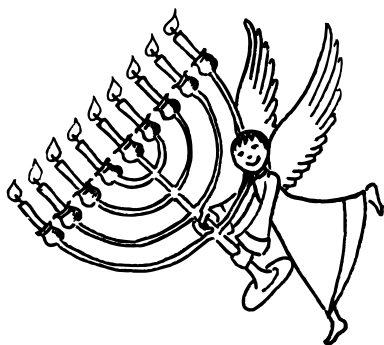


OBSAH

Ohlédnutí za minulým...	Robert Řehák	2
Nový prostor	Kateřina Bubeníčková	3
Mystika a duchovní diagnosta...	Tomáš Halík	4
Rozhovor s Vladimírem Sadkem		9
Povinnost, nebo hřích?	Karol E. Sidon	14
Cimcum	Ladislav Puršl	19
Anketa	Mariana Stehlíková, Stanislav Tumis	22
Kerubové s plamenným mečem	Jan Heller	23
Pogromy na Ukrajině	Stanislav Tumis	25
Stíny šoa	Daniel Herman	29
Reakce čtenářů		30
Resumé in English		31



Vydává: **Společnost křesťanů a Židů**
(The Society of Christians and Jews in the
Czech Republic), Čajkovského 22, CZ
130 00, Praha 3

<http://www.etf.cuni.cz/skz>

e-mail: skz_scj@yahoo.com

Webmaster: Kateřina Bubeníčková

Redakce: Robert Řehák, Ladislav Puršl,
Stanislav Tumis, Kateřina Bubeníčková,
Marie Rút Křížková, Milada Divišová,
Martin Teplý, Zdeňka Mílová

Sazba: Filip Podsedník, Advent-Orion

Logo: S. Staněk, F. Podsedník

Fotografie: Karel Cudlín, Jitka Sadková
(obálka); Vojtěch Vlk, Ondřej Bouška

Kresby: Veronika Prachařová, Markéta
Puršlová

Bankovní spoj.: ČSOB, Na Poříčí 24,
115 20 Praha 1

4001-1800704203/0300

Evidence periodického tisku:

MK ČR E 11333

OHLEDNUTÍ ZA MINULÝM A VIZE BUDOUCÍHO

Vážení členové a přátelé SKŽ,

s malým zpožděním, způsobeným zaneprázdněním „výkonného týmu“ našeho Zpravodaje, si Vám dovoluji popřát do nového občanského roku 2002 hodně שלום וברכה, pokoje a požehnání. Velmi rád bych Vám poděkoval za Vaši podporu SKŽ, bez které by tato malá, ale důležitá společnost nemohla existovat.

Mám velkou radost z toho, co se nám povedlo v minulém roce. Hlavně z několika nových spolupracovníků, s jejichž jmény se setkáváte v tirážích a na stránkách Zpravodaje. Velkým povzbuzením je mnoho nových členů jak z křesťanské, tak ze židovské strany a to, že se nám povedla řada důležitých věcí: vydat několik čísel Zpravodaje, uspořádat několik zajímavých přednášek, podílet se na humanitární sbírce oblečení, spolupřátel seminář dokumentování židovských hřbitovů, vybudovat internetové stránky atd. Děkuji tímto Vám všem také za Vaše stálé finanční příspěvky (často v tichosti a skrytosti), které podmiňují zmíněné aktivity.

V tomto přicházejícím občanském roce nás čekají nové volby, od kterých si slibuji, že by mohly motivovat proces revitalizace SKŽ. Zvláštními body jednání budou také vytvoření „čestné rady“ či „patronů“ společnosti, diskuse o podobě jejího loga, snaha o zpravidelnění přednáškové činnosti a vytvoření samostatných regionálních jednotek. Instituce našeho zaměření by mohla (a měla) mít daleko větší dopad na širokou veřejnost. Zvláště v době, kdy se více než kdy jindy musíme učit toleranci, porozumění a dialogu. Všeobecné (ne)vědomí o duchovních základech a důrazech židovské a křesťanské tradice je i naší spoluodpovědností.

Život Společnosti křesťanů a Židů v blízké i daleké budoucnosti je ve Vašich rukou. O budoucnosti se však rozhoduje v přítomnosti. Můžete-li tedy pro ni něco dobrého udělat, prosím, udělejte to. *Jestliže já nejsem pro sebe, kdo je pro mě? A když jsem jenom pro sebe, co jsem? A jestliže ne nyní, pak kdy?* (Pirkej Avot)



Váš Robert Řehák,
předseda SKŽ

אם אין אני לי מי לי
וכשאני לעצמי מה אני
ואם לא עכשו אימתי

Vážení čtenáři, milí přátelé,

máte před sebou v pořadí 45. číslo Zpravodaje SKŽ (čtvrté v jeho nové grafické úpravě). Není to věc úplně samozřejmá – i proto se v každém čísle Zpravodaje opakovaně objevují poděkování a žádosti o podporu. Články pro tento Zpravodaj byly shromažďovány delší dobu s vědomím, že by se mělo částečně jednat o zamyšlení nad mystikou a její rolí v životě člověka. Snažili jsme se vytvořit jakýsi oblouk, ve kterém by byla propojena na první pohled různá, ale přesto související dění. Nakolik se nám to podařilo, bychom se rádi dozvěděli od Vás, uvítáme proto všechny Vaše reakce a připomínky. Důkladné shrnutí obsahu tohoto čísla Zpravodaje naleznete v anglickém Resumé na konci časopisu, proto bych na těchto místech rád poděkoval hlavně těm z přispívajících, kteří se na stránkách našeho Zpravodaje objevují poprvé.



Za redakci Zpravodaje
Ladislav Puršl

Vážení přátelé,

děkujeme Vám za finanční příspěvky a dary, kterými podporujete činnost SKŽ. Jsme vděční za každou částku, kterou zašlete. Opět uvádíme jmenovitý seznam těch, kdo přispěli od vydání minulého čísla Zpravodaje nebo jejichž jména se nám dříve nepodařilo zjistit. Současně se omlouváme těm, kteří přispěli a nejsou zde uvedeni. Stále se nám totiž nedaří od České pošty získat úplné seznamy našich sponzorů. Prosíme Vás proto: *Dejte nám vědět, pokud jste byli opomenuti*, rádi Vaše jméno uvedeme v příštím čísle Zpravodaje.

Připomínáme, že **finanční částky, které jste věnovali SKŽ, si můžete odečíst od základu pro výpočet daně z příjmu**. Pokud k tomuto účelu potřebujete potvrzení, napište nám nebo pošlete e-mail (raději uveďte i částku, kterou jste na účet SKŽ poslali) a my Vám potvrzení zašleme.

Kateřina Bubeníčková

NOVÝ PROSTOR – PROSTOR PRO KAŽDÉHO

Jak se člověk stane bezdomovcem? Veřejnost je často vnímá jako ty, kteří nechtějí pracovat, kteří si své problémy zavinili sami, mnohdy se k nim přistupuje jako k lidem druhé kategorie. Ale zeptejme se sami sebe, jakou měrou se na vzniku bezdomovectví podílí celá společnost.

Jen velmi malý počet bezdomovců si volí tento způsob života dobrovolně. Většinou to jsou lidé propuštěni z různých ústavů, léčeben, dětských domovů, třeba i z vězení, kteří přišli o byt, nemají se kam vrátit. Navíc v těchto zařízeních jim nebyla poskytnuta možnost naučit se normálnímu životu, kterému zde dlouhodobým pobytem odvykli nebo se mu vůbec nenaučili. Jsou mezi nimi i lidé, kteří přišli o byt vlivem rozpadu vztahů s rodinou nebo se stali obětí podvodu. Protože jde často o lidi s nižším vzděláním, případně fyzicky nebo mentálně postižené, neumějí se nespravedlnosti sami bránit.

Takoví lidé přicházejí do skromně zařízeného přízemního domku Nového prostoru v Praze Braníku a zde je pro ně připraven program, jehož cílem je motivovat je ke změně, postupně vytvářet a upevňovat jejich pracovní návyky, znovu získat ztracenou sebeúctu a v konečné fázi nalézt pro klienta stabilizované bydlení a zaměstnání. Při těchto aktivitách je klientům nabízena klubová činnost (divadlo, knihovna, internet, filmový klub), podpora sociálních pracovníků a právní poradna.



Zvláštním rysem projektu Nový prostor je snaha o samofinancování pomocí vydávání časopisu. Klientům, kteří časopis prodávají, se pak dostává velké podpory také díky zapojení jednotlivých občanů v roli čtenářů a zákazníků.

Když tedy uvidíte prodejce, který vám nabídne časopis Nový prostor, pamatujte na to, že zde máte příležitost nejen nechat tohoto člověka poctivě si vydělat na základní životní potřeby, ale můžete přispět i k vytvoření spravedlivějšího světa.

Kontakt: o.s. NOVÝ PROSTOR, Jakub Chudomel, Pod Svahem 12, Praha 4, Raiffeisen Bank Praha 1; číslo účtu: 1031009248/5500.

Kateřina Bubeníčková

anonymní dárce

Josef	Bartoň
Šárka	Bažantová
Lenka	Boritzková
Hana	Bořkovcová
Libuše	Boublíková
Halina	Ciencialová
Karel	Čtibor
František	Černý
Jana	Doleželová
Dominik	Duka
Josef	Fabján
Farní úřad církve ČSH	
Zdeněk	Fried
Jan	Heller
Marie	Hladká
Jiří	Hlaváč
Pavel	Hošek
Jiří	Hošek
Ilja	Hradecký
Petr	Chalupa
Alena	Janáčková
Hana	Janáčková
Pavel	Janás
Jana	Kadlecová
Marie	Kaplanová
Petr	Kimler
Lukáš	Klíma
Tomáš	Koreček
Milan	Kruliš
Vladimír	Krupa
Zdeňka	Kubičková
Jiří	Laube
Jitka	Malíková
Eduard	Marek
Jiří	Laube
Jiří	Moskala
Přemysl	Mucha
Vladimír	Myslivec
Pavel	Novotný
Vladimír	Novotný
Lucie	Ondráčková
Stanislav	Papírník
Jiří	Peyrek
Petr	Pokorný
nakladatelství Portál	
Stanislav	Pospíšil
Jan	Pospíšil
Ladislav	Puršl
František	Radkovský
Jana	Reischigová
Božena	Rubáčková
Robert	Řehák
Marta	Srbová
Vladislav	Štejskal
Cyril	Šimek
Magdaléna	Štajřová
Martin	Teplý
Věra	Tydlitátová
Jana	Valentová
Drahomíra	Viková
Miloš	Vlachý
Mikuláš	Vymětal
Vladimír	Ziffer
Židovské muzeum v Praze	

MYSTIKA A DUCHOVNÍ DIAGNÓZA NAŠÍ DOBY

1.1 Současný zájem o mystiku není jen pouhou povrchní módou. Je to jedno ze „znamení doby“, jev, který si zaslouží reflexi teologů, religionistů, filozofů i sociologů. Jsem přesvědčen, že *mystika odpovídá na hlubokou potřebu lidí naší doby, poskytuje klíč k porozumění současné duchovní situaci, nabízí místo setkání a dialogu různých náboženství a duchovních tradic a otvírá cestu obnovy křesťanství tváří v tvář přicházející kulturní epoše*. Zamyšlení nad dějinným kontextem oživeného zájmu o mystiku se nutně dotýká řady závažných témat, jako je duchovní diagnóza dneška a budoucí podoba náboženství.

1.2.1 Na jakou potřebu dnešních lidí mystika odpovídá? Co tento zájem vypovídá o naší době? Prohloubení touhy po niterné a bezprostřední duchovní zkušenosti je fenomén, který se v dějinách opakovaně vynořuje a jistě nějak souvisí s tím, co se odehrává ve společnosti a kultuře, s celkovým duchovním klimatem. Povšimnout si těchto souvislostí neznamená považovat náboženské proudy za „produkt společenských poměrů“; i ten, kdo v mystice vidí především dar Ducha, který vane, kam chce, nemusí odmítat představu, že tento dar a toto vanutí přichází také jako včasná odpověď na žízeň lidí v určité době, aby obmyl, co je poskvrněné, vyhojil, co je zraněné, uvolnil, co je strnulé a roznítl, co je ustydělé.

V určitých rysech se naše doba podobá epoše rozkvětu španělské mystiky na počátku baroka. Oběma těmito dějinným údobím předcházela dramatická expanze lidské moci, rozvoje vědy, rozšíření horizontu poznání, překročení hranic: kdysi to byla doba objevů a dobývání nových kontinentů, nyní doba vstupu člověka do kosmického prostoru a propojení všech kultur a civilizací na této planetě; v obou případech se radikálně měnila paradigma vnímání světa. Necháme-li se v našem pohledu na dějiny kultury inspirovat Jungovou analytickou psychologií, budeme pozorně očekávat, kdy a jak tento expanzivní pohyb a otevřenost směrem „ven“ budou vzápětí vyrovnávány pohybem „dovnitř“, k centru, otevřeností pro nitro.

V lůně renesanční horizontality se už připravoval duchovní patos baroka, rozehrávající mnohé renesanční motivy v hlubší tónině – a právě na tomto rozhraní renesance a baroka vyrůstají díla velkých španělských mystiků, zejména Jana od Kříže a Terezie z Avily.

Jan Patočka kdysi interpretoval Komenského pojetí člověka a světa jako alternativu ke karteziánskému obratu k subjektu a rozdělení skutečnosti na *res extensa* a *res cogitans*; něco podobného – a patrně ještě větším právem – lze konstatovat i při studiu těchto klasiků španělské mystiky. Španělská mystika se nevrací k teocentrickému hierarchickému a strmě vertikálnímu schématu středověké onto-teologie, avšak nepřijímá ani karteziánský dualismus, opřený o antropocentrické východisko racionálního subjektu. Terezie a Jan hledají Boha nikoliv na špičce hierarchické stavby jsoucna, nýbrž v hlubině lidského srdce, vidí ho jako střed lidské existence – a právě z tohoto středu, tedy z perspektivy zároveň „antropocentrické“ i „teocentrické“ se snaží uchopit dynamicky vnímanou jednotu skutečnosti. Do novoplatonské a augustinské linie vkládají zkušenost noci a nicoty, do aristotelsko-tomistické katedrály jsoucna dynamiku lidské cesty, dramatu vzájemného hledání Boha a člověka. To, co například u Terezie z Avily bývá nazýváno jejím „sokratismem“, je možná něčím víc než příkladem typického obratu mystiků k vlastnímu nitru jako východisku myšlení o Bohu. V myšlení a citění klasiků španělské mystiky je už přítomna novověká subjektivita, která je však ukotvena v Bohu poutem mnohem „existenciálnějším“ snu ve IV. meditaci). Je-li Bůh „umístěn“ výhradně do „světla oblasti, sféry jasných a zřetelných idejí, která je beze zbytku přístupna moci lidského ratia, pak je tím připravován i jeho konec: tento Bůh racionální metafyziky bude později ve jménu světla rozumu odmítnut jakožto pouhý stín (projekce) člověka.

Mystiku noci španělských autorů, píšících několik desetiletí před Descartem, můžeme chápat jako otevření jiné možnosti jak chápat vztah Boha, člověka a světa, rozumu, světla a noci. Zejména Jan od Kříže ukazuje cestu odvážné důvě-

ry v to, že *Bůh mluví i v temnotách*, osobních i dějinných krizích, a že do jeho skutečných hloubek můžeme pohlédnout dokonce teprve a právě tehdy, kdy je „světlý“ svět nezpochybněný každodenností otřesen.

1.2.2 Dnešní „postmoderní spiritualitu“ s jejím zájmem o mystiku můžeme jistě považovat také za určitou „kompenzaci“, vyrovnávající vlnu, vzhledem k předcházejícímu expanzivnímu charakteru vrcholné fáze novověku. Nelze se však spokojit s banálním konstatováním, že po „extra-vertním“ období přichází „introvertní“ fáze vývoje. Psychoanalýza a surrealismus svým důrazem na mimoracionální, nevědomé vrstvy psychiky destrukovaly fasádu dosavadního obrazu skutečnosti přibližně v téže době, kdy nukleární fyzika připravovala nová paradigmatu chápání světa i předpoklady pro technické vynálezy, které člověka vynesly do kosmických výšin a srazily do předpekli globálního ohrožení. Ve filozofii „pozdního věku“ převládla nedůvěra ke vši tradiční metafyzice, k onto-teologii, ale i ke všem „velkým konceptům“, snažícím se vysvětlit skutečnost z jednoho bodu a jednoho principu, k „velkým vyprávěním“.

Martin Heidegger radikalizoval Nietzscheho intuice a stal se otcem dekonstrukce metafyziky nejen jakožto stylu myšlení, ale jako půdy, na níž vyrostl osvícenský humanismus a celý koncept vědy. Heidegger vyhlásil konec filozofie, dovršení a překonání filozofie, návrat myšlení k počátku, před filozofií – metafyzikou, před sokratovské definování, před „mocenskou sférou dostatečného důvodu“. **Jako alternativu k dosavadnímu rozpuštění filozofie skrze metafyziku do jednotlivých věd pozval filozofii zpět do blízkosti básnictví, vyzval k naplnění nevyužitých potencialit myšlení.** Filozofie skrze pojmy jako Platónova idea a Aristotelova *energeia* se snažila o uchopení bytí jsoucího. Nyní má podle Heideggera myšlení – nepojmové, nediskurzivní, nepředstavující myšlení – vystoupit před a mimo sféru *ratia*, k „otevřenosti pro bytí“. Metafyzická tradice, prostupující filozofii od jejích sokratovských počátků, se vyznačovala „zapomenutím

bytí“. Heideggerova „ontologická difERENCE“, rozlišení mezi jsoucnem a bytím, odkrývá jiný (nový) přístup k bytí, než bylo dosavadní redukování bytí na bytí jsoucího. Lidská existence byla Heideggerem objevena jako místo, kde bytí samo přichází k řeči, kde se v řeči ukazuje bytí.

Heideggerova filozofie čerpá z mystiky, zejména z Eckharta a lze ji v mnohém k mystice přirovnat, podobně jako „dekonstrukce“ postmoderních filozofů Lyotarda a Derridy bývá připodobňována k negativní teologii, tedy k onomu teologickému proudu, který je podstatně spojen s mystikou. V rozhovoru s heideggerovskou filozofií bychom mohli mystiku a tradici negativní teologie označit za onu ponornou řeku, která vyvažuje racionální metafyziku a v níž k „zapomenutí bytí“ nedošlo; mystika si udržela onu blízkost k básnictví a v mnohém naplňuje to, co Heidegger požaduje od „myšlení“.

Vztah racionální metafyziky a mystiky bychom s využitím kategorií jungovské analytické psychologie mohli rovněž charakterizovat jako vztah *anima* a *animy*, mužského a ženského pólu. Mystika – podobně jako jungovská *anima* – nabízí dar intuitivního vhledu, vytěšňovat ji znamená riskovat rigiditu, ztrátu imaginace, kreativity, dotyku posvátného. Bylo by jistě záslužné napsat dějiny evropského myšlení se zřetelem k mystice jako spodnímu proudu, z něhož se napájejí myšlení tak výrazných filozofů jako je Plátón, Plotin, Origenés, Augustin, Tomáš Akvinský, Mikuláš Kusánský, Pascal, Leibnitz, Schelling, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche – až po Husserla, Heideggera, Wittgensteina, Marcela, Teilharda, Buberu, Ebnera, Levinase, Derri-du, Mariona...

Také uznávanou roli *mystiky jako média komunikace mezi náboženskými tradicemi* v rámci postmoderního prolínání kulturních okruhů bychom mohli v duchu této metafory označit za také typický dar „animy“ – zprostředkovatelky.

1.3 Druhou možnou analogií mezi dobou působení španělských mystiků a dneškem je otřes institucí zprostředkovávajících náboženský život. V šestnáctém století byla tradiční institucionální podoba víry zpochybněna reformací a velkým západním schizmatem, vedoucím k náboženským válkám. *Dnes se velké církve ocitají v dosud nebývalé krizi tváří v tvář dvěma skutečnostem: sekulární společnosti a novým náboženským hnutím.*

Je pochopitelné, že právě v takových chvílích krize institucionálního náboženství se duchovní hledání intenzivněji obrací směrem k *bezprostřední náboženské zkušenosti*. Vždy zůstává otevřenou otázkou, nakolik se církve s podezřením uzavrou zkušenosti mystiků a vsadí na upevnění „systému“ a nakolik dokážou vytěžít právě z této zkušenosti sílu k vnitřní obrodě.

Byla to tridentská obnova církevní kázně a obrat k tomismu, anebo zápal světců, jako byl Jan od Kříže, Terezie z Avily, Ignác z Loyoly, Filip Neri a další, co umožnilo baroknímu katolicismu „nabrat druhý dech“ a z protireformace učinit „katolickou reformaci“, z obranné re-akce nový počátek? Zůstane „aggiornamento“ Druhého vatikánského koncilu spíše reakcí (byť tentokrát spíše vstřícnou než konfrontační) na sekulární svět, nebo bude následováno a prohloubeno skutečnou spirituální obrodou?

Druhý vatikánský koncil – v mnohém srovnatelný s reformním koncilem v Tridentu – přinesl organizační a liturgické změny, byl doprovázen změnami teologického myšlení. Zahájil však také cestu duchovní proměny? Někteří odpovídají kladně s poukazem na nová hnutí v církvi. Osobně se domnívám, že skutečná obnova může přijít jen z ještě větší hloubky a že jejím znamením bude právě oživení mystiky (nejenom zvědavý zájem o mystiku).

Druhý vatikánský koncil označil – zejména v konstituci *Gaudium et spes* – sekulární humanismus za znamení doby a vyšel velkoryse vstříc touze člověka po dospělosti, autonomii a emancipaci, i když zároveň kriticky upozornil na ambivalentní charakter těchto trendů vrcholného novověku. Za více než čtvrt století po koncilu jsou ovšem „znamení doby“ poněkud odlišná. Koncil chtěl církev připravit na život v sekulární společnosti a na dialog se sekularismem; v daleko menší míře však křesťany vybavil na setkání s druhou fazetou dneška, která v poslední době dokonce začíná převládat nad tou první: na nový rozmach religiozity. Mnozí dnes tváří v tvář novým náboženským hnutím hovoří o dnešní době jako o době „postsekulární“. Správnější patrně bude vidět sekularismus i novou religiozitu jako dvě tváře a dvě výzvy dneška.

Pokoncilní katolicismus umí daleko lépe vycházet se sekulárním humanismem než s postmoderní religiozitou, která je často inspirována mimokřesťanskými spi-

ritualitami. Může vůbec s těmito proudy vést dialog? Nemá dát přednost strategii ideového zápasu, apologetiky a polemiky? K dialogu je ovšem třeba ochoty obou stran, a některá nová náboženská hnutí podléhají sektářské, fundamentalistické mentalitě. Ani na tuto mentalitu by ovšem církve neměla odpovídat stejným postojem.

Pokud církve nebude schopna dialogu, bude se stále více stávat nevěrohodnou a bude marginalizována. Tváří v tvář zkompromitované podobě církvi v době náboženských válek vytýčili osvícenští filozofové ideál „přirozeného, racionálního náboženství“. Dnešní pokles autority církve, v níž mnozí duchovně hledající lidé nenacházejí místo sdílení a prohlubování náboženské zkušenosti, vede k příklonu k spíše mimoracionální religiozitě. Z tohoto trendu však můžeme vyčíst zájez po náboženství, které by se nerozpouštělo jen do humanitárně-sociální činnosti ani neztvrdlo v podobě souboru pouček, příkazů a zákazů, nýbrž nabídlo opravdu živoucí spiritualitu.

Zmiňovali jsme se o tom, že potridentský katolicismus díky velkým mystikům raného baroka „nabral druhý dech“, takže nezůstalo jen u „protireformační“ reakce, nýbrž došlo i k pozitivní „katolické reformaci“; právě myšlenky španělských mystiků napomohly k integraci některých motivů, s nimiž se setkáváme u čelných myslitelů reformace, do obnoveného římského katolicismu. Nemusíme se tolik divit potížím a podezřením, s nimiž se španělští mystici setkávali ze strany inkvizice a mnohých církevních kruhů své doby, vždyť augustinovské a eckhartovské motivy sblížují tyto katolické světece s Lutherem daleko více než s barokní tomistickou neoscholastikou, byť by si tuto příznivost – přes všechny velké rozdíly – asi těžko byli schopni uvědomit a přiznat.

Nabere dnešní církve po pokoncilním období krize identity „druhý dech“ a projde – nad rámec koncilem propagovaného *aggiornamenta* – skutečnou duchovní obnovou? Současný papež se o to snaží projektem „nové evangelizace“. **Zdá se, že skutečnou plodnost a dynamiku této evangelizaci nedodají metody inspirované mediálně zdatnými evangelizátory evangelikálních a letničních skupin, ale spíše cesta na hlubinu kontemplace. V duchu 2. vatikánského koncilu je třeba hájit cestu inkulturace a eumenického a mezináboženského dialo-**

gu, bez níž se jakákoliv evangelizace změnila v náboženskou agitaci a těžko se vyhne všem nebezpečím fundamentalismu, nostalgie po restauraci premoderního řádu a ideologizace víry.

Domnívám se, že jedinou perspektivní podobou „evangelizace“ v kulturně pluralitním světě může být mnohohrstevný trpělivý dialog. Jsem přesvědčen, že mystika má v tomto dialogu své nezastupitelné místo. Její místo v dialogu s mimokřesťanskými náboženstvími je dostatečně patrné. Je třeba ukázat její úlohu i v dialogu s novými náboženskými a duchovními proudy, v ekumenickém dialogu a v dialogu se soudobou sekulární kulturou. Co se týče ekumenismu, na první pohled se zdá, že příklon k mystice může možná katolicismus přiblížit k pravoslaví, avšak oddálí ho od protestantismu. Domnívám se však, že se zde otvírá velmi aktuální úkol hlouběji ukázat „mystický element“ reformačního myšlení, zejména eckhartovské motivy u Luthera a rozpracovat svrchu zmíněné překvapivé analogie mezi španělskými mystiky a reformačními mysliteli.

Může však mystika napomoci dialogu církve se soudobým světem, v němž se prolíná sekularismus (ve smyslu „odkřesťanštění“ tradičně křesťanských kultur) s novou „postmoderní“ náboženskou senzitivitou? Jsem přesvědčen, že ano, a to velmi výrazně. Prvním krokem k tomuto dialogu může být pokus nabídnout z pokladů mystické tradice itinerář duchovní cesty jako možný hermeneutický klíč k hlubšímu porozumění kultuře naší doby včetně fenoménu ateismu.

2.1.1 Pokusme se zamyslet nad tím, jak naše doba sama sobě rozumí. Bývalý bulharský prezident Želez načrtl na pražské konferenci Forum 2000 v září 1997 zajímavou myšlenku: *Dvacáté století už skončilo*. Začátky a konce století nejsou identická s kulatými letopočty: XIX. století začalo Francouzskou revolucí 1789 a skončilo první světovou válkou, XX. století začalo v roce 1918 a skončilo pádem komunismu v roce 1989. Tato myšlenka – jakkoliv ji můžeme vytknout nepřiznaný eurocentrismus – si zaslouží, abychom na ni navázali.

Považuji události roku 1989 za srovnatelné s dějinným významem Francouzské revoluce a jsem přesvědčen, že si zaslouží nejen reflexe politologů, nýbrž stejný zájem filozofů – včetně filozofů dějin a filozofů kultury – jaký vzbudila kdysi historická proměna přesně o dvě stě

let starší. Na podzim 1989 nedošlo jen k pádu totalitních režimů v několika evropských zemích, nešlo jen o zhroucení politické železné opony mezi evropským Východem a Západem a změnu geopolitické rovnováhy naší planety; dokonce si myslím, že nastalo něco ještě významnějšího než jen „konec dvacátého století“. Domnívám se, že *tento letopočet můžeme označit za symbolické datum definitivního konce jedné velké epochy v dějinách atlantické civilizace, období novověku*.



Juan de Yepes (Jan od Kříže) ♦ Výstup na horu Karmel (1582-1584)

Novověk vrcholil třemi staletími, která rozvinula *téma moci* ve třech na sebe navazujících a vzájemně se umocňujících podobách: *osmnácté století osvícenský rozum, devatenácté století vědecký pokrok a dvacáté století technickou manipulaci*. Odhlédneme teď od skutečnosti, že kultura každého století je mnohohrstevná a ambivalentní, a ponechme na chvíli stranou opoziční a kompenzující myšlenkové a duchovní proudy, které jsou samozřejmě přítomny v každé době; soustředíme se na převažující tón a základní téma. Každé z těchto tří století mělo myslitele, který geniálním způsobem reflektoval jeho základní téma, rekapituloval jeho duchovní zkušenost a kriticky překročil jeho myšlenkový horizont: pro osmnácté století to byl *Kant*, který nabídl „osvícení osvícenství“, pro devatenácté století to byl *Nietzsche*, který odhalil za ideály pokroku a morálky zlepšování nihilismus, a pro naše století *Heidegger* se svými analýzami techniky, konce filozofie a s ohlazením příchodu „nějakého boha“.

2.1.2 Evropská kultura bývá nazývána křesťanskou. Křesťanství však ve svých téměř dvoutisíciletých dějinách bylo v kultuře přítomno velmi rozdílnými způsoby.

Raimon Panikkar tvrdí, že slovo „křesťanský“ může označovat tři odlišné skutečnosti: „*křesťanstvo*“ (Christenheit, christendom) ve smyslu určité civilizace, „*křesťanství*“ (Christentum, christianity) ve smyslu určité náboženské víry a „*křesťanskost*“ (Christlichkeit, christianness) ve smyslu osobní životní orientace.

Myslím, že toto rozlišení můžeme použít a rozvést v pohledu na pestrou škálu různých „inkarnací“ a „inkulturací“ křesťanské víry v průběhu evropských dějin. Největší proměny doznává křesťanství během prvních staletí své existence, ve starověku. Na počátku je chápáno jako sekta v rámci judaismu. Po rozchodu se synagogou hledají křesťanští apologeti vyhovující označení pro tuto neobvyklou „cestu“; použijí-li některý z tehdy obvyklých pojmů (*religio, philosophia, gnosis*), považují za nezbytné ho od těchto pojmů alespoň přívlastky ostře odlišit, aby bylo patrné, že nejde pouze o jedno další náboženství nebo o novou filozofickou školu či gnostickou sektu. V průběhu prvních staletí se křesťanství zasnoubí s antickou filozofií a v tomto kulturním klimatu – dnes víme, že v tomto spojení došlo k proměně obou prvků – vznikají první „články víry“ a propracované teologické koncepce. Křesťanství se stává nejprve pronásledovaným, pak tolerovaným a nakonec „úředním“ náboženstvím římské říše, přežije tuto říši a kultivuje přemožitele Říma, předává jim antické dědictví a uskutečňuje tak kulturní kontinuitu Západu.

Ve středověku převládá podoba křesťanství jakožto „křesťanstva“, civilizace, politicko-kulturního útvaru, integrujícího řadu lokálních kultur evropského kontinentu a snažícího se všemi prostředky vstoupit na všechna území, kam pronikly evropské vlivy. „Křesťanstvo“ je však nevyhnutelně zraněno trhlinou západního schizmatu v době reformace a následných náboženských válek, kdy se tradiční církevní formy diskreditují v očích řady evropských vzdělců – výsledkem je osvícenský pohled na náboženství. Rozhodující ránu dostává „křesťanstvo“ jako jedna z forem křesťanství Francouzskou revolucí: od té doby mizí aliance trůnu a oltáře jedna po druhé, byť poslední „katolické monarchie“ a „apoštolská veličenstva“ kapitulují až na konci první světové války.

Převažující podobou křesťanství během novověku je „světový názor“, konfese, jedno „náboženství“ mezi ostatními, konkurenčními. Ve středověku je křesťanství zřídka definováno jako „náboženství“, velcí církevní otcové dávají přednost pojmu „fides“. Mluví se o tajemstvích víry, článcích víry...

Dnes obvyklý pojem náboženství vznikl patrně v Cambridge v 17. století. Už zmíněné zklamání osvěcenských intelektuálů z konfesionálně rozděleného křesťanstva vede k vytvoření modelu „přirozeného náboženství“, ke konstrukci obecného pojmu náboženství, jehož je křesťanství jedním reprezentantem mezi jinými. V novověku, věku ideologií a světových názorů, si křesťanství nechává vtisknout tuto podobu; důležitou roli přitom sehrává teologie, postavená na základech statické racionalistické metafyziky. Klasickým příkladem je novotomismus, který nevědomky přebírá karteziánský požadavek na „jasné a zřetelné ideje“. Jaký je to rozdíl od původního tomismu, kde intelekt se napájel z hlubin tajemství a filozofie stále žila v „konspirativní“ symbióze s mystikou, dýchala tímž Duchem!

2.2.1 Rozeznávám čtyři základní podoby náboženství: rituální, mystickou, eticko-metafyzickou a profétickou. Křesťanství vznikalo jako profétické náboženství s určitými mystickými prvky, v napětí vůči metafyzicko-etické formě farizeismu a saducejskému ritualismu. V novověkém křesťanství dominoval již metafyzicko-etický model, který se snažil integrovat a asimilovat všechny ostatní rozměry: mystika, rituál i proroctví jsou zabudovány do uzavřeného logického systému, kde jedno zapadá do druhého, každé „proč“ má své „proto“. Není tu mnoho místa pro tajemství: zázraky jsou důkazy věčných pravd (například důkazy Ježíšova božství), z proroctví se stávají verifikovatelné předpovědi, mystika je skloubena s asketismem do systému předpisů pro „duchovní život“ a podobně liturgie, spoutaná detailními předpisy do statického rituálního řádu přestává být místem pro kontemplaci a prožívání mystéria. Tento vývoj byl jistě připraven středověkem a je stínem hierarchického řádu „křesťanstva“, pozemské říše zrcadlící harmonii „nebeské hierarchie“. Zdá se mi však, že středověký řád byl stále vnitřně ožívován mystikou – tento tichý proud vnitřního světla, vyvěrajícího z hloubky intenzivní osobní náboženské zkušenosti

nedovolil středověku být opravdu „temným“.

Až ve světle osvícenského rozumu byla mystika, tento zavlášující podzemní proud, zatlačena do hlubšího podzemí. Spiritualita, srdce křesťanství, přestala být srdcem ve smyslu biblickém – onou hlubinou transcendence, v níž se lidská hloubka dotýká temné hlubiny božství; křesťanská spiritualita zpovrhněla, zplaněla, byla zaplavena jalovou sentimentalitou. Ocitla se ve stínu morálky, dogmatu, práva a rituálu. Mystika, nebyla-li sledována stále podezřívavým okem, byla chápána jako „nadstavba“ pro dokonalé nebo pro ty, kteří se na úsilí o „dokonalost“ mohli profesionálně specializovat v kontemplativních klášterech, daleko od běžného života křesťanských laiků.

Univerzální nárok křesťanství se v novověku málokdy projevil jako schopnost tvořivě integrovat silné duchovní podněty z jiných zřídél a reagovat na „znamení doby“. Díváme-li se například na katolickou teologii osmnáctého, devatenáctého a začátku dvacátého století, těžko zde najdeme podobnou odvahu k tvořivé syntéze, jako byla odvaha velkých myslitelů patristické a raně scholastické doby využít „pohanskou moudrost“, „oloupit Egyptany“. Univerzální nárok křesťanství se uplatňoval spíše negativně, v polemikách křesťanských apologetů proti ostatním, konkurenčním „světovým názorům“ než tím, že by se pokusil integrovat to, co bylo v myšlení té doby nejpodnětější.

Tak jako devatenácté století (ve smyslu svrchu uvedené datace) je postupným pádem „křesťanských říší“ a tradičních politických útvarů, je dvacáté století věkem umírání ideologií. Toto umírání bylo křečovitě a dramatické, dvakrát strhly ideologie do svých smrtelných a smrtících křečí téměř celou planetu.

Poté co skončil věk ideologií, nemá zřejmě křesťanství příliš mnoho šancí přežít a rozvíjet se jakožto „světový názor“, a tím spíše ne jako nějaký uzavřený systém hotových a jasně utříděných pravd. Možná, že jeho budoucnost bude spočívat v tom, co Panikkar nazývá „křesťanskost“, osobní orientace. To neznamena, že je třeba nutně odpsat jeho institucionální stránku; pravděpodobně to však znamená, že nezbytná obnova křesťanství začne z tohoto středu prohloubené personální náboženské zkušenosti a teprve odtud může nastat i obnova vnějších struktur, niko-

liv naopak. Tak alespoň rozumím Rahnerovu proroctví o mystikovi jakožto křesťanu zítřka.

2.2.2 Paul Ricoeur přesvědčivě ukázal, že právě novověká podoba „křesťanského náboženství“ jakožto světónázoru a morálky vyvolala kritiku ze strany „mistru podezření“ (Nietzcheho, Freuda, Marxe); podle Ricoeurova názoru by křesťané těmto novověkým kritikům náboženství měli být vděční za očistu víry, kterou tato kritika umožňuje. „Externí kritika“ by se měla setkávat s „interní kritikou“, boření model by mělo podnítit hermeneutiku, úsilí o hlubší interpretaci víry. Nietzscheův výrok „Bůh je mrtev“ je diagnózou ztroskotání metafyzicko-morální podoby křesťanství jeho doby. Podle Ricoeura musíme hledat za každou negací implicitní nebo explicitní afirmaci. **Nietzsche není tak naivní jako Marx, aby hledal afirmaci v revoluci, změně socioekonomických poměrů. Nietzsche věděl, že je-li Bůh mrtev, ani člověk nemůže přežít – proto viděl afirmativní odpověď v novém zrození člověka. Toto tajemství chtěl Nietzsche vyjádřit trojitým mýtem, symbolem nadčlověka, věčného návratu a Dionýsa, mýtem budoucnosti a vůlí k moci, tímto velkým mýtem modernity.**

Nietzscheův výrok o smrti Boha je provokativním vyjádřením hluboké zkušenosti člověka vrcholného novověku. Evangelický teolog E. Jüngel v tomto výroku vidí odpověď na otázku „Kde je Bůh?“, kladenou v situaci „Božího mlčení“. Na pozadí zvěsti o kříži pak podle něj výrok o Boží smrti má svůj teologický význam, ba byl mnohem dříve doma v teologii než ve filozofii. Jüngel se vrací k Hegelově verzi výroku „Bůh je mrtev“ jako pokusu interpretovat novověce ateistický „pocit“ christologickým způsobem: novověký člověk zakouší „spekulativní Velký pátek“. Velký pátek se tak z události dějinné minulosti stává archetypem dějin absolutního ducha, interpretačním klíčem k porozumění smyslu „Boží nepřítomnosti“, jak ji zakouší novověký člověk. Pro Hegela je tento okamžik jen vnitřním momentem dějin absolutního ducha, který bude následován vzkříšením, resp. „letnicemi“ s příchodem Ducha k sobě samému, vrcholnou fází trojičně chápaného pohybu dějin Absolutna.

V Jüngelově interpretaci Hegela pak můžeme teologicky hodnotit ateismus nikoliv jako „nepravdu“, nýbrž jako „čas-tečnou pravdu“. Domnívám se, že tento

pohled je nesmírně důležitý pro dialog se sekulárním ateismem: umožňuje věřícímu, aby vzal vážně nejen ateistův prožitek Božího mlčení, nýbrž i jeho interpretaci ve výroku o Boží smrti. Ovšem tento výrok může být v teologickém kontextu dále reinterpretován. Výrok o Boží smrti může být uznán za „teologicky legitimní“, nicméně v křesťanském kontextu není posledním slovem o Bohu. Po Velkém pátku a Bílé sobotě následuje velikonoční jitro.

2.3.1 Existuje však ještě jiný hermeneutický klíč k pochopení smyslu sekulárního ateismu jakožto zážitku „Božího odmlčení“ – a tím je mocný obraz sanjuanovské mystiky o „nocích“ na cestě duchovního zrání. Domnívám se, že tento výmluvný symbol, který užívá svatý Jan od Kříže jako klíč k porozumění krizím na individuální duchovní cestě, lze *cum grano salis* aplikovat i na cestu církve i cestu lidstva dějinami.

Jsou období v dějinách kultury, kdy se zatmí (či přesněji „přesvětlí“) povrch, hodnoty patřící k „vnějšku“ života, a lidem se otvírá svobodnější přístup k Bohu; přichází často poté, když se dosavadní podoba bytosti ocitly ve slepé uličce.

A jsou i doby, kdy se Bůh nesmírně vzdálí lidskému duchu, odmlčí se; člověk je uveden do hluboké „noci ducha“, je neschopen s Bohem komunikovat. Existují i „kolektivní noci ducha“. Není tento podivně znějící výrok jen jiným popisem doby, kterou Nietzsche nazval dobou nihilismu, epochou „smrti Boha“?

Nezapomeňme však na to, že jak Jan od Kříže ve svém popisu „noci“, tak Nietzsche ve výroci o Boží smrti a době nihilismu vidí tuto situaci krize, popsanou různě tolika pesimistickými „nařikáči“ a vychalovateli minulosti především jako velkou šanci, jako „kairos“, jako dobu podstatného zrání.

2.3.2 Dvacáté století, jak napsal Jan Patočka ve svých *Kacířských esejích* o filozofii dějin, bylo „stoletím válek“, horkých i studených. Málokdy bylo lidstvo konfrontováno s takovými vlnami destrukce. Paradoxním plodem těchto dějinných kataklyzmat – jak ukázal Patočka s odkazem na texty Teilhardovy a Jüngerovy – byla „mystická zkušenost“ jednoty lidstva, slitého v jedno v alchymistickém tyglíku mezní zkušenosti ohrožení. Tato jednota dokonce překračuje fronty nepřátelství a zakládá „solidarititu

otřesených“. Patočka hovoří o zkušenosti „noci“, „vykloněnosti života do noci, boje a smrti“, o proměňující zkušenosti setkání s nicotou, které je setkáním posvátným a osvobozujícím, v němž nepřítel přestává být absolutním protivníkem a stává se spoluúčastníkem téže situace a „spoluobjevitelem absolutní svobody“. Ti, kteří byli konfrontací s nicotou otřeseni v (osvěcenské) víře ve všeplatnost „hodnot dne“, se stávají duchovními lidmi, tichou frontou těch, kteří za cenu obětí stojí v cestě destruktivním mocnostem „Síly“: solidarita otřesených „musí a může vytvořit duchovní autoritu a stát se duchovní mocí, která by doháněla válčící svět k jistým omezením a tak znemožňovala jisté činy a opatření. Podle Patočky je vrcholem cesty pochopení, že život zde není vše, že i on sám se sebe sama může vzdát: „Tato absolutní svoboda je pochopení, že zde bylo již něčeho dosaženo, něčeho takového, co není již prostředkem k dalšímu, není stupněm k ... nýbrž za čím a nad čím již nic dalšího nemůže být. Vrchol je právě zde, v tomto vydání se... „Všechny naše ideály mají svůj plný smysl nikoliv samy v sobě, nýbrž pouze tam, kde vyplývají ze zmíněného vrcholu a vedou opět k němu. Kde zavdávají podnět k tomu, aby člověk realizoval takovouto proměnu celého svého života, celé své existence. Kde znamenají nikoliv vyplnění každodennosti, nýbrž podobu kosmičnosti a univerzálnosti, k níž člověk dospěl absolutní obětí sebe a svého dne.“

Čteme-li tyto úvahy českého filozofa v kontextu jeho životního svědectví – opravdového „martyria“ – vidíme, že ti, kteří prošli nocí velkých zkoušek dvacátého století a promeditovali její poselství, nabízejí cestu nikoliv nepodobnou té, k níž vyzýval itinerář mystiků, cestu osvobození sebepřekročením svých prvoplánových zájmů a ideálů, cestu proměny nikoliv vnějších podmínek života, nýbrž vlastní existence.

2.3.3 Hans Urs von Balthasar využívá symboliky dvou po sobě následujících dní velikonočního dramatu, když interpretuje známý obraz Krista, na němž Jan od Kříže zachytil svou vizi Ukřižovaného „z perspektivy Otcova pohledu“: vertikální břevno kříže znamená Velký pátek, horizontální pak Bílou sobotu, den Kristova sestoupení do šeu. Kristus se vrhá do hlubin, aby jaksí ještě předběhl padajícího člověka, aby se s ním mohl setkat a ještě jednou ho pozvat k lásce. Jan od Kříže

ukazuje Boží *kenosis*, sebevyprazdňující sestoupení, vycházení Boha ze sebe vstříc člověku.

Zkušenost dvacátého století, otřesení jistot každodennosti, pád lidí do temných propastí válek a jiných forem násilí a bídy, bývá interpretována metaforou o Božím mlčení. Můžeme přitom mluvit o dvojím druhu „Božího mlčení“. Tváří v tvář tragédiím, jako byl holocaust či gulag, zakušilo mnoho lidí „mlčení Velkého pátku“, kdy nenalezli odpověď na bolestnou otázku „Bože můj, proč jsi mne opustil?“ Ale ke zkušenosti našeho století patří i „mlčení Bílé soboty“, kdy Kristus podle staré tradice sestupuje do samotných pekel, aby zde přemohl síly smrti – na zemi v té chvíli panuje mlčení. Jako by všechno, co mohlo být o Bohu řečeno, bylo už vyřčeno. A přesto: Byl to opravdu Bůh, k čemu mířila lidská slova, obrazy a definice? Nepodléhali jsme znovu a znovu pokušení zaměnit Boha za naše představy o něm?

Podle svatého Jana od Kříže patří období krize, Božího odmlčení a „noci“ neodmyslitelně k Boží pedagogice. Bůh sám nás uvádí do těchto krizí a skrze ně nám dává šanci uzrát. Očišťuje nás od infantilních stadií zbožnosti, od fixací na vnější věci, od našich model a nakonec od všech našich obrazů a představ o Bohu: Bůh – který je nám podle slavných Augustinových slov bližší, než je nám naše vlastní srdce – je zároveň „zcela jiný“.

Už mistr Eckhart poukazoval na nejpriměřší cestu k Bohu, cestu oproštěnosti, vnitřní svobody, která je i svobodou od „náboženství“ ve smyslu vztahu k Bohu jako „předmětu“. Ve světě jsoucena, „obrazů“ a definic Boha nepotkáme: Bůh není „něco“; ve světě jsoucena je „nic“. A i my se musíme osvobodit od fixací na všechno „něco“, nechťtí „něco“ být, vědět a mít. Musíme se stát nejprve „ničím“, abychom se setkali s tím, kdo je „Nic“ – jako „ nahý s nahým“.

Královská cesta mystiky – strmá stezka skrze „nada“, nic – se otevírá nejen v tiché komůrce meditujícího mystika. Doby otřásání všech jistot a střídání epoch dávaly vždy lidem zahlédnout „nic“. Nihilismus, ten nejnejpříjemnější host, jehož blízkost před naším prahem kdysi ohlásil Nietzsche, vstoupil už dávno na palubu a zdomácněl v pracovnách myslitelů. Také slovo o smrti Boha jako odpověď na otázku po smyslu jeho mlčení zdomácnělo, ale ti, kdo zmizelého Boha hledají jako

kdysi „der tolle Mensch“ z Nietzschova podobenství, už nebudí rozruch ani posměch. Právě konfrontace s nicotou – jak ukazuje Bernard Welte – se může stát východiskem k novému setkání s posvátným.

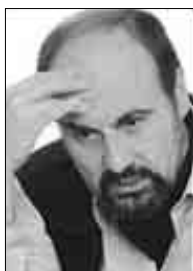
Křesťané by v této době neměli zvolit infantilní reakci fundamentalistů, skrývajících tvář do sukni matky církve a demonizujících příliš složitý okolní svět. Neměli by se snažit upachtěně dohánět „ducha doby“ či se vysilovat v oidipálních konfliktech s autoritou a ve vnitrocírkevních sporech. Málo pomůže teskně se ohlížet po *sacrum imperium* „křesťanstva“ a budovat vzpomínku na ně ve skanzenech, pečlivě uzavřených před kontakty s odlišně smýšlejícími. Ještě beznadějnější se mi zdají pokusy vyspravovat potrhávané síť „křesťanského světového názoru“ záplatami, vypůjčenými z módních filozofií nebo v rámci církevního pragmatismu horlivě organizovat akce k přesouvání lůžek na Titaniku.

Ateismus i víra se staly znovu problémem, nastává inflace odpovědi. Voegelin kdysi řekl, že hlavním problémem dnešního křesťanství není, že by neznalo odpovědi, nýbrž to, že křesťané zapomněli otázky, na které ony odpovědi byly formulovány.

Nejdrásavější otázka dějin víry byla položena v noci kříže, ve stínu smrti toho, o němž věříme, že byl Bůh: Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil? Víme, že je to citát z Žalmu, který končí tóny naděje. Nezapomeňme, že naděje je v tomto žalmu zaslíbená hledajícím: „Kdo hledají Hospodina, budou ho chválit: Navěky ať žije vaše srdce.“

Ano, *cor inquietum*, ptej se a hledej, hledej a chval, chval a buď pochváleno!

**Prof. PhDr.
ThDr. Tomáš
Halík, autor je
profesorem
sociologie,
působí na
katedře filosofie
Ústavu religio-
nistiky FF UK.**



„SE SCHOLEMEM JSEM HOVOŘIL...“

rozhovor s prof. Vladimírem Sadkem nejen o židovské mystice

Konfese

Pane profesore, když jsme spolu hovořili poprvé telefonicky, ohlásil jsem se Vám za Společnost křesťanů a Židů. Říkal jste, že vlastně nejste mluvčím ani jedné strany. Jak to s Vámi tedy je, Vy jste původně evangelík?

Původně evangelík, přesně tak.

Mám Vás spíše zařazeného jako svého druhu židovského učence ...

(smích) To ale není úplně přesné ...

... a potom Vaše druhá svatba v husitském kostele ...

Ano, a manželka Jitka je katolička ...

A proč tedy v husitském kostele?

Logicky se to nabízelo. Zjistili jsme, že je tam ekuména asi největší, u katolíků s tím jsou poměrně velké obtíže, u evangelíků by to bylo asi podobné. Církev husitská má v sobě některé prvky katolické, některé reformační, takže je to v ní takhle všechno obsažené.

Váš svědek svým vyznáním také nezapadal do tradičních představ ...

Ano, za svědka mi šel docent Bedřich Nosek. Ten je, myslím, původně katolík, ovšem nyní je členem Židovské obce ...

Chodíte do kostela, nebo do synagogy?

Do kostela – máme tady blízko Jakuba, kam často chodíme, protože máme také velice rádi hudbu. Jakubský sbor je opravdu jedinečný. To je teď takové centrum duchovní hudby. Slyšel jsem tam svého času skoro všechny Haydnovy mše, měli kdysi takový cyklus; někdy zajdeme také k pravoslavným ...

Jsou pro Vás konfese v současné době už překonány?

Jsem přesvědčen, že už jsou ... Je obrovské množství lidí, kteří jsou mezi

konfesní, nebo se jedná o určitou syntézu nejrůznějších konfesí.

Myslíte, že je to i důsledkem otevřenosti současné společnosti? Nemůže to naopak vést k tzv. „duchovní povrchnosti“?

Asi před dvěma lety jsem byl na jedné diskusi,¹ kde právě padla tato otázka – rizika a nebezpečí studia esoterních nauk a tohoto přístupu – jestli tedy nějaké riziko je, nebo není – mně se nezdá, že by bylo. Domnívám se spíše, že je to důsledek skutečnosti, že se svět víceméně sjednocuje – je tady obrovská znalost jiných civilizací – a že taková ta dogmatická výlučnost se stává celkem věcí minulosti. Že si lidé snaží vytvářet syntézu. A když si vezmete, že před padesáti, před sto lety tady nebylo z jiných náboženství nic, tak dnes je tady obrovské množství překladů náboženské literatury.

Chodil jste jako mladý na náboženství?

Já jsem měl takové štěstí – chodil jsem na náboženství, evangelické, mým učitelem byl profesor Bártek, byl farářem u Salvátora, jak je dnes Svát'a Karásek. Měl obrovskou knihovnu, byl žákem Bedřicha Hrozného a měl velký sklon k orientalistice – studoval asyriologii. Vykládal nám náboženství ve škole – a dělal to pomocí srovnávání evangelia s buddhismem, s taoismem, konfucianismem ... To bylo hrozně zajímavé, byl v tom velice výjimečný. Tam jsem pochopil, že se to nesmí dělat úzce konfesně a výlučně, ale v širším pohledu. A Otto Muneles mě vlastně už jenom v této myšlence utvrdil.

Dr. Muneles a mystika

Kde jste se prvně setkal s Dr. Otto Munelesem?

V muzeu. V knihovně muzea ... a na fakultě, kde nás učil, četl s námi ... vlastně kvůli němu jsem do muzea šel. Doktor Muneles se zabýval především judais-

mem, židovskou kulturou, mystikou, ale zároveň také řeckou a latinskou kulturou; byl klasický filolog a také to střídal: denně četl několik hodin hebrejsky a aramejsky a potom latinsky a řecky. Ale zase uměl jen německy a neuměl angličtinu, francouzštinu, ruštinu, to už neznal.

Dalo by se říci, že jste se potom stal jeho soukromým žákem?

Ne, já přišel do knihovny Židovského muzea a on byl jejím ředitelem. A i když to bylo příšerně placené – muzeum bylo tenkrát velice bídné – bylo to hrozně dobré, protože jsme vždy dopoledne něco odůradovali a zkatalogizovali nějaké knihy a odpoledne si se mnou vždycky četl, nejruznější texty, a tak mně to učil. To bylo hrozně zajímavé ... Hebrejštinu, četbu Talmudu, mystiku, ale i latinu, něco z Tomáše Akvinského, nějakou scholastiku, a i trochu řečtinu se mnou dělal ...

Nevím, nakolik je to legenda, ale prý jste studoval také rabínskou školu?

Ne. Kdepak. To je legenda. Já jsem studoval na filozofické fakultě, kde byl mým učitelem prof. Segert, který je teď již dlouho v Americe.

Také koluje legenda, že jste přečetl všechny spisy Maharala rabbi Löwa, které v Židovském muzeu jsou.

To je ale pravda, ano. To jsem přečetl.

Přibližně asi před dvěma lety jste na závěr letního semestru na FF UK poznamenal, že byste rád ještě dal dohromady o Maharalovi knihu, ale že vzhledem k potížím s očima by práce musela probíhat v kolektivu – měl jste na mysli studenty vyšších ročníků. Uskutečnilo se to někdy?

Ne, ale to bychom mohli, protože Maharal ještě přeložený do češtiny nebyl, a měl by být.

Je příliš obtížná středověká hebrejšтина?

Rabbi Löw ne, jiní ano. Rabbi Löw měl velice jasný sloh. Jsou tam ale citáty z Talmudu a Midrašů, to se musí najít, takže práci to dá.

Odehrálo se Vaše první seznámení s židovskou mystikou také prostřednictvím doktora Munelese, nebo k němu došlo už dřív?

Myslím, že dříve ne. Pravděpodobně jsem se jí začal zabývat, když jsem přišel do muzea. Tenkrát to v padesátých a šedesátých letech nebylo vůbec možné, ta literatura nikde neexistovala, knížky o tom

nebyly, psát se o tom nedalo, nepřednášelo se to, nic. Čili až když jsem přišel do muzea, kde byla literatura ...

Judaismus ale zapovídá zaobírat se kabalou do čtyřiceti let ...

No, to je pravda ... (smích), ale to se tak moc nebere ...

Má to i jiný význam než prvotní osvojení si základů judaismu jako takového a teprve poté zabývání se mystikou?

Víte, to postavení mystiky v judaismu je takové dost specifické: nejsou tam žádné perzekuce, to tam prakticky neexistuje. V islámu např. Al Challádž, Suhřavardí byli popraveni pro podezření z pantheismu. V křesťanství ty zásahy nebyly tolik ostré, ale existovaly samozřejmě také, ale byla tam mystika do značné míry usměňovaná tím, že byla svedena do klášterů, do jednotlivých škol, kde nad mystiky a zejména mystičkami dohlíželi zpovědníci. To v judaismu vůbec nebylo, ale byly zde přece jen tendence určité autocenzury, aby to nedospělo k nějakému heretickému vyznění, které by nebylo slučitelné s judaismem a narušilo by rabínskou autoritu. Takže se zde vyskytovala tendence posouvat studium mystiky až do vyspělé fáze života. Tzn. začít nejdříve studiem Tóry, potom studovat halachu, Talmud, a teprve po zvládnutí všech těchto disciplín se zabývat mystikou. Bylo to přirovnáváno k jednotlivým příčkám žebříku a souvisí to také s pojetím hebrejské bible a především Tóry, protože židovská teologie je založena na přesvědčení, že Starý zákon obsahuje několik takových významových vrstev – ta nejprostší vrstva je doslovný, vnější smysl; potom je význam eticko-homiletický, potom filozofický význam a nakonec ten nejhlubší: mystický. A ten se musí studovat až nakonec. Až po zvládnutí těch předcházejících interpretací a vlastně té předcházející struktury judaismu ...

Aby se člověk nevrhl přímo...

... ano, přímo a příliš hluboko, a ono ho to nesvedlo k nějaké herezi. Neřízená mystická cesta a extáze byla považována za nebezpečnou pro život a psychické zdraví. Pokud to není dělané rozumně, pozvolně a připraveně, může taková cesta vést ke katastrofickým důsledkům ... A pak hrozilo nebezpečí, že když člověk začne mystiku studovat mladý, že se nenaucí to základní. A mystika vychází především z Bible.

A nevadilo například Vaším židovským přátelům, že se zabýváte kabalou dříve, než se má?

Ne, ale já opravdu nejsem věroučně náboženský ... Podívejte, mystika se studuje na univerzitách a už je to něco úplně jiného ...

... stává se z ní spíše teoretická věda než způsob života?

Ne, to není tak úplně pravda. Na univerzitách se studuje v rámci judaistiky, coby speciální disciplína, která je součástí univerzitních studií a učí ji specializovaní lidé – univerzitní profesori, religionisté, filozofové ... Ale mystika jako světový názor je stále živá v chasidismu. Zvláště luriánská kabala je do značné míry základ chasidismu, ale jak znám z vlastní zkušenosti – nevím jestli je to pravda, ale jeví se mi to tak – ne každý chasid musí být nutně mystikem či se mystikou zabývat. Každý ale musí víceméně tyto základy mystiky uznat, protože ony leží v kořenech vůdce té které chasidské skupiny. A pak jsou tam rabíni, kteří studují vysloveně tedy mystiku a jsou charismatickými osobnostmi. Tam je mystika stále živá, tam kabala pokračuje.

Co se týče našich geografických podmínek, víceméně se ví pouze o Dr. Munelesovi a o Vás ...

Ne, prosím vás, musíte si uvědomit, že znalost kabaly byla nejen v židovství, ale i mezi křesťany a mezi esoteriky. Tam skutečně ano – například Kabelák, možná to jméno znáte ...

Celkem dobře ...

... a když si přečtete některou jeho práci, zjistíte, že on měl opravdu pozoruhodné znalosti kabaly, hlavně luriánské, a je vidět, že opravdu studoval z originálů a že to znal, ale nemůžeme ho označit za kabalistu. Jeho záměr byl mnohem širší. Jednalo se o takovou esoterní syntézu nejruznějších vlivů, a on byl zároveň tím svým esoterním způsobem křesťan ...

???

Jistě! Existuje velice početná skupina lidí, kteří se hlásí ke křesťanství a zároveň studuje esoterní nauky, to tak je ...

Na koho by bylo možno vztáhnout tu exoterní, viditelnější linii, podíváme-li se zpátky do historie?

U nás byla židovská kabala studována až do období osvícenství. Tady byla Pra-

ha zasažena sabatianismem, což kabalou v důsledku diskreditovalo a Praha se stala tak racionalistickou, že kabalou se tady nikdo vlastně nezabýval, jenom těch pár jedinců – Langer, Jiří Langer hlavně. A přes něj byl ovlivněn kabalou Franz Kafka, pak pražský smíchovský rabín Arje ... a doktor Muneles.

Je ještě někdo jiný, kdo v současnosti židovskou mystiku přednáší mimo Vás?

Ještě někteří rabíni na obci, ti se tím také zabývají, nebo chasidské rabíni, kteří sem jezdí a jejichž kázání a přednášky vyrůstají z chasidsko-kabalistické tradice.

Mluvili jsme o pěstování kabaly v esoterních kruzích, Scholem se zmíní, že kabala je navýsost esoterní záležitost, dá se to říci striktně takhle?

Nedá. Kabala sice měla silné tendence k esoterismu, ale už v době baroka se stala přímo součástí židovské kultury – jakmile byl knižtisk, všechno se začalo tisknout a vydávat. To už se stala kabala všeobecně známou – samozřejmě ji někdo znal víc, někdo méně. A pak existovala taková

noví, Agrippovi z Nettesheimu spousta věcí přechází do křesťanství a tím – díky latinským překladům – do znalosti evropských učenců. A existuje to přeložené, v nakladatelství Trigon vyšel sborník.³ A dalo by se říci, že křesťanská kabala vyvrcholila určitým vlivem na Jakuba Böhma. Některé jeho myšlenky myslím nejsou vysvětlitelné pouze jako analogie, určitou znalost těch kabalistických myšlenek – i když se neví jak – musel mít.

Jak se díváte na ty prvky kabaly, které se objevují u hermetiků, či spíše magiků jako Papus nebo Lévi?

Tak to se strašně různí.

Záleží na jejich záměru?

No ano, to je strašně různé, některé ty věci – například ty Kabelákovy – jsou velice dobré, u jiných je to zase nesmyslné a je vidět, že to neznali anebo jen povrchně, a tak s tím tak všelijak manipulují, aniž zřejmě znají podstatu věcí. Takže tam je to velice různé a musí se to odhadovat případ od případu.

Eventuálně rozlišovat, k jakým účelům

Se Scholemem jsem hovořil, ano ... Já už se na to moc nepamatuji, to už je strašně dlouho, bylo to v roce 1969. Nás tam provázel Dr. Šachar, který ho znal – bydleli spolu v jednom domě. Byli jsme u něj a potom jsme přešli k profesorovi Scholemovi. To byl milý starý pán. Pochopitelně jsme mluvili o dění v Praze a on nám potom vykládal čím se zabývá a padly nějaké otázky kolem Maharala rabbi Löwa, pochopitelně. A to byla jediná chvíle, kdy jsem s ním mluvil, ten večer.

S Moshe Idelem jste se neviděl?

Ne, s Moshe Idelem ne. Teď ti mladí zase musí získat stipendia; když je člověku k sedmdesátce, tak už mu žádné stipendium nedají ... Moshe Idel mimochodem napsal knížku o Golemovi. Každý, kdo se zabývá kabalou, to nemůže opomenout, to k tomu patří.

Přikláníte se spíše k tomu, že stvoření Golema je určitý mysticko-extatický rituál, nebo k legendárnímu „uplácení z hlíny“?

Ne, to ne ... (smích) ... to v žádném případě, z hlíny ne. To byla jistě mysticko-extatická záležitost a zřejmě se jednalo o fenomén mentálního či astrálního těla ... obtížně likvidovatelného, což má své obdoby i v Tibetu.

Obtížné likvidování je i v té pražské legendě...

Ano, ale také by to mohl být telekinetický jev, davová sugesce, já nevím, prostě se to neví...

A jak s tím tedy souvisí dvojí recitace žalmu ve Staronové synagoze?

To je otázka, jestli to souvisí s tou pověstí. Spíše je zde hypotéza, že pražská tradice tímto vysvětluje právě tu dvojí recitaci žalmu. Ale co se týče Golema, to nikdo neví ...

Sny a postmortalita

To je ale – nemýlím-li se – nepřímo i Vaše životní zkušenost ... Vaše astrální tělo bylo někde viděno?

Jednou mě viděl kolega Nosek. Viděl mě v muzeu, zatímco jsem byl úplně jinde. Byl jsem doma. On viděl mé astrální tělo a hledal mě. A zjistilo se, že v muzeu nejsem. Říkal všem, že tam musím být. Všechno prohledali. Nebyl jsem tam ... byl jsem doma, pochopitelně. A docent



foto Jitka Sadková

určitá její vulgarizace – magické záležitosti, amulety atd., což už bylo její spojení se spodními lidovými formami náboženství, které jsou prakticky všude. Nedá se říci, že by byla během celého svého vývoje pořád esoterní. Určitým způsobem ale do esoterních věd patří, poněvadž je to skrytá tajná tradice. Ale nesmíte zapomenout na to, že byla také křesťanská kabala! Díky novoplatonikům, díky Reuchli-

byly ty které prvky používány...

Ano, ano, ale často tam jsou jen určité symboly, ne nějaké komplexnější myšlenky. Ale mě tak víceméně nejvíc zaujímá ta intelektuální kabala, mystika. Ta je myslím asi nejzajímavější.

Kdysi jste se zmínil, že jste se v době uvolnění dostal do Izraele a setkal jste se s profesorem Scholemem?

Nosek říkal, že jsem šel v muzeu k sobě, šel tam za mnou a zjistil, že v té místnosti, kde jsem měl být, je zavřeno. Ptal se, kde jsem ... oni mu řekli, že vůbec nejsem v muzeu. To není možné, říkal, vždyť jsem ho tady před chvílí viděl, musí být někde jinde ... Tak ještě s několika lidmi prohledali celou budovu ... Víte, astrální tělo se vymísí bez vědomí té osoby, člověk to vůbec neví, usne, padne do mdlob nebo úplně ztratí vědomí; já byl v té době doma – u své maminky na Smíchovské a nebylo mi dobře.

Stalo se vám to víckrát?

Jenom jednou ... ale to se možná člověku stane víckrát, ale nevíte o tom.

A nevrací se vám to ve snech, o jednom takovém velkém snu jste i vyprávěl?

To se mi zdálo o panu doktorovi. Byl již mrtvý, že ... a já sedím na jednom konci stolu a on na druhé straně naproti mně a mluvil ... Pak jsem si náhle uvědomil ... Jak mi můžete tohle všechno vyprávět? říkal jsem mu. A on říkal: Mohu, protože až se probudíte, na všechno zapomenete. A také jsem si pamatoval jen tu poslední větu. Ten stál mezi námi, to je běžná symbolika, když hovoříte s někým, kdo již odešel, je mrtvý, ale jeho duše pořád existuje v té rovině astrální nebo kde se to děje.

Dokázal byste říci, jaký byl obsah toho snu?

Ptal jsem se ho, jak se tam má, co tam dělá, jak se mu tam daří – a on mi to všechno povídal! Potom jsem zjistil, že to přece není možné, vždyť já jsem ještě živý, a on už není živý, tak jsem se ho zeptal: Jak mi to můžete takhle povídat? Nemám, co víc bych řekl, protože nevím, jaké „tajnosti“ mi byly řečeny.

Existuje názor, že se život po smrti až tak neliší od předsmrtného života, Lazar ve Scorseseho Posledním pokušení Ježíše Krista na otázku „Jaké to tam bylo?“, pomalu – stále jakoby užaslý – odpovídá: „Nebyl v tom až takový rozdíl ...“

Ono je v podstatě principem, že se tam člověk musí nejdříve doučit to, co se zde nenaučil. Jinak to není možné.

Jakou roli vlastně hrají sny v židovské mystice nebo vůbec v mystice jako takové?

Hrají, ale jak říká Jung, musí to být ty velké sny, ne ty malé, které jsou pouhým odleskem toho, co je zde, či obavy z toho,

co bude. Velké sny vám dávají nějakou závažnou informaci, ale ta je zašifrována do symbolu a vše je ještě zapojeno do atmosféry vaší mysli, a nejtěžší je oddělit to poselství – význam toho snu od symboliky a scénérie.

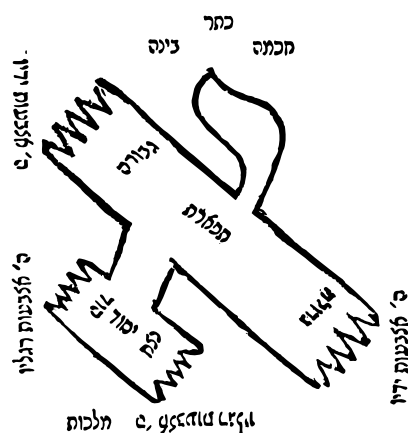
Má to nějakou souvislost s tím, čemu se v kabale říká ibbur?

To ne, to je normální převtělení do živého člověka – jako *bodhisattva*, který sestoupí do živého člověka a připojí se k němu, aby mu pomáhal. Sny souvisí spíše s takovým, řekněme – mezisvětlem – a zdá se, že ta astrální rovina může být takovým mezisvětlem, přechodem, ne očistcem.

Kabala a věda

Viděl byste nějakou souvislost mezi luriánskou představou o stvoření světa „cimcum“, a tím, čemu dnes věda říká Velký třesk?

Možné to je, je tu bezpochyby určitá analogie, ale je docela možné, že existuje takový zákon, že vědeckým objevům předchází určitá mystická anticipace. To je



Moše Kordovero: Pardes rimonim, Korec 1786 (alef s kabalistickou symbolikou)

vysvětlitelné pouze tím, že člověk je mikrokosmos ve vztahu k makrokosmu a že ty procesy probíhají tam i tam a že je intuitivně vycítí. A na jejich základě to může poznat. Takže to je v mysticko-mytologické formě vlastně vyjádřená novodobá fyzika. To je stejné s atomem. Jak Řekové dospěli k atomu? To je věc záhadná.

Může právě kabala přispět k dialogu mezi vědou a mystikou?

Mohla by přispět, kdyby se někteří lidé zabývali mystikou i kosmologií a kosmogonií, vůbec fyzikou a astronomií, ale

bohužel je situace taková, že pochopitelně buď znají jedno, či druhé – jsem ale přesvědčen o tom, že kdyby někdo do detailu znal oba systémy, že by mohl najít spoustu pozoruhodných paralel.

Takový Arje Kaplan byl jak fyzikem, tak kabalistou...

A také jistě k některým pozoruhodným myšlenkám dospívá, ale asi si nepoložil tuto otázku. Je to ale otázka, která by spíše zaměstnala tým lidí než jednoho člověka...

Za předpokladu ochoty se mezi sebou navzájem dohovoreti...

Samozřejmě, a potom by tohle všechno muselo být v projektech s obrovským měřítkem a ty materiály by se musely „házet do počítačů“, jinak se to nedá prakticky dělat, a to zas vyžaduje finance. Na toto nedá pochopitelně nikdo nic.

Dialog nejen židovsko – křesťanský

Lidé jsou čím dál tím více nuceni se společně navzájem dohovoreti, není to ale vždy snadné, někdy je to prakticky nemožné, např. křesťansko-židovský dialog stojí a padá na osobě Ježíše Krista. Jak je Ježíš Nazaretský chápán v judaismu – jako heretik?

To záleží na tom, s kým mluvíte. Pokud mluvíte s někým z Hebrejské univerzity, kdo se zabývá otázkou křesťanství, je to úplně jiné, než když mluvíte s nějakým chasidským rabínem, nebo s nějakým liberálním představitelem reformního judaismu, a s představitelem ortodoxního judaismu je to také úplně jiné... To se nedá jednoznačně říci. Faktem je, že je to otázka toho křesťansko-židovského dialogu, který tedy je, ale víceméně jenom v začátcích. A ten dialog má zase úskalí, záleží, s kým ho vedete. Rozhodně se shodnou představitelé určité liberální teologie s liberálním judaismem, než ti, kteří stojí na pozicích jasné ortodoxie.

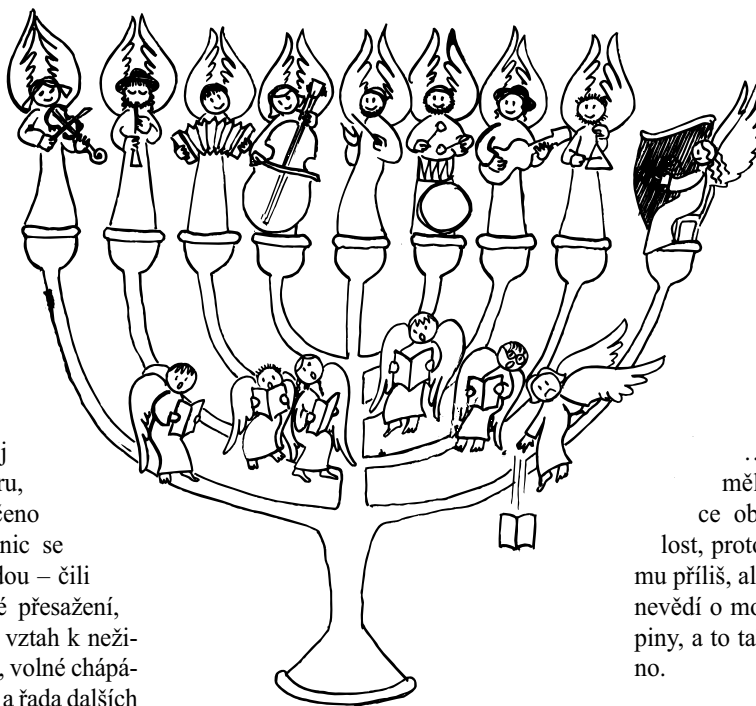
A jak ho chápete Vy?

Sám osobně nechápu Ježíše Krista jako nějaký jev, který by stál proti židovství. Chápu ho samozřejmě jako produkt judaismu, ale když o něm budu mluvit jako o člověku a nechám stranou jeho roli v Božím plánu, tak se mi jeví, že je asi nejbližší té hilelovské linii, ne šamajovské – přísné a rigorózní. Má velice silné rysy prorocké, je vlastně posledním velkým židovským prorokem a jeho vztah k židov-

ství jeho doby... Židovství jeho doby vůbec nebylo jednotné, to bylo obrovské množství nej-různějších proudů a skupin, a ty se zároveň hádaly a byly v rozpo-rech – ale je pravda, že má v sobě něco, co už židovství nějak přesahuje a překračuje a směřuje někam jinam. A to je fakt, o tom jsem přesvědčen. Jsem hluboce přesvědčen o tom, že když jde vývoj náboženství v určitém směru, musí to už být předznačeno v osobě jeho zakladatele, nic se tam nevytváří jen tak náhodou – čili je tam již naznačeno určité přesazení, a to v celé řadě momentů – vztah k nežidům, k ženám a k hříšníkům, volné chápání jídelních předpisů, soboty a řada dalších věcí. A potom zde je v podstatě nejvlastnější jádro Ježíšova učení – a to je jeho etika. Ta je zcela zvláštní. Totiž odpovídat na nepřátele láskou – to je něco úplně mimořádného, to vůbec do revoluční situace té doby nezapadá, je to něco zcela osobitého a zásadního a mám dojem, a zde bych souhlasil s Albertem Schweitzerem, že základ Ježíšova myšlení je eschatologický. Skutečně očekávání konce tohoto věku – je to tedy taková eschatologická etika, jestli tedy již má přejít ta změna tohoto světa v něco jiného, potom vše ztrácí význam a je třeba rozvinout kladné etické vlastnosti – princip lásky především a ten aplikovat na všechny – i na své nepřátele, a zřejmě se předpokládalo, že se v eschatologické situaci začne tento princip lavinovitě šířit. Že láska strhne i všechny ostatní. To považují za hlavní přínos. A otázka mesianity...? No, je tedy pravda, že na Ježíšově osobě vykristalizovaly ty nejpodstatnější mesianistické koncepce, až na politický a mocenský dosah.

Podíváme-li se do historie, nemůžeme se divit, že Židé o dialog s křesťany víceméně nestojí. Máte nějakou představu o tom, na jaké platformě by se měl židovsko-křesťanský dialog odehrávat?

Pouze teoreticky, protože skutečně těch zábran je zde obrovské množství – především ta neblahá historická skutečnost a to moře krve – které tedy opravdu je – to se nedá oddialogizovat! A na druhém místě takové ty ideové věci – především by se musela zlikvidovat veškerá scholastic-



ky středověká koncepce o vztahu židovství a křesťanství, která říká, že židovství je starším stupněm vývoje, který vznikem křesťanství ztratil právo na existenci, a že ho křesťanství nahradilo. A pak je to ta teorie svědeckého lidu, že Židé existují jednak jako lid, který je živým svědectvím pravdivosti biblických dějů, a za druhé žije v ponížení a utrpení, jako živý příklad trestu za ukřižování Ježíše Krista. Tyto teorie velice rychle přecházely z určité tolerance v pogromy. Toto by se mělo zásadně odstranit, a z hlediska moderního liberalismu a snášenlivosti a plurality by se mělo přistoupit na tezi, která by zněla asi takto – že jestliže je tedy Bůh nekonečný, vede k němu tedy nekonečné množství různých cest: Kdybyste to chtěl teologicky přesně, řekl bych, že Boží zjevení svou vnější formu přizpůsobuje psychickým schopnostem a dispozicím lidí, na něž se obrací. A všechny ty cesty jsou si rovnocenné, a musí se navzájem dobře znát a tolerovat a nesmí se jedna ta cesta prohlašovat za jediné autoritativně správnou a druhá za nesprávnou. To podle mého soudu platí jak pro dialog uvnitř křesťanství, tak i pro dialog mezi křesťanstvím a židovstvím, ale i křesťanstvím a islámem, hinduismem a buddhismem. To je myslím základ. To ostatní by muselo vyplynout z toho. Pokud taková základní psychologická změna nenastane, dialog ustne vždy jen v určitém momentu a narazí na zeď – a těch je celá řada. Především otázka Ježíše Krista, potom otáz-

ka, jaká má být ta cesta k Bohu, jestli má být založena na víře v Krista, anebo na plnění zákonů – tj. na nábožensko-právním principu, na plnění Božích příkazů, *micvót* atd. Ale fakt je, že v křesťanství jsou určité směry velice zdůrazňující Starý zákon, které by teoreticky mohly mít k židovství blízko, ačkoliv – i to je otázka, vezměte si Luthera ... V každém případě by zde měla být taková vzájemná a velice objektivní a oboustranná znalost, protože křesťané nevědí o judaismu příliš, ale Židé skutečně o křesťanství nevědí o moc víc, zvláště ortodoxní skupiny, a to taky musí být nejdříve překonáno.

Tedy vzájemná znalost coby první stupeň dialogu?

Bezpochyby.

S Vladimírem Sadkem hovořil Ladislav Puršl.



Medailon

Prof. PhDr. Vladimír Sadek, CSc., po studiích judaistiky na FF UK pracoval nejdříve pod vedením Dr. Otto Munelese, později jako vědecký pracovník v Židovském muzeu v Praze. Je autorem mnoha článků o judaismu a jeho významných osobnostech publikovaných v periodikách *Judaica Bohemiae*, *Roš Chodeš* a *Židovská ročenka*, zároveň autorem mnoha komentářů ke knižním publikacím týkajícím se židovské Prahy. Vydal knihu o kabale *Židovská mystika v Praze*. Dlouhou dobu vyučoval na FF UK, od r. 1999 vyučuje na HTF UK, kde přednáší zejména židovskou náboženskou filosofii a židovskou mystiku a pořádá četbu a interpretaci původních mysticko-filosofických textů judaismu.

1 Panelová diskuse *Revue Prostor*.

2 Scholem, Gershom: *Postavení kabaly v dějinách evropského ducha*, in: *Davidova hvězda*, Nakladatelství Franze Kafky, Praha 1996.

3 kol.: *Kabala a kabalisté*. Trigon, Praha 1996.

POVINNOST, NEBO HŘÍCH?

B-h vyvedl Izrael z Egypta, daroval mu Tóru a usadil se v jeho nitru, aby jej ihned na to přivedl do Zaslíbené země. Tuto zemi však měl Izrael dobýt na obyvatelích, kteří v ní již byli usazeni. Mojžíš vyslal na naléhání lidu do země dvanáct průzkumníků, z nichž se však deset vrátilo se zprávou o nesmírné síle nepřítele, pod jejíž vahou ztratil Izrael odvahu B-ží příkaz splnit. Na Mošeho naléhání, aby i tentokrát, ne z ohledu na ně, ale s ohledem na poškození vlastní pověsti mezi národy, odpustil svému lidu a neopouštěl jej, Hospodin odpověděl, že to již udělal, ale již také rozhodl, že toto pokolení, jež „*vidělo mou slávu a znamení, které jsem učinil v Egyptě a v poušti... a nebylo mi poslušné*“, nespatří „*tu zemi, již jsem zapřísahal jejich otcům. Jako že živ jsem, je výrok Hospodinův, učiním vám tak, jak jste řekli. Vaše těla padnou v této poušti... A vaše děti, o nichž jste říkali, že padnou za kořist, ty tam přivedu a ony poznají zemi, již jste vy opovrhli. Vy, vaše těla padnou v této poušti, a vaši synové budou pást v poušti čtyřicet let a odpykávat vaši nevěru, dokud vaše mrtvoly v poušti nezezlí. Rok za den, rok za den, čtyřicet let za čtyřicet dní, po něž jste prozkoumávali tu zemi, poneseť své viny a poznáte mé odcizení atd.*“

Tímto rozhodnutím vznikla pro Izrael situace srovnatelná se situací Izraele v babylonském exilu po zkáze 1. chrámu, jehož délka trvání byla také předem určena uplynutím sedmdesáti let, která Izrael nedodržováním *שמיטות יובלים* *šmitot a jovelim* odepřel Hospodinově zemi. Čtyřicet let za čtyřicet dní není však počítáno až od druhého roku po východu z Egypta, nýbrž ode dne východu z Egypta. To znamená, že hřích, jehož se Izrael dopustil, znehodnotil i samo vykoupení, následující darování Tóry a stavbu svatostánku. *Galut* se nerozprostřel jen do budoucnosti, ale i zpět do minulosti.

Když to Moše řekl synům Izraele, velice truchlili. Časně ráno pak vstali a vytáhli k vrcholku hory, řkouce: „Zhřešili jsme, ale vytáhli jsme k místu, jak nám Hospodin řekl!“

Moše však řekl: „Proč to děláte?! Přestupujete příkaz Hospodinův a neuspě-

žete! Zanechte výstupu, vždyť Hospodin není ve vašem nitru, a alespoň nebudete prchat před svými nepřáteli!“

Před vámi jsou Amalekité a Kenaánci a vy padnete mečem, protože jste se odvrátili od Hospodina a Hospodin s vámi nebude!“

Trvali však na tom, že na horu vystoupí, avšak schrána Hospodinovy smlouvy a Moše z tábora nevytáhli.

Amalekité a Kenaánci, usedlí na té hoře, však sestoupili a porazili je, a pobíjeli je až k Chorma.

„*Zhřešili jsme, ale vytáhli jsme k místu, jak nám Hospodin řekl*“ lze pokládat za exemplární příklad vyznání hříchu na stejný způsob, jakým byl hřích spáchán. Ačkoliv by se zdálo, že svým rozhodnutím splnit původní požadavek bojovníci Izraele plní B-ží vůli, v zásadě udělali totéž, co dělali, když tento požadavek odmítli splnit. Vynesením rozsudku se radikálně změnila výchozí situace i praktický cíl a nic se nezměnilo na Hospodinově nároku. Jestliže předtím vyžadoval od Izraele, aby akceptoval jeho vůli dobýt Zaslíbenou zemi, nyní vyžadoval, aby přijal svou vinu a akceptoval trest. Vyznání hříchu bez akceptování viny a trestu je jen jinou variantou téhož hříchu.

Jedním ze tří hříchů, pro něž byl zničen Šalomounův chrám, byl vedle modloslužby a nevázané sexuality hřích krveprolévání. Druhý chrám však, za něž už tyto hříchy byly vymýceny, byl zničen za jeden jediný hřích, za hřích bezdůvodné zášti. Také Tóra ve svém vyprávění o čtyřicetiletém putování poušti zdůrazňuje čtyři hříchy: hřích modloslužby se zlatým teletem, to je zjevně *עבודה זרה* *avoda zara*, hřích bezdůvodné zášti v případě Korachovy vzpoury, hřích sexuální nevázanosti na moábské rovině, a hřích *מרגלים* *meraglim*, zvědů. Hřích krveprolévání nemá v příbězích Tóry obdoby, ledaže by se skrýval za nejtěžším z hříchů, pro něž B-h o čtyřicet let odložil dobytí Svaté země, totiž za hříchem *meraglim*, pro něž zase není ekvivalentu v základních hříších Izraele z dob 1. a 2. Chrámu.

Snad tu ale přece jen existuje určitá souvislost. Vyhnout se válce ještě neznamená mír. Vzpomeňme, že se tohoto obratu B-h obával již v době, kdy vyváděl

Izrael z Egypta. Nevedl Izrael přímou cestou, aby se, vidouce se tvář v tvář válce, raději nevrátili do otroctví. Židé nikdy nebyli národem válečníků, vyhledávajících boj a toužících po něm, nebyli jím ani tehdy, ani nikdy potom. Podstoupit boj s nepřítelem bylo pro ně vždy dílem sebezapření, protože jejich hodnotovým světem byl svět míru. Ale prohraná bitva s Amalekity a Kenaánci byla jen potupnou dohrou porážky, již Izrael zakusil ve chvíli, kdy se tvář v tvář válce o Svatou zemi vzdal a zvolil cestu návratu do otroctví. Fakticky to však znamenalo smrt celé generace, již Hospodin z otroctví vyvedl. Máme ve zvyku spatřovat krveprolévání jen ve válce nebo vraždě. V rámci dějin celého národa může však vést ke krveprolití i jeho nechť jít do boje, anebo válečný konflikt, v němž na jeho straně není B-h. Tóra, protože garantem vítězné války je B-ží vůle, nepokládá vítěznou válku za hřích, dokonce ani výbojnou válku ne, pokud ji ovšem B-h schválil. Jinak tomu však je s válkou, již by Izrael rozpoutal proti B-ží vůli. Taková válka, byť by byla vedena proti nepříteli, proti němuž je B-h posílal ještě včera, je předem ztracena, a kdo ji vede, zbytečně prolévá krev, t. j. především vlastní krev. Prohraná válka je trestem za hřích. Hříchem krveprolévání je couvnutí před bojem, který je povinností, z nedostatku víry a stejným hříchem je vedení války bez B-ží účasti.

Pochybnost „*zda je Hospodin v našem nitru nebo není?*“, přivolala v Refidim, nedlouho nato, co Izrael prošel dnem Papyrového moře a ocitl se na poušti bez vody, útok Amalekitů. V této bitvě Izrael zvítězil díky tomu, že jim Moše žehnal a jeho „*víra byla oporou jeho rukou*“ (Ex 7, 8-16). Kdykoliv jeho ruce poklesly, vítězil Amalek.

Na první pohled hraje v Tóře jeden z loupeživých kmenů mnohem důležitější roli, než mu přísluší. „*Vymažu jméno Amaleka pod nebesy*“, řekl B-h Mošemu a ten potom při Hospodinově trůnu vyhlásil „*Hospodinovu válku Amalekovi z pokolení do pokolení*“. Nešlo však jen o to, že tento kmen přepadl Izrael, ale že vážil velmi dlouhou cestu ze své vlasti, vzdálené několik dní cesty, aby Izrael přepadl. Věděl, že jej B-h vyvedl z Egypta,

a právě proto jej chtěl v zárodku zničit. Hospodinova válka vyhlášená Amalekovi je odpovědí na nevyhlášenou válku Amaleka Hospodinu. A vzpomene-li na Jákůvův zápas s andělem, je jen logické, že i Amalek napadl Izrael v okamžiku, kdy propadl pochybnosti, a zvržený prach bitevního pole zahalil B-ží trůn.

I v tomto případě je protivníkem Izraele jeho starší bratr Esáv-Edom. Amalek je potomkem Esávova syna Elifaze a jeho konkubíny. Jeden z nejmladších národů je však Tórou titulován jako **רַאשִׁית גוֹיִם** *rašit gojim*, počátek národů, v protikladu k Izraeli, jež Tóra nazývá **רַאשִׁית תְּבוּאָתוֹ** *rašit tvaato*, počátek jeho, tj. Hospodinovy, úrody. Prvenství obou nevypovídá nic o pořadí ve vzniku, ale vypovídá o pořadí ve významu. Jako je Izrael tím nejvybranějším v Hospodinově „úrodě“, je Amalek „výlupkem“ ostatních **גוֹיִם** *gojim* v negativním smyslu toho slova. Tak jako byl biblický **נָחָשׁ** *nachaš* tvorem, jehož si osedlal Samael, je i Amalek ideálním nositelem zla v lidských dějinách. A tento Amalek to byl, s nímž Izrael sváděl vítěznou bitvu, jsa posilován Mojžíšovou vírou, a podléhal, když Mojžíšovy paže únavou poklesly.

Vzdorovat „silnějšímu než je sám“ je osudovým posláním Izraele, ale je svého jména hoden jen tehdy, věří-li, že svým zápasem se zlem zápasí o požehnání. Když se však boje se „silnějším“ odvažuje o své vůli bez této víry, dopouští se dalšího hříchu, hříchu zbytečného prolévání vlastní krve. B-h stvořil zlo, aby je člověk držel a nepustil, dokud mu nepožehná, ale ne proto, že by člověk měl nebo mohl zlo přemáhat.

Dilema, jemuž byl Izrael vystaven jak ve chvíli, kdy se měl rozhodnout dobýt **אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל** *erec jisrael*, tak ve chvíli, kdy měl přijmout svou vinu a od splnění původního rozkazu ustoupit, bylo živé již v nejstarších dobách *galutu* Izraele, ale nikdy nemohlo být živější než dnes, kdy otázka, zda obnovení suverenity Izraele v *erec jisrael* je splněním B-žího příkazu, anebo naopak flagrantním porušením jeho zákazu, rozděluje zbožné Židy na dva tábory.

Na závěr traktátu **כתובות** *ktuvot*, pojednávajícího především o záležitostech, spojených s uzavíráním manželství je řešena problematika, v níž rozhodující roli hraje právo každého Žida nebo Židovky bydlit ve Svaté zemi. V případě, že oba manželé žijí trvale v cizině a manžel se rozhodne vystěhovat do *Erec Jisrael*,

musí ho manželka, pokud se nechce smířit s rozvodem bez vyplacení obnosu uvečeného ve smlouvě uposlechnout a vystěhovat se s ním. Pokud pár naopak žije v *Erec Jisrael* a manžel se rozhodne vystěhovat do ciziny, může manželka, která s tím nesouhlasí, manžela neuposlechnout, nevystěhovat se s ním a on je povinen jí vyplatit *ketubu*. Podobně je tomu i v případě židovského otroka, jehož pán se rozhodne pro vystěhování z *erec jisrael*. Pokud zde tento židovský otrok chce zůstat, nemusí svého majitele uposlechnout atd. To vše platí i v případě, že by *jerida* (sestup) znamenala vystěhování z izraelského města, kde jsou Židé v menšině, do cizího města, kde je většina Židů, anebo naopak, když jde o **עֲלִיָּה** *alija* (výstup) do izraelského města, kde je menšina židovská, z cizího města, kde jsou Židé ve většině. *Alija* do Svaté země i **יְרִידָה** *jerida* ze Svaté země mají kvalitativní význam, daný v judaismu nespornou svatostí a odtud odvozenou rituální čistotou tohoto geograficky malého kousku země oproti profánnosti a rituální nečistotě všech ostatních zemí. Že by každý Žid nebo Židovka měli mít právo rozhodovat o tom, zda se na této svatosti chtějí prakticky podílet tím, že v této zemi žijí, a že je nikdo ze zákona nesmí nutit se tohoto práva vzdát, je zřejmé, a již Mišna je jednoznačně potvrzuje. Nejde však jen o právo, protože přinejmenším mnohé z příkazů Tóry lze splnit pouze za předpokladu života v *erec jisrael* a všechny jen za předpokladu existence Chrámu. Jelikož plnění **מִצְוֹת** *micvot* je povinností a nikoliv jen právem každého Žida, je logické, že i **יֹשֵׁב אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל** *ješivat erec jisrael* je pro Izrael nejen právem, ale (především) povinností. Gemara posléze přechází k zevšeobecnění:

Rabbi Eleazar říká: Pohled, člověk má vždycky bydlit v Erec Jisrael, dokonce i ve městě, kde je většina pohanů, než bydlit v cizině, dokonce i ve městě, kde je většina Židů, protože každý, kdo bydlí v Erec Jisrael, je podoběn člověku, který má B-ha, a každý, kdo bydlí v cizině, je podoběn člověku, který nemá B-ha, jak je psáno: Abych jim dal zemi Kenaan a byl jim B-hem. (Vajikra 25, 38).

Znamená to, že kdo nebydlí v *erec jisrael*, nemá B-ha?

Ne, tím má být řečeno, že kdo bydlí v cizině, jako by sloužil astrálními silami. Jak to o sobě řekl David: Vyhнали mne dnes z podílu na Hospodinově dědictví řkouce, jdi a slouž jiným b-hům! (Šmuel I,

26,19) Cožpak ale Davidovi někdo říkal, jdi, slouž jiným b-hům? Ne, a proto z toho plyne, že každý, kdo bydlí v cizině, jako by sloužil jiným b-hům.

Názory rabbi Eleazara, které usazení se v Izraeli chápou jako povinnost, jsou přerušeny halachickým sporem dvou babylonských učenců, jehož podstatou je, zda povinnost *ješivat erec jisrael* platí či neplatí v období, kdy je Izrael vyhnán ze Svaté země a žije v **גָּלוּת** *galut* (exilu) pod nadvládou cizích národů. Protagonista názoru, že tato povinnost platí i v období exilu, rabbi Zera, naráží zde na opačný názor svého učitele, že v období, kdy byl Izrael Hospodinem vydán do poddanství jiných národů, je naopak povinen svůj trest přijmout, a to jak národ tak jeho jednotlivý příslušník.

Rabbi Zera, protože chtěl odcestovat do Erec Jisrael, se rozcházel s názorem rabbi Jehudy, který říkal: Každý, kdo se vystěhuje do Erec Jisrael, přestupuje příkaz, protože je psáno (Jer 27): Do Babylona budou přineseny a zůstanou tam až do dne, kdy je vyžádám, je výrok Hospodinův.

Ale rabbi Zera namítl: Tím přece v textu proroctví nebyli míněni lidé, ale chrámové náčiní!

Rabbi Jehuda tedy uvedl jiný důkaz z Písma: Zapřísahám vás, dcery jeruzalémské, při jelenech či polních laních, nebudte a neprobouzejte lásku, dokud sama neprocitne (Píseň písní 2).

Ale rabbi Zera namítl: Tím B-h zapřísahal Izrael jako celek, aby nechtěl ztéci hradby a a vrátit se naráz do *erec jisrael* násilím!

A rabbi Jehuda řekl: Zapřísahání je opakované, a proto je třeba zákaz návratu vztahovat i na jednotlivce!

Ale rabbi Zera namítl: Smysl toho vysvětlil již rabbi Josi, syn rabbi Chaniny, když řekl: Proč toto trojí zapřísahání? Za prvé: aby Izrael nechtěl ztéci hradby. Za druhé: Hospodin zapřísahal Izrael, aby se nebouřil proti světským národům. A za třetí: Hospodin zapřísahal světské národy, aby přespřísahaly nezotročily Izrael.

A rabbi Jehuda? Je psáno: nebudte a neprobouzejte, jednou pro Izrael jako celek a jednou pro jednotlivce z Izraele!

Ale rabbi Zera namítl: Smysl toho vysvětlil již rabbi Levi, když řekl: Proč těchto šest zapřísahání? „Nebudte a neprobouzejte“ zdvojuje počet tří zapřísahání dle rabbi Josiho na šest, ale ve stejném duchu: Tři už byla řečena a toto jsou tři následující: aby neodhalili čas konce, aby

neoddalovali konec a aby neodhalovali pohanům tajemství!

Rabbi Zera včetně rabbi Josiho a rabbi Leviho bezpodmínečně souhlasili s rabbi Jehudou v jednom bodě, že předčasná *alija* (עליה בחומה *alija be-choma*), tj. pokus Izraele jako celku o znovudobyti *erec jisrael*, by se přičila pojetí exilu jako trestu a byla by Hospodinem kvalifikována jako útěk a zpronevěra. Nesouhlasili však evidentně s jeho názorem, že by totéž platilo pro každého jednotlivého Žida, když mu v návratu do Svaté země nic nebrání.

Text Gemary, vrací se po tomto extempore k názorům rabbi Eleazara, cituje jako první jeho výrok, z něhož plyne, že také on chápal *alija be-choma* jako hrubý přestupek proti královskému výnosu Hospodinovu. *Hospodin řekl Izraeli: Bude-li se řídit tímto zapřísaháním, dobře, a ne-li, dám vaše maso v plen jako maso jelenů a polních laní!*

Podle rabbi Eleazara však má nejen život, ale i smrt Žida ve Svaté zemi význam, přesahující svou hodnotou hodnoty tohoto světa. *Ula měl ve zvyku opouštět Erec Jisrael a vydechl duši v cizině. Přišli to říci rabbi Eleazarovi. Právil: Ulo, o tobě platí, co je psáno: V nečisté zemi zemřeš! (Amos 7, 17) Řekl mu: Ale rakev s ním se vrací! Odpověděl jim: Nelze srovnávat toho, jenž je uložen přímo ze života, s tím, jenž je uložen až po smrti. Ti, kdo zemřeli v cizině, nejsou živí, protože je řečeno: Krásu jsem dal zemi živých (Jech 26, 20), a to znamená, že mrtví v zemi obdařené krásou jsou živí. Ale v zemích, které krásou obdařeny nejsou, ani mrtví nejsou živí.*

I v tomto sporu zastává proti mistrům *erec jisrael*, zastupovaných především rabbi Eleazarem, rabbi Jehuda jako mluvčí vlivného babylonského exilu stanovisko, že když se *erec jisrael* v důsledku vyhlášeného a neodvolaného *galutu* stala pro Židy tabu, babylonská země jako klasické centrum rozptýleného Izraele převzalo její výsadní postavení. Pomineme-li osobní přístup diskutujících, daný již tím, že obě strany sporu hájí nadřazenost své domovské země, vyznívá spor ve prospěch názorů rabbi Eleazara a k oslavě Svaté země, což je ostatně dáno již samotnou Mišnou k této Gemaře, podle níž, jak již bylo řečeno, *je každého třeba nutit vystěhovat se z ciziny do Erec Jisraele, ale nikoho nelze nutit, aby se z Erec*

Jisrael do ciziny vystěhoval, a to samozřejmě i v exilovém období, a to znamená, že *ješivat erec jisrael* byla většinou rabínských autorit pozdního starověku chápána jako povinnost každého Žida, již má jako jednotlivec, pokud mu to okolnosti dovolují, přinejmenším právo plnit.

Midraš ספרי דברים *sifre dvarim*, pocházející z konce téhož období, dokumentuje dilema, kterému byli Židé v dobách nejhrošího pronásledování ve Svaté zemi vystaveni, kontrapozicí dvou osudů. Jeho komentář k 12,29 a 19,1 však dokumentuje i jednoznačné pojetí *ישבת הארץ* *ješivat haarec* jako náboženské povinnosti, již si byli vědomi jak ti, kdo našli sílu setrvat, tak ti, kteří zemi opouštěli.

Příběh o rabbi Jehudovi ben Batyra, rabbi Matjahovi ben Chereš, rabbi Chananejovi ben Achi, rabbi Jehošuvovi a rabbi Jonatanovi. Když po zkáze Chrámu odcházeli do ciziny, dospěli k Platu a připomněli si Svatou zemi. Pozvedli oči, prolévali slzy, roztrhli si šaty a četli ono místo (5M 11,31): Až ji zdědíte a usadíte se v ní, střežte plnění všech zákonů. Tito řekli: Příkaz obývání Erec Jisrael má váhu všech ostatních příkazů v Tóře.

Příběh o rabbi Eleazarovi ben Šamua a rabbi Jochananovi Ševci, kteří (o tři generace později po porážce Bar Kochby) odešli do Necivín za rabbi Jehudou ben Batyra, aby se od něho učili Tóře, a když dospěli k Sidonu a připomněli si Svatou zemi, pozvedli oči, prolévali slzy, roztrhli si šaty a četli ono místo: Až ji zdědíte a usadíte se v ní, střežte plnění všech zákonů a ustanovení. Tito řekli: Příkaz obývání Erec Jisrael má váhu všech ostatních příkazů v Tóře – a vrátili se do Erec Jisrael.

Názory blízké postoji učenců *erec jisrael*, citované v Gemaře, jsou obsaženy již v *Toseftě* עבודה זרה *avoda zara* 5,2: *Člověk má bydlet v Erec Jisrael, i kdyby to bylo v městě, jehož většinu tvoří pohané, a ne v cizině, i kdyby to bylo v městě, jehož většinu tvoří Židé. Z toho se učíme, že obývání Erec Jisrael má váhu všech ostatních příkazů v Tóře*, a nelze proto pochybovat o tom, že změna výkladu příkazu obývání *erec jisrael*, dokumentovaná argumentací babylonského učence rabbi Jehudy, je dílem politických změn v *erec jisrael*, k nimž došlo pod trvalým tlakem vítězného Říma a v jejichž důsledku se centrum židovské kultury na dlouhá

staletí přesunulo do babylonského exilu. Tím větší úcty si zaslouží redaktori Babylonského talmudu, že ani v době úpadku *erec jisrael* nezpochybnili platnost příkazu obývání *erec jisrael*, ačkoliv ho sami neplnili. Domnívám se, že dilema, které některé vedlo k opuštění Svaté země a jiné zase k setrvání nebo návratu, byť podmínky života v ní se v žádném ohledu nedaly srovnat s výhodami života v diaspoře, nemá samo o sobě co činit s halachou, že „příkaz obývání *erec jisrael* má váhu všech ostatních příkazů v Tóře“, již nezpochybňovali ani ti, kdo zemi opouštěli. Skupina rabínů kolem rabbi Jehudy ben Batyra se na první pohled v ničem nerozcházela se skupinou rabbi Eleazara, která ji chtěla do exilu následovat, a tak se zdá, že volila útěk, protože život v *erec jisrael* byl již prakticky nemožný, anebo z nedostatku odvahy jej děle snášet. Rovněž tak se zdá, že skupina rabbi Eleazara tuto odvahu v sobě našla. Tak jednoduché to však není, protože jinak by text biblického citátu, o němž obě skupiny opíraly nejen poznání, že *ješivat erec jisrael* vyvažuje všechny ostatní *micvot*, ale i svá protikladná rozhodnutí, byl v obou případech týž.

Na rozdíl od prvních však druhým neuniklo, že po slovech *Až ji zdědíte a usadíte se v ní, střežte plnění všech zákonů* následuje ještě *a ustanovení*, a nato se vrátili a nenásledovali své předchůdce. Domnívám se, že tento nepatrný rozdíl v citaci zdůvodňuje i rozhodnutí první skupiny zemi opustit. Jestliže totiž *ješivat erec jisrael* vyvažuje *všechny* příkazy v Tóře, a tyto příkazy nelze v *erec jisrael* plnit, pozbývá tím smysl i setrvání v zemi. Není-li na jedné misce vah nic, není nic ani na druhé. Příkazy Tóry však nejsou vyčerpány חוקים *chukim*, zákony, jejichž realizace byla fakticky znemožněna, ale zbývají ještě právní ustanovení, משפטים *mišpatim*, jejichž realizace i za daných poměrů v Erec Jisrael byla možná. A pakliže na jedné misce vah ještě něco z komplexu příkazů Tóry zbylo, zbylo něco i na druhé misce vah.

Rabbi Moše ben Nachman (13. stol.) ve svém komentáři k Tóře zařadil povinnost *ješivat erec jisrael* mezi 613 příkazů Tóry. Již on se však musil vyrovnávat se skutečností, že jeho velký předchůdce Rambam tak ve svém díle משנה תורה *Mišne Tora* z dosud nevyjasněných důvodů neučinil. Na první pohled se vzhledem k jasně formulovanému příkazu Tóry, z něhož Ramban vychází, Maimonidovo

opomenutí téhož textu může zdát nepochopitelné. Je však třeba si uvědomit, že ne všechny Hospodinovy příkazy a zákazy v Tóře patří do komplexu 365 zákazů a 248 příkazů Tóry. Některé prostě nemají trvalou platnost a vztahují se jen na určité období jako například příkazy, týkající se many מן *man*, kterou se děti Izraele živily pouze během čtyřiceti let putování pouští. Teoreticky vzato by i příkaz dobytí Svaté země a jejího obývání mohl mít podobný charakter, kdyby Hospodinovým hlavním záměrem nebylo splnění přísahy praotcům, že jejich potomstvo získá *erec jisrael* do věčného držení, ale vyhlazení pohanských kmenů, které Svatou zemi znesvětily modloslužbou. V takovém případě by měl Izrael pouze splnit daný úkol, a jeho obývání dobyté země by bylo jako odměna za jeho splnění až druhotné a nemělo by povahu pro všechna pokolení Izraele platné *micva*.

Ramban se touto problematikou zabývá na dvou místech, v již zmíněném komentáři k Tóře a v úvodu svého komentáře k Rambamově *Mišne Tora*.

V prvním textu (3M 18,25) vysvětluje tajemství vazby lidu Izraele na *erec jisrael* poukazem na 5M 32,8-9: „**Když Nejvyšší při rozdělování lidstva uděloval národům dědictví, určil národům hranice atd., protože Hospodin je údělem svého lidu atd.**“ Smyslem toho je, že Hospodin stvořil vše a sílu spodních stvoření vložil do horních, a dal každému jednotlivému národu v jejich zemích a v jejich národech hvězdu a znamení, jak je to známo z astrologie. Právě to je řečeno (5M 4,19) slovy: „**které Hospodin, tvůj B-h přídělil všem národům**“, poněvadž všem přídělil znamení v nebesích a nejvyšší anděly vysoko nad nimi ustanovil nad ně jako jejich knížata ve smyslu slov (Dan 10,13) „a kníže Persie stojí proti mně“ a (tamtéž kap. 20): „**hle, přichází kníže Řecka**“, a jsou nazýváni králi, jak je psáno (tamtéž kap. 13): „a zůstal jsem tam s králi Persie“. A hle, Hospodin je B-hem b-hů a Pán pánů celého světa, ale *erec jisrael* je centrem obydlené země a je Hospodinovým zvláštním vlastnictvím, a proto, když ji dal za dědictví svému lidu, sjednocujícímu jeho Jméno, potomkům jeho miláčků, neustanovil nad ní z andělů žádného velitele, strážce a vládce, jak je řečeno (2M 19,5): „**Budete mi výjimkou mezi všemi národy, poněvadž má je celá země**“ a ještě (Jer 11,4): „**Budete mi lidem a já vám budu B-hem**“, takže nebudete mít žádné jiné b-hy.

Z logiky zvláštního výjimečného vztahu Hospodina k *erec jisrael* a lidu Izraele vyplývá pro Rambana, že obsazení a obývání Svaté země lidem Izraele není přechodnou záležitostí, ale výrazem B-ží vůle. Aby svůj názor podpořil, cituje *Toseftu* k *Avoda zara* 5,2, komentující Jákova slova „**vrátím se v míru do otcovského domu a Hospodin bude mým b-hem**“ (Gn 28,21): **Po celý čas, kdy jste v zemi Kenaan, jsem vaším b-hem, a pokud nejste v zemi Kenaan, jako bych vaším b-hem nebyl.** Což je v zásadě totéž, co říkal rabbi Eleazar, ale *Tosefta* směřuje k myšlence, že **po celou dobu, kdy v ní bydlí, je země podmaněna, a když v ní nebydlí, podmaněna není.**

Protože podmanění *erec jisrael* lidem Izraele má za cíl její očištění od nečistoty modloslužby, souvisí obývání Svaté země Izraelem s plněním příkazů Tóry a Ramban cituje *Sifre* 43 k *Dvarim* 11,17: **Přestože vás zapuzují ze Svaté země do ciziny, budete se vyznačovat plněním micvot, aby pro vás nebyly něčím novým, až se vrátíte. Podobá se to manželce, který se rozhněval na svou ženu a poslal ji zpátky k její rodině, ale řekl jí: Ozdob se šperky, které jsem ti dal, aby ti nebyly nové, až se vrátíš. Tak to minil Jirmeja (31,20), když řekl: „Udělej si znamení“, to jsou micvot, jimiž se děti Izraele vyznačují.**

Jsme povinni zdědit zemi, již vznešený B-h dal našim otcům Avrahamovi, Jicchakovi a Jákobovi, a nezanéchat ji jinému národu a nenechat ji zpustnout, píše proto Ramban v úvodu svého komentáře k *Mišne Tora*. To je význam výroku: „**Ujměte se země a usaďte se v ní, poněvadž jsem tu zemi dal vám, abyste se ji ujali a stala se vaším dědičným majetkem, jak jsem to přísahal vašim otcům**“. A důkazem, že se jedná o příkaz, je to, co Hospodin řekl v záležitosti zvědů: „**Vystup, ujmi se, jak ti řekl Hospodin, neboj se a neděs!**“ A ještě jeden výrok: **Když vás Hospodin vyslal z Kadeš Barnea řka: „Vystupte, ujměte se té země, kterou jsem vám dal!“ A když tohoto výroku nechtěli usposlechnout, je psáno „že se vzepřeli Hospodinově příkazu“ a také „neuposlechli jste“.** Poučení, že se jedná o *micva* a nikoliv jen o ujištění a ubezpečení.

Jsem toho názoru, že to byla tato *micva*, o níž vedli učenci spor, dokud nebyl uzavřen slovy, že kdokoli se z *erec jisrael* vystěhuje a usadí se v cizině, budiž v tvých očích jako modloslužebník

atd. Ale kromě těchto velkých sporů byli všichni téhož názoru, že se jedná o příkaz, a že jsme povinni se ujmout země a usadit se v ní. A je-li tomu tak, je to povinnost pro generace, každý z nás je jí vázán, a dokonce i v období exilu.

Nelze ovšem přehlédnout, že Rambanův výklad má polemický náboj. Ponecháme-li zatím stranou důvody, které mohly vést Maimonida k tomu, aby nezařadil *ješivat erec jisrael* do komplexu 613 příkazů Tóry, pochází přibližně z Rambanovy doby názor בעלי תוספות *Baale tosafot*, že povinnost manželky následovat manžela, když se rozhodne pro *alija* do *erec jisrael*, je v dnešní době mimo platnost pro nebezpečí na cestách. To samo o sobě není ovšem argumentem proti platnosti této *micvy* v celém období *galutu*, protože k plnění příkazu nelze nikoho nutit, pokud by se tím vystavoval zřejmému ohrožení života. Ale bezprostředně nato citovaný názor rabbi Chajima má již jiný charakter. *Rabenu Chajim* říkal, že příkaz obývání *erec jisrael* nyní neplatí, protože je něco příkazů spjatých se životem ve Svaté zemi a něco trestů za jejich neplnění, a kdybychom tam žili, nemůžeme je ostříhat a splnit.

Sifre 43 k Dt 11,17: **Přestože vás zapuzují ze Svaté země do ciziny, budete se vyznačovat plněním micvot, aby pro vás nebyly něčím novým, až se vrátíte,** vysvětluje Ramban ve prospěch povinnosti obývání Svaté země i v době exilu Izraele tak, že nejen plnění מצוות תלויות בארץ *micvot tlujoť baarec*, tj. příkazů, odvislých od života v *erec jisrael*, jako například příkazy *šmita* a *jovelu*, ale plnění *micvot* ze své podstaty nabývá svého plného významu teprve v *erec jisrael*, zatímco jejich plnění v cizině nemá fakticky žádný jiný význam, než jako příprava k návratu, aby nebyly v exilu zapomenuty, a to s výjimkou příkazů, které označuje jako חובת הגוף *chovat haguf*, povinnost těla, jako jsou תפלין *tfilin* a מזוזה *mezuzah*, jejichž plnění je i v exilu ze své podstaty závazné.

Zdůvodňuje tím i smrt Rachel, jež jak známo zemřela krátce potom, kdy se Jákov se svou rodinou vrátil z babylonského exilu do *erec jisrael*, a odpovídá tak na otázku, jak je možné, že Jákov, který dle tradičního podání stejně jako Avraham a Jicchak plnil příkazy Tóry v rozsahu daném na Sinaji, nerespektoval její zákaz uzavřít manželství s dvěma sestrami

mi, a když se – byť proti své vůli – oženil s Leou, vzal si hned nato její sestru. Rachel si podle něj *zasloužila nezemřít v cizině*, kde si ji Jákov mohl vzít, poněvadž plnění této *micva* v cizině není ze samé podstaty závazné, *a on si zasloužil nežít v erec jisrael se dvěma sestrami*, kde je přestoupení zákazů עריות *arajot*, sexuálních tabu, smrtelným hříchem.

Jestliže je tomu ale tak a plnění většiny *micvot* mimo *erec jisrael* nemá natolik závažný charakter jako v *erec jisrael*, je paradoxně pochopitelnější argumentace rabenu Chajima, když se obává, že by návrat do Svaté země v době před příchodem Mesiáše, kdy je země v moci pohanů a *micvot tlujot ba-arec* nelze plnit, byl pro reálnost odpovídajících trestů za jejich neplnění de facto sebevraždou. S ještě větší razancí zastával tentýž názor současník *baale tosafot*, blízký příbuzný rabbi Jehudy Zbožného rabbi Eliezer ben Moše z německého Würzburgu. V rukopisném komentáři k Ex 19,12 (Bodleiana 202, 106b) dokonce opírá povinnost setrvání v exilu o Hospodinův příkaz Izraeli, aby oplotil horu Sinaj a v době zákazu vstupu na ni se ani nedotýkal jejích okrajů. V době *galutu* je Svatá země pro Izrael stejným tabu jako hora Sinaj v den Darování Tóry.

„*Střežte se vystoupit na horu*“ je pokyn Izraeli, jež Hospodin zapřísahal, aby nevyňucoval konec a nestěhoval se do Erec Jisrael předčasně. „*Na horu*“, to je Erec Jisrael. „*A nedotýkat se jejího konce*“ je pokyn, aby neoddalovali a nevyňucovali konec. „*Okraj hory*“, to je konec. „*Kdokoliv by se hory dotkl, musí zemřít*“ znamená, že musí zemřít každý, kdo spěchá s vystěhováním do Erec Jisrael. „*Ať se jí ani rukou nedotkne, aby nebyl uka-menován*“, nebude živ nikdo, kdo spěchá, žádný přistěhovalec před časem konce, protože v době exilu ještě nevyšli na svobodu. „*A vystoupí na horu při táhlém troubení beraního rohu*“ je pro ně také pokynem. Kdy vyjde Izrael ze svého vyhnanství? V době vykoupení při táhlém troubení beraního rohu krále Mesiáše. Je však velmi pravděpodobné, že slovy כשימשוך היובל *ke-še-jimsoch ha-jovel* měl autor také na mysli stav vykoupení, kdy v *erec jisrael* opět nabude platnosti příkaz *jovelu* a budou dodržována léta odpočinku země.

Rambanova polemika, dovršená jeho *alija* do *erec jisrael*, však směřovala pře-

devším do řad jemu nejbližších, do kabalistického okruhu v Geroně, jehož sám byl významným vůdcem. Dva možní autoři Komentáře k Písni písní, neprávem připisovaného jemu, rabbi Ezra a rabbi Azriel, podobně jako již zmíněný rabbi Chajim popírali platnost příkazu *ješivat erec jisrael* v období *galutu*, i když z jiných důvodů než on. Rabbi Ezra učil, že *v tomto čase jsou Židé osvobozeni od povinnosti obývání erec jisrael, a je pro ně oltářem usmíření, když z lásky k Hospodinu snášejí galut, utrpení a zotročení, jak je psáno (Teh 44,24): „Protože pro tebe jsme zabíjeni každého dne“*. Rabbi Azriel, podle Gershoma Scholema jeho mladší kolega a zeť, tentýž názor opíral o myšlenku vyhnanství šechiny z *erec jisrael*: *Na každém místě, kam je Izrael vypuzen, je svatost spolu s nimi, všude tam, kam jsou vypuzeni. Proto nepůjdou do pozemského Jeruzaléma až do času konce, kdy se tam vrátí Izrael a שכינה schina spolu s nimi*. Tím také rabbi Ezra vysvětluje zapřísahání Písne písní. „*Zapřísahám vás*“ jsou slova šechiny v období *galutu* a zapřísahává Izrael, aby nevyňucovali konec a neprobouzeli lásku, dokud nenastane zvolený čas...protože schina není na svém místě. Jinými slovy, dokud je B-ží přítomnost v exilu, nemůže a nesmí ani Izrael dojít spásy.

Tento názor nabyt podle všeho takové platnosti, že koncem 15. století, po vyhnaní Židů ze Španěl, se otázka *ješivat erec jisrael* stala při hledání útočiště halachickým problémem. Proto se rabbi Jicchak bar Šešet (RiBaŠ) při jedné ze svých odpovědí musil opírat o Rambanův, do té doby podle všeho okrajový názor, že se vystěhování do *erec jisrael* nejen nepřichází platné halaše, ale je příkazem, jež je dovoleno v danou dobu splnit. Neopomněl však přitom zdůraznit, že zákaz לעלות בחומה *laalot be-choma* je nadále v platnosti. Ve stejném duchu zodpověděl otázku i další ze španělských uprchlíků rabbi Šlomo ben Šimon Doron (RaŠBaŠ): *Tato micva nezahrnuje ovšem celek Izraele v galutu, ale naopak pro celek neplatí, jak už řekli naši učitelé blahé paměti v gemaře Ktuvot v poslední kapitole, kde je (opačný příkaz) zahrnut do zapřísahání, jimiž Hospodin zapřísahal Izrael, aby se nesnažili uspišit konec a nechťeli ztéci hradby. Pojď a vezmi si příklad z osudu synů Efraima, kteří se pokoušeli uspišit konec třicet let před termínem východu z Egypta a při pokusu o dobytí erec jisra-*

el padli rukou Pelištim. Ovšem pro každého jednotlivce je vystěhování do erec jisrael a obývání erec jisrael platnou micva (יכין ובעוז *jachin u-boaz* 2,2).

Je ovšem nutno říci, že by Ramban s tímto „šalamounským“ roztěním povinnosti *ješivat ha-arec* na příkaz pro jednotlivce a zákaz pro Izrael jako celek nemohl souhlasit. Vycházejí z citované Tosefty, která je vedle Mišny fakticky nejstarším a nejautoritativnějším pramenem, stavěl svůj názor na dvojedinosti příkazu ovládnutí a obývání Svaté země, jak již bylo řečeno: *Po celou dobu, kdy v ní bydlí, je země podmaněna, a když v ní nebydlí, podmaněna není*. A aby nezůstal u slov, rozhodl se učinit vlastní krok k jejímu podmanění tím, že se tam vystěhoval. Přitom ho ani dost málo netrápilo pomyšlení na talmudský výklad trojího či šesterého zapřísahání Písne písní, jemuž podle všeho přikládal mnohem prostší výklad než jeho druhové v Geroně a neobával se ani trestu za to, že za daného politického stavu není možné plnit v *erec jisrael* *micvot tlujot ba-arec*, poněvadž teprve zde mohl plnění většiny *micvot* – a nejen *micvot tlujot ba-guf* – vdechnout opodstatnění a skutečný život.

Stejně tak by však s tímto polovičatým výkladem nemohl souhlasit ani pražský Maharaš v 16. století, jenž naopak vyhnanství Izraele pokládal jednoznačně za královskou גזירה *gezera*, již jsou poddání, pokud se k svému králi hlásí, povinni bez výjimky plnit, byť se i jednalo o časově omezený královský výnos. Protože všechny příkazy Tóry jsou v jeho pojetí především גזרות *gezerot*, jimiž jsme povinni se z titulu své odvislosti od Hospodina bez reptání a úvah o jejich smyslu řídit, platí to tím spíše o *gezera* zjevné. To neznámá, že *galut* Izraele je navždy, naopak, jak už jsme řekli, je časově podmíněn a jako takový je porušením přirozeného řádu. Maharaš však z toho nedokazuje jen nutnost גאולה *geula*, ale i bezpodmínečnou nutnost zmíněné *gezera*.

Kdyby Židé setrvali ve svém exilu, bylo by možno říci, že je Hospodin opustil a stali se národem jako každý jiný. Nyní však, když nejsou ve své zemi a jsou pod pravomocí jiných, a k tomu nebyl stvořen žádný národ a neodpovídá to řádu světa, není možné, aby takový stav trval navždy a neměl konce. A je-li, jak jsme objasnili, *galut* porušením řádu světa, a taková věc může mít těžko trvání,

když je to proti jejímu řádu a neustále se snaží zrušit tu změnu, znamená to v daném případě, že se budou snažit shromáždit z rozptýlení a ztéci hradby, aby se vrátili z rozptýlení mezi národy. Proto Hospodin rozkázal, aby se nebouřili proti národům a nepokoušeli se vyjít z jejich pravomoci..., aby je národy nadmíru nezotročily, protože by to ohrozilo trvání *galutu* ..., aby se nesnažili ztéci hradby, což je shromáždění z exilu a zrušení rozptýlení..., a aby nevynucovali konec, tj. nesnažili se modlitbou a prosbami přivést konec nikoli v jeho čase.

A to, co řekl rabbi Eleazar, že je B-h zapřísahal při nebi a zemi (jak Maharal vykládá zapřísahání Písne písni *בְּצִבְאוֹת וְאֵילֹת הַשָּׁדָה* *bi-cvaot ve-ajalot ha-sade*, kde *cvaot* opravdu spíše než jeleny označují nebeské zástupy), *znamená tolik, že nebesa a země střeží řád, jenž jim Hospodin určil, nic na něm nemění a nevzpouzejí se proti tomu, co Hospodin rozkázal, a jediného není, který by rozkaz přestoupil. A stejně tak mají Židé plnit Hospodinův rozkaz o galutu Izraele. Jako by bylo pro celý svět ztrátou, kdyby nebesa a země opustila svůj řád, tak by Izrael způsobil ztrátu sobě samému, kdyby porušili rozkaz o galutu Izraele.* (נְצַח יִשְׂרָאֵל *Necach Jisrael* 1. a 24. kap.)



Karol E. Sidon,
Autor je vrchní zemský a pražský
rabín.

CIMCUM

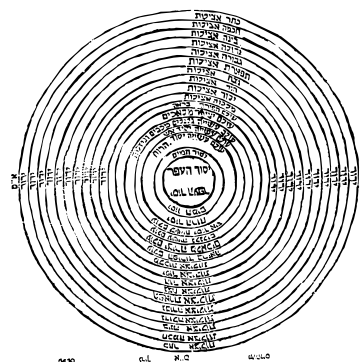
PŘEDSTAVA O STVOŘENÍ SVĚTA PODLE LURIÁNSKÉ KABALY

První verš Tóry, první verš Tanachu zní *בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ* *b-réšit bárá elohim et hašámajim veet háárec*, tj. V počátku stvořil Bůh nebe a zemi. To je první verš Tóry, první verš Tanachu, první verš Bible; knihy pokládáné za závaznou pro Židy i křesťany. Není náhodou, že Bible začíná právě takto. A není náhodou, že o tom, jak stvoření probíhalo, popř. o tom, co předcházelo stvoření nebe a země, mlčí. Židovská exegeze na tuto skutečnost reagovala upozorňováním na jiná místa Tanachu, která naznačují, co se před stvořením či během něho událo.¹ O to více (v náboženských dějinách obecně) provokovala tato skutečnost k bádání vedoucímu za to, co je člověku poznatelné.²

Podíváme-li se na Tóru velmi obecně, lze ji v souladu s židovskou tradicí rozdělit na tzv. Tóru písemnou a Tóru ústní, přičemž se zde písemnou Tórou myslí nejen to, co je zaznamenáno na papíře ve verších, kapitolách a knihách Pětikniží, nýbrž i to – s ohledem na představu, že Tóra existovala u Boha ještě před stvořením světa – co doprovázelo proces jejího zjevení, čímž je míněno, že Tóra ve své božské podobě nemohla být předána lidem bez jistých omezení – tedy bez toho, že by se „oděla“ do lidské podoby. Za ústní Tóru je tedy v mystickém smyslu pokládána jednak Tóra ve své původní podobě, jednak výklad Tóry a její interpretace, přičemž je pochopitelné, že v tomto pohledu i to fixované a tedy „písemné“ je výsledkem procesu ústní tradice.³ S tím také souvisí hagadická představa předání a obdržení Tóry na Sinaji: obraz Tóry „původně napsané černým ohněm na oheň bílý“⁴ vedl k domněnce, že tvořila kontinuální nediferencovaný zápis, ke kterému Mojžíš obdržel⁵ „návod ke čtení“ – Tóru ústní.

Jestliže o tom, co stvoření předcházelo, nenalezneme v kodifikovaném textu mimo uvedené náznaky skoro ani zmínku, v ústní tradici je takových představ požehnaně. Např. Micha Josef bin Gorion v sebraných „Pověstech Židů“ uvádí:

„NA POČÁTKU STVOŘIL PÁN tisíc světů; potom stvořil zase jiné světy a všechny nejsou ničím proti Němu. Pán stvořil světy a rušil je, sázel stromy a vytrhával je, protože ještě nebyly pěkné a jeden napadal druhého. A pokračoval v tvoření a rušení světů, dokud, jak se praví, nestvořil svět náš; tu řekl: *Ten zde se mi líbí, ony světy se mi nelíbí.*“⁶



Kruhové znázornění sfirót dle
Šabtaje Šeftla Horowitze.

„V PÍSMU STOJÍ PSÁNO: *Toto jsou králové, kteří vládli v zemi Edom dříve než děti Jisraele měly krále.* Těmito králi je třeba rozumět sedm prasevětů, které byly stvořeny a existovaly dříve než náš svět, jenž se proto může zvat osmým králem. Avšak tyto původní světy, oněch sedm králů, byly zničeny; jejich tvorové byli zlí a hřešili před Pánem, takže Pán z nich neměl žádnou radost a zničil je. Zlo předchází dobro (!!!), nemá však trvání; proto všechny tyto světy zanikly a s nimi zaniklo devětset sedmdesát čtyři pokolení před svým časem. Bůh dal též zaniknout všem králům a andělům, jakož i všem nebeským a pozemským bytostem těch světů; uchoval jen jejich kosti, dokud čas nedozrál a nebylo vůlí Krále všech králů, Nejsvětějšího, jenž budiž pochválen, aby je znovu probudil a podruhé jim dal povstat podle lepšího řádu. To také míní Písmo, když říká: *Na počátku Bůh stvořil nebe a zemi.* Tím je třeba rozumět lichý prasevět; Bůh budoval světy, ale nezamlouva-

ly se mu a nelíbily. Proto je zničil a země se stala pustou a prázdnou; jen duch Boží se vznášel nad hlubinou – byla to pára, která stoupala z kostí, jež nyní měly ožít. A Bůh řekl: Budiž opět (!!) světlo.“⁷

„JEŠTĚ TŘI VĚCI tu byly před světem: voda, vítr a oheň. / ... / V jiné knize však čteme: Celý svět se vším svým vojskem vznikl v jednom okamžiku, v jedné hodině, v jednom dni. Stojí přece v Písmu: *V den, kdy Bůh, Pán, stvořil zemi a nebe*. Ne jinak, bylo to v jednom dni, stalo se to v jedné hodině, v jednom okamžiku.“⁸

Ústní tradice, považovaná mystiky za „deuterozjevenou“, byla také stavěna často nad Tóru písemnou, která ve své podstatě vlastně neexistuje, protože je jen projevem, a proto byla tradice ústní chápána jako důležitější – teprve ona zjevuje smysl Tóry, zakrýlý, řečeno obrazně mysticky, lidským oděvem, šatem či rouchem, který na sebe vzala při vstupu do tohoto světa. Židovské náboženství sice chápe Tóru jako fundament, to nejzákladnější, na čem judaismus stojí – vzhledem k její božské povaze, vedle toho ale uznává za normativní i ty texty, ve kterých je ústní tradice judaismu fixována, sebrána a shrnuta.

Původní drobné náznaky toho, co se dělo před tím, než byl svět stvořen tak, jak o tom hovoří první kapitola knihy Berešit – ať se již jednalo o samotné výroky učenců, či části souvisejších textů, které putovaly dějinami židovského národa a přecházely z generace na generaci – systematicky rozpracovávaly středověké kabalistické školy kolem Moše Kordova a hlavně kolem Jicchaka Lurii. Scholem někdy používá jakožto ekvivalent k luriánské kabale také sousloví „luriánský mýtus“.⁹ Mýtické (a také gnostické) prvky totiž představy Luriovy školy rozhodně obsahují. Rozkvětu středověké kabaly předcházela tragédie – vyhnání *marranos* – španělských Židů ze země. To byl jeden z motivů, proč se v té době kabala začala těšit takové přízni a proč její středověká podoba měla dále velký vliv na židovství – ať se jednalo o průnik

některých prvků do tradičního náboženského rituálu, či – v horším případě – o upnutí se k mesiánským myšlenkám a představám, které ve vyhrocené herezi propukly v podobě šabatjánského hnutí.

Luriova teologie stvoření se obecně uvádí jakožto sled několika na sebe návazných procesů, které spolu neoddělitelně souvisejí¹⁰ a které jsou zpravidla vypočítávány v tomto sledu:

1. *cimcum*
2. *ševirat ha-kelim*
3. *tikun*

Termín *צמצום cimcum* je možno přeložit jako „kontrakce“, popř. česky „stah“. To jsou



slova vyjadřující, že pojem má dynamický (dvoufázový – napětí a uvolnění) obsah; tak to ovšem naznačuje již zvukomalba tohoto herbejského termínu: *cim – cum*.¹¹ Do angličtiny je slovo převáděno jako *contraction*; v němčině ale již jako *die Beschränkung*, tj. „omezení“, nebo *die Ersparnis*, tj. „úspora“.¹² V židovské mystice má tento termín obsah vyjadřující boží projevení, které v této koncepci¹³ neznamená nejdříve expanzi Boha ze sebe ven, nýbrž jeho „omezení“, respektive „sebeomezení“. V tomto smyslu se potom

hovoří o „sebestažení Boha“, které je chápáno jako prvotní čin; teprve po tomto (nebo díky tomuto) „uprostranění“ dochází k procesu tvoření světa.¹⁴ Bůh tedy „na počátku“ netvoří ze sebe ven, ale stahuje se ze sebe v sebe. Teprve v druhé fázi (která ovšem mohla proběhnout současně – viz předchozí poznámka, popř. viz výše citovanou představu stvoření v jednom jediném okamžiku!) dochází ke (s)tvoření. Kabalisté se samozřejmě zabývali důvody, proč tomu tak bylo, proč toto Bůh učinil. Jicchak Luria toto sebestažení chápal jakožto „očistu Božího organismu od prvků zla“, kdy Bůh soustředil na jeden jediný bod síly přísného soudu, které byly jeho vlastní součástí, a svým sebestažením je ze sebe vyloučil (vylučoval).¹⁵

Luriův žák Chajjim Vital (na rozdíl od svého učitele) nechápe *cimcum* tak problematicky – jako očistu Boha od zla, hovoří naopak o „svobodném aktu lásky, který však, jistě dost paradoxně, nejdříve rozpoutává síly soudu.“¹⁶ Toto by mohlo sice na první pohled působit, jako by stvoření bylo něčím od Boha odděleným – což by i vystihovalo charakter gnostických vlivů v luriánské kabale, nicméně Luria sám tyto procesy chápal jako dění uvnitř Boha, ne mimo něj.¹⁷ Scholem uvádí pro židovství důležitou skutečnost, že „toto ustoupení božské podstaty do sebe sama je nejhlubší formou exilu, sebevypovězení“.¹⁸

Popíšeme-li ve stručnosti proces(y) luriánské kosmogonie, vypadá (vypadají) následovně: Bůh je nekonečný, *אין סוף ejn sof*, tj. „Nekonečné bytí“. Nic není mimo něj (a tedy není ještě ani čas, coby „věc“ stvořená). Rozhodne se stvořit. Aby tak mohl učinit, musí mít místo, kde (s)tvořit. Stáhne se tedy do sebe, aby to místo (v sobě, ale i zároveň mimo sebe – jedná se o kvalitativně jinou úroveň, protože stvoření se jednoduše nerovná Bůh, stejně jako dítě v břiše své matky není totožné se svou matkou) připravil – pneumatický praprostor nazývaný kabalisty *תהירי tehiru*. Na takto vytvořeném místě

tvorí svět, nejedná se ale o hmotný svět jako takový, nýbrž o „archetypy“, nebo duchovní vesmíry atd., které jsou v kabalě symbolizovány představami makroantropa, אדם קדמון *adama kadmona*, a tzv. ספירות *sfirót*. Ty symbolizují již určitým způsobem projevenou boží skutečnost. „Náš“ hmotný svět (plus dění v rámci stvořeného světa) je až poslední etapou tohoto tvoření (zde jsou patrné gnostické emanační představy). Poté, co se Bůh stáhl (chápano kruhově – ze sebe v sebe, jako když víří spirála), tvoří (chápano lineárně): z Ejn Sof vychází paprsek, který se v praprostoru mísí se zbytkem אין סוף *ór ejn sof*, tj. „Světla božího nekonečna“ a se zbytkem vyloučených sil soudu.¹⁹

Kombinace těchto tří principů či prvků určuje povahu tvořeného (jedná se tedy o jakousi dědičnost mezi Stvořitelem a stvořeným). Světlo tvořící vesmíry a vycházející „z očí“ Adama Kadmona mělo být zachycováno v „nádobách“, sloužících jakožto „nástroje“ stvoření. Tyto nádoby pojaly světlo určené prvním třem sefirót, ale pod nápoem světla, které pro ostatních sedm sfirót vytrysklo současně, praskly. Tato duchovní katastrofa se nazývá שבירת הכלים *švirat ha-kelim*, „prasknutí nádob“, a má svou obdobu v knize זוהר *zóhar* jakožto tzv. „umírání prakrálů“ (viz výše), s odkazem na seznam králů v Gn 36. Zde se také objevují náznaky zla a démonických sil: „Dolů se řítí dvěstě osmdesát osm jisker z ohně ‚soudu‘, nejtvrděších a nejtěžších, smísených se skořepinami prasklých nádob. Neboť po této krizi nezůstane nic, jak bylo. Všechna světla z očí Adama Kadmona proudí buď zpět nahoru, odražena

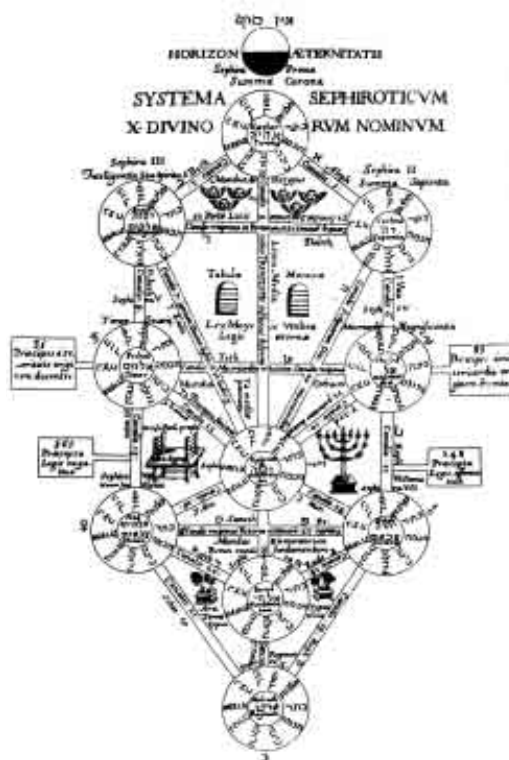
nápoem na nádoby, nebo se propadají dolů. /.../ Nic již není tam, kde by to vlastně mělo být. /.../ A bytí, které není na svém místě, je v exilu.“²⁰ To, co je v exilu, potřebuje samozřejmě vykoupení, návrat. Scholem pokračuje: „aby se tato rána zhojila, nebo aby byl obnoven systém, který je po odloučení demonizovaných sil čistého soudu spíše schopen konečné harmonické nápravy, vytryskly z čela Adama Kadmona světla budující a léčivé povahy. Jejich působením vzniká třetí stadium symbolického procesu, nazývaného kabalisty ‚tikun‘, náprava.“²¹ *tikun* začíná tedy již u samotného Boha, ve svých důsledcích je ale propojen s naším světem tak, aby to byl nakonec člověk, který pozvedne svět zpátky na jeho místo. Role mesiáše je zde jakousi tečkou za celým procesem obnovy.

Když si pro názornost demonstrujeme proces *cimcum* např. na gumovém míčku, který stlačíme (čímž změníme nejen jeho tvar /což v případě beztvarého Boha nehraje roli/, ale i jeho vnitřní fyzikální prostředí /a to roli již hraje/), nabízí se zde nápadná podobnost s tím, co fyzika označuje pod soulovím velký třesk. Velice stručně řečeno: Dnes se všeobecně uznává, že látka ve vesmíru nemůže být v klidu a že se tedy vesmír musí buď rozpínat, nebo smršťovat. Takováto představa je založena na teorii o kdysi obrovské hustotě a teplotě látky ve vesmíru. To, co se nazývá pojmem velký třesk, je přechodem z tohoto stavu. Výbuch dle fyziků musel nastat v celém vesmíru současně.

Nejsem odborník a domnívám se, že mi nepřisluší srovnávat zde mystickou tradici s moderní fyzikou, popř. biologii. O to se může pokusit jen skutečný znalec

obou odvětví (např. prof. Zdeněk Neubauer, když srovnal šroubovitý tvar struktury DNA s esoterickým symbolem hada – Hermovým Kaduecem). Chtěl jsem jen poukázat na to, že se zde určité (i když možná prvoplánové) podobnosti mohou vyskytovat – i kdyby to měl být „jen“ námět k zamyšlení a dalšímu studiu.

Ladislav Puršl,
autor je studentem
VOŠ Jabok a ETF UK



Znázornění systému sfirót v kabalistickém stromu života - ilánu.

1 Biblické knihy Izajáš a Žalmy.

2 Nebo doporučené k poznání? Nejsem si zcela jist, zdali ono „bylo“ je v této větě (s ohledem na dnešní dobu) ještě vhodné zvolené gramaticky čas ... Při dnešní rychlosti vědeckého pokroku – a skoku, který udělala fyzika během posledního století ...

3 Srov. stať Gershoma G. Scholema: *Smysl Tóry v židovské mystice*, in: *Kabala a její symbolika*, Volvox Globator, Praha 1999.

4 Tamtéž, str. 41. Cit. dle Šim'on ben Lakši, palestinský Talmud, traktát Šekalim VI, konec halachy I.

5 Hebrejské sloveso לקח (*lkch*) znamená vzít, brát, aramejský ekvivalent tohoto slovesa zní קבל (*kbl*), tj. výraz, který se ve středověku ustálil jako označení židovské mystiky.

6 Micha Josef bin Gorion, *Pověsti Židů*, Trigon, Praha 1992, str. 10.

7 Tamtéž, str. 24.

8 Tamtéž, str. 12. Výbral jsem záměrně takové úryvky, které jsou „odvážné“ ve svých tvrzeních a které budou korespondovat s dalším textem.

9 Scholem: *Kabala a mýtus*, in: *Kabala a její symbolika*, Volvox Globator, Praha 1999, str. 102.

10 Tamtéž. I z tohoto důvodu není možné psát např. o procesu *gilgul* a pominout *tikun*, o procesu *cimcum* a pominout *šviru*.

11 Podobně také termín *gilgul*, názvem *gil* – *gul*, značící koloběh duší גלגול הנפשות (*gilgul ha-nafšót*).

12 Tak Neues Handwörterbuch Deutsch – Hebräisch, Hebräisch – Deutsch, Verlag S. Zack Co. Jerusalem. Termín *cimcum* ještě souvisí se slovem צמצם *cimcēm*, které je do němčiny překládáno jako „zusammendrücken“ = (dohromady) stlačit, (s)tisknout. Erspamis by bylo potom možno chápat také jakožto „(sebe)úsporu“, odvození „uskrovnění“, ale to je již interpretace.

13 Oproti jiným gnostickým představám – viz Scholem str. 102.

14 Tyto popisy jsou samozřejmě zjednodušené, rozškátulované a rozfázované, jako když si prohlížíme film políčko po políčku, ačkoliv při jeho projekci jednotlivá „okna“ nevnímáme.

15 Scholem, str. 103.

16 Tamtéž. (Abych pravdu řekl, nejví se mi to tak paradoxní. Představíme-li si popisovaný proces a slova v něm použitá jakožto *symboly*, samozřejmě tedy na úrovni interpretace, která není podložena žádným textem či pramenem, lze si za zlo lehce dosadit „to něco“, co mohlo být překážkou při stvoření a o čem tedy Stvořitel věděl, že by mohlo být – ne na překážku Jemu jako takovému, ale na překážku toho stvořeného. Potom nemám problém chápat Luriovu a Vitalovu představu jako navzájem si odporující či snad paradoxní. Možná se již pouštím příliš daleko, ale kdyby náš svět nebyl udržován při životě Boží milostí a fungovaly by v něm tedy síly soudu /a odplaty/ bez možnosti opravit chybu, napravit situaci atd., jak dlouho by takový svět trval?)

17 Tamtéž.

18 Scholem, str. 102.

19 Dle Scholema, str. 103 – tak i dále.

20 Scholem, str. 104.

21 Scholem, str. 103-104. (A Bůh řekl: Budiž opět světlo?)

* Šabtaj Šefl Horowitz - znázornění *ejn sof*, viz obrázek.

ANKETA

Víme, jací jsou mladí lidé? Někdo tvrdí, že přináší naději, novou krev, myšlení a nápady. Pro druhého naopak mohou být symbolem zkaženosti, nemravnosti a zaostalosti.

Jaká je doopravdy dnešní mládež? Jaké má postoje k životu? Na to jsme se ptali Mariany Stehlíkové, šestnáctileté studentky gymnázia Budějovická, která mezi svými vrstevníky a kamarády zjišťovala názory na některé zásadní otázky, dotýkající se života každého člověka.

Jak se vlastně narodil nápad udělat průzkum mezi tvými kamarády, který je širší než to, co zde publikujeme?

Jedná se vlastně o součást mého školního projektu ze sociologie, za jehož téma jsem si vybrala globální problémy a pohled na současný svět. Myslím, že představy okolního světa o mladých jsou dost neuspořádané. Lidi nevědí, co si myslí o těch „puberťácích“, a tak jsem chtěla ukázat, že jejich náplní není jen zábava, ale už plně realisticky dokážou přemýšlet o světě. Takže otázky se ptají na základní postoje, jako je víra, postavení ke společnosti a budoucnosti apod. Průzkum zahrnuje lidi mezi 15 a 20 lety, středoškoláky z celé ČR. Nedá se to sice zobecňovat, ale řekla bych, že tyto postoje jsou většinové.

Jak vnímáš svoje vrstevníky? Co si myslíš o nové nastupující generaci?

Myslím, že je vnímám dost sporně. Setkávám se s vyloženě smutnými případy kamarádů, kteří žijí bez jakékoliv náplně života (když neberu v potaz poflakování se s partou, pití, drogy ...). Ale zřejmě je to jen zlomek z nás (naší generace). Celkově si myslím, že dnešní mladí lidé budou schopni velmi dobře obstát ve stále se zvedající konkurenci a svými podnětnými nápady by toho dokázali dost změnit už teď. K naší smůle jsou však tyto snahy dost často přehlíženy.

Jaké jsou tvoje plány, co chceš v životě dosáhnout? Máš už třeba představu o svém dalším studiu?

Má představa o budoucnosti je značně chaotická. Protože si uvědomuji, jak moc jsou mi lidé drazí, chtěla bych jim to nějak vrátit, třeba svou prací. Fascinuje mě to, co dělá člověka člověkem, a to je mozek.

Neurologie musí být sice krásná práce, ale natolik náročná, že mě od sebe sama odvrací. Každopádně bych si moc přála být ve stálém styku s lidmi.

Můžeš nás seznámit s tím, jaké otázky jsi svým spolužákům kladla a jak na ně odpovídali?

1. Co je pro tebe důležité, jaké hodnoty?
2. Věříš v někoho nebo v něco? Proč takto?
3. Považuješ se celkově spíše za optimistu nebo pesimistu?
4. Je v tvém okolí zvykem se spíš přizpůsobovat nebo prosazovat?

1. Odpovědi byly kupodivu celkem jednotné. Duchovní hodnoty jednoznačně převažovaly nad materiálními. Vzhledem k tomu, že mezi nejupřednostňovanější patřily přátelství, dobré mezilidské vztahy a rodina, myslím, že lidstvu nehrozí, že vymře. Padaly i další zajímavé myšlenky jako mír, otevřenost myšlení, víra a naděje.

2. Tady se nejvíce váhalo. Někteří, spíše menšina, věří v Boha, a to skrytě, nebo otevřeně. Jako důvod víry v Boha byly uváděny jeho síla, pomoc, uspokojení a odpovědi na otázky, které si sami nedokážeme vysvětlit. Ještě stále se věří v ideály jako ve svobodu, v lidi, kteří budou stále nablízku, ale ve spravedlnost věří málokdo.

3. Dá se říct, že převládali optimisté, kteří sice paradoxně chvíli hledali důvod, ale po chvíli tápání jako kladné shledávali svobodu projevu, vyznání, informovanost a spění k demokracii. Pesimisté nečekají zlepšení situace ve světě, ale ani jejich představy o budoucnosti nejsou

příliš temné. Snad pro každého byl zápornou zkouškou současného světa veliký rozdíl mezi zeměmi vyspělými a zaostalými a potlačování národních tradic a kultury. Rozdělení optimistů a pesimistů ovšem není přímo ohraničené, názory se prolínají.

4. Zdá se, že nová generace bude sebevědomá a průbojná. Přizpůsobování se už není „in“. Ale všichni stále připouští, že vlastní iniciativa je často zadupávaná, i když nemusí být zrovna od věci. Zajímavý byl postřeh, že ovlivňování a následné přizpůsobování se často nepřichází od okolí, ale spíš z médií, která, chtě nechtě, hrají i v tomto ohledu velmi zásadní a přitom dost vrtkavou roli. Pro některé jsou média přímo „vymývači mozků“.

Jak bys na ty otázky odpověděla ty?

1. Bezpochyby přátelé – mezi ně patří rodina, Bůh a všichni, pro které jsem schopna se „obětovat“.

2. Kromě toho, že věřím v Boha, protože mi dává sílu, jiné zamyšlení nad sebou a pohled na svět, věřím také v to, že svět je takový, jaký je, a jiný být ani nemůže. V to, že musíme projít tím, čím procházíme.

3. Jednoznačně za optimistu. Na světě je spousta krásných věcí, jež nám bývají skryty za slepotou, kterou nám přináší různé katastrofy, problémy ... Také věřím ve zdravý rozum, který převládne, a doufám, že nevěřím naivně.

4. K mé radosti se spíše setkávám s prosazováním se. V tom smyslu, že okolí, kterým myslím hlavně kamarády, mladé lidi, reaguje na svoje názory, diskutuje a případně hledá společnou cestu. Já se snažím žít taky v tomto duchu.

***Připravila
Mariana
Stehlíková,
otázky kladl
Stanislav
Tumíš.***



KERUBOVÉ S PLAMENNÝM MEČEM

Mluví se o nich v Gn 3,24: „Východně od zahrady v Edenu usadil cheruby s mihajícím se plamenným mečem, aby střežili cestu ke stromu života“. Záměrem tohoto článku je ohledat souvislost těchto kerubů a jejich zbroje s možností návratu do ráje skrz oheň. Podnětem k němu pak byla symbolika ohně, jak ji nacházíme zvláště v některých proudech židovské mystiky. V jejich nejstarších vrstvách se mluví o dvou cestách k Bohu. Jedna se nazývá „dílo počátku“ čili *בראשית מעשה* *maasé beréšit*.¹ V ní jde o to, prostoupit „dny“, či spíše epochami, vrstvami stvoření, jak je líčí Gn 1, nazpět k Bohu. Ale tuto „cestu“ ponecháme stranou. Druhá se nazývá „dílo ohnivého vozu“ čili *מעשה מרכבה* *maasé merkava*,² totiž vozu Eliášova, na němž byl vynesena do nebe /2 Kr 2,11/. Také navazuje na vidění u proroka Ezechiela /Ez 1,4-28/. Na obou místech, u Eliáše i u Ezechiela, má oheň významnou úlohu jako znamení Boží přítomnosti.

Mystická cesta k Bohu je vlastně vždy návratem do plného a nerušeného obecnství s Bohem a v tomto smyslu i návratem do ráje, který Bůh vytváří tím, že se „prochází mezi svými“ /Gn 3,18/. Je tato cesta do ráje člověku uzavřena jednou provždy, jak se domnívá např. C. Westermann ve svém velkém komentáři ke Genezí?³ Anebo je možné vrátit se k Bohu skrz oheň, v němž by shořelo vše, co nás od něho odděluje?

Odpověď na tuto otázku není snadná. Řada biblických míst hovoří o očistě skrze oheň, a to především o apokalyptické očistě, která má uzavřít starý věk hříchu a bída. Ž 50,3: „Přichází Bůh náš a nehodlá mlčet, před ním jde oheň šířící ... /v.6/ Bůh sám bude soudcem.“ Ještě výraznější je Iz 66,15n: „Hle, Hospodin přichází v ohni a jeho vozy jsou jako vichřice, aby vylil hněv svůj v prchlivosti a své hrozby v plamenech ohně. Ohněm totiž a mečem povede Hospodin soud s veškerým tvorstvem.“ Sf 3,8: „To je můj rozsudek: Seberu pronárody, shromáždím království a vyleji na ně svůj hrozný hněv, všechn svůj planoucí hněv. Ohněm mého rozhorlení bude pozřena celá země.“ Motiv soudu v ohni najdeme i v Ježíšových kázáních /Mt 18,8 aj./, epi-

štolách /2 Pt 3,5-7/ i ve Zjevení Janově /Zj 13,13; 14,10; 20,9 aj.). Je pravděpodobné, že i zmínka o ohnivém meči strážců ráje patří do téže souvislosti.

Nicméně Iz 43,2 přináší pozoruhodné zaslíbení, že Izrael se nespálí, byť i půjde ohněm. Izajášův výrok se jistě ve svém základním významu vztahuje na ostatek lidu v Babyloně, který bude sice protřiben, ale nikoli zničen ohněm zajetí. K podstatě výkladu Písma však patří, že události v něm popisované chápeme jako model dění dalšího i budoucího. Boží lid prošel nejen babylonským zajetím, nýbrž i mnohým dalším ohněm, nejruznějšími zkouškami, které jej sice popálily, ale nezničily. Tam ukazuje Izajášovo slovo.

Ale tady vyvstává další otázka: Je tato cesta skrze oheň modelem návratu k Bohu ještě v širším a obecnějším smyslu? Zde zmíněné „dílo vozu“ ovšem přitakává. Je to oheň zkoušek, přijímaných v pokorě z Boží ruky, který nás nese vzhůru k Bohu. Nezapomeňme při tom, že každá mystika individualizuje a tak z příběhu, vyprávěného jako událost, týkající se celku lidu, dělá niterný zážitek jednotlivce. Co je v biblickém podání u Eliáše a Ezechiela příběhem, je v „díle vozu“ zážitkem. Může se v něm, samozřejmě jakoby v druhém plánu a v přeneseném významu, nějak ozývat i Gn 3,24? Podívejme se blíže na dvojí: Předně, co nám zde říká původní hebrejské znění a jeho souvislosti uvnitř Tenaku a dále, co k němu dodává stará rabínská tradice.

Doslovně se ve vykládaném verši říká: „A usídlil /totiž Hospodin/ od východu k zahradě Edenu keruby a plápolání meče kmitajícího se ke střežení cesty dřeva života.“ V původním znění tedy nejsou kerubové s mečem, nýbrž jakoby dvojí stráž: jednak kerubové a jednak plápolání meče. Řada vykladačů se domnívá, že za touto podvojností jsou dvě tradice. Jedna mluvila o kerubech, druhá o meči; původně prý byly samostatné a spojeny byly až později.⁴ Není to ani jisté ani vyloučené, nicméně struktura věty ukazuje dva členy souřadného spojení, a tak se podívejme blíže nejdříve na keruby a pak na onen zvláštní meč.

Kerubové anebo tradičně, ale méně přesně cherubové pocházejí z Mezopotá-

mie.⁵ Akkadský výraz *kāribu* nebo *kārubi* označoval bytosti, které střežily vchod do svatyně, často jako reliéf. Původní význam slova však prý byl *intercessor*, tedy zprostředkovatel modliteb, pak i modlitebník vůbec. Většinou měli podobu bytostí, smíšených z prvků lidských i zvířecích, např. lidskou hlavu a nohy, ale ptačí křídla, nebo tělo lví apod. Máme řadu dokladů. Andělští „Strážci“ mají významnou úlohu i v pozdější náboženské literatuře, jmenovitě ve starozákonních pseudepigraphách.⁶ Ke střežení cesty ke stromu života se tedy dobře hodí.

Mnohem záhadnější je obrat „plápolání meče kmitajícího se“ (hebrejsky: *להט החרב המתהפכת* *lahat ha-cherev ha-mithapechet*). To první, co tu pozorného čtenáře zarazí, je prostinký fakt, že tu nenajdeme běžný hebrejský výraz pro oheň *אש* *éš*, nýbrž ojedinělé sloveso *lahat* = plápol, plamen, doložené jen na tomto místě. Sloveso, z něhož se odvozuje, je častější – celkem 10x – a znamená plápolat, plápolat.⁷ V Qalu je jen jednou v Ž 104,4: „z vichřů činí své posly, jeho služové /jsou/ oheň plápolající“; Piel je doložen 9x: Dt 32,22; Jb 41,13; Ž 83,15; 97,3; 106,18; Iz 42,25; Jl 1,14; 2,3; Mal 4,19. Na všech těchto místech jde o plamen, který stravuje a ničí. – zato další výraz vazby „meč“ *cherev* je zcela běžný.

Ojediněle je však poslední slovo „kmitající se“ (*ha-mithapechet* – participium Hitpaelu). Sloveso *הפך* *hafach*, od něhož je tvar odvozen, znamená „obrátit se, otočit se, překlomit, proměnit“. V Qalu i Nifalu je sloveso běžné, zato v Hitpaelu je doloženo jen třikrát: zde, v Jb 37,12 o otáčení či proměnách oblaků a v Jb 38,14 o proměnách či otáčení země. Hitpael jako reflexiv intensivu tedy zřejmě označuje zároveň iterativ, tj. nikoli jedno obrácení či otočení, nýbrž opakované obrácení či otáčení. Překlad „kmitající se“ není tedy úplně přesný, ale je názorný. Kmitající se či stále se otáčející meč připomíná pohádkový motiv zbraně, která kmitá vlastní silou a tak bojuje za svého majitele. Pak mívá i jméno a bývá vnímána jako živá bytost. Na to poukazuje ve svém komentáři Westermann.⁸ Připomíná, že už v sumerských bájích se často hovoří o zbraních jako o samostatných

bytostech. Totéž najdeme i v bájích ugaritských. Narážky na takové zosobnění zbraně hledá Westermann i v Tenaku (Jr 46,10; Iz 34,2; Sf 2,12). Říká, že hebrejský obrat vybavuje představu blesku, obvyklé zbraně bohů. Stejně jako u „stromu života“ jde prý o mýtický motiv z okolí starého Izraele. Prý je i napětí mezi v. 23, který mluví o vyhnání ze zahrady Eden a mezi v. 24, kde jde o stráž na cestě ke stromu života. Úkolem strážců prý není střežit zahradu Eden, jak se obvykle soudí, nýbrž přístup ke stromu života.

Tento Westermannův postřeh je závažný. Opravuje i obvyklé otázky, z nichž jsme v tomto rozboru vyšli, totiž o návratu do ráje. Nejeden o návrat do blaženosti, nýbrž do života. V celém rajsém příběhu se znovu a znovu ozývá motiv smrti. Pokušitel říká (Gn 3,4): „Nepropadnete smrti!“ Ale když jedli, poznali, že jsou nazí (Gn 3,7.10). Nahota a smrtelnost patří dohromady, viz Jobův (1,21) výrok „Ze života své matky jsem vyšel nahý, nahý se tam vrátím“ a Pavlovu zmínku o svlečení těla (2 K 5,1-4). Pak se motiv smrti ozve v Hospodinově rozsudku (Gn 3,19): „Prach jsi a v prach se navrátíš“, a jakoby v opačném smyslu zazní z Adamových úst, když dává své ženě jméno „Živa, protože se stala matkou všech živých“. Rozhodující je ovšem to, co se říká až v závěru kapitoly (v. 22): „Kdyby člověk vztáhl ruku po stromu života a jedl, byl by živ na věky.“

Zde je skryt klíč k tajemství. Co jiného děláme od Gilgameše až podnes než to, že se snažíme vztáhnout ruku po stromu života! Všelijaké ráje či spíše a přesněji náhražky ráje si vyrábíme na běžícím pásu. Právě to je trvalá podoba našeho vztahování rukou po stromu života. Nedaří se to. Proč? Jsou tu strážci – kerubové – a plamen meče, který stále kmitá a sežehne každého opovázlivce.

Po rozboru biblického znění se nyní podívejme, co k tomu říká stará rabínská tradice. Její nejstarší podoba, kodifikovaná v Talmudu,⁹ vypráví o čtyřech mužích, kteří prý vstoupili do ráje. Byli to Ben Azaj, Ben Zoma, Acher a rabbi Aqiba. Musili tedy překonat onu plamennou stráž. V kontextu traktátu Chagiga,¹⁰ kde je o těchto mužích zmínka, se hovoří také o mládenčí, který prý poznal, co je חַשְׁמַל *chašmal*, a tu se objevil plamen a spálil jej. Podobných zmínek o zničujícím ohni je víc; i když se Gn 3,24 necituje přímo, zřejmé je tu v pozadí.

Další závažnou stopou v tradici je poznámka Rašiho¹¹ přímo ke Gn 3,24. Raši tam říká: „Agadické výklady (*midraše*) k tomuto místu existují, avšak já pouze přicházím k tomu, vyložit to v obecném významu (פְּשָׁט *pšat*)“. Raši tedy ví víc, než se zde odhodlal napsat. Je vysoce pravděpodobné, že zmíněné, a přece nevysvětlené agadické výklady, jsou mystické nauky, tradované ústně a pojednávající o tom, jak se vrátit do ráje či přesněji na cestu ke stromu života nebo docela jednoduše k Bohu.

Když se Raši odmlčel, co nám ke Gn 3,24 řekne Zohar?¹² Je zajímavý, jako ostatně vždy. Poněkud extravagantní manipulace s *notou akkusativi* פָּנָה *et* umožňuje Zoharu tvrdit, že podmětem slovesa „umístil“ je muž, tedy Adam, že to byl tedy člověk sám, nikoli Hospodin, kdo (citují Zohar) „zavřel cestu do ráje a kdo uvrhl svět do trestu a od onoho dne na něj uvalil prokletí. Plamen meče, který se obrací do všech stran, se vztahuje k těm bytostem, které jsou neustále připraveny trestat svět a které na sebe berou všechny podoby a tvary, takže jednou jsou jako muži, jindy jako ženy, nebo jako plameny ohně a někdy zase větry, kterým nic neodolá.“ To vše má zabránit v přístupu ke stromu života, aby tam člověk neudělal žádnou další škodu. „Hořící meč“ označuje tyto trestající duchy, kteří vrší oheň nad hlavami zlých a hříšných (v pekle). Berou na sebe různou podobu podle prohřešků těch, kteří jsou trestáni. Slovo „hořící“ (*lahat*) má obdobu ve verši „Den, který přijde, je všechny spálí.“ (Mal 3,19) „Meč“ je zmiňován ve verši „meč Páně je zbrcen krví“ (Iz 34,6). R. Juda řekl: Všichni tito trestající duchové, o kterých jsme již řekli, že na sebe berou celou škálu různých podob, jsou pověřeni, aby na tomto světě týrali a pronásledovali hříšníky, kteří svévolně porušují příkázání svého Pána. Protože když člověk zhřeší, přitáhne k sobě celou řadu zlých duchů a posílá trestu, před nimiž se chvěje strachy.“ – Zohar tedy také personalizuje kmitající meč, a to nejen v perspektivě eschatologické, tedy vzhledem k poslednímu soudu, nýbrž i v aktuálním dosahu. Nicméně do spekulací o návratu se nepouští.

Nutno na závěr přiznat, že ani výsledek textového rozboru, ani pohled do tradice není jednoznačný. Jsou tu náznaky, nikoli důkazy toho, že existovalo mystické učení o návratu k Bohu skrze oheň. Co zbývá současnému vykladači? Myslím, že

hlavně dvojí: Předně by tu měl střizlivě připustit, že nevíme a nemůžeme dosti přesně rekonstruovat, co vše spojoval pisatel původního znění s myšlenkou ohnivě stráže. Nicméně pro celou tradici, židovskou i křesťanskou, bylo Písmo vždy pramenem nových pohledů a nového domýšlení toho, co se v něm vypráví. A právě v tomto smyslu je slovo o plamenné stráži velice inspirativní i dnes: Kdo se sám nechce spálit, ba ani připálit, tomu je tato cesta uzavřena. Ježíš říká zřetelně (M 8,35), že kdo chce svou duši, svůj život, své já zachovat, ztratí je. Kdo to vše odevzdá spalujícímu ohni Božího soudu, tomu se otvírá podivuhodná cesta návratu. Víra pak v této souvislosti znamená odevzdat vše i sebe dřív, než mám zaručeno, co za to dostanu. A to je za druhé: Zaslechnout z Písma slovo o sobě a pro sebe. Kéž se to zdaří, kéž jsme obdařeni!



Prof. ThDr. Jan Heller,
autor je emeritním profesorem Starého
zákona na ETF UK.

1 Encyclopaedia Judaica, Verlag Eschkol Berlin sv. 9, 1932, heslo Kabbala, sloupec 630-732, zvl. 643.

2 Encycl. Jud. 638-643.

3 Claus Westermann, Genesis, BKZAT Bd.I/1, Neukirchen 1974, 374: „Die Vertreibung der Menschen aus dem Garten durch Gott selbst ist endgültig.“

4 Westermann, Genesis 373: „... sind noch einmal zwei Traditionen eingebracht worden...“

5 Westermann, Genesis 373. Biblisch-historisches Handwörterbuch, ed. B. Reicke u. L. Rost, Göttingen 1962, heslo Cherub od K.-H. Bernhardta, sloupec 298-299.

L. Koehler – W. Baumgartner, Hebr. und aram. Lexicon zum Alten Testament, 3. Aufl., Leiden 1974, s. 473.

6 Kniha tajemství a moudrosti (mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy), Praha 1998, sv. II, str. 49 = kniha Jubilejů 10,5.

7 Lexikon 495.

8 Westermann, Genesis 374. – Podobně Hermann Gunkel, Genesis, HKZAT I (1 Göttingen 1901, str. 20-21.)

9 Talmud babli Chag. II/1 (Fol. 13a-b).

10 Tamtéž. Fol. 13a.

11 Chumash with Targ. Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary, ed. A. M. Silbermann and M. Rosenbaum, Jerusalem 5747, Bereshit, s. 17.: *umidreše 'aggadah ješ, vaani eni ba'ella lifšuto*. Podobný zákaz tradovat popisuje Strack-Billerbeck I, 974.

12 Socino Zohar, Berešit Sect. 1, page 54a.

POGROMY NA UKRAJINĚ ZA OBČANSKÉ VÁLKY

Roky 1918-1920, kdy probíhala v Rusku a na Ukrajině občanská válka, patří k nejtragičtějším a nejsmutnějším obdobím v historii židovského národa, které může překonat jen řádění nacistů v době druhé světové války a krátce před ní. Prvním podnětem, který mě nasměroval k zájmu o tento problém, bylo přečtení knihy Isaaka Babela *Deník 1920*. Brzy jsem zjistil, že česká historiografie se touto otázkou nezabývala, a to mě přivedlo k myšlence pokusit se přispět svým dílem k diskusi nad touto tragickou epochou v dějinách ruských Židů.¹

Tři roky občanské války v letech 1918-1920 byly tragickým vyvrcholením předchozího vývoje v Rusku, který odstartovala první světová válka. Antisemitismus byl ale v Rusku zakořeněn už mnohem dříve.² Židé v Rusku žili v nerovnoprávném postavení – většina z nich musela před válkou i větší čas během ní obývat města tzv. Zóny pobytu,³ kde platila mnohá omezení – nesměli např. vykonávat státní službu.⁴ První světová válka jejich postavení ještě zhoršila. Zóna pobytu se stala teritoriím, kde probíhaly prudké boje – Židé byli po stovkách zabíjeni, mrzačeni a vyháněni ze svých domovů. Ačkoli 10 procent veškeré židovské populace, tj. půl milionu mužů sloužilo v ruské armádě, carské autority je považovaly za nedůvěryhodné. V letech 1914-1915 nařídily přesídlování Židů, při němž jich asi 100 000 zahynulo. Časté byly i pogromy. Židovskou komunitu decimovala bída a krutá zima v roce 1916.⁵ Nepřekvapí tudíž, že Židé přivítali Březnovou revoluci v roce 1917 s obrovskými sympatiemi a nadějemi. Mezi prvními zákony nové vlády byl dekret odstraňující všechny restrikce vůči národním a náboženským skupinám, jehož důsledkem byla prudká aktivizace politického a kulturního života Židů.⁶ Velké naděje vkládané Židy do liberální vlády byly přerušeny násilným uchopením moci bolševiky. V roce 1914 žilo na území carského Ruska přibližně 5,5 milionu Židů, po ztrátě polských území a pobaltských států za války jen 3,5 milionu, na Ukrajině 2,1 milionu, v Bělorusku 640 000, evropském Rusku 532 000 a asijském Rusku 155 000.⁷ Nejvíce jich tedy sídlilo na Ukrajině. Zde mělo židovské osídlení navíc jednu

významnou zvláštnost. Většina jich totiž žila ve městech, což dosvědčuje fakt, že ačkoli tvořili 7,5 procenta veškeré populace Ukrajiny, ve městech jich bylo skoro čtyřikrát více (25,2 procenta).⁸

Nástup bolševiků k moci ještě více zostřil antipatie k Židům. Kde hledat příčiny tohoto vzplanutí, které přerostlo do krutých krvavých pogromů? Rychle se začal šířit názor, že ruská revoluce je výsledkem židovsko-zednářského spiknutí, jehož cílem bylo zabezpečit Židům v Rusku vládnoucí postavení.⁹ Mnoho Židů se začalo objevovat v orgánech státní správy.¹⁰ Tato možnost se jim otevřela s nástupem Prozatímní vlády, která zrušila všechna omezení, jež se jich týkala. Velký počet Židů ve státní správě byl dán vysokou mírou emigrace ruské inteligence, která musela být nahrazena. Rusko ale nemělo příliš mnoho vzdělaných lidí. Výjimkou byli Židé, kteří tradičně vzdělanost rozvíjeli, a proto uvolněné pozice obsadili.¹¹

Mnohem závažnější byl ale fakt, že se mnoho Židů od počátku revoluce objevovalo v nejvyšších bolševických orgánech. Jednalo se o zvláštní skupinu, která popírala své židovství a nahradila ho internacionálním a fanatickým sekulárním mesianismem.¹² K nim patřili Lev Davidovič Bronštejn (Trockij), Jakov Sverdlov, Grigorij Jevsejevič Apfelbaum (Zinověv),

Karl Radek, Lazar Kaganovič, Lev Borisovič Rozenfeld (Kameněv), Maxim Vallah (Litvinov) ad.¹³ Z řad takto cítících Židů se objevilo mnoho v nenáviděné Čece Felixe Dzeržinského, která měla největší podíl na rozpoutání nesmyslného krvavého rudého teroru.¹⁴

Mnozí ztotožňovali Židy s bolševiky, pravda ale byla jiná. Většina židovského obyvatelstva podporovala sionistické strany, které měly nejvíce členů a pravidelně vítězily ve volbách.¹⁵ Druhou nejpočetněji zastoupenou stranou byl socialistický Bund,¹⁶ který se i přes nesporný vliv bolševiků¹⁷ ztotožňoval spíše s menševiky.¹⁸ Je zřejmé, že většina prostého židovského obyvatelstva se v chaotické době, která vykořenila všechno, na co si zvykli, neorientovala a neměla vyhraněný politický názor.¹⁹ Jejich postoje se měnily přímo úměrně s jejich zájmy a tím, kdo právě ovládal jejich území. Kromě toho Židy najdeme takřka ve všech myšlenkových proudech – např. mezi kadety,²⁰ překvapivě velmi aktivně si na počátku občanské války počínali v Bílé, dobrovolnické armádě, která jejich služby velmi oceňovala atd.²¹ Do komunistické strany vstoupilo před rokem 1917 pouze 959 Židů.



Lev Davidovič Trockij (1879-1940)

Rozhodně tedy nelze říci, že by Židé komunisty podporovali.²²

Trvalý příklon k bolševikům je zaznamenán až v průběhu občanské války, zvláště na Ukrajině, kde se Rudá armáda stala jedinou záštitou před vojsky, bandami a různými skupinami, které terorizovaly židovskou populaci.²³ Mnozí židovští mladíci vstupovali do Rudé armády ne proto, že by vyznávali komunistickou ideologii, ale proto, aby se mohli pomstít, nebo alespoň zemřít se zbraní v ruce.²⁴

Na Ukrajině byl vývoj ještě mnohem složitější. Zatímco v Rusku probíhal boj mezi bílými a rudými o moc, na Ukrajině se střetlo několik armád, které se zde v krátké době postupně vystřídaly, nebo souběžně operovaly. Začneme od začátku první světové války. Brzy bylo teritorium ovládnuto Němci. Poté, co se Němci na konci roku 1918 stáhli, kontrolovala většinu země ukrajinská vláda opírající se o domácí Petljurovu armádu.²⁵ V roce 1919 nemohly domácí jednotky vzdorovat bílým generála Děnikina,²⁶ kterého ale brzy vystřídala Rudá armáda.²⁷ V roce 1920 zde operovala i polská vojska.²⁸ Kromě těchto velkých armád zde byli aktivní ozbrojené skupiny tzv. zelených (bandy vzbouřených rolnických partyzánů) a černých (anarchisté Nestora Machna), které sledovaly své zájmy.²⁹

Na pogromech na Ukrajině se podílely všechny ozbrojené složky operující v regionu. Nejhorší se odehrávaly od německého ústupu z Ukrajiny až do počátku roku 1921.³⁰ Jejich přesný počet není znám, stejně jako počet obětí, přesto byl učiněn pokus o rekonstrukci alespoň na základě známých a zmapovaných pogromů. Z rekonstrukce vyplývá, že v období od roku 1918 do roku 1921 se na Ukrajině uskutečnilo celkem 1295 pogromů na 703 místech. Nejvíce, celkem 834, bylo spácháno ukrajinskými bandami (včetně černých a zelených), 226 děnikinisty, 206 petljurovci a 29 Poláky.³¹ Tabulka neuvádí podíl Rudé armády, to ale neznamená, že bychom ji mohli pominout.³² Z tabulky také vyplývá, že nejhůře postižené byly Kyjevská gubernie (506 pogromů), Podolská gubernie (370) a Volyňská gubernie (133).³³ Počet obětí krvavých masakrů není přesně znám, ale odhady kolísají až ke 150 000 lidí.³⁴

Nejvíce pogromů měla na svědomí Petljurova ukrajinská armáda, často ve spojení s místními bandami a jejich vůdci. Na Ukrajině sílila protižidovská nálada už na konci roku 1917.³⁵ Po 9. únoru,



kdy Ukrajinská vláda podepsala separátní mír s Německem, následovala další vlna protižidovských nepokojů. Hlavním centrem pogromů byl pravý břeh Dněpru, v Kyjevské, Podolské a Volyňské gubernii.³⁶ S plnou silou proti Židům udeřila Petljurova armáda ve spojení s místními bandami po německém ústupu na konci roku 1918. V únoru 1919 hrozný masakr v Proskurově vylidnil všechny židovské vesnice v Rusku. Důvodem byly obavy z toho, co přijde.³⁷ Aktivita petljurovců a band trvala až do srpna 1919.³⁸ Později byla obnovena ještě po spojení s Poláky v únoru 1920 v Podolské gubernii.³⁹ Podílíničky a častěji vlastními strážci těchto

hrůz byly místní bandy zelených partyzánů,⁴⁰ černí (anarchisté) Nestora Machna,⁴¹ zajímavou roli sehrál také bývalý sovětský vůdce Grigorjev,⁴² který se vzbouřil proti bolševické vládě. Petljurova aktivní role bývá zpochybňována hlavně Ukrajinci⁴³, ale jeho vina je nesporná. Petljura si snad sám pogromy nepřál, ale nebránil jim z důvodu, který sám ozřejmil: „Je škoda, že se pogromy konají, ale upevňují disciplínu v armádě.“⁴⁴ Zajímavou okolnost zmiňuje také ruský historik A. V. Venkov, když ukazuje, že Ukrajinci po vykonání násilností odcházeli v pochodovém pořádku s rozvinutými prapory a dechovými nástroji, což nikdo jiný nedělal.⁴⁵

V pogromech na Ukrajině se silně angažovala i Děnikinova Dobrovolnická armáda. Účastníci těchto hrůz projevovali neobyčejnou krutost.⁴⁶ Přitom je zajímavé, že před příchodem na Ukrajinu sloužilo v Dobrovolnické armádě mnoho Židů, což napovídá, že sám Děnikin nebyl vyhraněný antisemita.⁴⁷ Nicméně důležitá část důstojnického sboru začala projevoval silný antisemitismus a Děnikin jim nebyl schopen vzdorovat.⁴⁸ Mohlo to souviset i se vstupem mnoha kozáků do jeho armády, kteří považovali občanskou válku za příležitost k plenění. Nakonec pogromů se účastnili ve velké míře právě bělogvardějské kozáci.⁴⁹ Děnikin sám zaujal pasivní stanovisko, při některých příležitostech se dokonce odhodlal provinivší se vojáky potrestat – v Kyjevě např. odsoudil tři důstojníky k trestu smrti. Musel ale rozsudek odvolat, protože ostatní důstojníci vyhrožovali, že se pomstí dalším pogromem.⁵⁰ Přesto na něm zůstává zodpovědnost za násilí, které dosáhlo hrůzné krutosti zvláště při útupu.⁵¹

Pogromy Dobrovolnické armády se zabývá ve své knize N. I. Štif, který je rozděluje do tří období. První nazývá obdobím tzv. tichých nebo mírných pogromů – trvalo od června do července 1919. Hlavním cílem byla jednoduchá loupež, vraždy bývají řídké. Nejtěžším násilným činem bylo znásilňování žen, které ale začalo nabývat masového charakteru. Pak následovala fáze tzv. masových pogromů v srpnu 1919. Loupeže byly organizovány, odnášelo se vše, včetně těžkých kusů nábytku, oblečení atd. Věci byly rozprodávány místním křesťanům. Setkáváme se i s případy žhářství a vraždami. Potom následovala fáze tzv. krvavých pogromů nebo masakrů při útupu v lednu a únoru 1920. Ke všem již zmíněným průvodním jevům přistupuje ještě masové vyvražďování židovského obyvatelstva, krutosti a mučení. Některé vesnice si tím musely projít několikrát, což způsobilo krajní vykořenění a rozrušení celých skupin.⁵²

Svojí podporou při pogromech bílých byli známi ruští ortodoxní kněží,⁵³ naproti tomu hlava pravoslavné církve, patriarcha Tichon, odsoudil ve svém kázání 21. července 1919 násilí páchané na Židech.⁵⁴

Násilí vůči židovskému osídlení se neubrnila ani Rudá armáda. Většina z nich byla podněcována

První jízdní armádou Semjona Buďonného v roce 1920. Převážná část jejich vojáků sloužila před tím pod Děnikinem. Na druhé straně komunistická moc dělala veškerá opatření, aby takovým excesům bránila.⁵⁵ To se projevilo ve zvýšené důvěře Židů k bolševikům a masivním vstupem do Rudé armády.⁵⁶

Nesmíme samozřejmě zapomenout ani na polské pogromy. V roce 1920 vpadly polské jednotky na Ukrajinu a napadaly už Petljurov a bílými zpustošené oblasti – zabily na 30 000 Židů.⁵⁷

V některých místech Židé nečekali pasivně, co jim osud přinese, případně nespořehali jen na pomoc Rudé armády, ale vytvářeli vlastní jednotky domobrany. Nejúspěšnější skupinou byly jednotky v Oděse čítající 400–600 dobře ozbrojených dobrovolníků, kterým se podařilo zabránit množství pogromů. I jejich úspěšnost měla samozřejmě své meze – těžko mohly vzdorovat Děnikinově armádě.⁵⁸

Na závěr se nelze nezmínit o nejhorších pogromech. To, co na nich zaráží nejvíce, je jejich počet a především krutost, s jakou byly některé z nich vykonávány. Při hledání v literatuře, časopisech a pramenech jsem narazil na množství stránek, kde jsou zaznamenány otřesné vzpomínky současníků.⁵⁹ Ještě větší vypovídací hodnotu mají, alespoň pro mě, fotografie z oné doby.⁶⁰

Literatura se zmiňuje také o mnoha krutých scénách, které nelze ani v této práci zamlčet. O pogromech bílých vypráví ve své knize Orlando Figes, který popisuje jeden z nejkrutějších pogromů v měs-

tečku Krivoje Ozero, kdy vojáci na útěku před rudými loupili a znásilňovali ženy. „*Svémi šavlemi uřezávali kozáci končetiny a nosy a matkám vyřezávali plody z děloh. Zapalovali židovské domy a vraceli do nich násilím ty, kteří se snažili uprchnout... Na jiných místech, kupříkladu v Čerkassu, masově znásilňovali nespělé holčičky. Mnohým z těchto holčiček zasekávali do jejich malých vagín nože a šavle.*“⁶¹

Zvi Gitelman se zmiňuje o tom, že muži byli pokládáni živí do hrobů šíjí dolů a potom zabíjeni kopyty koní, kteří přes ně přeběhli, nebo doslova roztrhání koni běžícími opačným směrem. Děti byly vrhány před tvář rodičů vší silou proti zdem.⁶² Nora Levin hovoří asi o nejhorším pogromu v Proskurově v únoru 1919. Zdravotní sestřička dánského Červeného kříže z něj obvinila atamana Semošenka, který byl pod velením Petljury. Cituji: „*Byla tam devatenáctiletá dívka, jejíž poraněná ňadra byla v tak kritickém stavu, že doktor nařídil amputaci ...čtrnáctiletá dívka, jejíž prsty byly usekány ...dítě propichnuté šavlí ...dvě děti házené zaživa do ohně ...Hnijící mrtvolky pokládali na ulici, když je zemědělci okradli o oblečení a odřízli prsty a uši, aby získali prstýnky a náušnice.*“⁶³

Snad nejhorším důsledkem všech těchto excesů byl masový výskyt židovských dětí bez domova, které se po celá dvacátá léta potulovaly bezcílně po městech a městečkách Ukrajiny „*s beznadějným výrazem ve tváři, s rukou neustále nataženou kupředu, žádající o almužnu.*“⁶⁴ Zatím-

Židovské jednotky domobrany v Oděse





Oběti pogromů v Černobylu

co populace Ukrajiny vzrostla od roku 1897 do roku 1926 o 36 procent, židovská poklesla o 5 procent.⁶⁵ I to byl nepochybný a smutný důsledek období útoku na Židy v Rusku a na Ukrajině.

Na závěr je nutno poznamenat, že pro šíření antižidovských nálad neexistovaly příhodnější podmínky než ty, které poskytl Rusko, a především Ukrajina v letech 1914–1920. Chaos, anarchie, nevykonalnost zákona, atmosféra strachu a nepřehledná politická situace šly ruku v ruce s bídou, hladem, utrpením, zabíjením a mravním rozkladem národa. V takové atmosféře nebylo nic jednoduššího, než najít tradičního obětího beránka, který nese na všem vinu.

Stanislav Tumís, autor je sekretářem Společnosti křesťanů a Židů a studentem historie na FF UK.

- 1 Tato studie je zkráceným příspěvkem mé proseminární práce na FF UK: TUMIS, Stanislav, Postavení Židů v Rusku a na Ukrajině v době občanské války, Praha 2001.
- 2 Protižidovské citění aktivně podporovala carská vláda, která měla svůj podíl i na velkých pogromech v letech 1881–1882 a 1903–1906. Viz VYDRA, Zbyněk, Protižidovské pogromy v Rusku v letech 1881–1882, diplomová práce na FF UK, Praha 2001; LEVIN, Nora, The Jews in the Soviet Union since 1917, Paradox of Survival, London, New York 1990, s. 4.
- 3 Tzv. Zóna pobytu zahrnovala především velká území Ukrajiny, Běloruska a Litvy. Viz mapa, např. GITELMAN, Zvi, A Century of Ambivalence, New York 1988, s. 3.
- 4 PIPES, Richard, Dějiny ruské revoluce, Praha 1998, s. 249.
- 5 LEVIN, s. 27–30.
- 6 GITELMAN, s. 89–90; LEVIN, s. 3.
- 7 SHUKMAN, Harold, The Blackwell Encyclopedia of the Russian Revolution, Cambridge 1994, s. 209.
- 8 SIMONENKO, R. G., Nacionalno-kulturnaja avtonomija na Ukraine v 1917–1918 godach, in: Voprosy istorii, s. 50.
- 9 ZININ, Julian Viktorovič, Rossija-revolucija-graždanskaja vojna v ocenkach i vospominanijach sovremennikov, Penza 1993, s. 110. Do západní Evropy se šířily zvěsti o tom, že všichni sovětské vůdci, kromě Lenina, jsou Židé. Tomu napomohl podvrh „Protokoly sionských mudrců“, který měl dokázat existenci židovské strategie k podmanění křesťanského světa. O tom PIPES, Dějiny ruské revoluce, s. 254.
- 10 LEVIN, s. 38, 47; FIGES, Orlando, Lidská tragédie, Ruská revoluce 1891–1924, Praha – Plzeň 2000. Závažné jistě bylo to, že se Židé ve vládních funkcích objevili právě v době utrpení, které přinesl válečný komunismus a Leninem šířený rudý teror. O tom PIPES, Dějiny ruské revoluce, s. 250.
- 11 LEVIN, s. 47.
- 12 Tamtéž, s. 10.
- 13 ZININ, s. 110. Karl Radek šel ve své nenávisti k židovství dokonce tak daleko, že na dotaz jednoho novináře se světil, že by si přál vyhlazení všech Židů. O tom PIPES, Dějiny ruské revoluce, s. 251.
- 14 Rudý teror rozpoutal po atentátu na svou osobu Lenin. Odhaduje se, že počet jeho obětí se pohybuje v rozmezí 50–140 000 osob. O pozadí a důvodech rudého teroru viz PIPES, Dějiny ruské revoluce, s. 216–222. Bili později vinili Židy z podílu na rudém teroru a pogromy chápali jako odplatu. O tom FIGES, s. 631.
- 15 Sionisté měli přes 300 000 členů ve 120 místních skupinách. O tom GITELMAN, s. 90. O volbách tamtéž, s. 93.

- 16 Tamtéž, s. 16.
- 17 LEVIN, s. 30–33.
- 18 GITELMAN, s. 92.
- 19 CZUBINSKI, Antoni, Rusko-polská válka v letech 1918–1921, První sovětský útok na Evropu, Brno 1996, s. 165.
- 20 BUTT, V. P., MURPHY, A. B., MYSHOV, N. A., SWAIN, G. R., The Russian Civil War, Documents from the Soviet Archives, London 1996, s. 111–112.
- 21 Tamtéž, s. 112–113; Mezi Židy byli dokonce hrdinové Ledového pochodu. O tom FIGES, s. 630.
- 22 PIPES, Dějiny ruské revoluce, s. 254–255.
- 23 Tamtéž, s. 255. Jeden bundista, který se připojil k bolševikům, vystihl židovské dilema velmi přesně: „Ke komu se můžeme obrátit? ... K civilizované Evropě, která podepisuje dohodu s antisemitským Direktoriem? Vojenští nositelé socialismu, bolševici, jsou jedinou mocí, která může vzdorovat pogromům ... Pro nás není jiné cesty.“ Citát z LEVIN, s. 42.
- 24 LEVIN, s. 43–44; GITELMAN, s. 106–107; SHUKMAN, s. 215.
- 25 LEVIN, s. 40. Neovládli celou zemi, v Kyjevě byli bolševici. O tom SHUKMAN, s. 215.
- 26 LEVIN, s. 42.
- 27 Tamtéž, s. 43.
- 28 GOLDELMAN, Solomon I., Jewish National Autonomy in Ukraine 1917–1920, Chicago 1968, s. 120.
- 29 PIPES, Dějiny ruské revoluce, s. 229.
- 30 LEVIN, s. 40, 43.
- 31 Jevrejskije pogromy 1918–1921, Moskva 1926, s. 76. Jiné počty uvádí PIPES, Dějiny ruské revoluce, s. 252.
- 32 O tom např. SHUKMAN, s. 215. Počet pogromů spáchaných rudoarmějci je stanoven na 106. Viz PIPES, Dějiny ruské revoluce, s. 252.
- 33 Jevrejskije pogromy 1918–1921, s. 76. To potvrzuje i tabulka mapující pogromy v době jejich nejhoršího vzepětí od ledna do září 1919. O tom GUSEV-ORENBURSKIJ, S., Kniga o jevrejskich pogromach na Ukraine v 1919 g., Petrograd (rok vydání neuveden), s. 13. Zde najdeme také soupis nejkrvavějších pogromů, kterému vědovi masakr v Proskurově 15. února 1919 s 1650 mrtvými. Tamtéž, s. 16–17. Soupis některých doložených míst, kde se pogromy uskutečnily, najdeme ŠTIF, N.I., Pogromy na Ukraine (Period dobrovol'českoj armii), Berlin 1922, s. 94–95.
- 34 LEVIN, s. 43; GITELMAN, s. 106; SHUKMAN, s. 215; O 50–100 000 hovoří PIPES, Dějiny ruské revoluce, s. 253. Podobně i JOHNSON, Paul, Dějiny židovského národa, Praha 1995, s. 434; O 300 000 naopak mluví VENKOV, A.V., Bělýje generaly, Rostov na Donu 1998, s. 244.
- 35 LEVIN, s. 38; SHUKMAN, s. 215.
- 36 LEVIN, s. 39.

- 37 LEVIN, s. 40.
- 38 PIPES, Dějiny ruské revoluce, s. 251.
- 39 ALEKSEJEV, S. A., Revolucija i graždanskaja vojna v opisaniach belogvardejcov, Moskva 1991, s. 141.
- 40 LEVIN, s. 39; BUTT, s. 82–84.
- 41 GITELMAN, s. 97; BUTT, s. 82–84; VENKOV, s. 244. Nestor Machno (1884–1934) byl vůdcem anarchistických ozbrojených sil na Ukrajině.
- 42 LEVIN, s. 41; BUTT, s. 82–84. Ataman Nikifor Grigorjev (zemřel 1919) zpočátku spolupracoval s ukrajinskou Rudou armádou velitele Antonova-Ovsejenka, později se přiklonil k ukrajinskému národnímu hnutí vedenému Petljurou.
- 43 BOJKO, Olexandr, GONĚC, Vladimír, Nejnovější dějiny Ukrajiny, Brno 1997, s. 44.
- 44 LEVIN, s. 42.
- 45 VENKOV, s. 244.
- 46 LEVIN, s. 42, 43.
- 47 LEVIN, s. 43; PIPES, Dějiny ukrajinské revoluce, s. 252.
- 48 LEVIN, s. 40.
- 49 PIPES, Dějiny ruské revoluce, s. 232, 251–253. O kozácích viz AUSKY, Stanislav A., Kozáci, Praha 1999.
- 50 Tamtéž, s. 253.
- 51 FIGES, s. 631–632.
- 52 ALEKSEJEV, s. 138–142.
- 53 GITELMAN, s. 99; SHUKMAN, s. 215.
- 54 PIPES, Dějiny ruské revoluce, s. 253.
- 55 LEVIN, s. 43; SHUKMAN, s. 215.
- 56 LEVIN, s. 44.
- 57 Tamtéž, s. 44.
- 58 Tamtéž, s. 43; SHUKMAN, s. 215.
- 59 Jevrejskaja letopis II, Petrograd – Moskva 1923, s. 17–35; LERT, R., Jevrejskij pogrom v Kijevu v 1919 godu, in: Vestnik jevrejskogo universiteta v Moskve, 1997, č. 1, s. 193–202; Zvláštní pozornost si zaslouží následující dvě knihy, které zachycují množství vzpomínek na pogromy na Ukrajině: GUSEV-ORENBURSKIJ, Kniga o jevrejskich pogromach na Ukraine v 1919 g. Petrograd (rok neuveden); Jevrejskije pogromy 1918–1921, Moskva 1926.
- 60 Mnoha fotografiemi jsou vybaveny Jevrejskije pogromy 1918–1921, Moskva 1926. Stejně tak GITELMAN, Zvi, A Century of Ambivalence, The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present, New York 1988.
- 61 FIGES, s. 632.
- 62 GITELMAN, s. 99.
- 63 LEVIN, s. 40–41.
- 64 GITELMAN, s. 108.
- 65 Tamtéž, s. 108.

KUFR PROBOUZÍ ZTRACENÉ VZPOMÍNKY

Ve skleněné skříni jednoho tokijského muzea je vystaven starý otlučený kufr. Ačkoli jsou v muzeu rozmístěny fotografie, písemný materiál a videokazety, které přibližují příběh holocaustu, magnetickou přitažlivost má pro mladé návštěvníky právě tento kufr. Děti a mládež kufr inspiruje k sepisování příběhů a básní o jeho vlastníkovi. Používají jej rovněž jako námět pro divadelní hry, které se zabývají tématem holocaustu. Na kufru je uvedeno jméno Hana Brady. Hanička byla 13letá dívka z Moravy, která zahynula v Osvětimi, kam byla transportována v říjnu 1944 z terezínského ghetta.

Pro Jiřího Bradyho – Haniččina bratra – se kufr stal doslova šokujícím dotykem minulosti. Je pro něj hmatatelným spojením k době a místům, o kterých se mu ještě dnes velmi těžko hovoří. O kufru mu vyprávěli už jeho přátelé, kteří exponát zahlédli v muzeu v Osvětimi-Březince. Ale když se Jiří před dvěma lety rozhodl sám cestovat do Polska, kufr už v muzeu vystavený nebyl. Nečekaně obdržel dopis z Japonska, který vysvětloval, že kufr byl zapůjčen Vzdělávacímu centru o holocaustu v Tokiu. Díky neuvěřitelné shodě náhod se podařilo ředitelce tokijského vzdělávacího centra Jiřího vyhledat. Požádala ho, aby jí svůj i Haniččin příběh vyprávěl.

Dodnes je pro Jiřího Bradyho obtížné o těchto věcech hovořit. Dopis, kufr a vzpomínky z minulosti jsou pro něho hořkou připomínkou skutečnosti, že jeho mladší sestra Hanička Osvětim nepřežila. „Bylo mi jasné, že mám svou mladší sestru opatrovat a chránit. Nemohl jsem to však dokázat, bylo to nad mé síly,“ dodává Jiří a snaží se ubránit slzám. Ačkoli je to už 56 let, kdy sestru viděl naposledy, nikdy na ni nezapomněl. Jeho jediná dcera se jmenuje Lara Hana, částečně na její památku. Pak se však stalo několik neuvěřitelných náhod, které Haničku vrátily na přední místo v bratrově životě.

Po válce dostal Jiří Brady od Zdeňka Tausiga stránky tajného časopisu „Vedem“, který byl v letech 1942-1944 vydáván na jeho pokoji. Před svým odchodem z Československa je Jiří předal Kurtu Kotoučovi, díky kterému časopis vyšel v češtině pod názvem „Jsou mojí vlastní hradby Ghet?“ Jiří měl na starost anglickou verzi, která spatřila světlo světa pod názvem „We Are Children Just the Same“ (Stejně jsme stále

děti). V roce 1995 byla tato kniha v Americe oceněna jako nejlepší publikace na téma holocaustu. Filmová verze knihy se v současné době připravuje a Jiří by si přál, kdyby do scénáře byla zahrnuta také část Haniččina životního příběhu.

Další skoro neuvěřitelnou příhodu zažil Jiří Brady, když se účastnil sympozia o kultuře a holocaustu v americké Pennsylvánii. Doslova ho šokovalo, když uviděl kopii seznamu vězňů z terezínského baráku 28. Na předním místě v seznamu spatřil totiž jméno své sestry. Potom přišel dopis z Japonska, v němž stálo, že muzeum v Tokiu si vypůjčilo od osvětimského muzea Haniččin kufr. Ten se sice stal hlavním exponátem výstavy, avšak organizátoři expozice měli velmi málo informací o jeho původním majiteli. Informační materiály již předem upozorňovaly, že právě tento kufr nejvíce upoutá pozornost návštěvníků. Přibližuje jim totiž jeden mladý život, který byl při holocaustu tragicky zmařen. Velmi konkrétně se jich tak dotkne celá tragédie holocaustu, která stála život 1,5 milionů židovských dětí. Muzeum Jiřího požádalo o poskytnutí dalších detailů o jeho sestře a o jejich společném životě v předválečném Československu.

Bradyova rodina pocházela z Nového Města na Moravě. Brzy po začátku války zatkli nacisté Bradyovy rodiče. V roce 1942 byli i Jiří s Haničkou internováni v terezínském ghettu. V té době již jejich rodiče v Osvětimi zahynuli. V táboře byli oba sourozenci umístěni v odděleném dětském lágru. Od té doby si o tři roky starší Jiří uvědomoval, že má za svou mladší sestřičku odpovědnost, že ji musí chránit. I když proti chuti nacistů vraždit nemohl sám ohrožený chlapec mnoho udělat.

Jiří se stal instalatérským učněm. Hanička bydlela v lágru s dalšími děvčaty. Zpočátku měly obě děti omezený kontakt, ale během následujících dvou let byla příležitost vidat se pravidelně. I přesto, že Terezín byl považován za „vzorný tábor“ – šlo o nacistickou Potěmkinovu vesnici, která měla zmást Červený kříž – podmínky zde byly drsné. Břišní tyfus a spála stály životy velkého množství lidí. Hanička onemocněla zápallem mozkových blan, ale uzdravila se. Jejich babička však, stejně jako mnoho dalších starých lidí, na následky hrozných podmínek zemřela. „Hodně jich též spáchalo sebevraždu, aby nemuseli v takových podmínkách žít,“ dodává Jiří.

Vězni byli často hladoví. Děti někdy dostávaly v pátek jako odměnu obyčejnou buchtu. Jiří si vzpomíná na událost, která mu i teď po tolika letech vhní slzy do očí: „Jednou, když bylo Haničce 11 let, se jí zřekla a dala ji mně jako dárek.“

Nehledě na kruté podmínky, kulturní život v táboře zcela neuhasl. Chlapci v lágru vydávali „Vedem“. Ze stovky mladých autorů a vydavatelů jich však válku přežilo jen 15.

V baráku 28 žily dívky pod dohledem Friedla Dicker-Brandaise, umělce z Bauhausovy školy, který je učil kreslit. Po válce se Haniččiny kresby našly v židovském muzeu v Praze a nedávno byly vystaveny v Tokiu. „Ani jsem nevěděl, že malovala,“ říká Jiří, který má teď kopie Haniččiných kreseb doma jako památku na jejich společné dětství. Vzpomínky a památky na sestřičku se pro něj staly velmi důležitou součástí života. Je vděčný, že osudu jeho sestry je věnována pozornost až v Japonsku. Již na 45 tisíc japonských dětí kufr vidělo a učí se zde o holocaustu a důležitosti vzájemné tolerance. A tak z kořenů té hrozná tragédie vyrůstá alespoň něco pozitivního. Na závěr Jiří dodává: „Je jenom jediná věc, kterou mohu pro svou sestru ještě udělat: postarat se, aby se na ni nezapomnělo.“

(Rozhovor s Jiřím Bradym zpracoval Daniel Herman, synovec Jiřího a Haničky.)

P. Mgr. Daniel Herman,
autor je tiskovým mluvčím České biskupské konference.



Liz Green, Juliet Sharman-Burke

ŽIVOTNÍ CESTA V ZRCADLE MÝTŮ

MYTICKÉ PŘÍBĚHY JAKO INSPIRACE PRO ŽIVOT

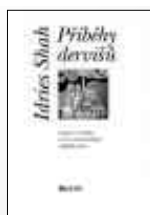
Mýty, pověsti a nejrůznější tradované příběhy odnepaměti pomáhaly lidem porozumět tajemstvím vlastního života a osvětlit povahu lidství. Autorky do své knihy vybraly více než padesát příběhů z různých mytických tradic – například greko-románské, židovské, egyptské, keltské, severské – a uspořádaly je do oddílů, které se dotýkají různých etap a témat lidského života. Každý příběh je volně převyprávěn a pro snazší inspiraci opatřen komentářem. Knihu uvítají zájemci o mytologii, o nekonfesně pojatou religiozitu, a čtenáři příběhů inspirujících k hledání vlastní životní cesty a řešení problémů jednotlivých etap života.

Knihla zaujme zájemce o mytologii, o nekonfesně pojatou religiozitu, o příběhy inspirující k hledání a řešení etap vlastní životní cesty. brož., 216 s., 269 Kč

Idries Shah

PŘÍBĚHY DERVIŠŮ

I přes časový a geografický odstup přitahují súfijské příběhy již po staletí pozornost čtenářů západní kultury. Súfismus – mystická



tradice islámu – představuje méně známou tvář tohoto náboženství, která se vyznačuje duchovní hloubkou, otevřeností, tolerancí... Ve školách jednotlivých súfijských mistrů měly často při vedení žáků své pevné místo příběhy. Byly vyprávěny s podobným

úmyslem jako např. kóany v zenovém buddhismu – měly narušit navyké ustrnulé způsoby vidění, poučit o paradoxním charakteru reality, otevírat mysl pro hlubší smysl věci. Idries Shah uvádí řadu příběhů súfijských mistrů a ke každému z nich připojuje komentář, informace o autorovi a o smyslu příběhu.

brož., 176 s., 209 Kč

Jaroslav Novosad

ŠTĚPÁN TROCHTA



země hluboce ovlivnily jeho život, ale i on ovlivnil dějiny našeho národa. Autor čerpá z vyprávění pamětníků, z publikovaných

Vyprávění o životě významné osobnosti našeho národa kardinála Štěpána Trochty, který je svědkem mnoha těžkých období našich nedávných dějin. Dějiny naší

i původních dokumentů, včetně 894 stran dochovaných dokumentů z archivu StB. Text je doplněn mnoha dokumenty a fotografiemi.

váz., 256 s., 235 Kč

Bruno Ferrero

ŽIVÁ VODA PRO DUŠI

Autor velice úspěšných sbírek příběhů připravil další knihu krátkých vyprávění, která vyvolávají otázky týkající se lidského jednání, života a vzájemných lidských vztahů.

Příběhy, doplněné barevnými fotografiemi, jsou určeny čtenářům, kteří rádi čtou krátké příběhy k zamyšlení o životě, vlastnostech a jednání člověka.

brož., 80 s., asi 99 Kč



Portál, s. r. o., Klapkova 2, 182 00 Praha 8

tel. 02 / 830 28 203; fax 02 / 830 28 208

e-mail: obchod@portal.cz; www.portal.cz

Knihkupectví Portál: Jindřišská 30, Praha 1

Dominikánské n. 8, Brno

Internetové knihkupectví: www.studovna.cz

REAKCE ČTENÁŘŮ

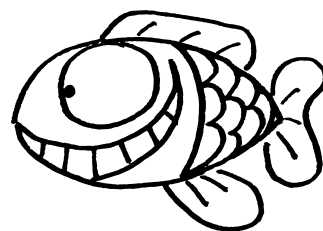
Neztrácet zájem...

Děkuji za časopis SKŽ, ozvat jsem se Vám chtěl již po zasedání společnosti, kde mne překvapila jak vysoká odbornost účastníků, tak ale také jejich nechuť reagovat v usnesení pro média, a výzva k jednoznačnému reagování proti terorismu a na podporu státu Izrael. Nechápu, v čem jiném by měl náš vztah k Židům a státu Izrael spočívat? Má to být jen povznesečný náhled, že se nás terorismus netýká? Nereagoval jsem proto, že má nemoc – leukémie mi dává rádně zabrat, skončil jsem v důchodu jako ZTP a proto asi o členských příspěvcích budu jen uvažovat, nevím jak vše bude dále, není to jednoduché. Ovšem pokud síly dovolí, přednášky i setkání by mne lákaly, zatím se ovšem nepodařilo stav stabilizovat. Ve Vašem posledním časopisu jsou nádherné odborné články, velice mne ale rozhořčil článek Neztrácet zájem... – rozhovor s Mikulášem Vymětalem. O Izraeli jsem přečetl

vše dostupné a v této zemi jsem několikrát byl. Pan Vymětal nediplomaticky mate, zkresluje, ba přímo lže. Nevím proč. Okrajově znám palestinské požadavky a ty jsou po stránce finanční i územní vůči Židům a státu Izrael *likvidační*. Ano, jediné řešení je vznik státu Palestina, ale Jeruzalém již v arabských rukou byl a ptám se: Jak se chovaly k synagogám – zbořily je, k židovským hřbitovům – znesvětily je ... vždyť ty podrobnosti jsou všeobecně známé. Když nedávno v Samaří přestala izraelská armáda střežit hrob sv. Josefa, byl okamžitě zdemolován. Co se týče zpráv z této mně drahé země je z tohoto hlediska daleko solidnější časopis *Slovo z Jeruzaléma*. Nechci to dále rozebírat, ale celý svět nechce vidět zřetelné skutečnosti a křesťané se chovají s touž lhostejností k židovskému národu jako za války. Ve Svaté zemi arabský teror denně vraždí a my budeme mlčet, váhat, nebudeme vědět na kterou stranu se přidat. Nebo snad budeme čekat, že Arabové dokončí, co nesta-

čil Hitler? Židé jsou našimi kořeny a my máme být ratoolestmi, nazýváme věci pravým jménem. Snad jsem leccos nepochopil, ale takto to působí nejen na mne.

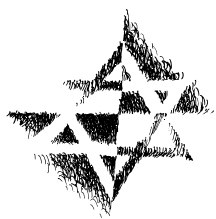
František Roznětinský



Logo SKŽ se mi moc nelíbí

Náhodou jsem zabrousil na vaši stránku a zaujal mne váš znak – logo. Znak prvních křesťanů byla ryba, řecky ICHTHYS. (ICHTHYS = Iesus CHristos Theu HYios Soter = Ježíš Kristus Syn Boží Spasitel). Nebylo by lepší si dát místo kříže rybu? Kříž je přece jenom mučící nástroj. A slovo „křizáci“ křesťany už dost zprofanovalo.

Jan Vaňáček



RESUMÉ

About cherubim and the flashing sword from Genesis 3, 24 thinks professor Heller from the PTF UK. He tries to find a coherence with the symbol of fire in the Jewish mysticism. He is mostly concerned on the other of the possible journeys to God, the journey Maaseh merkavah / the work of the flaming wheels / The thought of purification and return to the fellowship with God can quite often be found at the Old Testament and Heller asks, how is with this stream of thought connected the image of the flashing sword from the third chapter of Genesis. After a proper analysis of the Hebrew biblical text comes Prof. Heller to a conclusion, that the image of the cherubim with the flaming sword is a warning to those, who want to reach the paradise by their own effort, *who long for creating their own paradise on earth*. Further, Heller seeks the references to this verse in Rabbinic literature and at the Book of Zohar. The Zohar represents the flashing sword, its flame is compared to the beings who punish sinners. In conclusion, Prof. Heller finds out, that there are only hints and not a direct evidence about the mystical teaching of return to the paradise through fire.

Ladislav Puršl offer an excursion to the world of the Lurian Cabbalah in his essay „*Tzimtzum*“. The deal of this reflection is to *map out* the occurrence of references to the acts taking place before God „created the heavens and the earth“. The author presents the illustrations from the rabbinic texts, but he is mostly concerned at the „*Lurian myth*“, he sets his mind to the process of creation in detail. According to the Lurian Cabbalah, this is in progress in three periods. The essay closes with the comparison of this theory with the view of modern science / so called the Big Bang theory/.

Obligation or sin – this is the title of the article of the Chief Rabbi of the Czech Republic Rabbi Karol E. Sidon. He focusses on the delicate topic and asks, if *Yisrael*, living in *galut* / exile, outside *Eretz Yisrael* /, is obliged to return to the *Eretz Yisrael*, or if one can take it as a

Mizvah. In the second case, the wilful attempt to return would become a sin. Rabbi Sidon uses many quotations from the Mishnah, the Talmud and the medieval commentators. The final word of this dilemma falls at the *Great Maharal* – the Rabbi Loew from Prague and his book *Netzach Yisrael*.

The next article deals with the situation of the Jewish peoples during the Russian revolution 1918 - 1920. Its author is Stanislav Tumis, secretary of the CCJ and a student of history. With regard to the fact, that the Czech historiography didn't deal with this topic yet, is this contribution the more relevant. The pogroms taking place at the area of Russia and Ukraine were one of the most tragic events of the Jewish people in its modern history. The author describes causes of these pogroms, and attempts to elucidate its course suggestively with help of contemporary literature. Of course, he picks out the political situation in former Russia and the attitude of Jews to the political parties and groups of that time.

Professor Tomáš Halík, the author of the following survey, reflects the contemporary interest in mysticism and makes deep and brilliant spiritual analysis of this time. He compares this time with the epoch of prosperity of baroque Spanish mysticism, when after revolutionary disclosures and changes of paradigms of the perception of the world follows a withdrawal to the depth of one's soul. He mentions two main representatives of the Spanish mysticism: St. *Juan de la Cruz* and the St. *Theresia of Avila*. He discloses another reason for refinding of spirituality by Heidegger's conception of „*oblivion of existence*“. A man exhausted the rational metaphysics, he turns it off back to proximity of poetry, where is definitely space for mysticism. Profesor Halík analyses an attitude of a human to the Church as institution. He is undoubtedly shocked, but there are many solutions. One of the factors of the renewal of the Church will be, according to him, return to mysticism and deep religious experience of an individual. Of course, he puts the stress on

the necessity of the dialogue, both with the secular world and the new religious tendencies. The journey of the Church must then be the journey of a dialogue and return from „*medially efficient gospel preachers*“ to deep contemplation. In the second part follows Halík the pilgrimage of Christianity from its beginning, when it originated from prophetic religion with some mystical elements and gradually got to today's metaphysical – ethical form. The mysticism was thrown behind the walls of monasteries at the modern era. At the end, with a help of Nietzsche's „*death of God*“, Professor Halík analyses the situation of an atheist of today. He doesn't understand the silence of God as a final state, as an absolute end, but, together with Nietzsche and St. *Juan de la Cruz*, a time for maturation, for meeting with nothingness. All this happens because of man, for he is „*nothing*, to meet God who is *Nothing*“. Here he sources from Master Eckhart's mysticism. This essay is original, very deep, persuasive and moves to thinking and self-analysis.

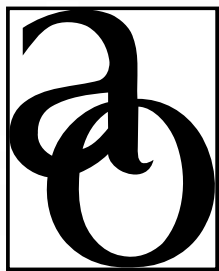
An interview with Professor Vladimír Sadek, the professional in Jewish mysticism in the Czech Republic, was led by Ladislav Puršl, the correspondent of BoS-oCaj. They talked about confessions, religious life of Prof. Sadek, his attitude to mystics, visit at Gershom Scholem's in Israel and even about postmortality. Professor Sadek is a supporter of Jewish – Christian dialogue and strongly emphasizes the reciprocal knowledge of both the systems for its successful and effective course.

Mariana Stehlíková, student of grammar school Budějovická, pulls us inside the world of current secondary-pupils and reply to questions, how modern and young generation thinks.

In column „*Shadows of Shoa*“ Daniel Herman tells us a story of Jiří Brady, who all the time remember his sister. She died in Auschwitz, when she was 13 years old. Thanks to series of chances, his brother has met her after a lot of years by finding some instruments from her life – her suitcase and pictures from Terezín's ghetto.

At the new issue of the Newsletter of Christians and Jews comes to the reader many articles, suggestions, interviews and latest news. This issue is focused on Jewish mysticism and things connected with it. Regular sections as *Shadows of the Shoah* and *Questionnaire* do not miss.

Martin Teplý
(překlad Zdenka Milotová)



Z nabídky nakladatelství **Advent-Orion s. r. o.**

Roztocká 5, 160 00 Praha 6 – Sedlec, tel.: 02/33 32 16 21, fax: 02/33 32 37 41,
e-mail: expedice@adventorion.cz, www.adventorion.cz



Vladimír Král

HLEDÁNÍ POČÁTKU A CÍLE

Je život výsledkem slepé náhody, nebo dílem nějaké vyšší Inteligence? Jaký je jeho počátek a jaký jeho cíl? Odpovědi na tyto důležité otázky se mohou někdy i značně různit. V našich zeměpisných šířkách stojí v popředí dva názorové proudy týkající se vzniku života – Darwinův evoluční model a kreacionistický model. Právě jimi se zabývá také autor této knihy. Snaží se ukázat, čím jsou oba názory charakteristické i v čem se rozcházejí. Kniha je dobrým faktografickým přehledem, v jistém smyslu i učebnicí vesmíru, biologie, původu života; obsahuje množství základních poznatků stejně jako hlubších vstupů do těchto progresivně se rozvíjejících oborů. Její vědeckou obsáhlou vyvažuje sdělný a populární styl, který složitost života přibližuje širokému okruhu čtenářů.

Brož., formát 13 x 20 cm, 272 stran.

Julián Melgosa

ZVLÁDNI SVŮJ STRES

Dr. Julián Melgosa se v knize zabývá vlivem každodenního stresu na naše tělesné i duševní zdraví. Jde o fenomén, který se neomezuje pouze na úzkou skupinu lidí, a proto i zde platí rčení: „Dobrá rada nad zlato.“ Vše důležité o tom, jak se vypořádat s všudypřítomným nepřítelem našeho zdraví, se dozvíte v této publikaci.

Váz., formát 17 x 24 cm, 232 stran.



Jan Heller & Jiří Beneš

POUTNÍ PÍSNĚ

Žalmy 120-134 patří v Bibli k nejkrásnějším poetickým textům. Prof. Jan Heller a ThDr. Jiří Beneš v knize „Poutní písně“ tyto žalmy nejen vykládají, ale i nově překládají. Činí tak s velkou exegetickou vnímavostí a na základě důkladné znalosti původního hebrejského jazyka. Mnohdy tajemná a nesrozumitelná slova tak dostávají srozumitelnější kontury a čtení textu se stává opravdovým dobrodružstvím. Tento zážitek umocňují ilustrace Jana Bárty, jež knize propůjčují další dimenzi, ale i vlastní, nezaměnitelnou tvář.

V nakladatelství Advent-Orion vydává Centrum biblických studií,

Brož., formát 14 x 21 cm, 176 stran.

kolektiv autorů

PŘI BRODU JABOK

Sborník původních studií od předních českých teologů, biblistů ze starozákonní i novozákonní oblasti, filologů, odborníků z oblasti psychologické, literární a religionistické vznikl při příležitosti jubilea PhDr. Mireie Ryškové, Th. D., členky vědecké rady Centra biblických studií a novozákonního teologa a pedagoga působícího při Vyšší sociálně pedagogické a teologické škole Jabok. Na knize se podíleli přispívající z různých denominací se záměrem přispět k širšímu ekumenickému dialogu.

V nakladatelství Advent-Orion vydává Centrum biblických studií,

Brož., formát 14 x 21 cm, 216 stran.



... a další zajímavé knihy