm*, harmonický poriadok, ale aj jeho náprotivok, *zlo* a *chaos*. Nie je náhodou, že sa podobný text nájde v druhej časti Izaiáša. Práve Druhý Izaiáš najjasnejšie presadzuje *monoteizmus* a jednotu Boha. Toto tvrdenie však nerieši žiadnu z Jóbových otázok, ani z otázok niektorých žalmistov (porov. Ž 88). Rovnako neposkytuje ani lúč svetla pre našu otázku na „zmysel“ zla. Naopak, rozmanitosť biblických výpovedí o vzťahu Boha a zla nás konfrontuje s *neriešiteľným problémom* teologického diskurzu. Keď nechceme zlo „satanizovať“, je treba rešpektovať *nepochopiteľnú* stránku biblického Boha. To však nijako neopravňuje k intelektuálnemu zneužívaniu *nepochopiteľného* Boha, aby sa ospravedlnila fatalistická pozícia, či už na rovine etickej alebo teologickej, konštatuje Römer. Píše: „Jób a Kazateľ nás chcú naučiť, aby sme sa zbavili automatického chápania odplaty. Tak zneisťujú naše antropocentrické ponímanie Boha a stvorenia, a umožňujú, aby sme sa dali biblickým Bohom prevapit.“

## 6. Boh, ktorý prichádza, aby prevapil

Vedľa Boha, ktorý uzatvára so svojim ľudom zmluvu, a tak určuje pravidlá hry, nám Hebrejská Biblia ukazuje *toho istého* Boha, ako koná *prevapujúcim* spôsobom a dokáže spochybniť akúkoľvek ľudskú *dogmatizáciu* svojich pravidiel. „Preto je nutné starostlivo, ale aj radikálne zvažovať, či niektoré, možno mnohé predstavy a vyjadrenia o Božom konaní v našom svete, ktoré boli kedysi funkčné a schopné zdelenia, nestratili už svoje ča-



Sbíhání, 2003, suchá jehla

sové (historické) zázemie a či nie je nevyhnutné ich pokojne opustiť.“<sup>12</sup> Boh Izraela, je (= kráča) vždy *pred nami* (porov. Ex 13, 21). Vidíme mu vždy len „na chrbát“, nie do tváre (nie sme ešte v plnosti v budúcnosti), kráčame tam, *kam* hľadá Boh, ktorý je sám živou a zachraňujúcou *Pravdou*. Len *budúci* Boh je Bohom našich životov, presvetlovaných zorou *budúcnosti*. Tušíme, že sa tu otvárajú závažné otázky pre naše myslenie. Kniha Jób je hlavne Knihou o *otázkach*, nič nie je chránené pred radikálnym pýtaním sa. Jóbovi priatelia prichádzajú s rôznymi odpoveďami, lebo pálčivosť otázok, z ktorých niektoré prekračujú všeobecné tabu, je pre nich neznesiteľná. Elifaz prichádza s uistením o Božej добрote a konečnej odplate,

o vyrovnaní účtov, keď táto hra skončí. Ale Jób takú odpoveď odmieta. Odhaľuje skúsenosť, že na niektoré otázky žiadna odpoveď *nejestvuje*. Každý pokus o odpoveď znižuje samotnú otázku a uráža pýtajúceho sa. Keď v dňoch šťastia prejavoval Jób svoju vieru láskavosťou, múdrosťou a milosrdenstvom, v súžení prejavuje pevnosť svojej viery tým, že *kladie otázky*. Rodí sa tu niečo nové. Nie je už nič, za čím by sme nesmeli kľásť otáznik. A základná otázka sa pýta na *spravodlivosť*. Je tento Boh spravodlivý? Otázky Jóba sú *obžalobou Boha*. Už žiadny sľub konečného vyúčtovania nemôže odvrátiť Jóba od *stáleho pýtania sa*. V človeku sa Bohu zrodil tvrdý protihráč. Rovnako ako Jákob, postavený do arény s temným



protivníkom, zápasí a dožaduje sa odpovede, ktorá by nebola len zbožným blábolom. Niet sa čomu diviť, že Jóbovi priatelia sú šokovaní tak prudkými výpadmi a rúhavými slovami, veď už vyložili Jóbovi všetku svoju múdrosť, vedecké, teologické a filozofické argumenty. Ich neotrasiteľná zbožnosť nemôže stráviť Jóbove otázky. A Jób velebí Boha – vymenováva jeho mocné činy. A je v tom akási ironia – *aká spravodlivosť* – u tak mocného pána? Veď si robí vždy len to, čo sa mu zachce. Praje svojvoľníkom, obdaruje ich zdravím, bohatstvom a potomstvom, oni si užívajú pokoj a majú ľahkú smrť po dlhom živote, iní ľudia umierajú v trpkosti, bez toho, aby zakúsili v živote niečo dobré. *Všemohúcnosť Boha* nie je tou pravou odpoveďou, všemohúcnosť Božia *znižuje* Boha a pripodobňuje ho k orientálnym despotom. Je lepšie pripustiť, že *nevieme* aký je Boh, že mu *nerozumieme*. Ale predsa ho núti Jób k odpovedi a k zodpovednosti. A dosahuje, že *Boh odpovedá*. Božia odpoveď, obhajoba, nás neuspokojuje. Je to reč rozhorčeného panovníka, predkladá pred Jómom nádheru stvorenia, ako obchodník svoje brokáty, ale pred *zásadnou odpoveďou uhybá*. Spis upadá do zbožnej argumentácie a končí

rozprávkovým happyendom s dvojnásobným množstvom majetku a s novými deťmi. *Spravodlivosť* sa sýti odváženou a odpočítanou náhradou, bolesť je zahladzovaná množstvom tiav, kôz a oslíc, dcéry a synovia sú nahradení. Ako keby sa *vyčerpala odvaha pisateľa a sila otázky*. Nasleduje zmierenie nepriateľských strán. Nechce sa veriť, že by Jób po svojej *skúsenosti* mohol pokračovať v prerušenom blahobytnom živote a nepoložiť Bohu ďalšiu otázku, myslí si Veronika Tydlitátová, ktorú cituje Balabán a dodáva: „*Nie je to slabosť knihy, je to jej skrytá sila, že nakoniec nepredkladá žiadnu uspokojivú odpoveď na svoju základnú otázku. Konečné vyrovnanie je literárne klišé, (...). V spore s Jómom zlyhali argumenty moci, aj keby to bola Božia moc. Chceme počuť iné argumenty, dožadujeme sa spravodlivosti a odmietame staré odpovede, (...). Možno, že žiadna odpoveď nejestvuje. Ale potom sa môžeme pýtať znovu: s akým Bohom vlastne hovoríme? Možno je to tá pravá otázka, ktorá je dôležitejšia, než akákoľvek odpoveď. (...). Neobracali sme sa nakoniec k inému bohu, než je Boh Biblie? Nepočúvali sme príliš dlho argumenty moci, až sme sa stali hluchí k argumentom pravdy?*“

#### Literatúra

- <sup>1</sup> Römer, T.: *Skrytý Bůh. Sex, krutost a násilí ve Starém zákoně*. Jihlava: Nakladatelství Mlýn, 2006, s. 103–110, 112–115.
- <sup>2</sup> Whybray, R. N.: *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, 1974. In: Rendtorff, R.: *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 314.
- <sup>3</sup> Albertz, R.: *Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der „Babylonischen Theodice“*. In: *Die Botschaft und die Boten*, FS H.W. Wolff, 1981, s. 349–372. In: Rendtorff, R.: *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 314.
- <sup>4</sup> Crüsemann, F.: *Hiob und Kohelet. Ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches*. In: *Werden und Wirken des Alten Testaments*, FSC. Westermann, 1980, s. 373–393. In: Rendtorff, R.: *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 314.
- <sup>5</sup> Fohrer, G.: *Studien zum Buch Hiob*, 1963. In: Rendtorff, R.: *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 312.
- <sup>6</sup> von Rad, G.: *Weisheit in Israel*, 1970. In: Rendtorff, R.: *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 312.
- <sup>7</sup> Rendtorff, R.: *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 312–314.
- <sup>8</sup> Childs, B. S.: *Psalm Titles and Midrashic Exegesis*, In: JSSt 16, 1971, s. 137–150. In: Rendtorff, R.: *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 312–313.
- <sup>9</sup> Schmid, H. H.: *Wesen und Geschichte der Weisheit*, 1966. In: Rendtorff, R.: *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 312.
- <sup>10</sup> Tresmontant, C.: *Bible a antická tradice*. Praha: Vyšehrad 1970, s. 115–116.
- <sup>11</sup> Heller, J.: *Znamení odkazující k nebi. Rozhlasové rozhovory o biblických textech vedl s autorem Petr Vadura*. Praha: Vyšehrad 2007, s. 253–255, 256.
- <sup>12</sup> Balabán, M., Tydlitátová, In.: *Tázání po budoucím*. Praha: Herrmann & synové, 1998, s. 201–207.

## EUCHARISTIE PODLE LIMSKÝCH DOKUMENTŮ

Michal Chalupski

Tzv. Limské dokumenty, resp. dokumenty ekumenické konvergence o křtu, večeri Páně a ordinaci, byly přijaty na zasedání Komise pro víru a řád Světové rady církví (SRC) v Limě roku 1982. Jejich zásadní význam spočívá ve skutečnosti, že vyjadřují širokou ekumenickou shodu ve všech třech zmíněných bodech, jež jsou nezbytné pro dosažení viditelné jednoty církví,<sup>1</sup> neboť komise pro víru a řád zahrnovala zástupce prakticky všech konfesních tradic, včetně církve římskokatolické a dalších církví, které nebyly členy SRC.<sup>2</sup>

Výsledný text je plodem práce, na níž nějakým způsobem participovalo okolo 300 církví, avšak tato témata byla aktuální již na první světové konferenci pro víru a řád v roce 1927.<sup>3</sup> Nejedná se o komplexní pojednání o jednotlivých bodech, ale dokument se zaměřuje na otázky důležité pro dosažení vzájemného

uznání a jednoty. Text kromě poukázání na dosažené porozumění nezamlčuje ani historické ani stále přetrvávající neshody v pohledech na daná témata.<sup>4</sup> Kromě dokumentu byla vytvořena také tzv. limská liturgie, která odráží to, na čem se církve dohodly a umožňuje tento konsenzus vyjádřit též na praktické rovině.<sup>5</sup>

Církve obdržely dokument s prosbou, aby se vyjádřily k několika otázkám a aby umožnily věřícím účast na procesu jeho přijímání. Ohlas, který limské dokumenty vyvolaly, byl značný, s jejich praktickým dopadem na instituční rovinu to bylo ovšem horší.<sup>6</sup>

Eucharistie je podle limských dokumentů pro církve darem od jejího Pána. Darem, který sděluje Boží lásku a umožňuje setkání s Kristem. Představuje pokračování Ježíšových stolování s lidmi během jeho pozemského působení, těsně před smrtí (poslední večeře) i po vzkříšení, jež vyjadřovaly blízkost nebeského království. Předobrazy eucharistie jsou židovská paschální slavnost i hod smlouvy na hoře Sinaj (Ex 24). Limské dokumenty poukazují na důležitou vlastnost eucharistické slavnosti, která ji spojuje i se židovským vnímáním zmí-

něné připomínky vyvedení z egyptského otroctví. Eucharistie je totiž *anamnézi*, tedy připomínkou minulé události, ale také něčím, co stále působí a je zaměřeno k prospěchu všech lidí. Kristova oběť tedy není uzavřena v minulosti, ale při každém slavení večeře Páně se zpřítomňuje (avšak neopakuje) a tak získává význam pro každou generaci. Eucharistie však také ukazuje do budoucnosti, je předjímkou Kristova návratu a Božího království.

Další spojnicí křesťanské večeře Páně s židovským myšlením je povaha eucharistie jako díkůvzdání Bohu, tedy její charakter *berachy*. Toto děkování se zaměřuje nejen na minulost, ale také na současné i budoucí Boží jednání. Církev zde chválí Boha v zastoupení veškerého tvorstva. Do slavení eucharistie je začleněn celý svět a je v něm vyjádřeno i to, že svět má být obětí, tedy tím, co se Bohu nabízí, a oslavou Stvořitele, univerzálním společenstvím v Kristově těle, královstvím spravedlnosti, lásky a míru v Duchu svatém.<sup>7</sup>

Zahrnutí světa do eucharistie je vyjádřeno také tím, že církev prosí Boha, aby daroval podíl na svém díle vykoupení všem lidem. Eucharistie je rovněž apelem na hledání správného nastavení vztahů nejen ve společenství církve, ale také mimo její hranice; zpochybňuje veškerou nespravedlnost, nesvobodu či projevy rasismu. Problematické je z tohoto důvodu také přetrvávající rozdělení lidstva na základě nespravedlnosti, jakož i trvající nejednota křesťanů. V této svátosti Bůh obnovuje důstojnost každého člověka. Ti, kdo jsou do eucharistické slavnosti zapojeni, mají pak v síle toho, co přijali, aktivně působit na proměně světa, vnášet do něj solidaritu s lidmi na okraji, smíření, lásku a radost pramenící z Kristova vzkříšení. Solidarita a zájem křesťanů o sebe navzájem i o svět se projevuje v úkonech, které jsou s eucharistickou slavností spojeny: ve vzájemném odpuštění, v pozdravu pokoje, v přímluvných modlitbách za všechny lidi, ve společném hodování a také v přinášení chleba a vína těm, kdo se nemohou společného slavení účastnit – nemocným a vězněným, příp. ve slavení večeře Páně s nimi. Tak mají křesťané podíl na službě Krista, který sám o sobě svědčil

jako o služebníku. Tam, kde se projevuje Boží milost a lidská snaha jednat ve prospěch lásky, spravedlnosti a pokoje, jsou přítomny znamení budoucí obnovy všeho a zaslíbeného Božího království. Za tato znamení církev v eucharistii děkuje Bohu a s radostí vyhlíží k plnému nastolení tohoto Božího království v Kristu.

Církev se podílí na Božím díle pro svět prostřednictvím zvěstování evangelia, služby lidem a své přítomnosti ve světě. V eucharistii, která vnáší do tohoto světa novou realitu, jsou její účastníci touto novou skutečností proměňováni v Kristův obraz a tak o něm mohou účinně vydávat svědectví. Avšak eucharistické společenství se jakožto jeden lid, který se sdílí o pokrm svého Pána, nemůže spokojit se současným stavem a musí mít zájem na tom, aby tvořilo jednotu i s těmi, kdo zůstávají mimo jeho viditelné hranice, neboť i ti jsou Kristem zváni k účasti na jeho slavnosti. Tím, že křesťané nemohou projevit u stolu Páně svoji neporušenou jednotu, je oslabeno jejich misijní svědectví.

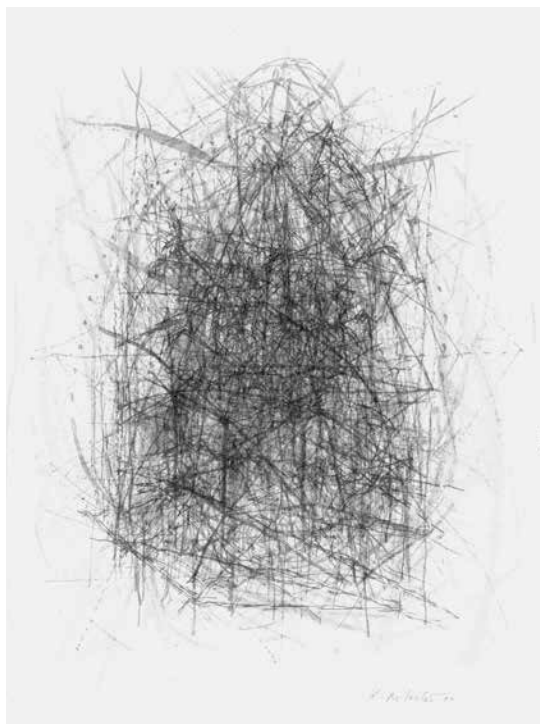
Pro dosažení eucharistické jednoty je v dokumentu jako nejlepší možnost uvedena obnova eucharistie v jednotlivých církvích se zaměřením na jejich učení a bohoslužbu. Církev jsou povzbuzovány k tomu, aby své bohoslužby prověřily ve světle shody, které bylo dosaženo v tomto textu. Dosažení jednotného pohledu na

večeři Páně však neznamená, že by již více nemohla existovat pluralita. Různost v liturgii i praxi je naopak ceněna.

Hostitelem svého lidu při eucharistické slavnosti je sám Kristus. On zde církev shromažďuje, učí a sytí. Jeho postavení je vyjádřeno rolemi pastýře, proroka a kněze. To, že většina církví spojuje předsednictví při eucharistii s ordinovaným úřadem, poukazuje k tomu, že tato svátost není dílem ani majetkem daného společenství. Večeře Páně je darem Krista, který žije ve své církvi. Ten, kdo eucharistii předsedá, ukazuje na její božský původ a také spojuje konkrétní shromáždění s ostatními společenstvími v církvi.

Konání večeře Páně prohlubuje víru shromážděných a je tedy správné, aby se tato svátost vysluhovala často. S tím, jak často je eucharistie slavena, souvisejí i rozdíly, které panují ve vnímání této svátosti. Jakožto oslava vzkříšení Ježíše Krista by se měla eucharistie konat alespoň každou neděli. Křesťané by měli být vyzýváni k častému přijímání.

Protože různé církve se liší v pohledu na to, co se děje s chlebem a vínem po skončení eucharistické slavnosti, zda je vhodné eucharistické elementy uchovávat či nikoli, jsou církve vyzývány, aby respektovaly způsoby jiných církví. Mělo by se pamatovat na to, že hlavním důvodem uchovávání elementů je možnost jejich sdílení s nemocnými a nepřítomnými a uznat, že nejlepším způsobem zacházení s chlebem a vínem po skončení večeře Páně je jejich konzumace, což však nevylučuje jejich uchování pro nemocné.



Chrám, 2004, litografie

<sup>1</sup> Baptism, Eucharist and Ministry, s. v–vi. Vycházím zde z anglické verze dostupné na adrese <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/unity-the-church-and-its-mission/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text> (ověřeno 4. května 2020). V českém překladu jsou dokumenty ekumenické konvergence k dispozici na pokračování v Křesťanské revui roč. 50 (1983). Část pojednávající o eucharistii je otištěna v č. 7, s. 166–167 a v č. 8, s. 187–192. Elektronicky dostupné na adrese: <http://www.digitalniknihovna.cz/mzk/periodical/uid:871ac5a0-ae8c-11e3-bb86-005056825209> (ověřeno 4. května 2020). Úvody se v obou jazykových verzích liší.

<sup>2</sup> Baptism, Eucharist and Ministry, s. vii.

<sup>3</sup> Peter Neuner, Ekumenická teologie: Hledání jednoty křesťanských církví, Praha 2001, s. 162.

<sup>4</sup> Baptism, Eucharist and Ministry, s. vii.

<sup>5</sup> Neuner, Ekumenická teologie, s. 164.

<sup>6</sup> Neuner, Ekumenická teologie, s. 165–166.

<sup>7</sup> Baptism, Eucharist and Ministry, s. 9.

# KDE BYLA SILNÁ BOŽÍ RUKA V OSVĚTIMI?

*Josef Blaha*

Biblické vyprávění z knihy Exodu, ve kterém Bůh skrze Mojžíše vyvádí Izrael z Egypta, se čte každý rok o svátku Pesach. Díváme-li se podrobně na svátek Pesach, jsou zde tři fáze. „Život Mojžíšův můžeme chápat jako tři fáze.“ Ta první je vyjádřena ve verších Ex 2,11n: „*V oněch dnech, když Mojžíš dospěl, vyšel ke svým bratrům a viděl jejich robotu. Spatřil nějakého Egyptana, jak ubíjí Hebreje, jednoho z jeho bratrů. Rozhlédl se na všechny strany, a když viděl, že tam nikdo není, ubil Egyptana a zahrabal do písku. Když vyšel druhého dne, spatřil dva Hebreje, jak se rvali. Řekl tomu, který nebyl v právu: „Proč chceš ubít svého druha?“ Ohradil se: „Kdo tě ustanovil nad námi za velitele a soudce? Máš v úmyslu mě zavraždit, jako jsi zavraždil toho Egyptana?“ Mojžíš se ulekl a řekl si: „Jistě se o věci už ví!“*

To je cesta revoluce! Mojžíš se cítí zklamáný, ale tím, že zabije jednoho Egyptana lid nespasí. Druhé období je exil v zemi Midjan: „*Farao o tom vskutku uslyšel a chtěl dát Mojžíše zavraždit. Ale Mojžíš před faraónem uprchl a usadil se v midjánské zemi; posadil se u studny.*“ (Ex 2,15n). Exil v tomto případě řešil existenční otázku Mojžíšova bytí, ale současně byl zklamáním nad tím, že lid Izraele nechce svobodu. Mojžíš chtěl utéct před vlastním národem. Ačkoli „Mojžíš nebyl anarchistickým revolucionářem, měl před sebou zcela určitý cíl. Chtl obnovit jednotu svých bratří, kteří byli zotročeni.“<sup>42</sup>

Ačkoli se o Mojžíšovi mluví jako o tom, kdo je vytažený z vody (Ex 2,10), někteří vědci jsou názoru, že „jeho jméno pravděpodobně obsahuje narážku na osobnost samotného Mojžíše. Tedy on je ten, kdo vytahuje svůj lid z vod moře a z egyptského otroctví.“<sup>43</sup> Zde se dotýkáme zásadní změny v Mojžíšově životě, a sice toho, že se mu zjevuje Hospodin v plameni ohně a říká mu své jméno: Bůh řekl Mojžíšovi: „JSEM, KTERÝ JSEM.“ A pokračoval: „Řekni Izraelcům toto: JSEM posílá mě k vám.“ (Ex 3,14).

Jeden z nejvýznamnějších středověkých komentátorů Tóry, rabi Šlomo ben Jicchaki, zvaný také RAŠI (asi 1040 – 1105), komentuje tento verš následovně: „*Eh'je ašer Eh'je* – (Pán praví) – budu

s nimi v této tísni, a budu s nimi tehdy, až budou sloužit pod různými královstvími. (Mojžiš řekl) – „Pane světa, což jim mám připomínat ještě jiná trápení? Nestačí toto utrpení?“ (Pán) mu řekl: „Dobře jsi mluvil, budeš mluvit tak (jak jsem ti řekl)“. Rašiho výklad slibuje účast Pána – Boží solidaritu s Izraelem v tísních, která Izraeli způsobí království světa. Ať už se jedná o biblickou dobu, nebo o dobu, kdy nad Izraelem vládly křesťanské a muslimské národy.

Ano, Hospodin byl s Izraelem ve všech jeho tísňích v dobách hrozného exilu, kdy byli Židé obviňováni ze všemožného zla, z otravování studní, znesvěcování hostií, byl s nimi při pogromech, kdy celé židovské komunity v Porýní byly vybity křížáky. Přesto však, ačkoli mnozí usilovali o zničení ČÁSTI synů a dcer Izraele, nikdy v dějinách nebyl učiněn pokus o úplné vyhlazení židovského národa. Až Nacisté, a především satan Hitler, už v pamfletu *Mein Kampf* nedělal žádné tajemství z toho, co Židy čeká, vyhráje-li volby.

Židovský národ není zdaleka především „vyvolený národ“, ačkoli i tento název používá Bible, ale je zvláštním vlastnictvím Pána, který je s tímto národem v dobách jeho úzkosti a tísně: „Milosrdenství Hospodinovo budu připomínat, Hospodinovy chvályhodné činy, všechno, jak Hospodin nás odměňoval, vel-

kou jeho dobrotu k izraelskému domu. On je odměňoval podle svého slitování, podle svého velikého milosrdenství. Prohlásil: „Vždyť oni jsou můj lid, synové, kteří nebudou klamat.“ Stal jsem se jim spasitelem. Každým jejich soužením byl sužován a anděl stojící před jeho tváří je zachraňoval; svou láskou a shovívavostí je vykupoval, bral je na svá ramena a nosil je po všechny dny dávné.“ (Izajáš 63,7n).

Třetí kanonický text judaismu,<sup>4</sup> kniha Zohar (toto slovo znamená *záře*), komentuje následovně tento text proroka Izajáše: „Pojd' a viz: Ve všech utrpeních Izraele, když na Izrael dolehne tíseň, sdílí Svátý, požehnáno budiž Jeho Jméno, jejich utrpení. ׀ (lo s významem „ne“) je zde psáno s písmenem ׀ (alef), ale čti je s písmenem ׀ (vav – lo s významem „pro něj“, tedy doslova: „V každém soužení jejich bylo pro něj soužení...“).“<sup>45</sup>

Profesor Daniel Chanan Matt, jeden z největších odborníků na židovskou mystiku, který celou knihu Zohar přeložil do angličtiny, se domnívá, že „hebrejské písmeno א (*alef*) odpovídá Sefiře Keter (Koruna), která je známá také jako יָאֵן (*ajin*), neboli „nicota“. Slovo לֹא (*lo*) znamená – ne.“<sup>6</sup>

Po počátečním nákrese situace židovského národa v egyptském otroctví se nyní dostáváme do bodu, kde se jedná o bytí a nebytí židovského národa jako celku. Profesor Matt zmiňuje hebrejské slovo אֵינָא (*ajin*), znamenající nicotu. Tato nicota je u mystiků často reálnější než vlastní bytí. „Ve slově „nicota“ je určitá dávka hrůzy a mystická podoba nicoty. Mistr Eckhart mluví o *niht*, Sv. Jan od Kříže o *nada*, taoisté mluví o *sunyata*. Ačkoli se výrazy zdají podobné, tato slova nemají stejný význam, poněvadž každý z mystiků je používá svým jazykem a v kontextu, který je vlastní jenom jemu.“<sup>47</sup>

Nacisté chtěli ze živých bytostí Židů, Romů<sup>8</sup> a dalších obětí jejich hrůzovlády učinit nicotu. Nebyli si přitom vědomi toho, že židovská náboženská tradice ve středověku mluvila o stvoření *מֵעֵי* (*me'ajin*) – tedy o stvoření bytí z nicoty.

Nicota v židovské náboženské tradi-

ci nemá tak negativní význam, jak by se na první pohled zdálo. Tak o tom mluví kabala, židovská mystika: „David ben Abraham ha-Lavan, kabalista ze čtrnáctého století, mluví o tom, že nicota (*ajin*) existuje daleko více, než všechno, co existuje ve světě. Ale poněvadž je jednoduchá, a všechny jednoduchá bytí jsou mnohem dokonalejší než to, co je složené, nazývá se (*ajin*).“<sup>9</sup> I slovo pro Nekonečno nebo, chceme-li, pro Nekonečného, je v židovské mystice ve svatém jazyku vyjádřeno výrazem: *אין סוף* (*ein sof*), což v doslovném překladu znamená: „Bez konce.“

Německy píšící básník rumunského původu, Paul Celan (1920–1970), vyjádřil harmonii nicoty a Krále v následující básni:

#### Mandorla<sup>10</sup>

V mandli – co stojí v mandli?

Nic.

V mandli není Nic.

Stojí nicota, je tam...

V nicotě – kdo tam stojí?

Král.

Stojí zde, a stojí!

Židovská kadeři, ty nezšedivíš.

A tvé oko – kde vlastně je tvé oko?

Tvé oko je naproti mandli.

Stojí u krále!

Stojí, a stojí.

Lidská kadeři, ani ty nezšedivíš.

Prázdná mandle – podívej...

Je královsky modrá.

Jak je možné, že v biblické době se Bůh ujal Izraele a „silnou rukou“ jej vyvedl z domu úzkosti, z Egypta, ale ve dvacátém století židovský národ neosvobodil z domu ještě mnohem hlubší úzkosti, z Osvětimi, z Treblinky a z dalších koncentračních táborů? Vždyť v Tóře můžeme číst: „Až tě vyslechnou, půjdeš ty a izraelští starší k egyptskému králi a řeknete mu: ‚Potkal se s námi Hospodin, Bůh Hebrejů. Dovol nám nyní odejít do pouště na vzdálenost tří dnů cesty a přinést oběť Hospodinu, našemu Bohu.‘ Vím, že vám egyptský král nedovolí jít, leda z donucení (doslova „v ruce silné“).“ (Exodus 3,18n)

Bůh vyvedl židovský lid silnou rukou z Egypta, ačkoli se izraelský národ mnohokrát chtěl pro strasti na poušti do Egypta vrátit. Ale, ruku na srdce, Egypt přece jenom nebyly koncentrační tábory. Kde ovšem byla tato mocná, silná Boží



Setkání, 2002, suchá jehla

ruka v Osvětimi? Jsou lidé, ať už Židé, nebo i mnozí z jiných obětí nacistických koncentráků, kteří po těchto hrůzách zcela ztratili víru v Boha.

Klade se otázka, kde byly církve, ať už katolická nebo evangelická, kde byl Mezinárodní Červený kříž, proč mlčel papež k masovému vyvražďování Židů, ačkoli už roku 1942 měl informace o tom, co se v koncentračních táborech děje? Jinými slovy: Bůh dal člověku svobodu, svobodnou vůli: „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.“ (Genesis 1,27). Tato svoboda zahrnuje možnost volit dobro a volit zlo. Nacisté zvolili cestu smrti, cestu zabíjení milionů nevinných lidí a téměř celého evropského židovského obyvatelstva.

Judaismus tuto možnost volby nazývá sklonem člověka k dobru a sklonem člověka ke zlu. Ale i když má člověk schopnost volit zlo, není v plánu nacistů něco mnohem horšího? Není zde při díle přímo satan? Satan, který obžalovává Boží lid, je důležitým tématem biblické teologie.

Zde se ale jedná ještě o něco víc, a to je stále tíživá otázka, proč Bůh nepomohl svému vyvolenému národu v době, kdy v mrazivých nocích v Polsku před tím, než byli zplynováni, stáli Židé nazi v mrazu na Appellplatzu? Je ještě pro národ, který dal vznik židovsko-křesťanské civilizaci,<sup>11</sup> možné věřit v Boha po hrůzách noci שואה (*šoa*)?

Dějiny židovského národa byly plné katastrof, a to v biblické době<sup>12</sup> a zvláš-

tě po vyhnání Židů ze Španělska roku 1492.<sup>13</sup> Židovská náboženská tradice není tak monolitická, jak by se mohlo zdát. Dalo by se ovšem říci, že vše souvisí se vším – filosofie, modlitba, liturgie a také židovská mystika, která dává mnohé odpovědi na otázky, které jsou na první pohled těžko pochopitelné.

Už jsem zmínil, že středověká židovská filosofie mluvila ve středověku o stvoření מַאֵין י״ (ješ me'ajin) – tedy o stvoření existujícího bytí z nicoty. Otázkou ale zůstává, jak mohl Bůh stvořit svět z nicoty, když celý vesmír je plný Jeho slávy – a také Jeho přítomnosti. Stačí si přečíst zvolání nejvyšších andělů v chrámu: „Toho roku, kdy zemřel král Uzijáš, spatřil jsem Panovníka. Seděl na vysokém a vzhledem trůnu a lem jeho roucha naplňoval chrám. Nad ním stáli serafové: každý z nich měl po šesti křídlech, dvěma si zastíral tvář, dvěma si zakrýval nohy a dvěma se nadnášel. Volali jeden k druhému: „Svatý, svatý, svatý je Hospodin zástupů, celá země je plná jeho slávy.“ Od hlasu volajícího se pohnuly podvaly prahů a dům se naplnil dýmem.“ (Izajáš 6,1n).

Celá země je plna slávy Boha – Hospodina, a k tomu, aby mohl stvořit kosmos, omezil sebe sama<sup>14</sup> a stáhl se z tohoto svě-

ta. To, co židovská mystika nazývá צִמְצוּם (cim'cum – stažení),<sup>15</sup> se stalo realitou.

Hans Jonas (1903–1993), významný židovský filosof, jehož matku nacisté umučili v koncentračním táboře, napsal, že jediná možnost, jak věřit v Boha po Osvětimi, je právě myšlenka stažení se Boha ze světa: „Mocný spodní proud kabaly, kterou v naší době Geršom Šolem (1897–1982) vyzdvihl opět na světlo, ví o tom, že svět se stále realizuje a stává. V kabale byly velmi originální a neortodoxní úvahy, v jejichž světle se ani má úvaha nezdá být tak marná. Tak je tomu například s mým mýtem o dnu, který dále naráží na myšlenku cim'cum, která je v kosmogonickém centru luriánské kabaly. Cim'cum znamená stažení se a sebe-omezení.“<sup>16</sup>

Ano, jediné takto, tedy na základě židovské mystiky, můžeme pochopit, že Bůh, který se stáhl ze světa, nám dává naše ruce, naše srdce a naše prostředky, abychom v Něj navzdory všemu věřili.

<sup>1</sup> Carlo Maria Martini: *Dein Stab hat mich geführt*. Geistliche Weisung von Mose zu Jesus. Z italského originálu přeložila Sr. Teresia Renata OCD. Freiburg 1981, Herder, s. 18.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>3</sup> *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, DDD. Edi-

tovali Karel van der Toorn, Bob Becking, a Pieter van der Horst. Leiden, Boston a Kolín 1999, Brill, s. 594.

<sup>4</sup> První kanonický text judaismu je Hebrejská Bible, druhým textem je Talmud.

<sup>5</sup> Kniha Zohar 1, 20b

<sup>6</sup> *The Zohar*. Pritzker Edition. Přeložil a poznámkami opatřil Daniel C. Matt. Stanford 2004: Stanford University Press. Díl II. s. 200.

<sup>7</sup> Daniel C. Matt, *Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism*. s. 67–108. V: Lawrence Fine, (Editor), *Essential Papers on Kabbalah*. New York a Londýn 1995: New York University Press. s. 67.

<sup>8</sup> Viz: Irena Raichová a kolektiv, *Romové a nacionalismus?* Brno 2001.

<sup>9</sup> Daniel C. Matt, *Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism*. s. 67–68.

<sup>10</sup> *Selected Poems and Prose of Paul Celan*. (Německy a anglicky). Do angličtiny přeložil John Felstiner. New York a Londýn 2001: W. W. Norton. Překládal jsem ze strany 172 z německého originálu.

<sup>11</sup> Jean Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*. Paříž 1991, Desclée.

<sup>12</sup> Srov. Dalit Rom-Shiloni, *Bůh v době destrukce a exilu: Teologie Hebrejské Bible* (hebrejsky). Jeruzalém 2009: Hebrejská universita. 664 stran.

<sup>13</sup> Srov. *Exil za dalším exilem* (hebrejsky). Studie v oblasti dějin židovského národa pro Prof. Chajima Beinarta u příležitosti jeho sedmdesátých narozenin. Editovali: Aharon Mirsky, Avraham Grossman a Josef Kaplan. Jeruzalém 1988: Hebrejská universita a Yad Izhak ben Zvi. 598 stran.

<sup>14</sup> Srov. Christoph Schulte, *Zimzum*. Gott und Weltursprung. Berlin 2014: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag. Viz. s. 39–80.

<sup>15</sup> Srov. nejlepší článek o fenoménu stažení se Boha ze světa: Moše Idel, *O pojmu Cim'cum v kabale a v historii zkoumání židovské mystiky* (hebrejsky), s. 59–113. In: Jerusalem Studies in Jewish Thought 1992/X.

<sup>16</sup> Hans Jonas, *The Concept of God After Auschwitz: A Jewish voice*, s. 627–636. In: Steven T. Katz, editor, *Wrestling with God. Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*. New York a Oxford 2007: Oxford University Press. s. 635.

## ŽIDOVSKÝ NOVÝ ROK – ROŠ HAŠANA V RABÍNSKÉ TRADICI A V BÁSNÍCH K OSLAVĚ STVOŘENÍ

Josef Blaha

Židovský nový rok začíná prvního dne měsíce Tišri. Podle židovské tradice je to připomínka stvoření světa. „V biblické době byl začátek nového roku na jaře.“<sup>1</sup> „Hospodin Mojžíšovi a Áronovi v egyptské zemi řekl: „Tento měsíc pro vás bude počátkem měsíců, bude pro vás první mezi měsíci roku. Mluvte k celé izraelské obci: Desátého dne tohoto měsíce ať každý otec vezme beránka pro svou rodinu. Každá rodina ať má beránka.“ (Exodus 12,1–3).

Kniha Zohar,<sup>2</sup> která je po Hebrejské Bibli a po Talmudu třetím kanonickým textem judaismu, komentuje následovně: „Rabi Šimon<sup>3</sup> řekl: *Tento měsíc pro vás bude počátkem měsíců, bude pro vás první mezi měsíci roku.* (Exodus 12,2). Nenále-

ží ale měsíce a svátky Svatému, budiž Pověhnan? Proto se neříká „*vaše měsíce*“, ale „*tento měsíc pro vás bude...*“ – znamená to, že patří Pánu, ale Pán nám jej daroval.“<sup>4</sup>

Je třeba zdůraznit, že svátek ראש השנה (roš hašana) – doslova „hlava nového

roku“<sup>5</sup> je slaven ve slavnostní atmosféře a není to jediný svátek, který oslavuje stvoření. Židé slaví také například Nový rok stromů, protože podle židovské náboženské tradice vše, co žije, chválí Pána a má tedy určitým způsobem duši: „Všechno, co dýchá, ať chválí Hospodina! Aleluja!“ (Žalm 150,6).

Nový rok stromů, zvaný také *Tu bišvat*, je ovšem slaven patnáctého dne hebrejského měsíce švat a získal svůj význam „až v sedmáctém století, částečně vlivem kabalistů, kteří viděli ve verši knihy Deuteronomia 20,19 zvláštní mystický význam.“<sup>6</sup> Podíváme-li se na tento biblický citát, možná nás překvapí: „Budeš-li ve válce některé město dlouho obléhat,

aby ses jej zmocnil, nenič jeho stromy; nedotkni se jich sekerou. Jistě, můžeš z nich jíst, ale nesmíš je vykácet. **Copak je ten polní strom člověk**, aby před tebou utekl za hradbu?“<sup>7</sup> (Deuteronomium 20,19).

Člověk je jako „strom v poli“ – to je možná přesnější překlad, ale českému čtenáři to může znít podobně jako „kůl v plotě“ Miloše Jakeše. Není tomu ale tak. Biblický zákaz vykácet stromy je zde pro-

mluví o tom, že Nový rok má být slaven prvního dne hebrejského měsíce Tišri, ale „v knize Ezdráš a Nehemiáš můžeme číst, stejně jako tomu bylo v době druhého chrámu, že se Nový rok slaví v měsíci Nisan?“<sup>10</sup>

Slavnost Nového roku bezesporu ovlivnilo zjetí v Babylonu, kdy Židé začali slavit svátek v podzimním měsíci Tišri. „Tento princip slavení Nového roku na podzim byl přijat semitskými

hašana, které byly také zakomponovány do bohoslužeb tohoto svátku.“<sup>13</sup>

Rabín Eleazar Kalir nebyl jediný, kdo složil slavnostní básně k *Roš hašana*, ale jeho jsou obzvláště důležité. V Izraeli vyšla kniha kritického vydání jeho básní.<sup>14</sup> Tyto liturgické básně mají v hebrejštině svůj zvláštní název – פיוטים (*piju'tim*). „*Pijut* je liturgická báseň, jedná se o báseň náboženskou. Některé z těchto básní byly včleněny do židovské bohoslužby. Jsou tak nerozeznatelné od bohoslužby, konané například o šabat nebo o jiných náboženských svátcích.“<sup>15</sup>

K tomu je možná třeba poznamenat, že téměř všichni velcí básníci judaismu skládali básně, které byly *pijuty* – například slavná báseň od Šlomo ibn Gabirola (asi 1022 – asi 1058), jednoho z nejvýznamnějších hebrejských básníků středověku,<sup>16</sup> která se nazývá *Ke'et Ma-lchut*<sup>17</sup> – Koruna království a se čte na závěr svátku Jom Kipur. Liturgické básně rabína Eleazara Kalira jsou také zvláště důležité pro svátek *Roš hašana*. Předkládám jednu z nich, je přeložena z nového hebrejského vydání<sup>18</sup> jeho básní:

מלך אחד ומיוחד<sup>19</sup>

*Jediný a jedinečný Král*

Ty, ó Bože jsi

*Jediný a jedinečný Král!!!*

*Tobě náleží vláda i úcta!!!*<sup>20</sup>

*Oblékl ses, Pane, do královského roucha.*<sup>21</sup>

*Ty sám jsi král.*

*Celá země je plna Tvé slávy.*<sup>22</sup>

*Tobě, ó Hospodine, patří vláda!!!*

*Jsi mocný a strašný Král!!!*<sup>23</sup>

*Vše jsi stvořil pro Sebe.*<sup>24</sup>

*Ty, ó Pane, vládneš*

*Celému království!!!*<sup>25</sup>

*Kdo by se Tě, ó Hospodine nebál?*<sup>26</sup>

*Vždyť Tobě, Pane, náleží celé království!!!*<sup>27</sup>

*Ty jsi Král!!!*

*Jsi, Pane Nejvyšší!!!*

*Jsi vyvýšen nad každým králem!!!*

*Vzpomeň na své milosrdenství,*<sup>28</sup>

*Ano, Pane,*

*DNES!!!*

*Dnes vzpomeň na Tvé kralování,*<sup>29</sup>

*Věčný Králi!!!*

*Ty jediný jsi Svatý!!!*

*Jsi král na nebesích,*

*Ale hledíš i do hlubin!!!*

*Tvé kralování je nesmírně veliké!!!*

*Kraluješ navěky!!!*

*Oblékl ses v nádheru a slávu!!!*<sup>30</sup>



*Křížení, 2020, kresba na papíře*

to, že strom má velkou podobnost s člověkem. Na tomto místě se ale nebudeme věnovat svátku *Tu bišvat* – Novému roku stromů, poněvadž tento svátek je pouze „menší svátek v židovském kalendáři.“<sup>8</sup>

Svátek *Roš hašana* je slavností, kdy mezi tímto svátkem a Dnem smíření, hebrejsky *jom ki'pur*, Bůh soudí svět. „Nový rok je nazýván nejen *roš hašana*, ale také *jom teru'a*, tedy den troubení na šofar, beraní roh, jehož se v dávných dobách užívalo pro svolávání obyvatel vesnice či města ke sklizni. V liturgickém okruhu se šofar stává symbolem hlasu Boha, který se jako kdysi na hoře Sinaji zjevuje Svému lidu a vymáhá si od něj poslušnost a věrnost.“<sup>9</sup>

*Roš hašana* je tedy v židovském chápání svátek Stvoření světa. Současně si Židé při večerní bohoslužbě namáčeji kousek jablka do medu a přejí si přání: *lešana to'va tika'tev* – „Ať jsi zapsán k dobrému roku.“

Židovská liturgie k novému počátku praví: „Toto, ó Bože, je počátek Tvého díla stvoření.“ Jak je ale možné, že v Tóře se

národy všeobecně. Jiné národy, jako například Řekové a Peršané slavili nový rok na jaře.“<sup>11</sup> Tak u Nehemiáše můžeme číst: „Tehdy se všechen lid jako jeden muž shromáždil na prostranství před Vodní branou a žádali učeného Ezdráše, aby přinesl Knihu Mojžíšova zákona, který Hospodin přikázal Izraeli. Tohoto prvního dne sedmého měsíce tedy kněz Ezdráš přinesl Zákon před shromážděné muže, ženy a vůbec každého, kdo mohl slyšenému rozumět. Četl z něj na prostranství u Vodní brány od svítání až do poledne všem mužům i ženám, každému, kdo mohl rozumět. Všechny lid pozorně naslouchal Knize Zákona.“ (Nehemiáš, 8. kapitola). Jasně se zde mluví o sedmém měsíci, a to tedy znamená, měsíc Tišri – a nikoli Nisan.

K počtu svátku *Roš hašana* bylo složeno mnoho liturgických písní. Mezi nimi vynikají básně Eleazara ben Kalira (asi 570 – asi 640). „Materiál ke svým básním sbíral z Talmudu a z některých Midrašů, které jsou pro nás bohužel dnes ztraceny.“<sup>12</sup> Rabín Kalir složil mnoho básní – nejvýznamnější jsou právě básně k *Roš*



Ano, Pane,  
Tvoji ozdobou je království!!!  
Jsi Král a vládneš všemu!!!<sup>1</sup>  
Jsi Král a kromě Tebe  
Není králem nikdo!!!  
Všechny národy jsou před Tebou jako  
nic!!!<sup>2</sup>  
Jsi jedinečný ve své velké moci!!!  
Věčný Králi,  
Ty zkoumáš lidská srdce!!!  
Ty znáš všechny myšlenky našeho  
srdce!!!  
A přesto jsi vyvýšený nad všechna  
království!!!

Tato báseň je přeložena jen asi způli.<sup>3</sup>  
Není náhoda, že se v ní tak často hovoří  
o králi a o království – při příležitosti No-  
vého roku byli na starověkém Blízkém vý-  
chodě intronizováni králové. Báseň uka-  
zuje na propojení hebrejské Bible, svátku  
Nového roku a Boha – Hospodina, jako  
krále Izraele a krále celého světa.

<sup>15</sup> <https://www.britannica.com/topic/piyyut> Náhled – 4. 10. 2020.

<sup>16</sup> Šlomo ibn Gabirol byl nejenom významným básníkem, ale byl i novoplatonský filosof. Srov.: Jacques Schlanger, *La Philosophie de Solomon ibn Gabirol*. Etude d'un neoplatonisme. Leiden 1968. E. J. Brill. s. 157 – 290. Dále: Bantam Brommont, *Die Lehre des göttlichen Willens in Solomon Ibn Gabirols "Krone des Königtums."* Geisteswissenschaft, Grin 2005.

<sup>17</sup> Srov. Solomon ibn Gabirol, *The Kingly Crown* (dvojja-zyčné, hebrejské a anglické vydání). Z hebrejštiny do angličtiny přeložil Bernard Lewis. Úvodem a poznámkami opatřil Andrew L. Gluck. Indiana 2003: University of Notre Dame Press.

<sup>18</sup> Viz pozn. č. 14.

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 488 – 492.

<sup>20</sup> Narážka na verš knihy Job: „Bohu náleží vláda i úcta, on působí pokoj na svých výšinách.“ (Job 25,2)

<sup>21</sup> Narážka na verš Žalmu, který se synagoga modlí na počátku sabatu: „Hospodin kraluje, oblékl se v majestát, oblékl se Hospodin, silou se přepásal!“ (Žalm 93,1)

<sup>22</sup> Narážka na verše knihy proroka Izajáše: „V roce, kdy zemřel král Uziáš, jsem spatřil Pána sedícího na vznešeném a vyvýšeném trůnu a lem jeho roucha naplňoval chrám. Nad ním se vznášeli serafové, každý se šesti křídly: dvěma si zakrývali tvář, dvěma si zakrývali nohy a dvěma létali. Jeden ke druhému přitom volali: „Svatý, svatý, svatý je Hospodin zástupů, jeho sláva naplňuje všechnu zemi!“ (Izajáš, kapitola 6)

<sup>23</sup> V hebrejském originále je: מֶלֶךְ גִּבּוֹר גִּבּוֹר (me'lech gibbor ve'nora). Jak máme chápat, že Bůh je strašný? Jedna z hebrejských modliteb říká, že Bůh, který je strašný, dává odpuštění – srov. Rudolf Otto, *Das Heilige*. Mnichov 2004: C. H. Beck. s. 103 – 104, dále s. 13, 28, 132.

<sup>24</sup> V originále je: לִמְעַן בְּרָא (lema'an š'mo) – pro Sebe. Zde se liší názory Aristotela, který ovlivnil největšího židovského filosofa, Moše Maimonida (1135 – 1204),

od názoru rabína Izáka Lurii (1534 – 1570). Podle Aristotela a Maimonida Bůh stvořil svět, ale nepotřebuje jej. Přířímým opakem toho je názor luriánské kabaly, kde se jasně mluví o tom, že kdyby Bůh svět nestvořil, nebyl by úplný ve svých jménech, vlastnostech i činnostech. Srov.: Josef Blaha, *Redemption in the Lurianic Kabbalah and its Branches*. V tisku.

<sup>25</sup> Srov. „Neboť království náleží našemu Pánu; a on vládne nad národy.“ (Žalm 22,29)

<sup>26</sup> „Kdo by se Tě nebál?“ Biblická hebrejštiny vyjadřuje věci jinak, než moderní jazyky, včetně moderní hebrejštiny. Proto se i čeští překladatelé Bible odvážně, ale částečně ne úplně úspěšně pokouší přeložit hebrejské slovo יִירָא (jir'a) jako strach, a nikoli jako úctu. Srov. „Úcta k Hospodinu je klíčem k moudrosti! Všichni, kdo to plní, jsou velmi rozumní – jeho chvála navždy obstojí!“ (Žalm 111, 10)

<sup>27</sup> Srovnej: „Nikdo není, Hospodine, jako ty! Jsi veliký a velikou mocí jsi pověstný. Kdo by se tě nebál, Králi národů? Jen ty zasloužíš úctu! Mezi mudrci všech národů a ve všech jejich královstvích není nikdo jako ty.“ (Jeremiáš, kapitola 10)

<sup>28</sup> Viz: „Pamatuj, Hospodine, na soucit svůj a na svou lásku, která je od věků.“ (Žalm 25,6)

<sup>29</sup> Tvé kralování nad Izraelem.

<sup>30</sup> „Dobrořeč duše má Hospodinu! Jak jsi veliký, Hospodine, Bože můj – oděn jsi slávou a nádherou! Světlem jsi jak pláštěm zahalen, nebo jsi jako plachtu rozestřel“ (Žalm 104)

<sup>31</sup> Zde básník používá narážku na verš: „Od tebe pochází bohatství a sláva, jenom ty sám vládneš nade vším. Ve tvé ruce je síla i moc, svou rukou posiluješ a dáváš velikost.“ (1. Paralipomenon 29,12)

<sup>32</sup> Zde básník cituje část proroka Izajáše: „Všechny národy jsou před ním jako nic, jsou pro něj nicota a ještě méně!“ (Izajáš 40, 17)

<sup>33</sup> Rabi Eleazar Berabi Qillir: *Liturgické básně pro svátek Roš hašana* (hebrejsky), s. 488 – 489.

<sup>1</sup> Jacobs, Louis. „Rosh Ha-Shanah.“ *Encyclopaedia Judaica*, editoval Michael Berenbaum a Fred Skolnik, 2nd ed., vol. 17, Macmillan Reference USA, 2007, pp. 463–466. Gale eBooks, <https://link.gale.com/apps/doc/CX2587517030/GVRL?u=2mus&sid=GVRL&xid=fa1cb9f2>. Náhled: 1 října 2020.

<sup>2</sup> Jedna z nejlepších knih, umožňující pochopit problematiku knihy Zohar (toto slovo v hebrejštině a v aramejštině znamená „záře“), je: Arthur Green, *A Guide to the Zohar*. Stanford 2004: Stanford University Press. s. 63–98.

<sup>3</sup> Rabi Šimon – mnozí se domnívali, že rabín Šimon bar Jochaj, ta'na ze druhého století, je autorem knihy Zohar. V novověku toto tvrzení ale bylo vyvráceno – srov. Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York 1954: Schocken. s. 190–204. Srovnej dále: Yehuda Liebes, *How the Zohar was written*. pp. 85–138. V: Yehuda Liebes, *Studies in the Zohar*. Z hebrejštiny do angličtiny přeložil: Arnold Schwartz, Stephanie Nakache a Penina Peli. New York 1993: State University of New York Press.

<sup>4</sup> Zohar 2: 186a.

<sup>5</sup> Louis Jacobs, *The Jewish Religion*. A Companion. Oxford 1985: Oxford University Press. s. 430.

<sup>6</sup> *The Encyclopedia of the Jewish Religion*. Ed. R. J. Zwi Werblowsky a G. Wigoder. Jeruzalém 1965: Massada Press. s. 285.

<sup>7</sup> Zvýraznění autorem článku.

<sup>8</sup> Jakov Newman a Gavriel Sivan, *Judaismus od A do Z*. Slovník pojmů a termínů. Praha 1992: Sefer. Z hebrejštiny do češtiny přeložili Markéta a Dušan Zbavitelovi. s. 237.

<sup>9</sup> Di Sante, *Židovská modlitba*. K počátkům křesťanské liturgie. Z italštiny přeložil Daniel Korte. Praha 1995: OIKUMENE. s. 204–205.

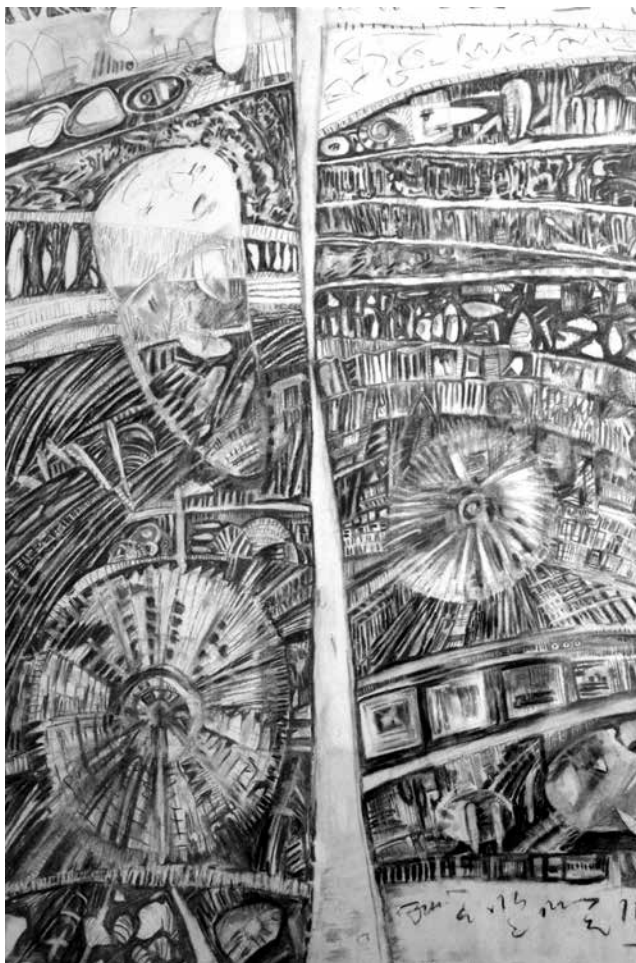
<sup>10</sup> Rabbi Shlomo Yosef Zevin, *The Festivals in Halachah*. An Analysis of the of Development of the Festival Laws. New York a Jeruzalém 1981: Mesorah a Hillel Press. Díl I. s. 86.

<sup>11</sup> <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12888-rosh-ha-shanah>. Náhled – 3. 10. 2020.

<sup>12</sup> <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9148-kalir-eleazar>. Náhled – 3. 10. 2020.

<sup>13</sup> Srovnej například: Hebrejská modlitební kniha *Machzor le Roš hašana*. Uspořádána a s poznámkami Daniela Goldschmidta, aškenázský ritus. Jeruzalém 2012: Koren. s. 395 – 414.

<sup>14</sup> Rabi Eleazar Berabi Qillir: *Liturgické básně pro svátek Roš hašana* (hebrejsky). Kritické vydání s komentáři Šulamit Elizur a Michaela Randa. Jeruzalém 2014: World Union of Jewish Studies.



Čas, 1999, kresba, suchý pastel na papíře

# PROČ JSOU ŽIDÉ I PO HOLOCAUSTU DÉMONIZOVÁNI?

Josef Blaha

Vyvraždění většiny synů a dcer Izraele v Evropě v letech 1933–1945 nacisty bylo mnohými chápáno jako definitivní konec antisemitismu a nenávisti k Židům. Přesto jsou i dnes lidé, kteří holocaust – nebo lépe řečeno שואה (šo'a) – zničení Židů,<sup>1</sup> popírají.<sup>2</sup> Antisemitismus přetrvává, pouze mění svou podobu, jako chameleon.

První zmínka o úmyslu vyvraždit Židy, byla vyslovena Hamanem, jak to zachycuje biblická kniha Ester: *Haman potom řekl králi Xerxovi: „Je tu jeden národ mezi národy všech provincií tvé říše, roztroušený, ale oddělený. Jejich zákony jsou od všech národů odlišné a královské zákony nedodržují. Není v králově zájmu nadále je trpět. 9 Kdyby král ráčil, může se napsat, ať jsou vyhlazeni. Osobně vyplátím správcům deset tisíc talentů stříbra, aby je uložili do králových pokladnic.“* (Ester, kapitola 3)

Židovský národ byl demonizován i náboženstvím, které vzešlo z jeho lůna, křesťanstvím - v Novém Zákoně se poprvé objevuje termín „synagoga satanova“: „Znáš své soužení a chudobu (ale jsi bohatý), i rouhání těch, kteří si říkají Židé, a nejsou, ale jsou shromáždění satanova.“ (Zjevení 2,9). A vezmeme-li antijudaismus rané církve vážně, podíváme se, až do jakých rozměrů šel – a to ať se jedná o ranou církev, nebo o konkrétní výroky církevních otců. Všechny tři hlavní směry křesťanství – katolíci, pravoslavní i protestantské denominace Židy v minulosti v lásce neměly. Toto se projevovalo například ve středověku při pašijových hrách, kde „Žid často neměl jméno. Neměl ani osobní charakteristiku. Přesto však byl v biblickém dramatu účasten na událostech minulosti.“<sup>3</sup> Židé při pašijových hrách, například ve Frankfurtu, měli jména svých současníků, to proto, aby se zdůraznilo, že všichni Židé všech dob jsou vinní smrti Ježíše. „Viny Ježíšových současníků byly kolektivně přeneseny na hlavu středověkého Židovstva.“<sup>4</sup>

Nenávist a předsudky vůči Židům sahají do samého začátku křesťanského

výkladu Bible. „Církevní otcové si často stěžovali, že židovští učitelé vědomě deformovali původní smysl textu. Justinian dokonce šel tak daleko, že žádal, aby Tóra byla v synagogách čtena jazykem srozumitelným posluchačům a zakázal obvyklý rabínský výklad Písma, který následoval po čtení z Tóry.“<sup>5</sup>

Je třeba říci, že jdeme-li na samotný počátek křesťanství, Rabi Eliezer prohlásil, že „nic z učení Ježíše, ač šokoval mnohé, nebylo ze židovského hlediska herezí. Rabi Eliezer prohlásil, že nic nebrání, aby Ježíš měl účast na budoucím světě.“<sup>6</sup>

Rabínský judaismus nepokládá v určitých slova smyslu za zakladatele křesťanského antijudaismus Ježíše, ale spíše apoštola Pavla. A opravdu, část Pavlových dopisů vyjadřuje silnou averzi vůči Židům, kteří nepřijali křesťanství. Mnoho židovských vědců chápe podobu křesťanství prvních století jako dílo Pavla, nikoli Ježíše.<sup>7</sup> Ježíš zdůrazňoval, jak je to zaznamenáno na mnoha místech evangelií, že je poslán jen ke „ztraceným ovčím Izraele“,<sup>8</sup> a když se Zacheus obrátil, Ježíš řekl: „Vždyť i on je syn Abrahámův.“<sup>9</sup> Dalo by se říci, že Ježíš chápal své poslání v rámci židovského národa – avšak Pavel a někteří další apoštolové je přenesli do tehdejšího řecky mluvícího světa.

Křesťanství se už brzy po svých počátcích ve svaté zemi a v Jeruzalémě, kde Ježíš strávil své poslední dny a byl ukřižován,<sup>10</sup> obrátilo proti židovskému národu s velikou silou a dalo by se říci, nekřesťanskou nenávistí. Ať už se jedná o protižidovské výroky církevních otců, jako byl sv. Jan Zlatoústý, nebo i dalších – „středověké křesťanství bylo naprosto přesvědčeno o pravdě křesťanského

náboženství, takže nemohlo přijmout nějakou alternativní pravdu, jakou tvořil judaismus.“<sup>11</sup> Křesťané byli přesvědčeni, že i Židé věděli, že příchod Ježíšův byl předpověděn prorocstvími Písma. „Svatý Jeroným, ale i jiní církevní otcové si často stěžovali, že učitelé judaismu vědomě a úmyslně překrucovali smysl Písma.“<sup>12</sup>

Zvláště markantní bylo učení o bohovraždě, které bylo odvoláno až po strašných událostech holocaustu, v rámci katolické církve v průběhu druhého vatikánského koncilu dekretem *Nostra Aetate*<sup>13</sup> (V Naší době), kde se píše: „Je pravda, že židovské náboženské vedení a ti, kdo jej následovali, usilovali o smrt Ježíše Krista. Avšak to, co se během doby utrpení Krista stalo, nemůže být obviněním proti všem Židům bez jakéhokoli rozlišování, ať už se jedná o Židy, kteří žili v Ježíšově době, ani proti Židům dnešní doby.“<sup>14</sup> Zvláště bolestivé bylo, že Židé dostávali obraz absolutního zla: „Zabili Božího Syna, Ježíše, a jsou tedy schopni každého možného zla.“<sup>15</sup>

Dostáváme se nyní k tématu, a to hroznému, že Židé byli chápáni v mnoha středověkých křesťanských představách a divadelních hrách jako ďábel – nebo satan. K tomu je třeba dodat, že satan ve středověkém židovském náboženském myšlení hrál pouze malou roli. „Odkazy na satana v židovské liturgii jsou jenom velmi malé. Modlitba השכיבנו (haški'vėnu), která tvoří část večerní bohoslužby, prosí, aby od nás Bůh odňal nepřítele, mor... a satana (protivníka).“<sup>16</sup> Skutečně, v judaismu satan nehraje velkou roli – jedinou výjimkou je kabala: „Zde je satan přítomen především v knize Zohar.“<sup>17</sup>

V důsledku postupné demonizace Židů křesťanstvím viděli Židé v Římu moc zla – a anti-mesiáš, do určité míry ďábelská moc, se nazýval v midraších Armilus: „Není zcela jasné, odkud toto jméno pochází, ale je velmi pravděpodobné, že pochází z latinského slova Romulus (spolu s Remem zakladatel Říma).



Ruce, 2018, kresba na papíře

Mohou zde být ale i jiné souvislosti, jako například se může jednat o patvar *Angra* – *Maniyu*, perského boha zla, nebo z řeckého slova *Αριμανος* (Ahriman). Dále je zde legenda o tom, že se Armilus narodil z nádherné panny a i to je spojené s Římem.<sup>18</sup> Zvláště rychle se ve „třináctém století rozšířila hrozná pověst o věčně putujícím Židovi, který se posmíval Ježíši na křížové cestě a ten mu řekl: „Jako trest budeš stále putovat světem až do mého návratu.“<sup>19</sup>

Výrazný antijudaismus můžeme najít v evangeliu sv. Jana, jedná se o antijudaismus velmi silný, když údajně Ježíš na adresu svých židovských protivníků říká: „Váš otec je ďábel.“ (Jan 8,44). Spojení otce, hebrejsky אבא (*a'ba*), se slovem ďábel, je obrovské rouhání v očích hebrejsko-židovské náboženské tradice. Lze jen těžko uvěřit, že Ježíš tento výrok vyslovil, je velmi pravděpodobné, že

se jedná o dodatek z doby, kdy se církev definitivně oddělila od synagogy. Tento výrok je o to více nepřijatelný, díváme-li se na univerzalizmus proroka Malachiáše, kde můžeme číst: „Nemáme všichni jednoho Otce? Nestvořil nás jeden Bůh? Proč tedy znesvěcujeme smlouvu svých otců, když jsme jedni druhým nevěrní?“ (Malachiáš 2,10).

Ať už shora zmíněný výrok Janova evangelia ovlivnil křesťanství více či méně, v jedné středověké německé pověsti má arciděkan Teofil problémy u církevní hierarchie, a zajde tedy za kouzelníky a čaroděje, aby mu pomohli. Ale ti jej pošlou k Židům. „Když vstoupí do synagogy a vyjádří své přání stát se Židem, odmítají jej přijmout s tím, že ze špatného křesťana může být jen špatný Žid.“<sup>20</sup> Zdrčený arciděkan chce prodat svou duši, a v tom „jeden ze Židů mu ukáže cestu k ďáblu, i když jej od toho odrazuje.

Teofil vstoupí do ďáblova příbytku a sdělí mu, že se třeba za všechny peníze světa chce stát jedním z ďábových lidí.“<sup>21</sup>

Z této pověsti vidíme, že ve středověku se mnozí křesťané domnívali, že Židé jsou přímo spojeni s ďáblem.

K tomu je ještě třeba dodat, že ve středověku byly dětské parodie, kde se vyprávělo o tom, že modlitby Židů jsou adresovány satanovi.<sup>22</sup>

Ačkoli doba středověku už je dávno za námi, něco z těchto pověr a protizidovských nálad zůstalo bohužel i v dnešní době. Teprve hrůzy Hitlera a nacistů ukázaly, že všechny tyto projevy nenávisti byly zneužity ke zničení Židů v koncentračních táborech. Dnes Židé a křesťané žijí ve vzájemném dialogu, ale domnívám se, že je třeba si připomínat i tuto temnou stránku dějin křesťanství.

<sup>1</sup> Claude Lanzmann, Šóá, šóá, šóá: Zpráva o velkém neštěstí. Přeložil Toman Brod. Praha 1991, Svoboda.

<sup>2</sup> Např. Deborah Lipstadt, *Popírání holocaustu: silící útok na pravdu a paměť*. Přeložili Jana a Jiří Ogročtí. Praha a Litomyšl 2006, Paseka.

<sup>3</sup> Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Antisemitism*. Jerusalem a New York 1983: The Jewish Publication Society, s. 13.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 15.

<sup>6</sup> Léon Poliakov, *The History of Anti-Semitism. From the Time of Christ to the Court – Jews*. Do angličtiny přeložil Richard Howard. Filadelfie 1975: University of Pennsylvania Press. Díl I, s. 18.

<sup>7</sup> Joseph Klausner, *From Jesus to Paul*. Z hebrejštiny do angličtiny přeložil William F. Stinespring. New York 1946.

<sup>8</sup> Matouš 15,24.

<sup>9</sup> Lukáš 19,9.

<sup>10</sup> David Flusser, *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem. Das Passionsgeschehen aus jüdischer Sicht. Bericht über neueste Forschungsergebnisse*. Z angličtiny do němčiny přeložil Helmut Zechner. Stuttgart 1982, Calwer Verlag.

<sup>11</sup> Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, s. 15.

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 15.

<sup>13</sup> Tento dekret byl vydán 28. 10. 1965.

<sup>14</sup> *Nostra Aetate* I, 4.

<sup>15</sup> Vysílání RCJ – *Radio Communauté Judaïque*. Toto vysílání jsem slyšel v průběhu stáže v Paříži v akademickém roce 1993/1994.

<sup>16</sup> Rabinowitz, Louis Isaac. „Satan.“ *Encyclopaedia Judaica*, Editoval Michael Berenbaum and Fred Skolnik, druhé vydání, vol. 18, Macmillan Reference USA, 2007, pp. 72-73. Gale eBooks, <https://link.gale.com/apps/doc/CX2587517570/GVRL?u=2mus&sid=GVR-L&id=aea9014f>, náhled 1. 10. 2020.

<sup>17</sup> <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13219-satan>.

<sup>18</sup> Rabinowitz, Louis Isaac. „Satan.“ *Encyclopaedia Judaica*, Editoval Michael Berenbaum and Fred Skolnik, druhé vydání, vol. 18, Macmillan Reference USA, 2007, pp. 72-73. Gale eBooks, <https://link.gale.com/apps/doc/CX2587517570/GVRL?u=2mus&sid=GVR-L&id=aea9014f>, náhled 1. 10. 2020.

<sup>19</sup> Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews*. s. 17.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 23.

<sup>21</sup> Moritz Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesen und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit*. Vydě 1880 – 1883, III. Díl, s. 207.

<sup>22</sup> Fritz Kynass, *Der Jude im deutschem Volkslied*. Greifswald 1934, s. 58.

# PETR SLÁMA: EXODUS I, 1–15.

## JAK JSEM ZATOČIL S EGYPTEM

Lukáš Klíma

Kniha Exodus je patrně nejsložitější knihou Pentateuchu, zejména pro rozmanitost materiálů, ze kterých je komponována. Ve své první části při tom vypráví o základní události Židovské bible, kterou je vyvedení Izraelců z egyptského otroctví a uvádí také způsob pravidelné každoroční oslavy této události během jarních svátků. Toto vyvedení je zde zároveň vylíčeno jako Hospodinovo sebe-zjevení, jako představení Hospodinova jména, proto patří tyto biblické látky mezi nejreflektovanější a nejkomentovanější a to jak v židovské, tak v křesťanské tradi-

ci. Tyto skutečnosti předznamenávají, že autor komentáře středního rozsahu bude patrně zápasit o to, co všechno do svého komentáře ještě zahrnout a co už naopak ponechat bokem.

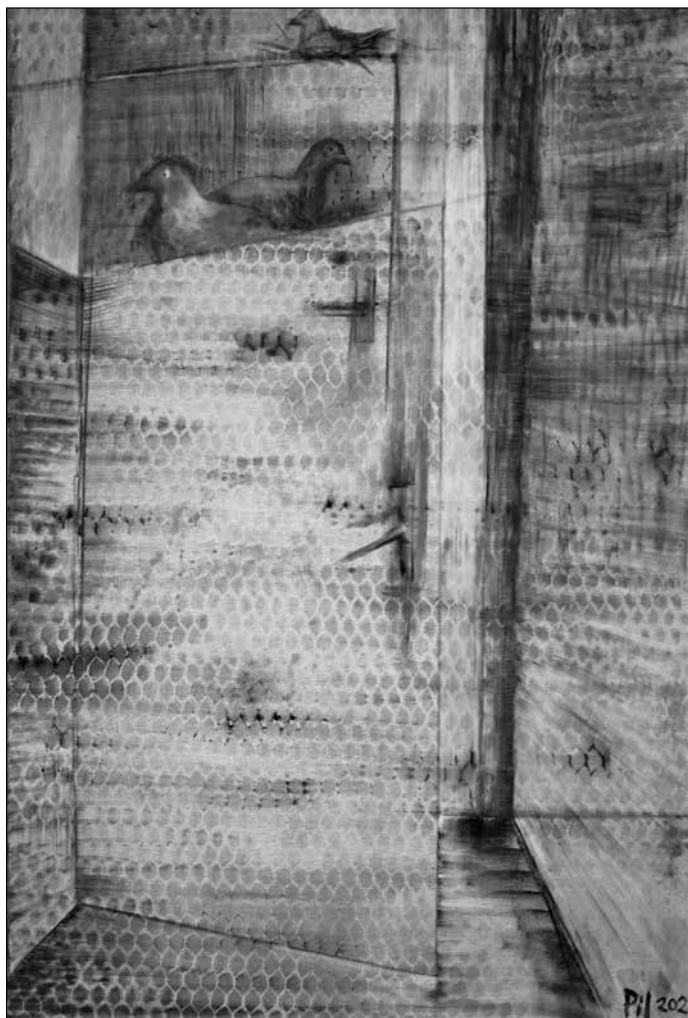
Petrovi Slámovi, který je učitelem Starého zákona na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy, se v jeho komentáři výběr toho nejrelevantnějšího povedl zdařilým způsobem. Např. složité otázky textové kompozice a redakčního procesu zpřehlednil základním rozlišením látek kněžského a neknižského autora (popř. deuteronomistického re-

daktora), které je dostatečné pro vysvětlení rozličných textových nesrovnalostí. Další alternativy literárně-kritického rozčlenění zmiňuje v rámci literárního a historického úvodu, který zaujímá něco přes třicet stran v první části jeho komentáře, nazvané „Uvedení“.

Po tomto nezbytném úvodu již následuje vlastní komentář k jednotlivým oddílům biblického textu, rozdělený do šesti větších celků podle logiky vyprávění. Tento průběžný komentář je obohacen mnohými exkurzy z oblasti biblicko-teologické, z náboženských dějin starověkého Blízkého východu i z pohledu přírodních věd. Tyto exkurzy zároveň fungují jako samostatná pojednání k vybraným motivům biblického vyprávění.

Vlastní komentář je rozčleněn do několika standardních kroků u každého z probíraných celků: uvedení kontextu a struktury, stručná informace o literárním charakteru, autorův vlastní překlad, textové a překladové poznámky, výklad, který postupuje po jednotlivých verších nebo po skupinách veršů a zaujímá největší část komentáře a nakonec význam probíraného oddílu. Tato přehledná struktura spolu s informací v záhlaví stránky a poznámkami o obsahu po okrajích textu umožňuje dobrou orientaci v celé knize. Čtenář tak velmi rychle najde hledaný typ informací k oddílu, který ho právě zajímá.

Na autorově překladu se odráží jeho rozhodnutí zdůraznit to, že nositelem významu je věta. Proto je jeho překlad volnější ve vztahu k jednotlivým výrazům původního jazyka, ovšem o to víc výstižný v zachycení intence celkové výpovědi. Překlad se vyznačuje svěžím, vtipným jazykem, což je patrné již z pod-názvu celé knihy: „Jak jsem zatočil s Egyptem“. Tato



Holubí dveře, 2020, olej na plátně

slova jsou citátem autorova překladu Ex 10,2a. Uvedený hebrejský výraz pro „zatočení“ by šlo, při snaze zohlednit reflexivitu použitého kmene (hitpael), např. přeložit: „Jak jsem si pohrál s Egyptem“ (srov. Nu 22,29).

Vtipnost autorova překladu lze dobře ilustrovat také na Ex 1,19b. Nejdříve uvedu několik jiných překladů pro srovnání. ČEP: „Hebrejky ... jsou plné života“ (stejným způsobem např. Tiño, TUR-SINAI: „lebensvoll“, KJV: „lively“), Isidor Hirsch: „Ženy hebrejské ... jsou silné“, ovšem Sidon: „Hebrejky ... je to zvěř“. Autor komentáře: „Hebrejky ... Jsou to dračice!“ Slovo „dračice“ sice nevytváří tak přímou spojnici s živočišnou vitalitou, jako je tomu u hebrejského adjektiva *chajeh*, které je zde použito, ale zato výborně vystihuje žánr, o který se zde jedná, totiž „motivační zábavný příběh“.

Také výklad vyniká úsporným, výstižným až pregnantním jazykem, který po obsahové stránce dobře vyvažuje oblasti, ze kterých jsou uváděny vykladačské informace. Některé komentáře se příliš zaměřují na vysvětlování vzniku výsledné podoby biblického textu postupným literárním růstem (analýzování pramenů a redakčních procesů) na úkor přiblížení teologického popř. etického významu výsledné podoby textu. V tomto ohledu je předložený komentář vyvážený, autor se snaží dát přiměřený prostor obojímu, což je např. dobře vidět, když pojednává souvislost tautologického spojení „jsem, který jsem“ (Ex 3,14) s Božím jménem. V této souvislosti najdeme tuto pregnantní výpověď: „Pokud jde o Boží identitu, je ukázkou skutečné teologické a literární kreativity, jak je nejprve náznak slovní hříčky evokující Boží blízkost (*Budu přece s tebou*, 12a; *Posílá mě za vámi Budu*, 14b) rozšířen o odkaz k dějinným svědkům víry (*Bůh vašich otců*, *Bůh Abrahamův*, *Bůh Izákův a Bůh Jákobův*, 15a), a nakonec korunován koanem (*Budu, který budu*, 14a), který v sobě snoubí katafaktickou výpověď o Bohu jako zdroji bytí s apofatickým varováním, že na kobytku se člověk tomuto Bohu nikdy nedostane.“ (str. 118). V jedné hutné větě je tak shrnut jak náčrt redakčního procesu, tak teologický význam nanejvýš exponovaného vyprávění o tom, co znamená Boží jméno.

Souhrnem lze říct, že všechno, co je v komentáři uvedeno, má své dobré opodstatnění a místo, občas v něm najdeme i mapku či ilustraci. Naopak některé inter-textové souvislosti, které v komentáři



Zjevení, 2019, koláž

uvedeny nejsou, by stály aspoň za drobnou zmínku. Např. návaznost knihy Exodus na knihu Genesis, která je dána specifickými hebrejskými slovy nebo obraty. V Gn 50,24.25 říká Josef svým bratrům: „Já umírám, ale Bůh vás jistě navštíví (*pakod jipkod*) a vyvede vás odtud do země, kterou přísahou slíbil Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi.“ Toto ujištění je ještě zopakováno v následující Josefově přísaze: „Bůh vás jistě navštíví (*pakod jipkod*) a pak odtud vynesete mé kosti.“ Po třetí a naposledy se s obratem *pakod jipkod* setkáme v Ex 13,19b, který je citací Gn 50,24.25. Ovšem podobná figura etymologica od stejného hebrejského kořene (*p-k-d*) je také v Ex 3,16b, kdy Bůh říká Mojžíšovi: „Rozhodl jsem se vás navštívit (*pakod pakadti*), vím, jak s vámi v Egyptě nakládají.“ Josefovo „prorocství“ o tom, že Bůh Izraelce jistě navštíví, tedy prověří si jejich situaci, se tak povoláním Mojžíše začíná naplňovat. Tento motiv „jistého Božího navštívení“ tvoří jeden z důležitých mostů mezi knihou Genesis a Exodus.

Komentář je zakončen obsáhlým seznámením literatury a rejstříkem odkazů do látek biblických, ale i do svitků od Mrtvého moře, do rabínské literatury a raněžidovských textů, klasických antických textů, raněkřesťanské literatury a dalších starověkých textů, což svědčí o šíři záběru, ve kterém autor komentovaný text sledoval.

Čtenář v tomto komentáři dostává fundovanou pomůcku pro porozumění biblickému textu, která nevyčerpává jeho bohatství, inspirativním způsobem však zve k jeho odhalování a přibližuje současný stav bádání. Nezbyvá, než si přát, aby se v dohledné době objevil stejně zdařilý komentář i k dalším částem knihy Exodus.

Petr Sláma: *Exodus I, 1–15. Jak jsem zatočil s Egyptem. Český ekumenický komentář ke Starému zákonu 2/1. Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze, 416 stran, ISBN 978-80-7545-054-8*



# Tomáš Novotný: Moudrost v jidiš příslovích

Prísloví jsou důležitým zdrojem při hledání či nabývání moudrosti. Vypovídají o tom, jak lidé žijí, jak se chovají a jak myslí. Ty národy, které nemají náboženské knihy či vůbec literaturu, předávají svou etiku příslovími a pořekadly. Ale přísloví patří i do kultur, které mají mnoho náboženské literatury. Mudroslovná literatura je i důležitou součástí bible. Židovská přísloví v jazyce jidiš jsou proslavená. Jidiš, jazykem vzniklý ze staré němčiny, hebrejštiny a slovanských jazyků, se mluvilo nejprve ve Východní Evropě – Polsku, Ukrajině a Rusku, později také v USA a Izraeli. Těžiště však v recenzované knize tvoří tradiční východoevropská přísloví.

Sbírka, již vytvořil docent Filosofické fakulty Ostravské univerzity Tomáš Novotný, vychází převážně ze souborů přísloví publikovaných anglicky (s jednou německou výjimkou). Tyto sbírky jsou určeny pro lidi, kteří si chtějí jidiš připomenout jako řeč svých předků, a sami ji příliš neovládají. Proto přísloví bývají uvedena dvojjazyčně – v jidiš ve fonetickém přepisu do angličtiny a v anglickém překladu, bez originálu v hebrejském písmu. Touto cestou se vydal i Tomáš Novotný. Prísloví jsou uvedena ve dvojí podobě – v jednoduchém fonetickém přepisu do češtiny a v překladu. Je-li přísloví nejasné, je často uveden i výklad jednou větou.

Půvabná knížka vydaná Karmelitánským nakladatelstvím je pečlivě připravená. Více než tisíc přísloví je rozděleno do 28 základních témat, náboženských i sekulárních. Obsahově jsou přísloví velice pestrá, většina z nich je ovšem nenáboženská.

Z rozsáhlé jidiš kultury byly dosud českým zájemcům zpřístupněny překlady modernějších románů a povídek (Šalom Alejchem, I. B. Singer), chasidských příběhů v několika sbírkách (např. Chasidské příběhy Martina Bubera a Devět bran Jiřího Langer), legend (Maisebuch 1 a 2 Jaakova ben Avrahama) a samozřejmě anekdot v mnoha sbírkách (Jidiš pro radost Leo Rostena). Obsáhlý výběr z jidiš

prísloví se všemi těmito žánry sousedí, umožňuje čtenáři vstoupit do myšlenkového světa jidiš kultury nejen chasidů (jak implikuje obrázek na úvodní straně, jehož část se objevuje i po předmluvě), ale i do velice pestré komunity sekularizovaných židů.

Každá kniha má také své chyby, po kterých recenzent často dychtivě pase. Moudrosti v jidiš příslovích ovšem nelze mnoho vytýkat. Recenzent si dovolí jen dvě drobné poznámky – (1.) v příštím vydání by uvítal rozsáhlejší předmluvu či doslov, uvádějící také do žánru přísloví a srovnávající jidiš přísloví s příslovími jiných kultur. (2.) Na několika místech knihy se zdají přísloví z různých sbírek jen sesbíraná, nikoliv seřazená, takže se po jisté době vrací podobná přísloví. Některá pořekadla se opakují v různých podkapitolách (např. v kapitolách *Výchova a Rodina, domov a výchova*), výjimečně i ve stejné kapitole (např. *Láska je sladká, ale dobrá je s chlebem*. – s. 14 a 16, *Dej mi dort a říkej mi blázne*. – s. 147 a 149).

Komu lze knihu doporučit? Na prvním místě nepochybně hledačům a milovníkům tradičně projevované moudrosti – vždyť moudrost se vyučuje pomocí přísloví již po tisíciletí. Díky obsahovému rozdělení lze jidiš přísloví srovnávat s příslovími dalších kultur a národů – od přísloví obsažených v bibli a rabínské literatuře (odkazy jsou často ve výkladu naznačeny) přes pořekadla latinská (Moudrost věků, Lexikon latinských výroků, přísloví a čtení) až po moderní přísloví – romská (např. *„Jedna matka užívá deset dětí, ale deset dětí jednu matku ne“* má svou romskou i jidiš variantu), ruská (i některá citovaná přísloví jsou v podstatě v ruštině jen s několika hebrejskými výrazy), ale i česká národní přísloví (např. v obsáhlé sbírce F.L. Čelakovského Mudrosloví národu slovanského ve příslovích).

Jidiš je mizejícím jazykem – a přísloví z něj pomáhají uchovat alespoň část potřebnou pro hledání a vytváření si vlastní identity. Právě proto je zveřejnění originálních podob přísloví důležité také pro

lidi, vzpomínající si na to, jaká přísloví citovala jejich babička, nebo snažící se o jidiš bavit s někým, kdo už také sám mnoho neumí. Jidiš je jazyk velmi vhodný pro vyprávění anekdot i přísloví – kdo se začte do mnohdy zvukomalebných podob přísloví, sám si to uvědomí – a tak mu tyto rozhovory a vzpomínání mohou přinášet radost.

Prísloví v jidiš mohou být dobrou pracovní pomůckou také pro ty, kdo pracují se slovy – spisovatelům, novinářům a redaktorům, učitelům i duchovním různých církví i náboženství. Zvláštní potěšení mohou přísloví působit těm, kdo ovládají jazyky, z nichž se skládají – převážně němčinu a hebrejštinu.

Leč dost recenze! Zakončeme úsměvem nad několika vybranými příklady:

*Ver es hot gegeben cejn, der vet gebn brojt.*  
Ten, kdo dal zuby, dá i chleba. (s. 137 – toto přísloví se proměnilo i v píseň před jídlem.)

*Az men ken nit helfn dem frajnd mit gelt, zol men im choč helfn mit a krechc.*

Nemůžeme-li příteli pomoci penězi, pomozme mu alespoň naříkáním. (s. 47)

*A meloche is a meluche, ober men hot nit kejn minut menuche.*

Řemeslo je království, ale člověk nemá ani minutu klidu. (s. 76)

*Nariškajt un štolc vachsen auf ejn holc.*

Hloupost a pýcha rostou na jednom stromě. (s. 150)

*Doch lajchste iz, cu geben jenem an ejce, dos šverste – sich alejn.*

Nejlehčí je dávat druhému rady, nejtěžší – sobě samému. (s. 141)

Mikuláš Vymětal

*Moudrost v jidiš příslovích, Tomáš Novotný, Karmelitánské nakladatelství 2020, 171 stran*

