



SPOLEČNOST KŘEŠŤANŮ A ŽIDŮ



Projekt Já a Ty
Martin Buber

Zprávy z činnosti SKŽ
Franz Rosenzweig
Jména synů Izraele – Benjamin
Profétie v judaismu
a v křesťanství

ZPRAVODAJ SKŽ ČÍSLO

56

ROKU 2006/5766

Z
P
R
A
V
O
D
A
J

OBSAH

Já a Ty	3
<i>Noemi Holeková, Petr Fryš</i>	
Horizonty současnej európskej identity	6
<i>Pavol Barčár</i>	
Dopis ČCE Federaci židovských obcí	6
Odpověď Luboši Kropáčkovi	8
a Ivanovi Štampachovi	
<i>Dr. Martin Janeček</i>	
Vývoj katolicko-židovských vztahů od roku 1990	10
<i>John Pawlikowski</i>	
Kardinál Vlk odmítl jakékoliv projevy extremismu	15
<i>Tisková zpráva České biskupské konference ze 14. 9. 2006</i>	
Kolokvium o soudobém antisemitismu	16
<i>Mikuláš Vymětal</i>	
Židovský státník poradcem Svatého Otce	17
<i>Dr. Martin Janeček</i>	
Poselství Martina Bubera dnešku	18
<i>Mikuláš Vymětal</i>	
Trojí přínos Martina Bubera pro protestantismus	24
<i>Paul Tillich</i>	
Buber a dialogický charakter jazyka	27
<i>Doc. Wolfgang Spitzbardt</i>	
Rozhovor mezi Martinem Buberem	29
a Carlem Rogersem	
Franz Rosenzweig	32
<i>Josef Blaha</i>	
Předválečný postoj Českobratrské církve evangelické	36
Rozhovor s Evou Erbenovou	40
<i>Klára Schneiderová</i>	
Jména synů Izraele – Benjamin	44
<i>Jan Heller</i>	
Směrování prorocké tradice raným judaismem	45
a raným křesťanstvím	
<i>Jiří Hoblík</i>	
Recenze:	
Stezka ve skalách	49
Amoz Oz, Jak vyléčit fanatiku	50
Haleluja	51

See English summary of this issue on our web site:
www.krestane.zide.info

Vydává: **Společnost křesťanů a Židů**
 Čajkovského 22, 130 00 Praha 3
Šéfredaktor: Alžběta Drexlerová, Mikuláš Vymětal
Redakce: Milan Balabán, Josef Blaha, Petr Fryš,
 Pavel Hošek, Lukáš Klíma, Stanislav Tumis,
 Mikuláš Vymětal
Sazba: Jan Orsák
Ilustrace na obálce: Martin Buber, Rabi Zusja
 z Hanopole, autorka Veronika Tydlitátová
 Vnitřní ilustrace jsou použity z publikace Shabbat
 Shalom, Zemiroi and songs for the Sabbath, Don
 Publishing House, Tel Aviv 1977
Bankovní spojení:
 ČSOB, Na Poříčí 24, 115 20 Praha 1,
 číslo účtu: 579709683/0300
Internetové stránky a e-mail:
<http://www.krestane.zide.info>, e-mail: krestane@zide.info
 (webmaster: Kateřina Bubeníčková)
Objednávky Zpravodaje na:
krestane@zide.info, 608 075 956
Evidence periodického tisku: MK ČR E 11333
 ISSN 1802-2650 – internetová verze

Editorial

Milí čtenáři,

v rukou držíte druhé letošní číslo Zpravodaje a jistě si brzy všimnete, že jeho stránky se hemží souslovím „Já a Ty“. Důvody tohoto jevu jsou dva. Jednak je hlavním tématem čísla Martin Buber, a snad každý, kdo píše o Buberovi, zmiňuje jedním dechem i jeho knihu Já a ty. A podle této knihy jsme také nazvali projekt pro vzdělávání středoškolských učitelů v oblasti židovsko-křesťanských vztahů, který Společnost křesťanů a Židů letos rozjíždí. V tomto čísle chceme vás zpravit o prvních, snad úspěšných krocích projektu.

Téma života a díla Martina Bubera nelze vyčerpat v rámci jednoho časopisového vydání, ale přesto jsme se pokusili vám jej zprostředkovat z několika perspektiv. Mikuláš Vymětal zachycuje Buberův život a dílo spíše obecněji z hlediska jeho přínosu pro dnešní svět. O dialogické povaze jazyka u Bubera mluví Wolfgang Spitzbardt, a otiskujeme i úryvek z knihy Paula Tilliche, ve kterém se zamýšlí nad přínosem Buberovy filosofie pro protestantismus. Jistě vás potěší také unikátní, v češtině zatím nepublikovaný záznam rozhovoru Martina Bubera s Carlem Rogersem, ze kterého milým způsobem vysvítá to shodné i to neshodné v jejich přístupu k mezilidským vztahům.

Kromě informací o událostech, ovlivňujících židovko-křesťanské vztahy v naší republice, můžeme v článku Johna Pawlikowského nahlédnout i do dění v celosvětovém katolicko-židovském dialogu za posledních 15 let. Článek Lukáše Pešouta analyzuje předválečné vztahy Českobratrské církve evangelické k Židům (které je zajímavé srovnat s otištěným letošním dopisem ČCE Federaci židovských obcí), a – podobně jako Pawlikowski – hledá souvislosti mezi vztahem církve ke světu všeobecně a postojem, který církev zaujala k šoa. Kateřina Schneiderová nám umožnila na chvíli vstoupit do světa spisovatelky Evy Erbenové, která o drsných zážitcích svého dětství během šoa i o svém současném životě mluví s přímočarou laskavostí.

Jiří Hoblík ve rozboru o dějinných proměnách profétie napříč židovstvím a křesťanstvím poukazuje také na vztah mezi prorockou tradicí a dnešním křesťanstvím a dává se říct, že zmiňovaný Tillichův článek toto téma vlastně rozvíjí dál. Číslo uzavírá filosofická úvaha Josefa Blahy nad Rosenzweigovým dílem Hvězda vykoupení – knihou, která ovlivnila myšlení židovsko-křesťanského dialogu podobně bouřlivým způsobem, jako Buberova Já a Ty.

Touto cestou bychom rádi poděkovali všem, kdo zdarma poskytli své články a kresby. Doufáme, že čtení tohoto čísla Zpravodaje vás bude těšit alespoň tak, jak nás těšilo jeho vytváření. Jménem redakční rady vám také chceme popřát dobrý rok 2007.

Alžběta Drexlerová a Mikuláš Vymětal

Upozornění

V neděli 11. 3. od 17:00 se v budově ETF (Černá 9, Praha 1) bude konat valná hromada, během níž se budou odehrávat dvě důležité věci – volba nového výboru společnosti a také nového předsedy SKŽ.

Na základě hlasování předchozí valné hromady a doporučení právníka bude rovněž hlasováno o úpravě stanov. Přípravou těchto úprav byl pověřen Lukáš Klíma (608 054 457). Prosíme proto členy SKŽ, aby se této valné hromady zúčastnili.

Valná hromada bude již tradičně spojena s doprovodným programem, kterým tentokrát bude prohlídka židovské čtvrti na Starém městě s paní Evou Kuželovou, průvodkyní Židovského muzea v Praze. K prohlídce se sejdem ve 13:30 u Staronové synagogy. Program bude trvat cca do 16:00, a to za dobrovolné vstupné.

Těšíme se na účast každého z vás!

JÁ A TY

VZDĚLÁVACÍ PROJEKT PRO UČITELE STŘEDNÍCH ŠKOL

Noemi Holeková, Petr Fryš

Poslední říjnový víkend se ve Vzdělávacím a kulturním centru Židovského muzea v Praze konal první seminář v rámci projektu *Já a Ty*, který Společnost křesťanů a Židů připravila pro učitele středních škol. Na projektu *Já a Ty* se podílí Společnost křesťanů a Židů a Vzdělávací a kulturní centrum Židovského muzea v Praze. Projekt je podporován nadací Joods Humanitair Fonds a Ministerstvem kultury ČR. Tento kurz, koncipovaný pro cca. 15 účastníků, by měl probíhat každoročně. Připravuje se rovněž jeho akreditace u Ministerstva školství mládeže a tělovýchovy.



JOODS
HUMANITAIR
FONDS

Absolventi kurzu rovněž obdrželi kopii připravované brožury *Já a Ty*, která měla doplnit přednášky o encyklopedické údaje a odkazy na další materiály a zároveň usnadnit jejím uživatelům přípravu školních i mimoškolních aktivit pro žáky. Základ brožury vytvářela Mgr. Alžběta Drexlerová z olomoucké pobočky SKŽ a její vznik významnou měrou podpořilo České katolické biblické dílo. Brožura bude kolektivně redigována lektory kurzu a specialisty na dané oblasti. Cílem je vytvořit pomůcku pro všechny, kteří vyučují o křesťanství a židovství na sekulárních školách. Domníváme se však, že brožuru mohou s prospěchem jako referenční příručku využívat i učitelé náboženství. Brožuru (v její předběžné formě) je možné si stáhnout na stránkách naší společnosti www.krestane.zide.info – *Ja a Ty*. Zájemce o práci na jejím vylepšení a doplnění vítáme.

I program celého kurzu byl zaměřen primárně na učitele středních škol, kteří se ve svých hodinách věnují kulturním i náboženským dějinám židovství a křesťanství, případně obecně multi-kulturní výchově a mezináboženskému dialogu, zejména židovsko-křesťansko (muslimskému) dialogu.

V sobotu ráno byli účastníci uvedeni do programu kurzu a jeho hlavních obrysů a doprovodných aktivit **Mgr. Petrem Fryšem**. **Mikuláš Vymětal, Th.D.** referoval o vztahu židovství a křesťanství jako *náboženství*. Dozvěděli se, v čem se tato dvě náboženství k sobě přibližují a co je naopak odděluje a činí z nich dva odlišné *náboženské* systémy. Odpoledne **doc. Martin Prudký** přiblížil počátky jejich rozchodu a plasticky vykreslil zdánlivé i faktické kontroverze prvních desetiletí židovsko-křesťanského potýkání. Na závěr sobotního odpoledne připravily **Mgr. Marie Zahradníková** a **Eva Kuželová** ze Vzdělávacího a kulturního centra Židovského muzea v Praze seminář o projektech *Zmizelí sousedé*, *Pocta dětským obětím*

holocaustu a *Neztratit víru v člověka... a Protektorát očima židovských dětí*. Na konkrétních případech tak měli účastníci semináře možnost vidět, jak je možné kreativním a zajímavým způsobem přiblížit studentům utrpení doby šoa, a tím je učit toleranci a snášenlivosti k druhým.

Druhý den semináře se **doc. Ivan O. Štampach** věnoval pluralitě židovských i křesťanských náboženských směrů. V dějinných souvislostech osvětlil rozdíly mezi jednotlivými proudy uvnitř těchto dvou systémů, i co z nich vyplývá pro židovsko-křesťanský dialog. Na něj navázal **prof. Tomáš Halík** se svou přednáškou o významných židovských a křesťanských myslitelích 20. století. Věnoval se především Teilhardovi



de Chardin, Dietrichu Bonhoefferovi, Friedrichu Gogartenovi, Martinu Buberovi, Gabrielu Marcelovi, Hansi Jonasovi a J.B. Metzovi. V neděli odpoledne **Pavel Hošek, Th.D.** přiblížil účastníkům semináře podstatu i úskalí mezináboženského dialogu jako takového, ale zejména dialogu židovství, křesťanství a islámu. Na závěr semináře *Já a Ty* přišel **Rabbi Ronald Hoffberg**, aby zhodnotil svou vlastní zkušenost s takovým dialogem, tedy s tím, jak se mezináboženský dialog může nebo nemůže stát východiskem k vzájemnému porozumění mezi konkrétními náboženskými komunitami.

Každá přednáška byla doprovázena diskusí účastníků s jednotlivými lektory.

Byli jsme rádi, že nám několik účastníků napsalo zpětnou reakci, ve které posuzují přínos semináře *Já a Ty*, a tak pomáhají nejen zvýšit kvalitu příštích seminářů, ale také hodnotí, co vlastně pro ně samé bylo obohacením. Dovolujeme si zde ocitovat některé z nich.

„Netušila jsem, jak rychle budu nově získané informace využívat. V naší knihovně MěKS v Jaroměřicích nad Rokytnou byla slavnostně otevřena výstava kreseb paní Helgy Weissové – Hoškové a žáci 9. ročníku se setkali s pamětníci holocaustu paní Martou Kottovou. Celý týden žáci zpracovávali portfolio ŠOA – za pomoci textu P. Ouředníka a Adolfa Burgera (využila jsem metod RWCT) a vlastní reflexe z vernisáže. Mohla jsem dětem podat ucelenější výklad, a k tomu mi zcela jistě přispěl kurz *Já a Ty*. Určitě nyní k tomuto tématu křesťanství a židovství přistupuji citlivěji.“

Hana Jandová (učitelka, ZŠ Otokara Březiny, Jaroměřice n. Rok.)

„Seminář byl pro mě velmi přínosný, dověděla jsem se mnoho nového o problematice židovsko-křesťanského dialogu, a to velmi uceleně, což je myslím dost podstatné. Myslím si, že dva dny jsou na seminář akorát (aby to člověku opravdu něco dalo), jen by bylo možná pro příště lepší zvolit třeba pátek a sobotu. Přece jen v tu neděli už lidé dost odcházeli, také si myslím, že celý víkend se učitelům nebude chtít obětovat. Ředitel je na jeden den snad uvolní. Kdyby se však jednalo o dva dny všední, už by je uvolňovali hůře.“

Myslím, že po odborné stránce to bylo vyčerpávající. Po didaktické by bylo

možná dobré ukázat nějakou ukázkovou hodinu, jednoduše něco, co mohou učitelé s dětmi dělat rovnou v hodině, dát jim nějaký pracovní list a podobně. Přece jen ne všechny školy jsou z Prahy, a tudíž pro ně není jednoduché absolvovat nějaký program v židovském vzdělávacím centru, a ne všechny školy se též rovnou zapojí do dlouhodobých projektů (viz projekty, které nám byly představeny – Zmizelí sousedé apod.). Popřípadě zařadit nějaké pracovní materiály na závěr té publikace, kterou připravujete.

Ještě jednou za seminář moc děkuji.“

Kristina Rauscherová (učitelka, EKO GYMNAZIUM Praha, o.p.s.)

„O vzdělávacím projektu *Já a Ty* pro učitele středních škol jsem se dozvěděl z Učitelských novin. Program projektu mě zaujal natolik, že jsem se přihlásil, abych se více dozvěděl o problematice židovství a křesťanství, získal realistický pohled na náboženskou scénu současného světa, na problémy rozdílu mezi vyznáními, náboženstvími, jejich vzájemnými postoji aj.“

V průběhu přednášek a diskuse jsem si uvědomil, že nejde o jednoduchý problém – naopak, že se jedná o složitou názorovou polaritu, o celou škálu tradičních či nově utvářených hodnot a postojů pramenících z hloubky historie. Došel jsem k poznání, že jednoduché, bipolární

vidění světa a náboženství s určitostí vede k předpojatosti a nekonsenzuálnosti.

Uvědomil jsem si, že diskuse o náboženských problémech je komplikovaná a zřejmě věčná, závisící především na tom, jakým směrem se vede, jak je kreativní a užitečná. Před učitelem, který tuto problematiku zprostředkovává žákům, stojí významný úkol a výzva, aby zaujímal promyšlená stanoviska k náboženství a vedl žáky k „nečernobílému vidění“ problémů.

Pro mě jako speciálního pedagoga pracujícího v prostředí „umělého ekosystému“ věznice, si více než předtím uvědomuji názorovou složitost, kulturu individuů a sociálních skupin klientů z Evropy, Asie, Afriky, jež vyrůstali v rozdílném kulturním, náboženském, demografickém a geografickém prostředí.

Hlubší studium současné náboženské scény proto považuji spolu s pedagogikou, psychologii, environmentalistikou aj. za velmi významné. Na závěr bych chtěl poděkovat organizátorům za konání obdobných akcí, za svoji osobu mohu říci, že se vždy rád zúčastním.“

Bohumil Šplíchal, PhDr. (speciální pedagog, Věznice Všehrdy)

Chtěla bych poděkovat všem organizátorům, neb byl tento seminář pro mě velkým přínosem. Dozvěděla jsem se mnoho informací, které jsem již částečně mohla použít ve výuce. Konkrétně to





bylo v rámci tématu: ideologie – nacismus. Pomohly mi zejména letáčky, plakáty, kniha „Spolužáci“ a brožura „Já a Ty“, ze kterých jsem společně se studenty předčítala. Nesmím zapomenout také na kazetu „Krátký život Anny Frankové“, kterou jsem si u vás zakoupila. Všechny tyto materiály hodiny obohatily a studenti se možná i díky nim aktivně zapojovali do debat, které jsme průběžně vedli. Musím přiznat, že jsem tomuto tématu věnovala hodně času díky dojmům, které jsem si přinesla ze semináře. Všem osobnostem, které nám přibližovaly židovské a křesťanské náboženství, velmi děkuji. Jediné, co bych semináři vytkla, byla jeho délka a zhuštěnost „všeho“ do dvou dnů. Uvítala bych spíše méně informací, byla jsem na konci již nesoustředěná.

Doufám, že se vám bude něco podobného dařit i do budoucna, a že budu mít možnost se dalších seminářů zúčastnit.

Petra Kněnická (učitelka, Rakouské gymnázium v Praze)



Proč jsme se do tohoto projektu pustili Petr Fryš

Jak již bylo zmíněno, projekt byl zaměřen primárně na učitele středních škol, kteří se ve svých hodinách věnují kulturním i náboženským dějinám židovství a křesťanství, ale i obecně multikulturní výchově a mezináboženskému dialogu. Cílem bylo představit obě náboženství v jejich historické i myšlenkové pluralitě i vzájemné interakci.

Projekt se jmenuje „Já a Ty“, což je zřetelným odkazem k jedné z nejvlivnějších knih židovského myslitele Martina Bubera, na kterou se často odvolávají mnozí myslitelé i aktivisté na poli mezináboženského dialogu.

Buberova personalistická filosofie zdůrazňuje prostý fakt, že pokud vstupujeme do dialogu, setkáváme se s něčím novým, s něčím, co nedokážeme předpovídat, na co se nedokážeme připravit. Vstupujeme do vztahu s „TY“, které není a nesmí být manipulovatelné. Setkáváme se s partnerem či partnerkou, kterým nesmí být odepřeno právo překvapit nás něčím novým.

Vstupovat do takového dialogu proto jistě není snadné ani samozřejmé. a vyžaduje to vzájemnou důvěru. Je také zcela zřetelné, že v reálném světě se ani jako jednotlivci, ani jako sociální, národní či náboženské skupiny nikdy nesetkáváme symetricky a „jeden na jednoho“ a vzájemná důvěra je tudíž obtížná. Naše

aktuální situace i historické zkušenosti jsou odlišné.

Určitě nejvýraznější odlišností, která komplikovala vzájemné vztahy Židů a křesťanů je nerovnováha v početních stavech a s ní spojený nepoměr sil. Není snadné diskutovat o závažných otázkách, má-li jedna strana jistou množstevní psychologickou převahu. Menšina tak může být vystavena nepřiměřenému tlaku.

Jsou zde však i jiné odlišnosti. Zatímco pro křesťany je rozhovor s židovstvím tak trochu zápasem o vlastní kořeny a vlastní identitu, ze židovské strany obvykle není rozhovor s křesťanstvím ničím zásadně odlišným od dialogu s ostatním náboženským i sekulárním světem.

Poslední zcela zásadní odlišností je něco, co bych nazval „disproporcí viny“. Židé byli během dvoutisícileté koexistence bezesporu nesrovnatelně častěji utlačováni křesťany, než tomu bylo naopak. Mnozí křesťané a většina křesťanských církví se dnes také přihlašují ke své historické odpovědnosti za vznik křesťanského antijudaismu. Antijudaismu, který ve svém počátku snad nebyl ničím jiným než polemickou konfrontací, či takřkajíc „rodinným sporem“. Zbavený své historické souvislosti se však postupem času stal iracionální nenávisť, obhajobou nejrůznějších předsudků i násilností a v posledku i základem pro zrůdné nacistické teorie, které vedly k holocaustu. Byl to především tento impuls, který přinutil křesťany (a jiným způsobem též Židy), aby se nad svým přístupem ke všemu odlišnému i okolnostmi vzájemného rozchodu znovu zamysleli. Díky tomuto novému zájmu dnes víme mnohem více o dějinách vzájemného negativního vymezování, ale i pozitivního obohacování obou náboženství.

Společnost křesťanů a Židů iniciovala tento projekt s nadějí, že příklad a zkušenosti současných Židů a křesťanů, kteří se zapojují do vzájemného dialogu i po tak dlouhých dějinách židovského utrpení v tzv. „křesťanské Evropě“, bude zajímavý i pro studenty středních škol. Výzvou ke zkoumání vlastního přístupu k „těm druhým“ lidem či skupinám lidí, výzvou k nedůvěře vůči vlastním předsudkům, které mohou mít v posledku i tak ničivý dopad, jakým byl holocaust.

HORIZONTY SÚČASNEJ EURÓPSKEJ IDENTITY

Pavol Bargár

Náboženské korene súčasnej európskej identity: taká bola hlavná téma medzinárodnej konferencie, ktorá sa uskutočnila na univerzite v Cambridge, Westminster College, v dňoch 10.–12. júla 2006. Usporiadateľmi boli *Centre for the Study of Jewish – Christian Relations* (CJCR; Centrum pre štúdium židovsko – kresťanských vzťahov) a *Centre for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities* (CRASSH; Centrum pre výskum v oblasti umenia, spoločenských a humanitných vied).

V panelových diskusiách vystúpili so svojimi príspevkami predovšetkým teológovia, sociológovia a historici (ale boli zastúpené i iné obory) z oboch strán Atlantiku. Diskutovalo sa o rozmanitých otázkach týkajúcich sa dnešnej európskej identity, napr.: Aké sú komponenty súčasnej európskej identity? Ako sa prejavujú náboženské korene v sekulárnej spoločnosti? Akú úlohu hrá náboženstvo pri európskej integrácii? apod.

Početné diskusné panely zahŕňali veľmi široký okruh podtém. Hovorilo sa o priamom vplyve náboženstva na vznik a vývoj európskej identity; o identite, pamäti a „náboženskom nacionalizme“ (na konkrétnom príklade Poľska); o východnom pravosláví a jeho európskej integrácii; o strete islamu a západnej kultúry (tu sa živo diskutovalo o situácii na Cypre a hlavne o „dánskych karikatúrach“). Na príklade Veľkej Británie sa (nie úplne presvedčivo) demonštroval typ inkluzívneho multikulturalizmu. Samozrejme, nemohla sa obísť otázka

komunikácie prostredníctvom elektronických médií, predovšetkým čo sa týka jej využitia pri štúdiu humanitných vied.

Z našej perspektívy je veľmi zaujímavé, že jeden panel bol venovaný problematike náboženstva a sekulárnej spoločnosti, konkrétne na príklade Českej republiky. So svojím referátom vystúpil PhDr. M. Lyčka („Európa občanov zoči-voči Európe národných štátov“) a odznel i príspevok prof. T. Halíka („Aká sekulárna je Európa dnes?“), hoci ten sa osobne zúčastniť nemohol. Obaja sa snažili nájsť schodnú cestu medzi uzavretím sa do „vlastného sveta“ na jednej strane a „rozplynutím sa“ v „superštáte“ na strane druhej (Lyčka), resp. o alternatíve ku „buď – alebo“: „mlčanie o Bohu“ – „svedectvo expressis verbis“ (Halík).

Diskusiu týkajúcu sa takých širokých oblastí spojených so svorníkom európskej identity je ťažko zhrnúť do niekoľkých viet (preto ani žiadna konklúzia na záver konferencie neodznala). Ako dôležitá sa ukázala potreba presnej terminológie,

vysvitlo napr., že pojem „sekularita“ je inak chápaný v USA, inak v Británii a inak v kontinentálnej Európe. Dost veľa sa hovorilo o multikulturalite a o zvládnutí/nezvládnutí integrácie rôznych sociálnych či etnických skupín (predovšetkým z britskej strany zazneli určité rozpaky). Poukázalo sa na nevyhnutnosť zodpovedného dialógu, predovšetkým s islamom (hoci, paradoxne, žiadny zástupca muslimskej komunity nebol prítomný, čo bolo hodnotené jednoznačne ako slabina inak organizačne výborne zvládnutej konferencie), aj keď odzneli i ojedinelé skeptické hlasy (na hlavu prof. R. Rubensteina sa za to zniešla pomerne živá vlna kritiky). Keďže CJCR bolo organizátorom konferencie, židovsko – kresťanské vzťahy tvorili kľúčový podiel vstupov i výstupov.

Úplna zhoda názorov sa iste nedosiahla (a vlastne o to ani nešlo), ale snáď všetci účastníci mohli súhlasiť s tým, že (ako to vyjadril Ján Figel, člen Európskej komisie zodpovednej za vzdelanie, výcvik, kultúru a mnohojazyčnosť) európska identita a budúcnosť nesmie spočívať výlučne na kritériách geografických, ekonomických a politických, ale prvotne na náboženských, kultúrnych a humanistických. A na to by sa malo pamätať nielen pri hľadaní a popisovaní súčasnej európskej identity, ale i pri tvorení tej budúcej.

Všetkých záujemcov o podrobnejšie informácie týkajúce sa tejto konferencie odkazujem na webové stránky CJCR www.cjcr.cam.ac.uk

DOPIS ČCE FEDERACI ŽIDOVSKÝCH OBCÍ

Synodní rada Českobratrské církve evangelické
Jungmannova 9
Praha 1

V Praze 31.října 2006

Federace židovských obcí v ČR
do rukou předsedy Jiřího Daníčka
Maiselova 9
Praha 1

Vážený pane předsedo,
vydělily nás zprávy o plánech teroristů přepadnout a vzít jako rukojmí věřící shromážděné k bohoslužbě v jedné z pražských synagog. Nárůst hrozeb i realizovaného násilí vůči Židům v mnoha zemích světa nelze přehlédnout. Chápeme, že tato situace probouzí mezi Židy pocit ohrožení.

Chceme proto vyjádřit našim židovským spoluobčanům svou solidaritu. Věříme, že existence židovského národa

vychází z Božího vyvolení a ti, kdo tento národ ohrožují, se staví proti Bohu.

Statečnost, se kterou Židé těmto ohrožením čelí, povzbuzuje i nás. S pozdravem

Joel Ruml, synodní senior
Mahulena Čejková, synodní kurátorka
Pavel Klinecký, náměstek
Pavel Stolař, náměstek
Miloš Rejchrt, náměstek
Pavel Prosek, náměstek



Kabinet judaistiky Filozofické fakulty UP v Olomouci

oznamuje otevření nového dvouletého navazujícího magisterského programu

„Judaistika: Dějiny a kultura Židů“

Nabízíme:

- mnohostranné akademické vzdělání zahrnující nejdůležitější aspekty židovské kultury včetně náboženství, historie, sociologie, literatury a umění
- výuku vedenou uznávanými vědci ze zahraničí i z České republiky
- důraz na jazykové vybavení (hebrejštiny a jidiš, aktivní používání angličtiny a němčiny)
- příležitost spolupracovat na výzkumných projektech a přispívat do publikací kabinetu
- pro absolventy lepší možnost uplatnění v praxi díky odborné specializaci

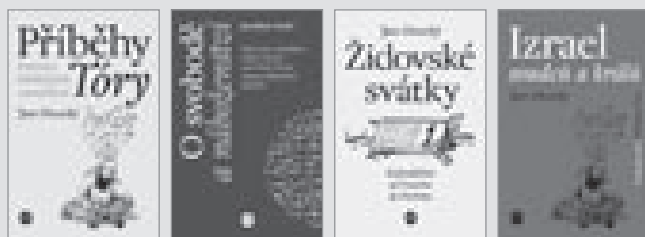
Judaistiku můžete studovat bez přijímacího řízení

Více na www.jud.upol.cz.

Nakladatelství P3K představuje novinku



Z další nabídky judaik nakladatelství P3K



Edice Sifrej Maharal

Řekneme-li dnes v Česku jméno **Maharal**, pokrčí drtivá většina lidí rameny. O něco lépe se nám povede, budeme-li se ptát na **rabi Löwa**. „Jistě,“ řeknou ti znalejší: „To je ten, kdo z hlíny vytvořil legendárního Golema.“

Je smutné, že myšlenky jednoho z klíčových autorů židovské filozofie, nejvýznamnějšího rabína, který kdy na našem území působil, a autora desítky vynikajících spisů, jsou dnes v Česku prakticky neznámé. V nakladatelství P3K jsme si proto vytkli za úkol výběr, překlad a postupné vydání vybraných Maharalových spisů v rámci edice *Sifrej Maharal* (Maharalovy knihy). Ediční radu tvoří rav Jehošua David Hartman (předseda), rabín Karol Efraim Sidon, rabín Menachem Kalchhaim a dr. Jan Divecký.

Ner micva

První dílo této edice, Maharalův spis *Ner micva* (Světlo příkazu), se věnuje tématu osmidenního svátku Chanuka. Z Maharalova pohledu nebyly události Makabejského povstání izolovanou epizodou židovských dějin. Maharal před námi odkrývá velkolepý scénář, zakotvený již v okamžiku stvoření světa, a při hledání odpovědí na palčivé otázky se vydává k samotným kořenům judaismu, k tanachickým textům a jejich výkladům.

Maharal (rabi Löw): Nec micva (Světlo příkazu) – o svátku Chanuka. Nakladatelství P3K, Praha, 2006. 136 stran, formát 115×170 mm, pevná vazba, přebal. Doporučená cena je 199 Kč, při objednávce v e-shopu www.p3k.cz (nebo e-mailem na objednavky@p3k.cz) je cena 169 Kč.

www.p3k.cz

ODPOVĚĎ LUBOŠI KROPÁČKOVI A IVANOVÍ ŠTAMPACHOVÍ

Dr. Martin Janeček

Zpravodaj Společnosti křesťanů a Židů, č. 55, uveřejnil projev profesora Luboše Kropáčka, přednesený na sympoziu *Význam Bible pro novou Evropu*, které se konalo 13. ledna 2006.

Přednášející mluví o vztahu mezi křesťany, muslimy, židy a sekulární veřejností. Tvrdí, že všechny strany mají své slabiny. Židům vyčítá „silnou svázanost s izraelsko-palestinským politickým konfliktem, který jim brání rozvíjet plněji dialog s muslimy.“ V podobném duchu se vyjadřuje i pan Ivan O. Štampach v sousedním článku *Abrahámovská Ekumena*.

Jako praktikující žid bych k tomu chtěl říci pár slov. Především, mezináboženský dialog je veden různými partnery s různými, ba často s velice různými motivacemi a cíly. Jistě, snad všichni by chtěli – jak píše Ivan O. Štampach – „z nevlídného světa, který je spíše bojištěm nebo tržištěm, učinit obyvatelný svět“. Jsou tu ale specifické motivace jedněch a druhých. Mnozí křesťané a muslimové si asi myslí, že nejlepší zárukou míru a spravedlnosti bude, když všichni přestoupí na jejich vyznání, nebo při nejmenším se mu co nejvíce přiblíží. Ostatně, pan Štampach nezapomíná připomenout, že „dialog a misie se nemusí vylučovat“.

Ale „současná praxe abrahámovské ekumeny“ se zdaleka netýká pouze věřících, či prostě lidí hledajících mezináboženský dialog z duchovních či morálních důvodů. Obchodníci a podnikatelé, kteří v předchozích generacích křičeli: „Svůj k svěmu!“ a „Nekupujte u Žida!“, kteří z konkurenčních důvodů štváli národy a vyznání jedny proti druhým, dnes poznali výhody globalizace. Jakákoli národní či náboženská totožnost se jim jeví jako překážka proti volnému pohybu zboží, kapitálu a pracovních sil. Stali se přívrženci multikulturalizmu. Organizují a financují především dialog se světem islámu, který je obrovským trhem, nemluvě už o jeho zásobách ropy. Navíc, aby měli stále co největší zisky, potřebují udržet konzumní společnost. Potřebují přesvědčit své spoluobčany, že auto jim přece přinese více štěstí nežli dítě. Tak se staví proti opatřením na obranu rodiny a zvýšení porodnosti. Raději dovážejí laciné pracovní síly z rozvojových zemí. A ty jsou v okolí Evropy většinou muslimské. Tito podnikatelé

pak organizují „evropsko-arabský dialog“, do kterého se snaží zapojit i představitele křesťanských církví. Důsledky této politiky pro bezpečnost a duchovní hodnoty židovsko-křesťanské Evropy je nezajímají. Lenin už kdysi dobře charakterizoval tuto mentalitu slovy: „Kapitalisté nám prodají všechno, i ten provaz, na kterém je pak oběšeme.“

Motivace Židů k mezináboženskému dialogu je zásadně odlišná. Jim jde především prostě o přežití. Ve svém genetickém kódu mají hluboce zapsané vzpomínky na staletí útlu, pogromů a často kruté diskriminace. V době nacismu se přesvědčili, že vlastně ani nemají volbu. I kdyby chtěli přestat být Židy, tak nemohou. Dnes, kdy generace, která zažila nacistické vyvražďování je ještě živá, slyšíme iránského prezidenta Ahmadinežáda prohlašovat, že v příštím nukleárním konfliktu s Izraelem Írán ztratí možná patnáct miliónů obyvatel, to že ale je cena, kterou jeho spoluobčané musí být ochotni zaplatit za zničení židovského státu. Není snadné navazovat dialog s takovými partnery.

Samozřejmě, všichni muslimové nejsou stejní jako prezident iránské islámské republiky. Ale povinnost vést džihád, „svatou válku“, až do konečného vítězství nad všemi národy, je jednoznačně stanovena Koránem.

Jakýkoli dialog židů – ale i křesťanů – s muslimy se musí týkat především problematiky džihádu. To ještě neznamená nepřátelský postoj vůči nim. Evangelia praví: „Milujte své nepřátele!“ To není snadné. V žádném případě si to ale nesmíme vykládat ve smyslu, že nebudeme chtít vědět, kdo je naším nepřítelem. Dělat pštroši politiku rozhodně není rozumné.

Povinnost vést svatou válku proti nevěřícím není nějakým vzdáleným historickým principem. Mezi muslimy nebyla a není brána vážně jenom nejhoršími extremisty. V roce 1881 vyhlásil Mahdi, vůdce sudánských muslimů, džihád Velké Británii. V roce 1912 vyhlásil Al-Sanusi džihád Itálii¹. V roce 1914 vyhlásil sultán Osmanské říše, který byl zároveň kalifem,

nejvyšším duchovním vůdcem všech sunnitských muslimů, džihád mocnostem Dohody. Tedy mimo jiné i rodícímu se Československu, za které bojovali naši legionáři. Krátce na to spáchala Osmanská říše první genocidu 20. století, které padlo za obětí více než milión Arménů a jiných křesťanů.

Povinnost vést džihád zůstává stále platnou, a to nejenom pro islamistické teroristy, ale i pro oficiální činitele muslimských států. Na příklad šejk Waždí Hamzeh al-Ghazawi formuloval islámskou definici svaté války a terorismu v projevu předneseném v jedné z hlavních mešit Mekky: „Typ teroru, který je dovolený islámským zákonem, je terorizovat zbabělce, pokrytce, laiky a buřiče, trestat je podle Alláhova zákona. To, co západní sdělovací prostředky nazývají teror, je džihád v Alláhově cestě. Džihád je vyvrcholením islámu. Znalci víry ho pokládají za šestý pilíř islámu. Džihád, ať už mluvíme o obranné válce za islám a islámská území jako v Čečensku, na Filipínách a v Afghanistanu, nebo o džihádu, jehož cílem je šířit víru, je vrcholem teroru pro nepřátele Alláha.“²

Jistě, existují muslimové, kteří si neberou svou náboženskou povinnost „svaté války“ tolik k srdci. Ti ale podle Koránu nejsou „správnými muslimy“. Ti, kdo v islámském světě džihád vyložené odmítají, se dostávají do vážného konfliktu s oficiálními představiteli islámu. Například v Indii asi před sto lety vzniklo hnutí tzv. Ahmadiánců. To připouští pouze „džihád perem“ a odmítá „džihád mečem“. Stoupenci tohoto hnutí jsou ostře pronásledováni v Pákistánu i v jiných islámských zemích. Jsou veřejně činní v Indii a dalších zemích, kde islám (zatím ještě) nevládne. Ještě tvrdším pronásledováním jsou v islámském světě postiženi baháisté, stoupenci víry, která vznikla v Íránu v 19. století na základě islámu, ale rozhodně odmítá násilí.

Izrael je na první linii konfrontace s islámskou vůlí o světovládu, ale křesťané, hinduisté, buddhisté i lidé jiných vyznání a přesvědčení jsou též ohroženi. Jak napsal profesor Samuel Huntington, svět islámu

má krvavé hranice. Pokládat džihád stále ještě za náboženskou povinnost v dnešní době zbraní hromadného ničení, znamená jít směrem k hromadné sebevraždě lidstva, ba ke zničení celé přírody. Tak tomu nebylo v době, kdy byl Korán sepsán – podle muslimů nadiktován andělem. Tehdy bylo možno postupně dobývat svět (za jedno století dotáhli první muslimové z arabské pouště až do Poitiers uprostřed Francie), aniž by to ohrožovalo přežití celého lidského rodu. Jestliže muslimové skutečně ctí Stvořitele, nemohou chtít zničení jeho stvoření. Otázkou je, zda jsou ochotni si připustit tento protiklad. Mnozí asi odmítají ho brát na vědomí, možná s tím, že jestliže jim Alláh nařídil vézt džihád, tak ho vézt musí – snad s nadějí, že Stvořitel nějak zabráni zničení svého stvoření. To je ovšem velmi nebezpečná logika.

Pokud nějaký dialog s muslimy má smysl, tak by především měl objasnit právě tuto problematiku. Partneři dialogu by se měli snažit muslimy přesvědčit, že v dnešním světě je nezbytné, aby opustili svou tradiční víru v povinný charakter „svaté války“.

Ivan Štampach se zmiňuje též o křesťanských sionistech, kterým vyčítá, že „zdůrazňují extremistické podoby islámu“ a že „kladou judaismus a islám proti sobě“. Nejsou to křesťanští sionisté, kdo klade judaismus a islám proti sobě. Islám prostě nechce tolerovat existenci židovského státu. Židé mohou být v jeho pojetí tolerováni jen jako tzv. *dhimmi*, občané druhé kategorie, „chránění“ muslimským zákonem, jestliže „zaplatí osobní daň a pokorí se“.

Muslimská povinnost „svaté války“ má za cíl, aby se všichni obyvatelé světa buď obrátili na islám nebo podřídili vládě

muslimů. To je ovšem cíl vzdálený. Ale povinnost nenechat nevěřícím území, která už jednou byla muslimy dobyta, je povinností základní. Nedávné události ukázaly, že muslimové stále usilují o znovudobytí balkánských zemí, ba i Španělska. Jak si může někdo myslet, že přijmou existenci židovského státu, ať už jakkoli malého, ležícího na rozhraní Asie a Afriky, v samém srdci území, která muslimové ovládli už na začátku svých výbojů! Pro muslimy, kteří zůstávají věrni povinnosti „svaté války“, nemohou být všechny „mírové procesy“ ničím jiným nežli prostředkem k tomu, jak získat alespoň první část Izraele bez boje.

Křesťanský čtenář může mít pocit, že zatímco jeho souvěrci vznešeně usilují o sbratření všech lidí, Židé se sobecky starají jen o své vlastní zájmy. Ale je třeba si položit otázku, proč tomu tak je. Židé se prostě musí především bránit! Evropský křesťan nezná existenční úzkost, která charakterizuje židovskou existenci; nezažil, co zažili židé, není vystaven hrozbám, jimž jsou vystaveni. Islám se mu jeví jako jev poměrně vzdálený. Obzvlášť Čech zná muslimy spíše z televize než z přímého kontaktu. Nemá tak daleko důvod vnímat je jako smrtelné nebezpečí.

Křesťanští stoupenci dialogu s muslimy hledají jednak asi prostě porozumění mezi všemi lidmi, jednak výměnu zkušeností a zážitků s jinými věřícími. Mnoho křesťanů snad též doufá, že přátelství s muslimským světem posílí tábor věřících a oslabí ateismus. Ale tato naděje asi nebude reálná. Teroristické útoky, páchané ve jménu islámu, odrazují mnoho lidí od všech náboženství!

Pan Štampach píše, že „v praktické rovině jsou leckdy snazší vztahy ke vzdálenějším náboženstvím než k partnerům z abrahámovské náboženské rodiny. Křesťanské kontakty s hinduisty a buddhisty dosáhly překvapivě intenzity“. Samozřejmě, kontakty jsou snazší tam, kde nikomu nejde o přežití jeho vlastní identity, či dokonce o pouhé fyzické přežití. Když jde jen o něco jako poskytnout zenový výcvik křesťanským řeholníkům, tak není problém.

Na druhé straně nám japonský spisovatel Haruki Murakami říká, že „v Asii není sebevražda hřích jako v zemích, které jsou založeny na katolictví. V našem náboženství může být sebevražda aktem krásy. Japonci ji považují za cosi běžného. Pěkných pár lidí, které jsem znal, skončilo sebevraždou³“. Zde vidíme, že pouze bib-

lická tradice má skutečnou, zásadní úctu k lidskému životu.

To, že ne všichni, kdo se dovolávají Abrahámovu dědictví, tuto úctu mají, dosvědčuje fenomén islámských sebevražedných atentátů. Islám prý sice zásadně sebevraždu zakazuje, když jde ale o možnost zabít co největší počet nepřátel ve „svaté válce“, pak tento zákaz přestává platit. Z pachatele takové sebevraždy se naopak stává *šahíd*: budou mu odpuštěny všechny hříchy. V nebi, kam s ním může vstoupit 70 jeho příbuzných, na něj čeká 72 překrásných panen. Pokud je atentátník sám ženou, stane se první pannou pro příštího šahída. A navíc, ať je mužem či ženou, spatří podobu proroka Mohameda.

Japonci se proslavili svými „kamikadze“, kteří vyjížděli na sebevražedné útoky proti nepřítelům. Dnes se v západních jazycích se rozšířilo slovo „islamikadze“. Ale ani v islámském světě není tento fenomén něčím novým. Byl rozšířen už v době středověkých „hašašínů“ v Iráku a v Íránu. A antický Řím se proslavil stoickými patricijí, kteří, když je život omrzl, svolali všechny své přátele a otevřeli si žíly v jejich společnosti.

Křesťané a židé, dědici biblické tradice, která jediná skutečně respektuje lidský život, mají zvláštní zodpovědnost. Jen oni si jsou skutečně morálně blízcí, přes všechna vážná nedorozumění, zaznamenaná dějinami. Jejich dialog je zcela jiné povahy, nežli ten, který mohou vést s jinými vyznáními a kulturami.

Pan Štampach píše, že „křesťanský antijudaismus si někdy bere za spojence islámské nepřátele židů“. To je smutná pravda. Ale – díky Bohu – křesťanský antijudaismus dnes už patří do značné míry minulosti. Mimo jiné díky všem, kdo vedli a vedou židovsko-křesťanský dialog.

Židé mají ovšem nejblíže k těm křesťanům, kteří věří, že návrat židovského lidu do země Izraele má smysl pro celé lidstvo, že je stvrzením biblických proroctví a zárukou blízkého příchodu království Božího na zemi. Benjamin Netanjahu kdysi řekl na kongresu těchto „křesťanských sionistů“: „Vy nejste naši nejlepší přátelé. Vy jste naši jediní přátelé!“

¹⁾ Oxfordský slovník světové politiky, Ottovo nakladatelství, Praha 2000, str. 144.

²⁾ GOLD, Dore, Hatred's Kingdom: How Saudi Arabia supports the New Global Terrorism, Regnery, Washington D.C., str. 190.

³⁾ Mladá Fronta Dnes, 4. listopadu 2006.



VÝVOJ KATOLICKO-ŽIDOVSKÝCH VZTAHŮ OD ROKU 1990

John Pawlikowski

Během posledních patnácti let došlo k významným krokům ve vývoji katolicko-židovských vztahů, ale také se objevily nové výzvy. V tomto článku chci nastínit některé hlavní posuny i vystávající výzvy, přičemž se zaměřím na čtyři oblasti: 1) holocaust, 2) teologie vztahu církve k judaismu ve světle nových biblistických poznatků, 3) židovské chápání země Izrael a 4) společná sociální odpovědnost.

V březnu 1998 byl zveřejněn vatikánský dokument o holocaustu *Pamatujme – zamyšlení nad šoa*.¹ Stať vytvořila vatikánská Komise pro náboženské vztahy se Židy, které tehdy předsedal kardinál Edward Idris Cassidy. Tento dlouho očekávaný dokument vyvolal smíšené reakce. Z pozitivního hlediska znemožňuje v rámci katolictví jakékoli popření holocaustu – naopak ze šoa činí důležitou oblast pro další reflexi a pro výuku v katolické církvi na globální úrovni. Náboženské kořeny nepřátelských postojů vůči Židům zároveň chápe jako následek mylného výkladu Nového zákona, který vedl k diskriminaci, pokusům o násilnou konverzi, a v jistých dobách i k otevřenému násilí a smrti. Dokument průběžně hovoří o tom, že církev má usilovat o pochopení šoa a zejména má *památovat* na šoa. Vůbec použití přijatelnějšího termínu „šoa“ pro vyhlazení Židů nacisty bylo mnoha zástupci židovské strany vnímáno jako pozitivní posun.

Z negativního hlediska vyjádřilo mnoho katolických i židovských vědců – mne nevyjímaje – své znepokojení ohledně určitých aspektů dokumentu.² Podle mého názoru obsahuje *Pamatujme* navzdory svým velmi reálným kladům tři hlavní problematické oblasti. První z nich souvisí s rozlišením mezi hříšnými skutky „synů a dcer“ církve a mezi základní svatostí církve jako celku. Uvědomuji si – jak zdůraznil kardinál Cassidy – že toto rozlišení je zakořeněno v klasické katolické eklesiologii, která pojímá církev jako posvátnou skutečnost neovlivněnou hříšnými dějinnými skutečnostmi. Existují však také jiná chápání eklesiologie, z nichž některá vznikla během II. vatikánského koncilu, a ve kterých se svátostná církev vztahuje mnohem příměji k historickým rozměrům církve jako instituce.

Podle rakouského katolického filosofa Friedricha Heera je právě onen velmi nebezpečný „odstup od historie“ v klasickém chápání eklesiologie příčinou utlumené reakce katolické církve na šoa. Heer se domnívá, že křesťanskou lhostejnost vůči dobru židovského lidu v průběhu dějin, a zvláště v letech 1918–1945, můžeme pochopit pouze jako součást všeobecné lhostejnosti vůči lidstvu a světu. Tento postoj Heer připisuje faktu, že v křesťanském teologickém myšlení převažuje tzv. „augustiniánský princip“. Podle toho je svět jako celek zkažený hříchem, což vede k pocitu fatalismu a zoufalství nad světem. Heer je přesvědčen, že tato tendence k fatalismu nejen ovlivnila chování katolíků během nacistické éry, ale zůstává dodnes stejným nebezpečím, jakým byla v době vzniku nacismu.³ Dokument *Pamatujme* se s touto eklesiologií nevypořádá, a tím pádem vlastně obešel jeden z klíčových důvodů katolického selhání během šoa.

Autoři *Pamatujme* jistě nebyli v pozici, ze které by mohli vyřešit eklesiologická napětí v současném katolicismu. Dokument však mohl a měl objasnit, že „synové a dcery“ církve, kteří upadli do hříchu antisemitismu, upadli kvůli tomu, co se naučili od učitelů, teologů (včetně církevních Otců) a kazatelů posvěcených institucionální církvi, a také z různých zobrazení Židů a židovství v křesťanském umění. Dokument ve své současné podobě působí dojmem, že hříšní „synové a dcery“ církve, kteří obhajovali antisemitismus, k tomu byli vedeni učeními a učiteli mimo kontext oficiálního katolicismu.

To byla nejzávažnější kritika dokumentu v časopise *Commonweal*, jejíž autoři správně uváděli, že dokument *Pamatujme* nepojmenoval naléhavou

potřebu církevního (a ne jen osobního) sebe-zpytování v rámci katolicismu. Nedostatek institucionálního sebe-zpytování církve v *Pamatujme* měl do jisté míry napravit proslov Jana Pavla II. o první postní neděli roku 2000, který obsahoval oficiální omluvu za jednání církve vůči židovskému lidu v průběhu dějin. Tento proslov nakonec Jan Pavel II. vložil do Zdi nářků během své návštěvy Jeruzaléma.

V éře nového papeže se můžeme legitimně ptát, kde bude Benedikt XVI. stát v otázce šoa a antisemitismu. Vše nasvědčuje tomu, že Benedikt XVI. nahlíží šoa jako jedno z nejhrušnějších období v dějinách lidstva, a že bude velmi jasně odsuzovat současné projevy antisemitismu. Během své návštěvy v synagoze v Kolíně nad Rýnem (srpen 2005) řekl docela důrazně: „V dnešní době jsme naneštěstí svědky nových projevů antisemitismu a různých forem všeobecného nepřátelství vůči cizincům. Jak v tom můžeme nevidět důvod ke znepokojení a bdělosti? Katolická církev je zavázána – a to dnes znovu stvrzuji – k toleranci, respektu, přátelství a míru mezi všemi národy, kulturami a náboženstvími.“⁴ A při generální audienci v listopadu 2005 mluvil o vyhlazení Židů jako o „odporném projektu smrti“. Co se týče vzniku šoa, způsobily však Benediktovy výroky pozvednutí nejednoho obočí. Zdá se, že papež nahlíží šoa jako primární – a dokonce exkluzivně – novopohanský fenomén, který neměl své kořeny v křesťanské tradici, ale spíše byl základní hrozbou pro všechna náboženská přesvědčení včetně křesťanství.

Žádný renomovaný znalec holocaustu nebude popírat novopohanské kořeny nacismu ani jeho zásadní nepřátelství vůči jakémukoli náboženské perspektivě. Ale stejně uznávání vědců budou také trvat na vynořujících se spojitostech mezi šoa a klasickým antisemitismem, zvláště na lidové úrovni na začátku 20. století v Evropě. Holocaust uspěl v rámci kultury, která měla být hluboce ovlivňována křesťanskými hodnotami po celá staletí. Velká část ustanovení v nacistické protizidovské legislativě jen kopírovala zákony, které existovaly v křesťanské spo-

lečnosti po dlouhá období. Nemůžeme zatemňovat skutečnost, že tradiční křesťanství poskytlo nezbytný kontext pro široce rozšířenou podporu – nebo alespoň tichý souhlas – mnoha pokřtěných křesťanů v době nacistického útoku na Židy a další marginalizované skupiny.

Zdá se, že papež Benedikt ve své kolínské promluvě zastává okrajovou interpretaci holocaustu, podle níž jde výhradně o útok na náboženství ve všech formách, a ne o jev čerpající ve velké míře z předchozí antisemitské základny, která ležela v srdci křesťanství. Jeho poznámky mohou působit dojmem – ať chtěným či nechtěným – že holocaust byl primárně následkem sekularizujících sil, podobných těm, které nyní ovlivňují zvláště Evropu, a proti nimž se jako kardinál Ratzinger i jako papež Benedikt příkře postavil.

Stejný myšlenkový řetězec lze odvodit i z papežovy promluvy ve vyhazovacím táboře Birkenau v květnu 2006, kde jsem byl přítomen. Papež opět selhal v tom, že neuznal jakoukoli větší instituční odpovědnost katolické církve za to, co se dělo za války na tomto a mnoha dalších místech Evropy. Pokračování této mentality se projevilo i během papežovy kontroverzní přednášky na univerzitě v Řeznu v říjnu 2006. Tehdy obvinil islám, že jeho náboženské projevy obsahují dimenzi násilí, a přitom ignoroval podobný vzorec chování v dějinách křesťanství, včetně násilí spáchaného během křížáckých výprav proti muslimům.

David Gibson, který napsal komentář k řezenskému proslovu, správně poznamenává, že kardinál Ratzinger/papež Benedikt má i nadále sklon nebrat v úvahu jakoukoli kritiku církve, což může ohrozit jeho schopnost pravdivě oslovit současnou společnost. Gibson klade proti sobě současný papežův postoj a přístup jeho předchůdce Jana Pavla II., který během svého pontifikátu zveřejnil přes sto formálních omluv ve jménu církve. Gibson uvádí, že Ratzinger byl znám jako zákulisní kritik těchto omluv a jednou veřejně prohlásil takové snahy za „masochistické“ a „perverzní“. Na tomto místě lze uvést argument, že za papežovou závažnou neschopností kritizovat hříšnost katolické církve v dějinách stojí „augustinánský princip“, který je přítomen v křesťanské teologii mnohem déle než například pojetí Friedricha Heera.

V předchozích letech byla věnována velká pozornost reakci katolické církve

na holocaust, a zejména činům papeže Pia XII. a jeho předpokládanému mlčení tváří v tvář vyhlazování Židů a pronásledování dalších skupin, například Poláků. Autoři jako John Cornwell vykreslili Pia XII. jako Hitlerova spojence. Odpovědí byla silná vlna obran Pia XII. z pera Roberta Grahama SJ, protestantského badatele Ronalda Rychlaka, židovského učenice Davida Dalina a katolické historičky, řeholní sestry Margherity Marchione. Vyváženější interpretace se nalézají v dílech Michaela Marruse, Michaela Phayera a Johna Morleye.⁵ Vatikán naneštěstí několikrát zveřejnil velice obranná díla, která mnozí kritikové odsoudili za neadekvátnost a přímo ubohou vědeckou úroveň. Vatikán diskredituje sám sebe tím, že vydává pouze pochybné vědecké publikace k tomuto tématu. Pouze bude-li podporovat podrobný a úplný výzkum v záznamech Pia XII. – který zdaleka není dokončen a vyžaduje ještě mnoho archivní práce – může dosáhnout v této kontroverzi nějaké důvěryhodnosti.

Jednu dobu svítla naděje, že skupina katolických a židovských historiků



Jan Pavel II. v Jeruzalémě

– kterou sestavil kardinál Cassidy jakožto předseda Komise pro náboženské vztahy se Židy spolu s vedením Světového židovského kongresu – by mohla nalézt konstruktivní cestu z této kontroverze. Záměrem skupiny bylo podrobně prozkoumat vatikánské archivní materiály, které dal k dispozici papež Pavel VI. Toto úsilí však zůstalo neuskutečněno z mnoha důvodů, některými chybami ze strany organizátorů a účastníků počínaje, a značnou opozicí ze strany obránců Pia XII. uvnitř Vatikánu konče. V rámci výzkumu nicméně vznikla zpráva, která poukazuje na nevyřešené vědecké otázky.

Kardinál Cassidy se pokoušel projekt znovu rozběhnout pod vedením kardinála Kaspera, ale bez účinku – zřejmě kvůli trvající vnitřní opozici jistých vatikánských kruhů. Když Benedikt XVI. v kolínské synagoze mluvil o důležitos-

ti společného židovsko-křesťanského zkoumání historických záznamů, nijak tyto předchozí snahy nezmínil. Zůstává otevřenou otázkou, zda moje zmínka zde vzbudí zájem katolických a židovských představitelů o nový pokus v tomto směru. Každopádně by stálo za zkoušku.

Kontroverze kolem filmu Mela Gibsona *Umučení Krista* se netýkala výslovně holocaustu, ale přesto vyvolala vážné znepokojení nad hloubkou a porozuměním vztahu, který má katolická církev vůči židovství. Asi sto padesát vědců z nichž mnozí patří k předním postavám současné biblistiky, uvedlo závažné námitky proti způsobu, jak Gibson zacházel s biblickými pašijovými událostmi. Mnozí poukazovali na to, že Gibson použil klasické antisemitské představy o Židech a židovství, jako například jejich údajné spolčení s ďáblem. Nakonec je třeba říct, že tato kontroverze souvisí stejnou měrou s vnitřní rozštěpeností v současné katolické církvi jako s židovsko-katolickými vztahy.

Katoličtí představitelé však selhali v tom, že neposkytli žádnou adekvátní reakci, která by odsoudila očividně antisemitské naladění filmu. Odpověď Jana Pavla II. byla v posledku nejasná a těžko prospěla jeho dlouhodobému úsilí o zlepšení židovsko-katolických vztahů. Po nesnadném zápase vydal Sekretariát biskupů pro ekumenické a mezináboženské záležitosti ve Spojených státech prohlášení, ve kterém varoval, že Gibsonův film nemůže v katechezi zaujmout místo oficiálních katolických dokumentů. Také Francouzská biskupská konference vznesla proti filmu vážné námitky. Ale jisté katolické kruhy *Umučení Krista* agresivně propagovaly a Biskupská filmová kancelář Spojených států ve svých analýzách filmu velmi chybila. Profesor Garber je oprávněně znepokojen všeobecným dopadem tohoto filmu na veřejnost, i když Gibsonovy osobní problémy by mohly další dopad filmu na katolické vzdělávání oslabit.

Na více teologické úrovni se během posledních patnácti let neobjevilo žádné větší prohlášení církve o katolicko-židovských vztazích. Když se v roce 2005 blížilo 40. výročí *Nostra Aetate*, kardinál Kasper vyjádřil naději, že by mohlo dojít ke zveřejnění nové deklarace. Kromě *Pamatujme* nebyl od *Poznáme* v roce 1985 vydán žádný dokument. Ale ať už byl důvod jakýkoli, tato naděje se neuskutečnila.

Když kardinál Kasper převzal vedení vatikánské Komise pro náboženské vztahy se Židy, začal podnětným způsobem zkoumat teologické rozměry vztahu církve k židovskému lidu, přestože to, co vyslovil během několika promluv, by se dalo nazvat spíš teologickými zárodky než souhrnným výkladem daných témat. Ve svých proslovech a článcích Kasper zdůrazňuje trvalou platnost židovské cesty ke spáse. Trvá na tom, že vztah mezi křesťany a Židy je vztahem *sui generis*, protože pouze Židé mají z křesťanské teologické perspektivy autentické zjevení. Následkem toho Kasper také tvrdí, že křesťané nemusejí nijak proselytizovat mezi Židy, protože ti se již nacházejí ve smluvním vztahu s Bohem. Stejně tak podtrhuje svou trvalou víru v Kristovu univerzalitu a zdůrazňuje, že cesty ke spáse pro Židy a křesťany nejsou úplně oddělené. Zdá se, že říká, že zatímco židovská a křesťanská cesta mohou být odlišné, nejsou odlišné, ale nějakým způsobem propojené.

Kasperova současná pozice ponechává stranou otázku, v jakém vztahu je trvalá platnost židovské cesty ke spáse (následované specifickým způsobem) a všeobecný plán spásy založený na události Krista. Musejí Židé nyní, nebo alespoň na konci světa, výslovně uznat Kristovu univerzální vládu? Tato otázka vyžaduje souhrnnější odpověď než tu, kterou Kasper zatím nabídl. Je také třeba říct, že v poslední době se Kasper zřejmě nezabývá tématem teologického vztahu mezi Židy a křesťany s takovým zápalem, jako na začátku svého předsednictví ve vatikánské komisi.

Otázku můžeme položit i jinak: jsou různé cesty Židů a křesťanů ke konečné spáse na stejné úrovni, nebo židovská cesta – i když je jiná – nakonec spadá pod vládu cesty křesťanské a vyžaduje v nějakém okamžiku výslovné uznání Krista? Nebo je možné teologicky mluvit o konečném propojení dvou různých cest, aniž bychom použili výslovně christologický jazyk? Přinese Kristus nakonec spásu všem lidem včetně Židů, ale jen pod podmínkou, že Židé vyloženě uznají tuto skutečnost z křesťanské perspektivy?

Tyto otázky napadají také čtenáře prvních teologických reflexí (tehdejšího) kardinála Josefa Ratzingera i souhrnného dokumentu Papežské biblické komise (PBK) o Židech a jejich Písmu v Novém zákoně. Tento dokument kar-

dinál Ratzinger schválil a napsal k němu pozitivní úvod.⁶ Když Ratzingerova Kongregace pro nauku víry vydala dokument *Dominus Iesus*, rozpoutala se bouřlivá diskuze o tom, jestli má být aplikován i na Židy nebo ne.⁷ Kardinálové Cassidy a Keeler spojili své síly s dalšími a tvrdili, že ne, přestože nestranný čtenář to z dokumentu mohl jasně vyvodit. Jejich přesvědčení ovšem převážilo a někteří dokonce chápou Ratzingerovy pozdější spisy o židovsko-křesťanských vztazích a jeho přijetí dokumentu PBK jako potvrzení faktu, že *Dominus Iesus* se Židů netýká.

V dokumentu PBK se uvádí, že židovské mesiánské očekávání není marné. Tuto větu Ratzinger výslovně cituje ve svém úvodu, a zřejmě z ní vychází, když – podobně jako Kasper – tvrdí, že Židé dospívají ke spáse svou vlastní cestou. Nakonec se ale drží christologického stvrzení židovské cesty ještě pevněji než Kasper. V Ratzingerových spisech – které je také třeba pokládat za pouhé počátky

teologie židovsko-křesťanských vztahů spíš než za jejich plnohodnotné pojednání – není zcela jasné, zda Židé v nějakém okamžiku musejí přijmout toto christologické stvrzení.

Stejná dvojznačnost prostupuje také dokumentem PBK samotným, v němž nacházíme ještě další zajímavý výrok. Dokument PBK říká, že eschatologický Mesiáš je ten, který má přijít. Eschatologický Mesiáš bude mít rysy, které křesťané již viděli a poznali v Kristu, který již přišel a zůstává s církví. Tento výrok v sobě skrývá jen málo prostoru pro nové myšlení, ale snad přesto stačí k tomu, aby církev připustila možnost budoucího židovského Mesiáše, aniž by o něm mluvila ve specificky christologických termínech. Možná v textu vidím, co tam není, ale rád bych tuto interpretaci navrhl alespoň jako jednu z možností. PBK neměla úkol promýšlet možné teologické implikace tohoto tvrzení, ale teologové se toho jistě ujmou. Téma propojených, ale oddělených cest v následujících letech



bezpochyby podnítí mohutnou debatu mezi teologi.

Papež Benedikt XVI. zatím nenabídl církvi žádnou teologickou reflexi, zaměřenou na židovsko-křesťanské vztahy, náznaky můžeme ovšem nalézt v proslovu, který měl v březnu 2006 v Římě jako součást generální audience. Jeho přednáškou začal nový katechetický kurs na téma „Vztah mezi Kristem a církví“. Ve své řeči přitom papež Benedikt uvedl některé názory, které jsou problematické z hlediska pozice, k níž židovsko-křesťanské vztahy dospěly od vydání *Nostra Aetate*, jakož i z hlediska současné biblistiky. Některá konzervativní katolická média interpretovala papežovu přednášku jako přímou výzvu k misii mezi Židy – což ovšem zachází daleko za obsah papežových výroků.⁸ Papež ve skutečnosti mluvil o příchodu definitivního eschatologického času v Ježíši, „času obnovení Božího lidu, lidu dvanácti kmenů, který se nyní proměnil v univerzální lid, v církev“. Papež dodal, že oněch dvanáct kmenů je „znovu-sjednoceno v nové smlouvě, která je naprostým a dokonalým naplněním smlouvy staré“. Při vši nezaujatosti musím říct, že toto zní velmi podobně jako klasická teologie nahrazení židovství křesťanstvím. Proslov přitom vůbec nereflektuje teologické úsilí, započaté teologi typu Franze Mussnera a Gregory Bauma, kteří nazvali 4. kapitolu *Nostra Aetate* nejradikálnější změnou církevního učení, uskutečněnou během II. vatikánského koncilu. Papežova řeč také vůbec nenavázala na zárodečné, ale důležité myšlenky, které jako kardinál Ratzinger rozvíjel několik let předtím.

Zdá se, že před sebou máme další příklad rozdělení mezi teologickou reflexí v kontextu židovsko-křesťanských vztahů a mezi vnitřní teologickou reflexí církve. Toto rozdělení však nemůže přetrvávat, mají-li židovsko-katolické vztahy v katolictví zakořenit. Nemůžeme nadále říkat jednu věc, když jsou Židé přítomní mezi námi, a druhou, když provádíme své vnitřní teologické úvahy. Teologické myšlenky, které vznikají v dialogu, musejí být vtěleny do srdce křesťanských úvah a základní identity církve. Je potřeba, abychom upoutali pozornost církve na teologický vývoj, který se odehrál během čtyřiceti let našeho dialogu se Židy a s židovstvím. Jak řekl J.B.Metz, nové chápání židovsko-křesťanských vztahů není jen věcí dialogu se židovstvím, ale

má ústřední důležitost pro celou křesťanskou teologii.

Během zmíněné přednášky pronesl papež Benedikt ještě další sporné tvrzení: že v průběhu Poslední večeře Kristus založil nové společenství, totiž církev. Tento výrok je ale v rozporu s konsensem, který narůstá mezi současnými biblisty: podle něho je oddělená křesťanská identita před židovskou válkou v roce 70 jen velmi těžko prokazatelná. A i poté trvalo dlouhou dobu – někde i celá staletí – než bylo oddělení mezi Židy a křesťany dokonáno. V této oblasti je nové chápání biblické vědy ve spojení s dialogem obzvláště výraznou výzvou pro klasickou eklesiologii. Papežova promluva tento nový postoj žádným způsobem nebere v úvahu.

Z katolicko-židovského dialogu ve Spojených státech vzešlo důležité teologické prohlášení *Reflections on Covenant and Mission (Úvahy o smlouvě a misii)*⁹ spolu s paralelním textem ekumenické skupiny křesťanských učenců, nazvaným *A Sacred Obligation (Posvátný závazek)*.¹⁰ První dokument vznikl z průběžného dialogu mezi Sekretariátem pro ekumenické a mezináboženské záležitosti a Národní radou synagog. Tento studijní text byl odpovědí na výzvu kardinála Kaspera, aby se národní biskupské konference zabývaly teologickým vztahem mezi Židy a křesťany, protože z Říma nebyl v této věci bezprostředně očekáván žádný dokument. Druhá stať měla být alespoň částečnou odezvou na židovské prohlášení o křesťanství *Dabru Emet*.

Oba texty potvrzují trvalou platnost židovské smlouvy a požadují, aby témata spojená s christologií a evangelizací Židů byla důkladně promyšlena ve světle výsledků čtyřicetiletého dialogu. *Úvahy o smlouvě a misii* vyvolaly některé velmi negativní reakce, zejména od Kongregace pro nauku víry, kardinála Avery Dullese a jemu podobných. Kardinál Cassidy však dokument velmi ocenil a popsal jej jako „povzbuzující odpověď a důležitý krok směrem k dialogu, zejména ve Spojených státech“.¹¹

V posledním desetiletí katolicko-židovského dialogu vyvinula katolická strana jen mdlé úsilí o studium centrálních teologických témat, přestože ze strany židovské došlo k některým slibným posunům. Bezpochyby k tomu přispěl i prudký útok na *Úvahy o smlouvě a misii*. Zděšení mezi katolickými a židovskými učenými vzbudil nedávný článek od

kardinála Avery Dullese. Dulles v něm zpochybňuje, že II. vatikánský koncil skutečně potvrdil trvalou platnost židovské smlouvy, a zdůrazňuje texty z Listu Židům, které na první pohled původní smlouvu zcela odvolávají.¹² Kardinálové Keeler i Kasper ujistili účastníky dialogu, že Dullesův názor nepředstavuje oficiální učení církve, nýbrž jen jeho osobní perspektivu. Přesto však nyní panuje v katolicko-židovském dialogu určitá nejistota v tom, kam až je církev ochotna zajít při promýšlení témat *Nostra Aetate* a vyplývajících teologických reflexí.

Co se týče židovské strany, byli jsme svědky povzbuzujících počátků židovské teologie křesťanství. Základem pro její další rozvoj je jistě prohlášení *Dabru Emet*, které získalo podporu více než sta židovských učenců a rabínů – a také dílo jednotlivých židovských badatelů, jako je například Irving Greenberg. Greenberg pracuje na teorii, podle níž by Ježíš mohl být ze židovské perspektivy vnímán jako „selhavší“, ale ne „falešný“ Mesiáš.¹³

Nyní bych chtěl přejít k tématu izraelské země. Stále více židovských učenců, jako například Ruth Langer, Eugene Korn, Edward Kessler a Michael Kotzin, poukazuje na to, že toto téma je třeba v židovsko-katolickém dialogu nastolit. Nikdo z nich přitom nepožaduje zjednodušený souhlas s politikou Izraele. Trvají ovšem na tom, že je potřeba mnohem lépe pochopit, jakou úlohu hraje země Izrael pro dnešní židovskou identitu.

Tento stále hlasitější požadavek ze židovské strany pravděpodobně způsobí v rámci dialogu určité napětí. V některých katolických kruzích bude možná pochopen jako výzva k přiklonění se na izraelskou stranu v probíhající izraelsko-palestinské kontroverzi. Je ale třeba, aby katolíci nějakým způsobem na tuto novou výzvu zareagovali, a přitom si udrželi nutné zasazení o spravedlnost pro Palestince a o přežití křesťanství ve Svaté zemi. Toto téma bude vyžadovat, aby katolíci uznali, že u nich existují jisté projevy anti-sionistické rétoriky (včetně klasických náboženských projevů, založených na zdiskreditovaném tvrzení, podle něhož Židé zabili Ježíše), která spolu-vytváří antisemitismus.

Nebude snadné oddělit legitimní kritiku izraelské politiky od té, která vychází z anti-sionistické podoby antisemitismu. Tato otázka byla na pořadu diskuzí ohledně úřední zprávy z Konference vatikánsko-židovského mezinárodního

dialogu v Buenos Aires (2004). Zpráva obou delegací obsahovala zmínky o anti-sionistické podobě antisemitismu (možná nedostatečně objasněné), ale negativní reakce, kterou vzbudili u některých kruhů v Římě, může naznačovat, nakolik bude pro katolíky obtížné na výzvu Langer a Kotzina a dalších židovských učenců odpovědět.

Izraelsko-libanonská válka, která propukla na konci léta 2006, je dalším poukazem na naléhavou potřebu diskuze o otázce izraelské země. Ukázalo se, že židovský a katolický pohled na etický rozměr války a míru se poněkud liší. Do budoucích diskuzí by se měl zahrnout i rostoucí proti-válečný postoj v katolické církvi, který se začal prosazovat během II. vatikánského koncilu a byl dále podpořen Janem Pavlem II., a to zvláště v roce 1991 během války v Perském zálivu a před propuknutím války v Iráku.

Katolíci by si přitom měli osvojit známý výrok ze *Směrnice* z roku 1974, kde se zdůrazňuje, že katolíci musejí poznávat Židy podle toho, jako oni sami sebe definují, ve světle jejich vlastní náboženské zkušenosti. Pokud Židé použijí stejný princip, budou schopni lépe ocenit významnou proměnu katolické identity v otázkách válečného konfliktu. Katolíci budou ale muset zároveň pochopit, že

Židé stále více přistupují k tématu války a míru v kontextu holého přežití Izraele jako bezpečného přístavu pro židovský lid. Dialog o tématech války a míru nebude snadný, ale nelze se mu vyhnout.

Poslední téma, které bych chtěl zmínit, je spolupráce katolíků a Židů v sociální oblasti. V 30. a 40. letech 20. století se Msgr. J. A. Ryan významně zasadil o katolicko-židovskou spolupráci při zlepšování podmínek pro dělníky v USA. Jeho úsilí mělo nesporný význam pro vytvoření pozitivních vztahů mezi Židy a katolíky, které se potom přenesly do II. vatikánského koncilu. Když se ptáme, proč američtí biskupové tak silně podporovali 4. kapitolu *Nostra Aetate* v klíčových okamžicích, kdy byl dokument vážně ohrožen, odpověď lze podle mě částečně nalézt v této konstruktivní spolupráci, na kterou se nezapomnělo. V tuto chvíli je otázkou, zda je možné takovou spolupráci udržovat a dokonce rozvíjet v dnešní době, kdy jsou katolicko-židovské vztahy stále složitější. Ale skutečnost, že sociální spravedlnost je opakovaně tématem křesťansko-židovských konferencí, může být určitým povzbuzením v tomto směru.

V posledních letech vidíme jasné změny ve složení účastníků dialogu. V prvních letech byl dialog utvářen zejména

těmi katolíky, kteří podporovali společenskou vizi konstituce *O církvi v moderním světě* z II. vatikánského koncilu. Na židovské straně přicházeli hlavní partneři z liberálních směrů, kde převládá důraz na témata společenské spravedlnosti. V posledních deseti letech vstoupily do dialogu i konzervativnější části obou komunit. Následkem toho mezi oběma stranami dialogu narůstá napětí ohledně některých sociálních témat. Budoucí podobu dialogu jistě ovlivní, nakolik se tato napětí uvolní nebo neuvolní.

Jednou z oblastí, kde bude pravděpodobně i nadále probíhat intenzivní interakce, je otázka spravedlnosti v izraelsko-palestinském konfliktu. Následkem mohou být rostoucí rozdílnosti v základních otázkách války a míru, jak již bylo naznačeno. Zatímco papež Benedikt očividně konfrontuje terorismus velmi rozhodným způsobem, katolická církev má samozřejmě velký zájem na zachování živého společenství v Izraeli. A je pochopitelné, že pro Židy je primárním zájmem bezpečnost. Tyto různé zájmy, i když nejsou neslučitelné, byly a jsou pramenem různých napětí.

Na závěr mi dovoluji zmínit dvě další oblasti, které budou pro židovsko-katolický dialog stále důležitější. První z nich je rozšíření dialogu za hranice Evropy a obou Amerik do afrického a asijského kontextu. Tento posun představuje i přes nepatrnou přítomnost Židů na obou kontinentech nesmírnou výzvu. Jak ukázal Peter Phan, v některých úsecích asijské teologie se znovu objevují klasické negativní představy o židovství. Hlavní otázkou zde bude, jak mohou africké a asijské teologie legitimně prezentovat Ježíše a křesťanství opravdu inkulturovaným způsobem. Ten by měl zároveň respektovat rostoucí důraz biblistů na židovský kontext Ježíšova poselství. V následujících letech bude tato problematika vyžadovat zvýšené úsilí. I když na židovské straně není problém ještě naplno pojmenován, je třeba do dialogu zapojit představitele židovské tradice, kteří mají africký či asijský původ.

Další otázkou, která bude stále naléhavější výzvou pro katolicko-židovský dialog, je míra přijetí islámu do dialogu. Tlak na to, aby se dialog rozšířil v třístrannou realitu, stále narůstá. Jako prezident Mezinárodní rady křesťanů a Židů (ICCJ) zakouším tento tlak permanentně. Osobně vůbec nepochybuji o tom, že je velice nutné vést trilaterální



diskuze. V rámci ICCJ jsme vytvořili abrahamické fórum před několika lety. Ale nevěřím tomu, že přejít výhradně na trojstranný model by nám bylo k dobru. Mezi katolicko-židovskými a katolicko-muslimskými vztahy existují teologické a historické rozdíly, které je třeba ctít. Kardinál Kasper i arcibiskup Michael Fitzgerald na tyto rozdíly již mnoho let poukazují.

Na druhou stranu ale nastal čas k rozvinutí třístranných diskuzí včetně teologických aspektů, aniž bychom obětovali specifické a nevyřešené otázky v katolicko-židovském dialogu. Je tu také potřeba židovsko-muslimského dialogu, který katolíci mohou podporovat, ale ne utvářet. Nedávná mezinárodní setkání rabínů a imánů nebyla snad zcela harmonická, ale přesto představují krok správným směrem, který zaslouží naší podporu.

Celkem vzato se dá říct, že katolicko-židovský dialog od roku 1990 dospívá a vyvíjí se nemalou měrou. To, že všechny problémy nebyly vyřešeny a nové se objevily, by nás vzhledem k dějinám nemělo překvapovat. Ale velký počet konferencí po celém světě, které oslavily čtyřicáté výročí *Nostra Aetate*, je jistě základem pro budoucí naději.



Profesor J. Pawlikowski OSM, Ph.D., je katolickým knězem a členem řádu servitů, současným prezidentem Mezinárodní rady křesťanů a Židů (ICCJ) a ředitelem Catholic Jewish Studies Program v Chicagu.

¹⁾ Česky vyšlo ve výboru textů ze Zpravodaje SKŽ *Dialog křesťanů a Židů*, Praha: Vyšehrad 1999, s. 427–436, pozn. překl.

²⁾ Kritika se výrazně projevila v americkém katolickém časopise *Commonweal* CXXXV, 7 (1998), jehož úvodník byl nazván „Misremembered“ („Chybně zapamatováno“).

³⁾ HEER, F., *God's First Love*, New York: Weybright and Talley 1970, s. 406.

⁴⁾ Papež Benedikt XVI., „Visit to Cologne Synagogue“, *Origins* 35:12 (1. září 2005), s. 205–207.

⁵⁾ Nejlepší souhrnná diskuze o kontroverzi ohledně Pia XII. se nachází in: Sanchez, J.M., *Pius XII and the Holocaust: Understanding the Controversy*, Washington, DC: Catholic University of America Press 2002.

⁶⁾ Dokument vyšel česky pod názvem *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2004 (pozn. překl.).

⁷⁾ Jde o prohlášení z roku 2000, nekompromisně prosazující nejen výlučnou spasitelskou funkci Ježíše Krista v dějinách, ale i jedinečnost katolické církve a její povinnost hlásat Krista celému světu. Proti prohlášení se vzedla vlna protestu zejména ze strany německých biskupů. Pozn. překl.

⁸⁾ Text přednášky s komentářem se nachází na www.chiesa.com. Nové teologické úsilí se rozvíjí na dvou místech. Prvním je rada sestavená z katolických učenců včetně kardinála Kaspera, a židovských poradců, která se poprvé setkala v říjnu 2006. Druhá skupina, sponzorovaná ICCJ a WCC se poprvé sešla v prosinci 2004 v Londýně, z křesťanské strany je ekumeničtější a také zahrnuje židovské konzultanty. Obě rady se zaměřují na nově vznikající teologii židovství v křesťanských církvích.

⁹⁾ „Reflections on Covenant and Mission, by participants in a dialogue between the United States Conference of Catholic Bishops' Committee on Ecumenical and Interreligious Affairs and the National Council of Synagogues“, *Origins* 32:13 (September 5, 2002), s. 218–224.

¹⁰⁾ Text *A Sacred Obligation* s komentářem se nachází in: Mary C. Boys (ed.), *Seeing Judaism Anew: Christianity's Sacred Obligation*, Lanham, Maryland/New York: Rowman & Littlefield 2005.

¹¹⁾ Cassidy, E.I., *Ecumenism and Interreligious Dialogue: Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate*, New York/Mahwah, New Jersey: Paulist 2005, s. 252.

¹²⁾ Dulles, A., „The Covenant with Israel“, *First Things* (November 2005), s. 16–21.

¹³⁾ Práce Irvinga Greenberga, Michaela Singera, Leona Klenického, Byrona Sherwina a Davida Bergerera je v tomto ohledu významným přínosem. Greenbergova perspektiva patří k těm nejpropracovanějším a nejprovokativnějším. Greenberg vnímá také Mojžíše jako „selhávajícího“ Mesiáše. Srv. Greenberg, I., *For the Sake of Heaven and Earth: The New Encounter between Judaism and Christianity*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 2004.

¹⁴⁾ Srv. např. Phan, P., „Jews and Judaism in Asian Theology: Historical and Theological Perspectives“, *Gregorianum*, 86:4 (2005), s. 806–836.

KARDINÁL VLK ODMÍTL JAKÉKOLIV PROJEVY EXTREMISMU

Tisková zpráva České biskupské konference ze 14. 9. 2006¹

Pražský arcibiskup kardinál Miloslav Vlk je už delší dobu znepokojen projevy antisemitismu, neonacismu a jiných extrémních proudů, které se objevují v České republice a někdy se dokonce zaštiťují křesťanstvím a katolickou církví. Kardinál proto minulý týden přijal velvyslance Izraele Arie Araziho, aby ho ujistil, že katolická církev v České republice uvedené směry ostře odmítá. Velvyslanci vysvětlil, že tato extremistická mentalita zaznívá zvláště z hnutí lefebvristů, které se od katolické církve odloučilo, ale prohlašuje se za její hlas. Snahy o přiblížení tohoto odštěpenec-kého hnutí ke společenství katolické církve v poslední době ztroskotaly.

Kardinál uvedl, že v církvích dnes existuje určitý náboženský extremismus. Ten se však spojuje s nejrůznějšími druhy extremismů politických, ať už je to nacionalismus, antisemitismus a dokonce i neonacismus, jak to dokládají například i různé webové stránky lefebvristů. Zmíněné hnutí v České republice přitom úzce spolupracuje s americkými fundamentalisty a lefebvristy, kteří sem jezdí „školit“ české extremisty. To dokládají dlouho připravované přednášky pánů E. M. Jonese a J. C. Rao, kteří přijeli na pozvání českých lefebvristů. Izraelský velvyslanec poděkoval kardinálovi za jeho vysvětlení, které s pochopením přijal, a také za ujiš-

tění, že uvedené projevy nejsou hlasem katolické církve v České republice.

Na obdobné téma probíhal i kardinálův rozhovor s vrchním pražským a zemským rabínem v České republice Karolem Sidonem, který má s antisemitismem u nás své zkušenosti. Rabín Sidon poděkoval za to, že antisemitismus není řečí katolické církve a ujistil kardinála Vlk, že židovské obce budou dobře rozlišovat mezi hlasem těchto extremistických skupin a oficiálním postojem katolické církve.

¹⁾ Přesný odkaz je <http://tisk.cirkev.cz/z-domova/kardinal-vlk-odmitl-jakekoliv-projevy-extremismu.html>.

KOLOKVIUM O SOUDOBÉM ANTISEMITISMU

Mikuláš Vymětal

9. listopadu, v den, kdy se připomíná výročí Křišťálové noci v Německu (1938), proběhlo na Katedře blízkoovýchodních studií Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni celodenní kolokvium o současném antisemitismu. Zaznělo celkem devět příspěvků, doprovázených diskuzí.

Zadání tématu se přesně držela asi polovina příspěvků. Mgr. Karel Hrdlička popisoval postupný rozvoj fenoménu popírání holocaustu. Popírání holocaustu je na mnoha místech světa trestné, přesto se v rámci alternativního historického bádání objevují práce, popírající např. existenci plynových komor v Osvětimi, vinu nacistů, kteří prý tábory vedli lidumilně a veškeré krutosti si působili vězňové navzájem apod. Motivem, který vede k tomuto poněkud absurdnímu jevu (vždyť dodnes žije mnoho pamětníků těchto hrůz), je podle přednášejícího snaha o sejmutí viny z pachatelů a ospravedlnění extrémní pravice. Mikuláš Vymětal, Th.D. ve svém příspěvku o moderním křesťanském antisemitismu zmínil příklady křesťanského antisemitského myšlení, prezentované v křesťanském tisku, ale také jejich kontext: Křesťanské církve u nás se od antisemitismu i od jeho představitelů zřetelně distancují, a příspěvky v tisku, které lze antisemitsky interpretovat, vyvolávají obvykle nesouhlasné reakce. V církvích se ovšem sporadicky vyskytují jak křesťané „starého typu“, kteří jsou přesvědčeni o tom, že křesťanství překonává židovství, které se stává zbytečným, tak také někteří levicovní křesťané, kteří vehementně vystupují proti státu Izrael. Obecně lze říci, že křesťané v ČR nejsou příliš antisemitisti, nejsou však vůči projevům antisemitismu ani příliš citliví. V konkrétních případech pak hraje velkou roli skupinová solidarita, která znemožňuje přiznat určitým skupinám (např. redakční radě časopisu či nakladatelství), že udělaly chybu, a neměly některý článek či kupř. ilustrace zveřejňovat i to, že samotné slovo antisemitismus je chápáno jako označení něčeho nedefinovatelně příšerného, takže i antisemité se velmi zuřivě brání tomu, že jejich příspěvky jsou antisemitské.

V diskuzi bylo ještě upozorněno na nutnost rozlišit mezi pojmy antijudaismus (odpor vůči židovskému náboženství), antisionismus (nepřátelství vůči

židovskému státu Izrael) a antisemitismus (nenávisť vůči Židům jako rase, nezávislá na tom, jaké náboženské a politické postoje konkrétní Židé zastávají).

Mgr. Jan Charvát ve své přednášce „Vývoj antisemitismu v rámci české krajní pravice po roce 1989“ důkladně popisoval vývoj postojů v krajně pravicových sdruženích. Antisemitismus tato sdružení doprovázel vlastně celou dobu jejich proměnlivé existence, která se odehrávala především v politickém podzemí. Nebyl však jejich hlavním tématem, tím byly spíše protiněmecké postoje a „lidový“ rasismus protiromský a protivietnamský. Významnou roli pro zastánce krajní pravice hrají kapely, jejichž koncerty slouží pravicovým extrémistům k seznamování a upevňování identity. Médii šíření myšlenek byly zpočátku časopisy a knihy, nyní jsou to hlavně webové stránky, i když většinou nemají delšího trvání. Zřejmě však je, že antisemitismus představuje základní mobilizační prvek pro neonacistické a do značné míry i pro neofašistické skupiny. Své antisemitské názory projevují představitelé krajní pravice převážně v podobě antisionismu. Mgr. Martin Skaliký se ve svém příspěvku „Antisemitismus v médiích“ pojal svůj příspěvek široce a mluvil jak o různých antisemitských projevech v arabských médiích (např. televizní seriály, ale i dětské pohádky), tak i v jiných místech na světě.

Druhý okruh příspěvků byl zadanému tématu blízký. Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., CSc. velice poutavě vylíčil vzestup antisemitismu ve Francii na sklonku 19. století, kdy se během krátké doby z Židů, kteří se rádi asimilovali do francouzského národa a zcela se s ním ztotožňovali, stalo nejnenáviděnější etnikum. Doc. Pavel Hošek, Th.D. popisoval události stejné doby, kdy i u nás antisemitismus kulminoval (proces v Polné). Věnoval se však „optimistické výjimce“ – tomu, že v povltavské Davli, tehdy takřka 100% katolickému městečku, byl v letech 1891–1896 starostou židovský obchodník Sig-

mund Karpeles. Mgr. Andrea Hudáková ve své přednášce „Konverze Židů na Slovensku 1938–1941“ popisovala situaci v období autonomie Slovenska a následného slovenského státu, kdy v politice zpočátku převládal náboženský antisemitismus, a na pokřtěné Židy se tedy nevztahovala diskriminační opatření. Církve tehdy ovšem přestup Židů ke křesťanství značně komplikovaly, protože se domnívaly, že není dán náboženskou, ale ekonomickou motivací (na druhou stranu se ve stejné době někteří církevní představitelé vyslovili proti útlaču Židů). Později se ovšem státní slovenský antisemitismus proměnil v rasový a před odsunem do vyhlazovacích táborů v Polsku příslušnost Židů ke křesťanským církvím nikterak neochránila.

Dva příspěvky souvisely s tématem současného antisemitismu jen okrajově: Mgr. Jan Záhořík popisoval předpokládaný vznik a následný vývoj židovstva v Etiopii – Felašů a student Zbyněk Tarant hovořil o hnutí Mladé pravice, které se ze středopravé pozice posunulo k pravicovému extremismu, projevujícím se m.j. protimuslimskými a protiarabskými výpady.

Autor článku na kolokviu poněkud postrádal jen dvě věci – jednak větší aktivní účast posluchačů (kolokvium by mělo být rozhovorem všech účastníků), a za druhé příspěvek věnovaný výhradně problematice tzv. „nového antisemitismu“. Zřejmě tato oblast zbývá ještě k probádání.

Celkově lze však kolokvium hodnotit jako velice zdařilé a potřebné. Antisemitismus je totiž téma, o němž se často mluví, které se však zdá být vzdálené a odtržené od našeho života. Kolokvium přispělo k tomu, že si účastníci uvědomili jak historické kořeny, tak také současné různé podoby antisemitismu, chorobné nenávisti k Židům. Zbývá se tedy těšit na ohlašovaný sborník z kolokvia, a poděkovat jak všem posluchačům, kteří trpělivě vydrželi až do konce, tak především Věře Tydlitátové, Th.D. iniciátorce celého kolokvia.

ŽIDOVSKÝ STÁTNÍK PORADCEM SVATÉHO OTCE

Dr. Martin Janeček

Katolický týdeník uveřejnil 20. listopadu 2006 zprávu, že bývalý americký státní sekretář Henry Kissinger přijal návrh papeže Benedikta XVI., aby se připojil ke sboru poradců pro zahraniční politiku Svatého stolce.



Henry Kissinger se narodil v roce 1923 v židovské rodině ve Fürth v Bavorsku. Do Spojených států přišel se svými rodiči v roce 1938. Během války sloužil v americké armádě. Potom vystudoval historii na Harvardské univerzitě, na které pak též vyučoval. Uveřejnil řadu knih o mezinárodních vztazích (především *A World Restored: Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace 1812–1822*, Boston 1957; *Nuclear Weapons and Foreign Policy*,

New York 1957; *The Necessity for Choice*, New York 1961; *The Troubled Partnership*, New York 1965). V roce 1973 se stal ministrem zahraničí Spojených států. Hrál důležitou roli v rozhovorech o snížení stavu strategických zbraní s představiteli Sovětského svazu. Byl zastáncem uvolňování napětí (*détente*), politiky, která do značné míry připravila rozklad sovětského bloku.

Přátele státu Izrael zajímá též jeho účast na blízkovýchodním dění. Henry Kissinger má hlavní zásluhu na tom, že po válce na Jom Kippur na podzim 1973 došlo nejdříve k oddálení egyptských a izraelských sil, pak ke znovuotevření Suezského kanálu pro námořní dopravu a nakonec k cestě egyptského prezidenta Anwara as-Sadata do Jeruzaléma, kde 20. listopadu 1977 prohlásil před izraelským knessetem: „Egypt chce

s vámi žít v trvalém míru.“ V březnu 1979 se Henry Kissinger zúčastnil formálního uzavření mírové smlouvy mezi Izraelem a Egyptem, kterou v Bílém domě ve Washingtonu podepsal izraelský ministerský předseda Menahem Begin a egyptský prezident Anwar as-Sadat.

Katolický týdeník píše, že Henry Kissinger byl dlouho považován za nejúspěšnějšího amerického diplomata v dějinách Spojených států. Dodejme, že patřil mezi odpůrce ozbrojeného zákroku zemí Severoatlantického paktu proti Jugoslávii v roce 1999. O to sympatičtější je Kissinger pro ty z nás, kteří také nesouhlasili s útokem na zem, jež nikterak neohrožovala žádného ze svých sousedů. Doufejme, že bude ještě dlouho mít příležitost uplatnit své schopnosti a znalosti ve prospěch míru mezi lidmi.

Centrum pro studium židovsko-křesťanských vztahů (www.cjcr.cam.ac.uk)
a Společnost křesťanů a Židů (www.krestane.zide.info; krestane@zide.info) vyhláší:

KONKURZ NA STIPENDIUM UMOŽNUJÍCÍ STUDIUM ŽIDOVSKO-KŘESŤANSKÝCH VZTAHŮ NA CAMBRIDGESKÉ UNIVERZITĚ

Popis programu

- stipendium je vypsáno na školní rok 2007–2008 pro občany České republiky
- studium židovsko-křesťanských vztahů v Centru pro studium židovsko-křesťanských vztahů je magisterským programem University of Cambridge – k dosažení magisterského titulu Master of Studies (MSt) je třeba úspěšně dokončit čtyři vyučovací předměty a napsat dizertační práci na zvolené téma v rozsahu 15 000 slov
- program je multidisciplinární a zahrnuje studium vztahů mezi Židy a křesťany, teologie, historie a kultury; je podpořen mimořádnými zdroji, včetně přístupu k jedinečným fondům Univerzitní knihovny v Cambridge a množstvím mimoškolních aktivit
- student se stane posluchačem University of Cambridge; bude mít plný přístup ke všem zařízením univerzity; podrobnější informace naleznete na webových stránkách www.cjcr.cam.ac.uk/courses/mst/mst-index.html

Kritéria

- žádosti jsou přijímány od vhodných kandidátů bez ohledu na věk, handicap, rasu, pohlaví a vyznání
- další podrobnosti o přijímacích podmínkách a úrovni anglického jazyka naleznete na www.cjcr.cam.ac.uk/courses/mst/mst-index.html

Finanční podmínky

- Stipendium pokrývá:
 - plné školné na školní rok 2006–2007
 - mezinárodní dopravu do Cambridge a zpět
 - zdravotní pojištění
 - ubytování v Centre for the Study of Jewish-Christian Relations v Cambridge
 - drobné kapesné

Příhláška ke studiu

- uzávěrka přihlášek je 30. dubna 2007: přihlášku a požadovanou dokumentaci (podrobnosti a dokumenty ke stažení na webových stránkách www.cjcr.cam.ac.uk/courses/mst/mst-index.html) na adresu Centra pro studium židovsko-křesťanských vztahů v Cambridge
- uchazeči o stipendium přijatí ke studiu židovsko-křesťanských vztahů na Cambridgeské univerzitě, budou zařazeni do konkurzu o plné stipendium pokrývající náklady na studium programu
- ostatní přijatí studenti, jimž nebude výše zmíněné stipendium přiděleno, se mohou studia programu účastnit na vlastní náklady (bude jim poskytnuta rada, kde hledat jiné finanční zdroje a stipendia)
- program je možno studovat také prostřednictvím internetu (přihlášky pro tuto formu studia jsou přijímány ke stejnému termínu)

Další informace: www.cjcr.cam.ac.uk/courses/mst/mst-index.html

POSELSTVÍ MARTINA BUBERA DNEŠKU

Mikuláš Vymětal

Pokud se nade mnou rozpíná nebe slova ty, krčí se větry
příčinnosti u mých pat a vír osudu se utiňuje. (*Já a ty*)

1. Život Martina Bubera

Martin Buber představoval jednu z velkých postav židovské historie, o kterých se dá říci, že svoje učení netvořili, protože učení si vytvářelo je, a oni sami se svým učněním stávali a byli. Proto je k jeho pochopení důležité přiblížit si ústřední okamžiky z filosofova života a duchovní proudy, které ho ovlivnily, a v nichž ho lze zařadit.

I. Dětství

Martin Mordochai Buber se narodil 8. února 1878 ve Vídni rodičům Elise a Karlovi. Když byly malému Martinovi tři roky, manželství rodičů se rozpadlo, přesněji jeho matka definitivně opustila otce i Martina. Buber dále vyrůstal u svých prarodičů Salomona a Adele Buberových ve Lvově. Jak však píše v útlé knize vzpomínek „Setkání, autobiografické fragmenty“ (Begegnung, autobiographische Fragmente), promeškání vztahu se svou matkou se pro něj stalo jedním z ústředních bodů života, které ovlivnilo celý jeho další život i filosofii. O rozpadu vztahu Buberových rodičů se před Martinem nemluvalo, takže když mu byly čtyři roky, stále očekával, že znovu uvidí svou matku, ale neptal se na to. Odvážil se až jednou zeptat dívky ze sousedství, která ho hlídala, a její odpověď v něm uvízla na celý život: „Ne, ona se již nikdy nevrátí.“ Jaký dopad měla tato věta, popisuje Buber sám slovy: „O pravdivosti vyřčených slov jsem vůbec nepochyboval. Zůstala ve mně vězet, a z roku na rok se více usazovala, a již po necelých deseti letech jsem je začal pocítovat jako něco, co se týká nejenom mě, ale i toho druhého člověka. Později jsem si vybral slovo „míjení“ (Vergegnung), kterým je možno označit promeškání skutečného setkání dvou lidí... Domnívám se, že všechna pravá setkání, která jsem během svého života prožil, měla svůj původ v oné chvíli.“ Pro pochopení toho, co je to **setkání**, musel tedy Buber zřejmě zažít toto základní **míjení**.

U prarodičů ve Lvově Buber nalezl ztracený domov. Dědeček Salomon Buber představoval typ židovského učence, který se úspěšně věnoval svému zaměstnání (byl ředitelem dvou bank, radou obchodní komory, předsedou židovské náboženské obce ve Lvově) proto, aby mohl bádát. S pílí člověka, plnicího své náboženské poslání, a současně metodami západoevropské vědy sbíral a vydával ve Lvově rabínské výklady Písma – midraše, upravené metodami literární kritiky, a přijaté náboženskou obcí – samozřejmě v hebrejských a aramejských originálech. Dědeček malého Martina vyučoval židovské víře. „Dědeček byl pravý filolog, který „miloval slovo“, ale láska babičky ke slovu na mě působila ještě mocněji, než jeho. Tato láska byla totiž velmi bezprostřední a plná zbožnosti.“

Dalšími ústředními zážitky, formativními pro Martina Bubera, byly nejprve asi od deseti let prázdninové pobyty na otcově statku v Bukovině a od čtrnácti let i život na něm. Buber v té době studoval na polském gymnáziu. Buberův otec projevoval výrazně nesentimentální a ryze lidskou lásku k přírodě i k lidem. „Zlostně odmítal slepou dobročinnost, neuznával žádnou jinou pomoc než pomoc člověka konkrétním lidem, kterou provozoval. Ještě ve starší se nechal zvolit v židovské obci ve Lvově do „komise pro chléb“ a neúnavně obcházel z domu k domu při hledání skutečně potřebných a jejich potřeb, což nešlo dělat jinak, než osobním kontaktem.“¹ Zkušenost setkání, které později Buber popsal, je ovšem setkání s koněm, kdy se nepozorovaně vkradl do stáje a šimral svého oblíbeného hřebce na šíji: „Nebyla to pro mne obvyklá zábava, ale velká, sice přátelská, avšak i hluboce vzrušující událost. ... Co jsem u tohoto zvířete prožil, bylo to jiné, ta strašná odlišnost jiného, která mi dovolila přistoupit blíž a dotknout se... Když jsem pohlídl tuto ohromnou ... hřívu a pocítil, že živoucí pod mou rukou žije, bylo to, jako by se mé kůže dotkl samý základ této vitality, který

mne přece jenom připustil k sobě, svěřil se mi a projevil se v ty a Ty.“ ... „Když jsem na to pomyslel, kůň zřejmě vycítil, že se již neoddávám okamžiku a škubnul hlavou. Setkání tím skončilo a já poznal, že se odehrává pouze v přítomném okamžiku.“² V Bukovině se Buber setkal také s chasidismem, lidovým hnutím židovské zbožnosti, vzniklým v 18. století v polsko-ruském prostoru. Chasidismus je mystické hnutí, vycházející z pocitu naplnění celého světa Boží přítomností – tzv. panenteismem. Důsledkem tohoto vědomí je jistota stálého vztahu s Bohem i neustálá bezprostřednost a radost víry. Chasidské hnutí představuje široký fenomén, avšak v Buberově pochopení se důraz klade na prožitek víry, vroucnost spíše než na rozumové uchopení skutečnosti. Na přelomu 19. a 20. století byl chasidismus ve značném úpadku, ovšem stále ještě měl v sobě sílu, kterou dokázal fascinovat – kromě Bubera např. také Jiřího Langeru, který Bubera předešel v uspořádání antologie chasidských příběhů v půvabné knize *Devět bran*.

V dětství se člověku obvykle dostává základního životního vkladu, který pak v dalším životě dále rozvíjí. U Martina Bubera to byly zřejmě tři okruhy jeho myšlení, k nimž se v pozdější době stále znovu vracel:

1. Zkušenost setkání a zkušenost míjení, které se pak v základním termínu „Já a ty“ staly základem Buberova myšlení.
2. Chasidismus, s nímž se Buber poprvé setkal právě v dětství.
3. Vztah k hebrejské Bibli, kterou později překládal do němčiny, zřejmě získal od svého dědečka.

II. Studia ve Vídni, Lipsku, Zurychu

Přesunem na studia do Vídne a dalších německy mluvících měst se Buber dostal do zcela jiného duchovního ovzduší. Na přelomu 19. a 20. století byla Vídeň fenoménem, podobným jako dnes – s množstvím lákadel a nabídek vysoké kulturní úrovně. Mladého Bubera strhl vír doby, rychle zapomněl na dům prarodičů a přijímal stále nové podněty, zpočátku v určité roztříštěnosti, která se nesbíhala dohromady. Buber studoval

filosofii, povinné přednášky ho ale příliš nebavily, zato chodil načerno na semináře pro vyšší ročníky, které byly místy volnou diskuzí profesorů se studenty nad daným tématem, a pravidelně navštěvoval divadelní představení. V té době byl Buber fascinován filosofem Friedrichem Nietzsche. Pozoruhodnou knihu „Also sprach Zarathustra“ dokonce začal překládat do polštiny. V Lipsku Buber naslouchal Bachově hudbě, zatímco v Curychu se začíná zajímat o mystiky renesančního a reformačního období: Mikuláše Kusánského, Paracelsa, Weigela, Jakuba Boehma, Angela Silesia.

III. Rodina

Buber ve svých 21 letech, r. 1899, prožil dvě věci, zásadní pro následující život. Stal se zastáncem vznikajícího sionistického hnutí a seznámil se s Paulou Winklerovou (i filosof je někdy mladý!). Sám seznámení popsal slovy: „Po krátké romanci, k níž patřila také tancovačka v Alpách, která se protáhla až do brzkého rána, jsem došel k názoru, že jsem našel životní družku.“³

Paula Winklerová byla studentkou germanistiky, katoličkou, dcerou německého důstojníka z Mnichova. Její rodina nedokázala pochopit, že Paula chodí s Židem, Buberovi sionističtí přátelé zase zásadně odsuzovali smíšený vztah „Mischehen“. Navíc se v té době nemohli Martin s Paulou ani vzít, protože Buber jako Rakušan musel mít církevní sňatek, což přes hranice náboženství nebylo možné. Do této situace se mladému páru narodily dvě děti – Rafael (1900) a Eva (1901). Paula ovšem byla nadšená „filosionistka“, jak se sama nazývala, a publikovala pod pseudonymem Georg Munk. Nakonec po její konverzi k judaismu uzavřeli zasloužilí snoubenci konečně manželství.

IV. Předválečné aktivity: Mystika, sionismus

Buber promoval na Vídeňské univerzitě na téma renesančních mystiků (Beitratraege zur Geschichte des Individuationsproblems). Po promoci zaplatila babička Adele mladé a poměrně chudé rodině roční pobyt ve Florencii. Tento pobyt se stal v životě rodiny zlomovým – Buber skončil se svou roztěkaností a začal se soustředit vždy jen na jedno téma – a tak se ze sionistické agitační práce i jiných aktivit dočasně stáhnul a naplno se věnoval chasidismu. Paula se stala ideální manželkou velkého muže,

kteřá – podobnou byla Buberova babička – vytvářela rodině zázemí. Kromě toho se věnovala i vlastní literární tvorbě. Po rozpadu manželství Buberova syna Rafaela vychovávala také svá vnoučata Barbaru a Judith – zde jakoby se opakoval příběh Buberova dětství u prarodičů. Manželství Martina a Pauly Buberových bylo až do Pauliny smrti v r. 1958 vzorové.

Vraťme se krátce k sionismu. Sionistické hnutí, založené Theodorem Zeevem Herzlem, usilovalo o vznik židovského státu. Buber mezi sionisty patřil k těm, kteří se soustředili na duchovní aspekt tohoto hnutí. „Sionismus je něco více než židovský nacionalismus, protože Sion znamená více než národ (Sion ist mehr als die Nation). Sionismus je ... v řeči Bible: Počátek království Božího mezi národy.“⁴ Právě díky sionismu našel Buber cestu zpět ke svému židovství. Buber sám ale také výrazně ovlivnil dějiny sionismu: Jeho pražské „Tři řeči o židovství“ (1909) přispěly k vytvoření podoby pražského salonního sionismu meziválečného období.

Buberovo mystické období trvalo asi do roku 1913 či 1914. Buber v té době pravidelně publikoval o chasidismu (Geschichte der Rabbi Nachman 1906, Legende des Baalschem 1908, Vom Leben der Chasidim 1908, Juedische Mystik 1909), ale i např. o taoismu (Die Lehre vom Tao 1910, Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse).

V. Vztah Já–ty

V roce 1913 se začíná v Buberově myšlení odehrávat obrat od mystické niternosti, v níž je člověk uzavřen do sebe, k otázce mezilidských vztahů. Není jisté náhodou, že tento obrat spadá do času První světové války. Před ní vládli mnohdy v evropských intelektuálních kruzích humanisticko-naivní názor, že se lidstvo přirozenou cestou ze svých vlastních schopností prohloubením etiky a niterným zduchovněním vyvine na úroveň, kdy se bude lidské a božské dotýkat. Dějiny dvacátého století učinily tomuto modernímu mystickému optimismu zřejmě na dlouhou dobu konec.

Buberovi v té době bydleli v Berlíně, později se stěhují do Heppenheimu (městečka jižně od Darmstadtu). V těchto letech promýšlel Buber své myšlenky o vztahu, které zveřejnil r. 1923 ve své ústřední knize „Já a ty“. Ve stejné době se Buber, spolu s Franzem Rosenzweigem, začal také věnovat překládání Bible.



1) Tříletý Martin Buber s prarodiči

2) Matka Elisa Buberová

3) Dvanáctiletý

4) Dědeček Salomon Buber

5) Friedrich Nietzsche

6) Theodor Herzl

7–8) Martin a Paula na přelomu století

9–10) Buberovi ve stáří

VI. Meziválečné Německo

Dvacátá a třicátá léta lze i v Buberově životě zřetelně rozdělit na dvě části:

Období rozkvětu německého liberálního židovství, které se projevovalo také velkou židovskou asimilací, a období zvyšujícího se útlaku poté, co se v Německu dostali k moci nacisté (1933).

V prvním období se Buber soustředil na posilování židovské identity, která se vytrácela: 1919 založil ve Frankfurtu nad Mohanem „svobodné židovské učiliště“, podílel se s Franzem Rosenzweigem na překládání Bible. Druhým – a hlavním Buberovým tématem té doby se stává myšlenka dialogu: Jí se věnuje filosofická kniha „Já a ty“ (1923). Buber se spolu s katolíkem Josefem Wittingem a evangelíkem Viktorem von Weizsäckem stává redaktorem čtvrtletníku „Die Kreatur“ (Stvoření), který bychom dnes nazvali ekumenický časopis.

V druhém období – době útlaku Židů v Německu – se Buber soustředil na obranu Židů pomocí vzdělávání dospělých. V „Juedische Rundschau“ 21. 4. 1933 Buber píše: „První, co německý Žid potřebuje v této zkoušce, je nová hierarchizace osobních hodnot, která ho učiní schopným čelit situaci a jejich proměnám... Když si uchováme své Já, nikdo nás nemůže vyvlastnit. Pokud zůstaneme spojeni s počátkem a cílem, nikdo nás nemůže vykořenit. Žádná moc na světě nedokáže zotročit toho, kdo v opravdové službě získal pravou duševní svobodu.“

Vzdělávání je podle Bubera klíčem k opětnému nastolení duševní rovnováhy, narušené politickým útlakem. Umožňuje totiž i současnou těžkou situaci Židů chápat v kontextu dlouhých židovských dějin, v nichž bylo podobných období, jaké prožívali Židé ve 30. letech v Německu, mnoho. Hrůzy holocaustu si ovšem Buber, stejně jako nikdo jiný v té době, představit nedokázal.

VII. Jeruzalém

Roku 1938 se manželé Buberovi přestěhovali do Jeruzaléma. Buber zde přijal místo na nově vzniklé Katedře sociální filosofie⁵ Fakulty humanitních věd Hebrejské univerzity. V té době se v Palestině stupňovalo napětí mezi židovským a arabským obyvatelstvem. Buber byl po celou dobu svého života v Jeruzalémě zastáncem smíření mezi Židy a Araby. Jeho návrhy na vytvoření soustátí Izrael-Palestina a později konfederace blízkovýchodních národů působily ovšem v době,

kdy se již schylovalo k dlouhé řadě válek mezi Izraelem a jeho arabskými sousedy, značně naivně a odrřazeně od blízkovýchodní reality. Buber byl ovšem vždy neochvějným zastáncem dialogu, právě s těmi, s nimiž se zdál nemožný: usiloval o dialog jak s arabským obyvatelstvem Izraele, i později se sousedními nepřátelskými arabskými státy, tak také s Němci po 2. světové válce. Právě pro potřeby dialogu mezi náboženstvími založil Martin Buber spolu s Hugo Bergmanem Izraelskou mezináboženskou organizaci. O dialogu se Buber vyjádřil ve svém projevu při příležitosti převzetí mírové ceny německých knihkupců (1953): „Navzdory všemu věřím, že národy mohou v této době vstoupit do vzájemného dialogu, do skutečného dialogu. Pravý rozhovor je ten, v němž každý z partnerů vnímá a potvrzuje toho druhého jako konkrétně existujícího partnera a souhlasí s ním i tehdy, když mu odporuje; protiklad tím sice jistě nebude ze světa odstraněn, avšak může se stát lidsky snesitelným a vést k překonání.“⁶

Ovšem právě pro svou snahu o dialog s těmi, s nimiž se dialog zdá v současné době nemožným (která předcházela dialogu s těmi bližšími, před nimiž je takovýto typ dialogu nutno obhájit), byl Martin Buber v posledních letech svého života podstatně populárnější v zahraničí než doma v Izraeli, mezi křesťany než mezi Židy. Martin Buber zemřel v Jeruzalémě 13. června 1965.

2. Dílo

I. Já a ty

Podle M. Bubera je skutečnost **vytvářena** určitým typem vztahu, dokonce lze říci, že podstatou skutečnosti je vztah. Proto člověku není vlastní osamělost, individualita, která je např. tématem Nietzseho (který Bubera dříve fascinoval), ani kolektivismus, jak se projevoval za 1. světové války i později v diktaturách 20. století – nacismu a komunismu – nýbrž vztah. Martin Buber rozeznává dva základní, diametrálně odlišné typy vztahu: **Já–ty** a **Já–ono**. Přibližme si na základě několika citátů alespoň stručně základní Buberovu knihu „Já a ty“. Tato kniha je krásná, hluboká a velmi náročná, po formální stránce se blíží básni v próze a bez výkladu je obtížně srozumitelná: „Svět je pro člověka dvojí, neboť i jeho postoj je dvojí. Postoj člověka je dvojí, neboť i základní slova, která může

pronést, jsou dvě. Základní slova nejsou jednotlivá slova, nýbrž slovní dvojice. Jedním základním slovem je slovní dvojice **Já–Ty**. Druhým základním slovem je slovní dvojice **Já–Ono**, přičemž místo Ono lze říci i On nebo Ona, aniž by se tím základní slovo měnilo. A tak je i lidské já dvojí. Neboť já základního slova **Já–Ty** je jiné než já základního slova **Já–Ono**.

Základní slova neoznačují věci, nýbrž poměry. Základní slova nevypovídají o něčem, co existuje mimo ně: teprve jejich vyslovení zakládá bytí toho, co vyjadřují. Základní slova říkáme svou bytostí. Říkáme-li „ty“, vyslovujeme i já slovní dvojice **Já–Ty**. Říkáme-li „ono“, vyslovujeme i já slovní dvojice **Já–Ono**. Základní slovo **Já–Ty** lze říkat jen celou bytostí. Základní slovo **Já–Ono** nelze nikdy říkat celou bytostí.

Není žádné já o sobě, nýbrž jen já základního slova **Já–Ty** a já základního slova **Já–Ono**.“

Martin Buber tedy mluví o dvou typech vztahu, které jsou diametrálně odlišné a lze je přiblížit vzájemným srovnáním: Vztah **Já–ty** se odehrává v prostoru vzájemné lásky,⁷ kdy se druhému odevzdávám a zároveň ho přijímám. Vzájemná otevřenost a vzájemnost jsou nutné, stejně jako svoboda. Není zde účelovost. Nastává setkání. Vztah **Já–ty** říkám celou bytostí, kdy se mi ztrácí hranice mezi já a ty, a tento vztah se odehrává pouze v přítomnosti, je bezprostřední, ze zkušenosti o něm nic nevíme. Vztah je jedinečný.

Naproti tomu vztah **Já–ono** se odehrává v prostoru, kdy zpředměťuji (zvěčňuji) a vztah získává kvalitu vztahu objekt-subjekt. Je zde snaha podmaňovat, řídit, manipulovat, přivlastňovat a využívat. Uskutečňuje se poznávání za účelem ovládnutí. Příznačná je účelovost – „Dělám to proto, aby...“ Vztah **Já–ono** neříkám celou bytostí, vnímám hranice mezi Já a ono, je zprostředkovaný zkušeností a časově zakotven v minulosti. Není jedinečný, dovoluje srovnání.

Tento vztah se projevuje na třech rovinách (sférách):

„První z nich je život s přírodou. Zde se vztah zachvívá v temnotě a je pod prahem řeči. Tvorové se k nám obracejí, ale nemohou nás dosáhnout, a říkáme-li jim „ty“, vážně naše oslovení na prahu řeči.“

Druhou sférou je život s lidmi, zde je vztah zjevný a má podobu řeči. Můžeme dávat i přijímat slovo Ty.

Třetí sférou je život s duchovními jsoucnostmi. Zde je vztah zahalen jakoby v oblak, ale zjevuje se, je mimo řeč, ale plodí ji. Neslyšíme žádné Ty a přece cítíme, že jsme voláni. A odpovídáme – ať už vytváříme, nebo myslíme, nebo jednáme, říkáme svou bytostí základní slovo, aniž bychom mohli říci „ty“ svými ústy.“

Příroda se pro Martina Bubera stává partnerem, i když za okruhem světa řeči (zmiňovali jsme již koně, podobně Buber popisuje i setkání s kočkou a stromem). V životě s lidmi je vztahem Já–ty popisováno to, co se v křesťanství nazývá vztahem k bližnímu, vztahem bezpodmi- nečné lásky (Buber sám uvádí příklady lásky biblického Davida k Jonatanovi a novozákonního Samaritána a zbitého). Oblast vztahu k Bohu Buber v knize „Já a ty“ pouze naznačuje, nazývá ji „vztahem s duchovními jsoucnostmi“. Buber ovšem zdůrazňuje, že v každé sféře vztahu je patrný „okraj věčného Ty“. Jen ve vztahu k člověku však tento vztah vystupuje do řeči. Vztah k člověku se díky tomu stává typickým podobenstvím vztahu k Bohu.

II. Chasidské příběhy

Martin Buber zdůrazňoval na chasidismu jeho bezprostřednost vztahu k Bohu („zde a nyní“). Vyjadřuje ji například píseň rabiho z Berdičeva, která zřejmě Bubera také spoluinspirovala k vytvoření základního protikladu Já – ty jeho filosofie:

*Kudy chodím – ty!
Tam, kde stojím – ty!
Jenom ty, stále ty, pořád ty!
Ty, ty, ty!
Když se dobře mám – ty!
Když si naříkám – ty!
Jenom ty, stále ty, pořád ty!
Ty, ty, ty!
Nebe – ty, země – ty,
nahore – ty, dole – ty!
Kam se jen pohnu, na každém rohu,
jenom ty, stále ty, pořád ty!
Ty, ty, ty!*

Buber se soustředil především na tradované příběhy o významných chasidských rabínech. Tato vyprávění měla hlavně útržkovitou podobu anekdot – příběhů s nečekanými pointami. Vyprávěním se přibližovaly postavy rabínů a strhávaly se do současnosti, takže se jejich skutky i zázraky stávaly současnými: „Lidé prosili jednoho rabiho, jehož děde-

ček byl Baalšemovým žákem, aby vyprávěl nějaký příběh. „Příběh“, odpověděl jim, „se má vyprávět tak, aby byl sám o sobě pomocí.“ A vypravoval: „Můj dědeček byl chromý. Jednou ho prosili, aby vyprávěl něco o svém učiteli. I povídal jim, jak svatý Baalšem při modlitbě skákal a tančival. Můj dědeček vstal a vyprávěl, a vyprávění ho strhlo tak, že sám začal skákat a tancovat, aby ukázal, jak to dělával mistr. Od té chvíle byl uzdraven. Tak se mají vyprávět příběhy.“⁸ Tyto příběhy měly povzbuzovat k tomu, brát si ze starých chasidských mistrů mravní příklad: „Každé ráno, když vstával, volával rabi Zusja ještě předtím, než řekl Bohu nebo lidem první slovo: „Celému Izraeli dobré ráno!“ Přes den si všechno, co udělal, zapisoval na lísteček. Večer před usnutím ho vytáhl, četl a plakal nad ním tak dlouho, dokud se písmo nerozplynulo v slzách.“

Buber si uvědomoval duchovní sílu chasidského příběhu, a tak s velkou pílí příběhy sbíral, upravoval a sestavoval tak, aby se vytvořily profily jednotlivých rabínských osobností i jejich škol. Vznikla kniha – Chasidské příběhy – vyšla nejprve hebrejsky v Izraeli. Tam ovšem nevzbudila žádný zvláštní zájem. Buber vyprávění přepracoval do němčiny, v níž naopak „Chasidische Erzählungen“ sklidily velký úspěch. Knihou vytvořil Buber duchovní obraz chasidů, který byl neobyčejně poutavý i inspirující, především mimo okruh židovského společenství. Kniha je ovšem mimořádná i jazykovou úrovní, takže převodem do dalších jazyků se něco podstatného z jejího kouzla ztrácí. V češtině tak tato kniha připomíná spíše herbář s vylišenými rostlinami – na rozdíl od skvělého, již zmiňovaného díla Jiřího Langera *Devět bran, chasidů tajemství*, které je literárním skvostem a vtahuje českého čtenáře do svého obrazu světa chasidů podobně, jako Buber německého.

Jaký je vztah mezi Buberovým pojetím chasidismu a jeho filosofií Já – ty? V obojím Buber zdůrazňuje právě bezprostřednost vztahu k Ty, tedy to, že to podstatné v lidském životě se odehrává **ve vztahu**.

Buberovy Chasidské příběhy ovšem kromě velkého úspěchu sklidily také zásadní kritiku. Buberův přítel Gershom Scholem vytýkal Buberovu pojetí chasidismu, že „duchovní poselství, jež Buber do ... (svých spisů o chasidismu) vložil, je příliš hluboko svázáno s předpoklady vycházejícími z jeho vlastní filosofie

náboženského anarchismu a existencialismu a není zakořeněno v samotných textech“.⁹ Kromě toho Buber čerpal z chasidismu jednostranně – opomíjel jak objemný korpus teoretických spisů – kázání, výkladů, přednášek, pojednání o modlitbě a dalších předmětech náboženského života, tak také chasidskou poezii a písně, které dochází v poslední době nové obliby (např. v interpretaci r. Shlomo Carlbacha). Výsledně pak Buber svou práci opomíjí intelektuální rozměr chasidismu a budí dojem, že se jedná pouze o lidové hnutí.

III. Poněmčení Písma – Verdeutschung der Schrift

Třetím okruhem Buberovy práce je překlad hebrejské Bible do němčiny. Podnět k němu dal Buberův přítel Franz Rosenzweig. Až do Rosenzweigovy smrti (10.12.1929) se jednalo o společnou práci. Rosenzweig chtěl původně pouze „požidovstit“ Lutherův překlad Písma. Časem však došel k přesvědčení, že to není možné. Buberův a Rosenzweigův překlad je ovšem opět vázán na němčinu. Literárně se ovšem jedná o pozoruhodné dílo. Zamýšleným „cílovým čtenářem“ Bubera a Rosenzweiga byl německý liberální Žid, který umí výborně německy a v základních rysech ovládá i hebrejštinu. Četba překladu ho měla vrátit k originálu – proto překlad vycházel původně vycházel dvojazyčně. Okruh německých židovských čtenářů se ovšem díky hrůze Šoa značně zúžil.

Ovšem pro toho, kdo umí dobře německy a hebrejsky a čte překlad souběžně s hebrejským originálem, je četba skutečným požitkem. Graficky rozložení textu vyjadřuje dělení vět ne na verše, což je do značné míry umělé, nýbrž podle struktury věty v hebrejském originále (podobně postupovali například překladatelé Českého ekumenického překladu v případě hebrejské poezie).

Kde najdeme spojnicu mezi tímto účtyhodným překladatelským dílem a zbývajícími dvěma hlavními Buberovými díly? V překladu biblického textu je to například v převodu Božího jména JHVH do němčiny osobními zájmeny, psanými pro odlišení velkými písmeny – tedy ICH, DU, ER, IHM apod. Buber tento velmi nezvyklý úzus do překladu zavedl na základě Ex 3,14,¹⁰ který chápal jako zjevení boží existence ve stále aktuálně promlouvající přítomnosti, tedy i v okamžiku četby překladu Písma.



Izaiáš 40 v prvním vydání překladu, Berlín 1933

Četba pak má sloužit právě k navázání dialogu člověka s Bohem.

Buberův a Rosenzweigův překlad se ovšem příliš neprosadil ani v samotné německé jazykové oblasti. Přispěly k tomu změny, které proběhly mezi počátkem překladu a jeho dokončením (1962): Díky holocaustu se centrum liberálního židovství, jehož byl Buber představitelem, přesunulo z německé do anglické jazykové oblasti a po válce došlo k významné změně i jazyka, do něhož Buber překládal – němčiny. Výsledné dílo je proto pro „obvyklého“ čtenáře Bible příliš náročné i vzdálené od ostatních německých biblických překladů. K náročnosti knihy přispívají překladatelská i vydavatelská specifika (absence dělení textu na verše, vydání ve čtyřech tlustých svazcích apod.).

3. Víra Martina Bubera

Jan Heller, náš významný vykladač Bubera, uvádí svou výbornou předmluvu ke knize „Já a ty“ slovy: „V dějinách se setkáváme se spoustou lidí, kteří mysleli mnoho, ale věřili málo, nebo vůbec ne. Tak se výsledek jejich práce nejednou podobal dokonale provedené pitvě: vše bylo rozpitváno, ale co zbývalo, nebylo k životu. Jiní věřili, ale nemysleli, nebo alespoň nemysleli dost a do hloubky. Tak se to, co dělali, podobalo počínání léčítele, který sice něžně hladí, ale po povrchu a do hloubky neproniká. Na rozdíl od obou je

Buberovo počínání cosi jako akce chirurga, který řeže, aby uzdravil, tj. napomáhá svou kritickou analýzou i svou hlubokou, nelacinou nadějí a vírou v moc pravdy k tomu, aby se pacient, churavé lidstvo a jeho myšlení i usilování, vracel na cestu života.“¹¹

Přiblížme si proto Buberovo pojetí víry, jak ho stručně dotýká v knize „Já a ty“ a rozvíjí ve stati „Dva typy víry“ (Zwei Glaubenswege). Buber zde proti sobě staví víru, která je založená na **vztahu důvěry** a nazývá ji hebrejsky **emuna**, a na druhé straně víru, která znamená uznání pravdivosti určitého výroku. Tento typ víry nazývá řecky **pistis**. Víru emuna připisuje Buber židovství – nejen Tóře a Prorokům, ale také Ježíšovi z Nazareta, kterého označuje za „Pra-žida“, zatímco pojetí víry emuna Buber připisuje apoštolu Pavlovi a křesťanství.¹²

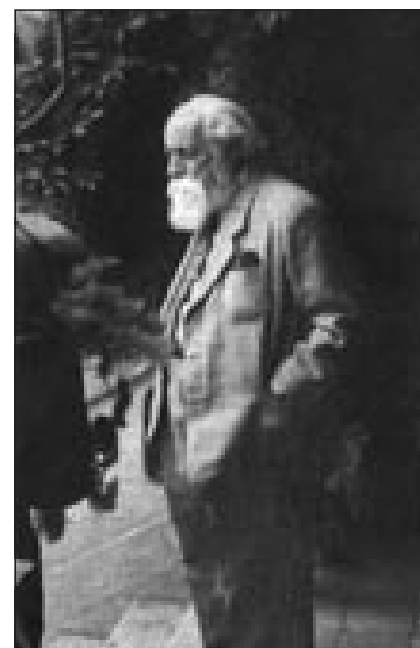
Emuna vytváří společenství, zatímco pistis dle Bubera nutně vede k individualismu. I když se Buber přiklání k prvnímu typu víry, je celý spis psán smířlivým způsobem: „víra židovství a víra křesťanství mají každá svým způsobem ... odlišnou podstatu, a takto zajisté odlišně podstatně zůstanou, dokud lidské pokolení neopustí exil (různých) náboženství a nebude shromážděno v Božím království.“

Aniž Bubera doslova cituje, navazuje na toto pojetí teolog Československé církve Zdeněk Trtík ve své knize Vztah „Já–ty“ a křesťanství.¹³ Kořen moderní

duchovní krize pro Trtíka tkví právě v pojetí víry na základě antiteze subjekt-objekt, kdy se subjekt zkoumaného objektu zmocňuje pomocí svého myšlení, což pak znamená ztrátu vztahu k Bohu.

Pojetí víry u Martina Bubera se dočkalo také zásadní kritiky: jednak z křesťanské strany, kdy podle kritiků i u apoštola Pavla najdeme víru, která je především vztahem (ovšem: v dalším dogmatickém vývoji křesťanství docházelo k zaměňování víry za shodu s učním nezřídka!).

Buber byl ovšem kritizován také z židovské strany – za to, že ve svém „anarchistickém“ pojetí víry projevoval k institucionálnímu židovskému náboženství vztah takřka jen negativní. Tento postoj, který zřejmě pramenil v Buberově myšlení jednoho z posledních německých židovských liberálů, se stavěl především proti pojetí židovské ortodoxie, jíž Buber nepřičítal žádnou náboženskou hodnotu. Žel, Buber tímto svým „protiortodoxním“ postojem zřejmě ovlivnil i některé křesťanské autory, kteří jinak měli k židovství spíše pozitivní vztah (např. holandského teologa Kornelise Heiko Miskotteho či našeho Ludka Brože, který navíc ortodoxii ztotožňoval se sionismem, k němuž byl přímo nesmiřitelný). Tento Buberův postoj, který projevoval i v praktickém životě (např. tím, že telefonoval jeruzalémským ortodoxním Židům o šabatě) zřejmě přispěl podstatnou měrou k určité izolaci, v níž Buber v Jeruzalémě žil.



4. Buberovi kritici

K dokreslení obrazu Buberovy osobnosti a jeho učení nám pomůže zmínit ještě názory dvou z Buberových kritiků:

Franz Kafka popisoval Martina Bubera ve své korespondenci: „Buber večer přednáší ... nevyhnal by mě z pokoje, jak je nudný.“ (16.1.1913) „Včera jsem mluvil také s Buberem, který je osobně svěží a prostý a významný a nemá nic společného s těmi mdlými věcmi, které napsal.“ (19.1.1913) „Buberovy přílišné zásahy při přepracování legend dělají četbu jeho knih nesnesitelnou.“ (20.1.1913) „Chasidské povídky jsou to jediné židovské, v čem se bez ohledu na svůj duševní stav cítím hned a vždycky doma, do všeho ostatního jsem jen zavátý a jiný průvan mne zase odváne.“ (září 1917)¹⁴

Ješajahu Leibowitz, izraelský filosof a „neortodoxně-ortodoxní Žid“, se o Buberovi vyjadřoval jen stručně. Nazval ho jednak „filosofem pro křesťany“, přičemž nepochybně narážel na to, že Buber měl mnohem větší ozvuk u křesťanů než u Židů, a že jeho existencialistické pojetí náboženství, chápající vztah k Bohu v protikladu k halaše, je bližší spíše některým pochopením apoštola Pavla, než jakémukoliv židovskému náboženskému proudu.

Jindy Leibowitz označil Bubera za „filosofa pro dámy“. „Neříkám filosof pro ženy, protože co je dobré pro ženy, je dobré i pro muže, ale filosof pro dámy“, dodal k tomu ortodoxní židovský zastánce ženské emancipace. Zřejmě tím mínil přeceněné soustředění na vztah k druhému, kdy se život odehrává mezi já a ty a v přítomném okamžiku a vztahu, a chybí společenství v prostoru („my“) a čase (tradice) i pravidla, v nichž se vztahy realizují („Zákon“).

5. Martin Buber dnes

V čem je tedy Buberovo učení aktuální ještě dnes – více než čtyřicet let po jeho smrti? Buber se stal určitým symbolem – a tak jeho jméno nese celá řada ulic, domů a center, zvláště v Německu (ale Buberovo centrum je také např. na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě). Německá Rada pro křesťansko-židovskou spolupráci udílí od roku 1968 každoročně medaili Bubera a Rosenzweiga těm, kdo se zasloužili o židovsko-křesťanský dialog.

V Izraeli existují dvě společnosti pro mezináboženský dialog, které se odkazují na založení Martinem Buberem – Intefai-th Encounter Association a Israel Inter-faith Assotiation.

Buberovy knihy vychází v reedicích dodnes – např. loni vydal Kalich „Já a ty“ a lze se těšit i na budoucí české překlady dosud u nás nepublikovaných Buberových prací.

Buber svou filosofií dialogu a setkání ovlivnil více oborů – jak psychologii (terapie orientovaná na klienta), psychiatrii a dialektickou filosofii (personalismus), tak také moderní pedagogiku a novější křesťanskou teologii – jak katolickou, tak i evangelickou. Na Bubera se odkazuje také americké liberální židovství.

Zřejmě největším Buberovým přínosem je však jeho důraz na setkání a dialog, který musí vyrůstat právě z osobního setkání. Dialog mezi některými skupinami, o něž Buber přes velký odpor z vlastního tábora usiloval, se prosadil a způsobil zásadní změnu vztahů mezi celými národy – např. mezi Izraelci a Němci, jindy přispěl k podstatnému zmírnění napětí (mezi izraelskými Židy a Araby, mezi Izraelem na jedné straně a Egyptem a Jordánskem na druhé). Někdy je ovšem odmítání dialogu tak zásadní, že k setkání zatím nedochází (např. islamistické teroristické strany, které mají místy na Blízkém východě velký vliv, dialog zásadně odmítají). Úkol dialogu je vždy dvojí: vést rozhovor se svými blízkými – přáteli, soukmenovci a souvěrci a přesvědčit je o potřebě dialogu s „těmi druhými“ – osobními, rodinnými i politickými nepřáteli. Teprve z tohoto vnitřního souhlasu vyrůstá dialog „přes hranice“, který může k lepšímu měnit dějiny osobní i celých národů.

Literatura

1. Buberova díla

Werke, Heidelberg 1962–64, 1. svazek: Schriften zur Philosophie, 2. svazek: Schriften zur Bibel, 3. svazek: Schriften zum Chassidismus
Die Schrift, Köln 1953–62, od té doby cca 10 vydání

Česky:

Tři řeči o židovství, Praha 1912

Chasidské povídky, Hlasy 33, Sv. Kopeček u Olomouce, 1937

Já a ty, Mladá Fronta, Praha 1969, též Votobia, Olomouc 1996 a Kalich, Praha 2005

Chasidská vyprávění, Kalich, Praha 1990
Cesta člověka podle chasidského učení, Votobia, Olomouc 1994

Obrazy dobra a zla, Votobia, Olomouc 1994

Gog a Magog, Mladá Fronta, Praha 1996

2. Literatura o M. Buberovi (výběr):

Bergman Hugo Samuel, Dialogical Principle from Kirkegaard to Buber, Jerusalem 1974 (hebrejsky)

Bloch Jochanan, Die Aporie des Du-Probleme der Dialogik Martin Bubers, Verlag Lambert-Schneider, Heidelberg 1977

Diamond Malcom L., Martin Buber, Jewish Existencionalist, New York 1960

Freedman Maurice S., Martin Buber: The Life of Dialog, New York 1960

Maringer Simon, Martin Bubers Metaphysik der Dialogik im Zusammenhang neueren philosophischer und theologischer Strömungen, Köln 1936

Schilpp Paul Artur, Friedmann Maurice (eds), Martin Buber, Stuttgart 1963 (anglicky: The Philosophy of Martin Buber, La Salle, Illionis 1967)

Česky:

Brož Luděk, důkladný doslov k výše uvedeným Chasidským vyprávěním

Heller Jan, Předmluva a závěrečný „Souhrn knihy“ k Buberově Já a ty, vydané ve Votobii (1996) a Kalichu (2005)

Scholem Gershom, Pojetí chasidismu u Martina Bubera, in: Davidova hvězda, Nakladatelství Franze Kafky, Praha 1995

Vymětal Jan, Význam pojetí vztahu u Martina Bubera pro psychoterapii, in: Psychoterapie III., sborník přednášek, Triton, Praha 1994

Wehr Gerhard, Buber, Votobia, Olomouc 1995 (obsahuje důkladnou bibliografii)

¹) Autobiographische Fragmente, 4n

²) Ibid. 8n

³) Citováno podle: <http://www.christen-heute.de/ARC/3-4-03.html>

⁴) Ibid.

⁵) Dnešní sociologie

⁶) Das Echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens, Nachlese, Frankfurt a.M. 1963, s. 229, cit dle Buber

⁷) Tento výraz ovšem Buber užívá jen sporadicky a především o vztahu mezi mužem a ženou.

⁸) Buber Martin, Chasidská vyprávění, s. 7

⁹) Scholem, Davidova hvězda, s. 111

¹⁰) V Českém ekumenickém překladu: Bůh řekl Mojžíšovi: „JSEM, KTERÝ JSEM.“ A pokračoval: „Řekni Izraelcům toto: JSEM posílá mě k vám.“

¹¹) Buber Martin, Já a ty, Kalich, Praha 2006, s. 7-8

¹²) Citováno dle: Chasidská vyprávění, 571

¹³) Blahoslav, Praha 1948

¹⁴) Chasidská vyprávění, Kalich 1990, s. 563

TROJÍ PŘÍNOS MARTINA BUBERA PRO PROTESTANTISMUS

Paul Tillich

Autor tohoto článku, Paul Tillich (1886–1965), byl protestantským teologem a filosofem náboženství. Studoval teologii a filosofii v Berlíně, Tübingen a Halle. Promoval prací o Schellingovi a habilitoval se v oboru systematické teologie. První světovou válku prožil jako vojenský farář. Po válce byl spoluzakladatelem kruhu náboženských socialistů v Berlíně. Do roku 1933 působil jako profesor systematické teologie, filosofie a religionistiky na universitách v Marburku, Drážďanech, Lipsku a Frankfurtu. S nástupem národního socialismu v Německu odchází do New Yorku, kde se stává profesorem filosofické teologie. Dalšími místy jeho působení v USA jsou Harvard a Chicago.



Úkolem výrazu „a Ty“ je vyjádřit tento charakter náboženské zkušenosti zcela radikálně a konkrétně. Buber odlišuje vztah já-Ty od vztahu já-ono. Toto rozlišení vyjadřuje hlavní problém existencialismu, totiž otázku, jak se z „ono“ může stávat a být „já“, jak se z věci může stávat osoba a z determinovaného člověka svobodný. Již dávno před začátkem moderního existencialistického myšlení nastolil Buber tuto otázku a zodpověděl ji na základě profetického náboženství: Neexistuje žádný jiný způsob, jak se stát „já“, než setkat se s Ty a to jako Ty uznat. A není žádný jiný způsob, jak potkat a uznat Ty, než že se věčné Ty potká a uzná v konečném Ty.

Tento vztah ale podléhá tragickému osudu neustálého zvrácení do vztahu já-ono. Ty se stává věcí, kterou stavíme do podmínek času a prostoru a pod zákon kauzality. Bůh se stane objektem neméně než člověk, člověk neméně než strom a „já“ se stane poznávajícím teoretickým subjektem, který na ně nahlíží z vnějšku, ale nestojí k nim v žádném existenciálním vztahu. Neboť je zapojena jen jedna strana lidského bytí – poznávání či praktický zájem. Je naším melancholickým osudem, že se to děje od počátku lidských dějin a bude se to dít tak dlouho, dokud bude existovat vědomý život.

Protestantští teologové byli tímto náboženským existencialismem hluboce ovlivněni, ačkoli je snad méně originální a mocný, ale zároveň méně paradoxní a násilný než existencialismus Kierkegaardův. Bohužel ale měla ortodoxní

Mezi Tillichova nejznámější díla, která představují jeho hlavní zaměření, patří: *Die sozialistische Entscheidung* (Socialistické rozhodnutí), *Courage to Be* (Odvaha k bytí), *Theology of Culture* (Teologie kultury), *The Dynamics of Faith* (Dynamika víry), *Systematic Theology I.-III.* (Systematická teologie I.-III.), *Biblical Religion and the Search of Ultimate Reality* (Biblické náboženství a hledání poslední skutečnosti). Následující text je přeložen z knihy *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung – Schriften zur Theologie I, Gesammelte Werke, Band II*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962. Úryvek přeložil Lukáš Klíma.

V tomto článku nechci hodnotit souborné dílo Martina Buber. To se děje z kompetentní strany a bude se to dít i v budoucnu. Spíš bych se chtěl zabývat tím, co protestantská teologie z Buberova náboženského poselství a z jeho teologického myšlení přijala a přijmout měla; a není toho málo. Je to přesvědčení, které souvisí s mým vlastním teologickým hlediskem a závisí na silném vlivu, kterým Buber přímo a ještě více nepřímo formoval mé myšlení. Proto zde nechci mluvit za celou protestantskou teologii, nýbrž jen za sebe a o svém porozumění jeho myšlení.

Přesto vím, že mnozí křesťanští teologové a laici se mnou ve zde pojednávaných náhledech souhlasí a spolu se mnou

oceňují mimořádný význam Buber pro protestantismus. Jeho přínos podle mě spočívá ve třech oblastech:

1. V Buberově existencialistické interpretaci profetického náboženství,
2. v jeho znovuobjevení mystiky jako elementu v rámci profetického náboženství,
3. v jeho chápání vztahu mezi profetickým náboženstvím a kulturou, obzvláště v oblasti sociální a politické.

Také s ohledem na tyto tři body bych se nechtěl vztahovat k Buberově celkové pozici nebo se zabývat vývojovými souvislostmi. Mým záměrem je popsat situaci protestantské teologie v její otevřenosti vůči Buberovým centrálním myšlenkám.

Ad 1. Můj první náhled je v Buberově vývoji tím posledním. Jeho systematický rozbor se nachází v knize „Já a Ty“, představující mimořádně důležitou a vlivnou filosofii náboženství – lze-li to říci o tak útlé knížce, která je právě natolik náboženským zvěstováním jako analýzou teorie poznání. Buberova interpretace náboženství se dá označit jako „existencialistická“.

Interpretace náboženství je existencialistická tehdy, když zdůrazňuje dvojí charakter každé pravé náboženské zkušenosti: vtaženost celého člověka do náboženské situace a nemožnost postihnout Boha mimo tuto situaci.

i liberální tradice v protestantismu tak silnou převahu, že Buberovy myšlenky nedosáhly sobě náležitého vlivu. Od výskytu deismu se liberální protestantská teologie snažila zprostředkovávat mezi světonázorem utvářeným moderní vědou, a biblickým pojmem Boha. To je vlastní úloha teologie a v tomto smyslu jsou Kirkegaard a Buber neméně zprostředkující teologové než Ritschl a Rauschbusch.

Jde ale o otázku, jakým způsobem se má zprostředkovávat. A když jsme tuto otázku nastolili, je třeba odpovědět: liberální protestantismus přizpůsobuje Boha bible světu „ono“ moderní technické civilizace. Svět „ono“, tato oblast bezvztahné objektivní a čisté věčnosti se vztahuje stejným způsobem na přírodu i člověka, jednotlivce i společenství. Podle klasické newtonovské mechaniky je příroda totalitou zcela determinovaných těles, které se pohybují podle kvantitativně měřitelných zákonů. U takového světonázoru je vztah já-Ty k předmětu přírody nemožný, neboť člověk přírodu zeslužebňuje ke svému účelu. Zde se z Boha činí „hraniční pojem“, tzn. vytlačuje se na nejkrainější hranici přírody, ze které se stává neschopným do ní zasahovat. Vědecká psychologie a sociologie stále častěji aplikují stejné principy na člověka a na společnost. Jedinec byl podmaněn velkou mašinérií produkce a konzumu a sám se stal strojem, podřízeným zákonu popudu a reakce. Vztah já-Ty zůstal ponechán pocitům a subjektivnímu vnímání.

Liberalismus dobře viděl velké nebezpečí této situace pro náboženství a kulturu, ale nebyl schopen jí zastavit. Protestantská apologetika se například pokusila přinést důkaz, že uprostřed celku všech věcí existuje prostor pro božskou bytost, které musí být přiřknuta povaha osoby a aktivní vzájemný vztah ke světu. „Empirická teologie“ se snažila dokázat, že tato bytost má být dosažitelná všeobecnými vědeckými výzkumnými metodami. Historický výzkum měl tvořit podklad pro víru a náboženství mělo povýšit mravní osobnost nad přírodu v nás i mimo nás. Zdálo se, že smysl dějin se nachází v pokrokové výstavbě mírové a spravedlivé společnosti.

Přesto zůstaly všechny tyto myšlenky uvnitř toho, co Buber nazývá vztahem já-ono. Pokus transcendovat svět „ono“ musel ztroskotat na tom, že mu bylo zároveň přitakáváno. Poslední předpoklady tohoto moderního světonázoru

založeného na vztahu já-ono však byly prolomeny a ukázalo se nemožným přesvědčivě interpretovat božsko-lidský vztah. Buberova existencialistická filosofie Já a Ty naproti tomu chápe opravdovou hloubku situace a může účinně pomoci zvrátit vítězství světa „ono“ nad Já a Ty v moderní civilizaci.

Takovou pomoc nelze očekávat od staré ani od nové ortodoxie. Je snadné použít protesty Kirkegaarda – a jiných existencialistů proti postojům naší doby, určeným vztahem já-ono – k tomu, aby se podpořila náboženská a kulturní obnova. Také Buberovy myšlenky lze takto použít. On sám se ale stále snaží doložit, že ortodoxie (nebo liturgický tradicionalismus) nakonec činí to samé jako liberální teologie, totiž převrací vztah já-Ty ve vztah já-ono. Když stále zacházíme s věčným Ty jako s věcí – buď tím, že se mu zkoušíme přiblížit racionálními nebo iracionálními poznávacími metodami, nebo tím, že z něj chceme učinit disponibilní morálku, dogma či kult – z Ty se stává nějaké „ono“, které ztratilo svoji božskost. Filosofie Martina Buber tak odmítnutím ortodoxní i liberální teologie poukazuje na cestu, která leží mimo tyto alternativy.

Ad 2. Buber byl hluboce ovlivněn mystickou tradicí uvnitř i vně židovství a sám přispěl v mnoha souvislostech k interpretaci mystického myšlení a hnutí. Rozhodující pro jeho vývoj byl jeho zájem o chasidismus. Ten, v souvislosti s jinými mystickými a mysticko-estetickými hnutími, ovlivnil všeobecnou náboženskou a teologickou atmosféru v první čtvrtině 20. století.

Zatímco katolicismus v sobě uměl – přiměřeně svému svérázu – zahrnout mystickou tradici od svých počátků až dodnes, protestantismus a židovství mají k mystice přirozeně rozpolcený vztah. Oba přísluší k profeticko-perso-

nalistickému typu náboženství a oba se museli během svých dějin vždy znovu bránit proti magii, sakramentalismu a odosobňující extázi. Na druhou stranu ale nenajdeme žádné živoucí náboženství, ve kterém by neexistovala mystika jako princip, totiž jako bezprostřední přítomnost božského a možnost sjednocení s ním. Prorocké knihy i ortodoxní židovské učení byly tedy velmi bohaté na extatické a vizionářské prožitky. A také ortodoxní protestantismus znal učení o mystickém sjednocení (*unio mystica*) a vytvářel od počátku svá pietistická hnutí. Jestli při tom vystoupil do popředí více doktrinární, etický nebo mystický prvek, bylo podmíněno spíše osobními a historickými okolnostmi než náboženským principem.

Přesto ještě toto posuzování nestačí. Jak judaismus tak protestantismus v sobě rozvinul způsob mystiky, který podle názoru svých nynějších ortodoxních, potažmo liberálních teologů široce překračuje hranice toho, co je možné na bázi profetismu. Protestantismus 19. století ve spojení se svou kapitulací před moderním světonázorem, založeným na vztahu já-ono, rozvíjel obzvláště silně svůj anti-mystický cit. A pro kantovsko-ritschlovskou školu, která dominovala v protestantské teologii druhé poloviny 19. století v Evropě i v Americe, byla dokonce mystika prapřítelem pravého protestantismu. Pietismus byl pokládán za katolický relik, mystické sjednocení bylo odmítnuto jako neprotestantské a dokonce se vyskytly pokusy osvobodit metafyziku od mystických elementů, které jsou v ní implicitně obsaženy. Křesťanské poselství se měřilo morálními měřítky a bylo přizpůsobeno požadavkům společnosti na racionální a střízlivé ovládání přirozenosti.

Anti-mystická tendence liberální teologie byla – narodil se od mnoha jiných prvků – převzata takzvanými neo-ortodoxními vůdci dnešní protestantské teologie. Přesto se v protestantismu 20. století našel obránce mystiky a proudů, které mystika ovlivnila: Rudolf Otto se svým znovuoobjevením myšlenky posvátna. Na scéně se objevily také další faktory, jako vliv řecko-ortodoxního křesťanstva (v podobě, v jaké bylo zprostředkováno Dostojevským a ruskými emigranty po 1. světové válce), čilý zájem o velké západní a východní mystiky, liturgické hnutí, nové porozumění pro svátosti a symboly, znovuoživení metafyzického



myšlení a s ním související umělecké výrazové formy... To vše protestantskou teologii přinutilo, aby vzala otázku mystiky mnohem vážněji a zabývala se jí intenzivněji než v předcházejících sto letech.

V této situaci má Buberova nová interpretace chasidismu mimořádnou důležitost, neboť předkládá možnost mystiky, která neprotiřečí profetickému náboženství, nýbrž je prohlubuje. Původní chasidismus vznikl v polském židovství 18. století a držel se přísně v rámci židovské tradice; nechtěl reformovat, nýbrž prohlubovat. Židovská mystika kabaly byla převzata do chasidismu velkou měrou, ačkoli takovým způsobem, že byly silně zredukovány novoplatónské prvky kabaly, vysoké hodnocení extáze a náboženská metafyzika.

Nevymizely sice zcela: extatický prožitek a plně sjednocení s Bohem nebyly odmítnuty. Přesto zůstaly omezeny na řídké okamžiky; za hlavní místo, kde člověka potkává božské, se pokládal všední den a jeho práce. Člověk – jak tvrdili chasidé – se musí sám v setkání s „božským Jedním“ stát jednotou. Přesto se nemůže s „božským Jedním“ slít, neboť nikdy, každopádně ne v tomto životě, nemůže být transcendován vztah já-Ty mezi člověkem a věčným Ty. Proto je mystická jednota sjednocováním člověka sama se sebou a s Bohem, ale ne tak, aby se člověk v kontemplaci stáhl ze světa, nýbrž aby ve světě jednal, žil a zároveň ve všem rozpoznával věčný základ.

Náboženství tedy pro chasidismus a pro Bubera znamená posvěcení světa. Náboženství není ani přijetí světa jaký je, ani to není nezabývání se světem, které by bylo namířené na nějaké transcendentní božstvo. Je to posvěcení světa v tom smyslu, že ve všem a v každém se může to božské zviditelnit.

Takový postoj odsouvá z cesty dualismus sekulární a sakrální sféry. Přes přísnou pozornost věnovanou učení a kultu, i přes silný důraz na neustálý rozhovor jednotlivé duše s Bohem v modlitbě a meditaci spočívá rozhodující rys chasidismu v jeho obzvláštním způsobu posuzování světa a v jeho obzvláštním způsobu působení v tomto světě. Lidské

působení ve světě je totiž smysluplné nejen pro lidi samotné, ale i pro Boha, neboť člověk je zodpovědný také za Boží osud – za předpokladu, že Bůh je ve světě. Člověk je povolán k tomu, aby obnovil rozbitou jednotu v sobě a ve světě; Bůh na něj čeká a odpoví na lidské působení je Boží milost. Toto působení člověka nespočívá v askezi nebo v mimořádném jednání. Zde se jedná pouze o posvě-



cení okamžiku, o prostý čin, který je požadován od určitého člověka v určitém okamžiku; jde o jednání neznámých, prostých, dětí. Děje-li se takové jednání s vědomím o tom, co je svaté, potom je to příprava budoucího Božího království, potom je to mesiášské jednání.

Buber, kterého nejdříve lákala čistě mystická dimenze chasidismu, stále více uznával význam této aktivní stránky. Ještě v úvodu ke své sbírce mystických promluv „Extatické vyznání“ silně zdůrazňoval sjednocení s Bohem, ve kterém protiklad mezi Bohem, světem a Já mizí. Později ale ostře kritizoval toto „absorpční učení“ s tím, že není žádnou živoucí skutečností, nýbrž jen vyjádřením rafinovaného výrazu pro „ono“. Absorpční učení je pokus zbavit se Ty a následně také zbavit se „já“. Ničí svět a ztrácí tím také věčné Ty. Rozhodující je všednodenní život, sjednocení, které dosahuje „já“ v setkání s věčným Ty, a vyzařování do světa skrze člověka, který je jedno se sebou samým.

Kdyby se protestantská teologie vážněji zabývala tímto řešením problému „mystiky a profetického náboženství“, obešla by se bez mnohých neplodných diskusí a vyzdvihování falešných rozporů. Neboť není pravda, že mystika a profetické náboženství si vzájemně protiřečí – o tom svědčí Buberovo bytí a myšlení.

Ad 3. Buber by se nikdy nemohl připojit k hnutí náboženských socialistů, kdyby ho jeho mystika nebyla oddělila od profetické tradice. Pochopitelně nebyl aktivním členem tohoto malého zástupu mužů a žen v poválečném Německu, který se nazýval „náboženští socialisté“; vždy byl ale jejich přítelem a rádcem. A jeho myšlenky o vztahu mezi setkáním „já a věčného Ty“ a kulturním setkáním mezi „já a lidským Ty“ mají hodnotu, které si protestantští teologové povšimlí.

Jedním z nejtěžších problémů pro protestantskou teologii je sociální etika (včetně vnitřní a vnější politiky, hospodářství, výchovy). Římský katolicismus má autoritativní sociálně-etický systém a ortodoxní židovstvo takový rozvinulo z Tóry. Protestantismus ale nemá klasický etický systém

v katolickém smyslu, ani Tóru v židovském smyslu, nýbrž je – především ve své luterské formě – duchovněji než oba dva a věří, že vnitřní prostor všech lidských vztahů může být stanoven duchem lásky, zatímco vnějšek musí být určován mocí státu.

Protestantismus nepovažoval funkci státu za protiklad k duchu lásky, neboť podle něho slouží meč nakonec Božímu království skrze to, že utlačuje porušovatele zákona; ale toto jednání je „cizí, nevlastní“ dílo lásky. Odvozovat zákon z náboženské sféry, která se musí státu podrobit, je možné stejně málo, jako může církev klást požadavky na stát. Tento stav věci činí stát nezávislým na vztahu k Bohu. A člověk je zavázán poslušností státu i tehdy, když stát má špatného vůdce a zřízení. Revoluce musí být za všech okolností odmítnuta.

Je pochopitelné, že tento postoj zcela odcizil církvi a náboženství tak revoluční skupinu, jakou bylo německé dělnictvo, a vytvořil propast mezi masami pracujících a náboženskou tradicí i v její liberální formě. Mnoho lidí bylo touto situací hluboce zasaženo, a když po 1. světové válce dělnictvo spolu-převzalo vládu, usiloval náboženský socialismus o to, aby tuto osudovou propast přemostil. Avšak než se to podařilo, vzmohly se reakční a fašistické síly a zničily hnutí

tím, že jeho reprezentanty vyhnaly, potlačily nebo usmrtily.

Náboženští socialisté byly postaveni před otázku, na základě jaké teologické báze by bylo možné uskutečňovat socialismus nebo jinou politickou či sociální ideologii, která by se shodovala s jejich cíli. Pro každého, kdo má být jen nejmenší ponětí o dějinách vzniku křesťanství, bylo přirozeně nemožné udělat z Ježíše socialistu nebo prorocké poselství zaměňovat s ekonomickým programem. Stejně tak je nemožné odvozovat konkrétní politické zákony z biblických tezí. Bible, především Nový zákon, nedává institucionální příkazy ani rady. Kde k tomu v Bibli dochází nebo se to tak jeví, tam se to děje na základě aktuální dějinné situace. Proto náboženští socialisté výslovně zdůrazňovali, že socialismus je požadavkem konkrétní situace, totiž pozdně industriální společnosti, pokud bude posuzována principem lásky a spravedlnosti. Posoudit to je věcí jednotlivých křesťanů. Nemůže se to stát předmětem církevního učení. Úlohou církve je vytyčit principy a podle těchto principů danou skutečnost kriticky posoudit. Nemůže je ale použít *in concreto*, každopádně ne protestantská církev. To je třeba přenechat odvaze, intuici a odhodlání těch, kteří se pro to zasadí ve svobodném rozhodnutí.

Nikdo nebude popírat, že tento Buberův postoj, vnímaný především z hlediska jeho filosofie Já a Ty, byl vzhledem

ke konkrétním kulturním a sociálním problémům jediný možný. Jako všichni náboženští socialisté Buber sice hájí Marxovu kritiku občanské společnosti, staví se ale odmítavě k protináboženskému postoji marxismu. Stejně tak spolu se všemi náboženskými socialisty odmítá Marxovo učení o sebeodcizení lidí, o jejich zvěcnění a snížení na kus počítatelné pracovní síly v moderním kapitalismu. Odmítá také marxistický názor, že charakter člověka je možné změnit skrze určitou skupinu – v tomto případě skrze proletariát – a skrze její revoluční vítězství, jakož i skrze novoty, které z něj vzejdou. To by bylo myšlení v kategoriích já-ono a vedlo by ke ztrátě Ty.

Buber přece musel podle svého předpokladu začít s jednotlivým vztahem já-Ty; s tím, čemu se říká společenství. Společenstvím je míněna aktivní jednotna skupiny lidí, která má vzájemně společnou duchovní bázi a vztah já-Ty. Socialismus se může stát skutečností jen skrze takovéto společenství. Nemůže být tvořen státem, nýbrž jen poměrně malými skupinami, které v sobě uskutečňují socialismus ze síly svého vlastního centra, tedy vztahu k věčnému Ty, a svůj osobní život zaměřují na něj. Společenství je mesiášská kategorie a socialismus jedná ve směru mesiášského naplnění; proto je každý povolán k mesiášskému jednání. Toto je jen všeobecný, velice duchovní výklad náboženského socialismu, který se velkou měrou shoduje

s duchovním postojem raného protestantismu k sociální etice.

V protestantské teologii se nemáme ptát, zda takový výklad není obrácený – což zajisté není – nýbrž zda je dostatečný. A já tvrdím, že dostatečný není. Neboť přenechává stát a politickou moc „démonům“, čistému vztahu já-ono. Takové vydání na pospas je neoprávněné. I v rámci státu je možné rozvíjet vztah já-Ty. Mohli bychom jej nahlížet jako onen duchovní útvar, který pro Buberu patří ke třetímu typu vztahu já-Ty. A nelze pochopit, proč by to neměl být tento případ, protože všechno stvořené přeci může být zahrnuto do Božského a posvěceno. Přesto v tomto bodě ostatní náboženští socialisté s Buberem nesouhlasili a on se proto držel spíše na okraji jejich hnutí.

Ze stejné příčiny pramenila i Buberova zdrženlivost vůči sionistickému hnutí. Přitakával mu jako mesiášskému pokusu založit „společenství“, ale odmítal ho jako politický pokus založit stát. Přesto, zdá se, dějiny prokazují, že společenství bez podpůrného obalu nemůže obstát.

Na Buberově interpretaci slova, mýtu, symbolu a smyslu umění je zřetelné, že jeho význam pro protestantskou teologii se rozprostírá i v dalších oblastech. Přesto mi tři body, pojednané v tomto článku, připadají nejdůležitější a nejobsáhlejší. Ukazují, že vzájemný vztah a rozhovor, právě setkání já-Ty židovství a křesťanství, ještě není u konce a nikdy u konce být nemá.

BUBER A DIALOGICKÝ CHARAKTER JAZYKA¹

Doc. Wolfgang Spitzbardt

Martin Buber, tento velký židovský myslitel 20. století, se intenzivně zabýval dialogickým charakterem jazyka, používaným mezi člověkem a člověkem, jakož i mezi člověkem a Bohem.

Martin Buber, tento velký židovský myslitel 20. století, se intenzivně zabýval dialogickým charakterem jazyka, používaným mezi člověkem a člověkem, jakož i mezi člověkem a Bohem.

„Duch ve svém lidském projevu je odpovědí člověka jeho protějšku, jeho Ty. Člověk hovoří mnoha jazyky, jazykem řeči, umění a činu, ale duch je jeden. Odpovídá našemu Ty, které se vynořuje

a oslovuje nás ze svého tajemství. Duch je slovo. A stejně tak, jako je tomu s hovorovým prostřednictvím řeči, je tomu s veškerým slovem, s veškerým duchem. Lidská mluva se sice nejprve utváří v podobě slov v mozku a pak zní v hrdle, ale v obojí se jaksí láme pravý postup, neboť ve skutečnosti nesídlí řeč v člověku, ale člověk má své stanoviště v řeči a hovoří odtud. Duch není v já, nýbrž mezi Já a Ty.

Není jako krev, která v tobě koluje, nýbrž jako vzduch, v němž dýcháš. Člověk žije v duchu, je-li s to odpovídat svému Ty. A je s to odpovídat, vstupuje-li do vztahu celou svou bytostí. Jenom díky síle, která mu umožňuje vstupovat do vztahu, je člověk s to žít v duchu...“²

Martin Mordechaj Buber se narodil 8. února 1878 ve Vídni, zemřel 13. června 1965 v Jeruzalémě, a byl bezesporu největším reprezentantem židovství své doby. Nesouhlasím tedy s názorem Ludka Brože, který v doslovu k českému vydání Buberových *Chasidských vyprávění*³ píše: „O autorovi *Chasidských vyprávění* se

vesměs prohlašuje, že byl vůbec největší židovský filosof 20. století. Nevím. Spíše bych řekl, že byl jistě jedním z největších myslitelů naší současnosti – avšak přívlastek „židovský“ bych raději vynechal.“

Luděk Brož snad dospěl k takovému názoru jednak na základě svých predsudků a jednak proto, že Buber svým liberálním, avšak podle mě přesto důsledně židovským myšlením, svou ochotou k dialogu s křesťanstvím a snahou o dialog izraelsko-arabský narazil na neporozumění u ortodoxních Židů a mezi sionisty.

Buber vyrostl v Haliči, v domě svého dědečka, rabínského učenice Salomona Bubera, u nějž již jako dítě vnímal starobylost moudrost Izraele a svět chasidů. Zároveň se však velmi brzo začal věnovat evropsko-německé kultuře. Studoval na univerzitách v Berlíně, Mnichově, Lipsku, Curychu a ve Vídni. V mládí se zapojil do sionistického hnutí, vedeného tehdy ještě jeho zakladatelem Theodorem Herzlem, od něhož se pak kriticky vzdálil. Ve 30. letech byl profesorem srovnávací religionistiky na univerzitě ve Frankfurtu. Tam také vedl tzv. „Freies Jüdisches Lehrhaus“, který založil jeho přítel Franz Rosenzweig, a později, v době fašismu, vedl tzv. „Mittelstelle für Jüdische Erwachsenenbildung“. Židovský germanista a religionista Šalom ben Chorin vzpomíná: „Buber patřil k velkým světlým vzorům mého mládí. Spatřoval jsem v něm, podobně jako mnozí mladí Židé v Německu na začátku 30. let, učitele a vychovatele na cestě zpět k židovství. My jsme byli příslušníci již druhé či třetí generace asimilovaných Židů, kterým se z dědictví otců dostávalo již jen málo. Často nabubřelý tón synagogálních kázání nás nemohl získat zpět pro ducha židovství. Zde zapůsobilo Buberovo slovo očištěně a poučně, a tak jsme od něj obdrželi podstatné podněty k formování našeho života.“⁴

Roku 1938 odešel Buber z Německa a začal vyučovat kulturní sociologii na hebrejské univerzitě v Jeruzalémě. V Buberově díle lze spatřit tři hlavní tematické okruhy, které spolu souvisejí a vzájemně se prolínají:

1. Zachování, převyprávění v němčině a výklad oněch chasidských příběhů a moudrostí, které se takto dochovaly hlavně jeho zásluhou. Uvedu jako příklad krátký text: „O svatých jiskrách. Ve všem, co ve světě jest, přebývají svaté jiskry, žádná věc jich

není prostá. I ve skutcích člověka, ba dokonce v hříchu, který člověk činí, přebývají jiskry Boží nádhery. A jaké to jsou jiskry, jež přebývají ve hříchu? Je to obrácení. V hodině, v níž kvůli hříchu činíš obrácení, pozdvihuješ jiskry, které v něm byly, do vyššího světa.“⁵

2. Společně s F. Rosenzweigem uskutčnil Buber nový překlad Písma do němčiny v tak prapůvodní síle jazyka, jaké dosud nebylo dosaženo.
3. Vycházeje z židovství, z Bible a z chasidské moudrosti vytvořil Buber filosofický směr moderní dialogiky, jejímž základním dílem se stalo „Já a Ty“ z roku 1922. Buber sám by se však nikdy nenazval filosofem, nýbrž filosofujícím, neboť nenabízí žádný uzavřený, terminologickým aparátem pevně definovaný model vysvětlení světa v tradici okcidentální filosofie. Ústředním předmětem filosofie by podle něj neměla být jakási abstraktní „objektivní“ pravda, nýbrž člověk ve svých vztazích, člověk s člověkem, Já a Ty. Žádné Já ve skutečnosti nemůže existovat bez Ty, a podstatné při tom je právě to „a“. Živý subjekt existuje jen v činném vztahu k jiným subjektům. Pouze tato interakce mezi subjekty vytváří a stále obnovuje jakousi vlastní identitu. Krizi identity lze tedy vysvětlovat tím, že jsme se odnaučili vnímat svět, který nás obklopuje, jako subjekty činné ve vztahu k nám – o Bohu ani nemluvě. Vnímáme je přespříliš jen jako objekty, určené pro naše účely a záměry.

Okcidentální nebo okcidentálně ražený člověk trpí především ztrátou vztahů, ocitaje se tak říkajíc v začarovaném kruhu, neboť tato ztráta je pro něj zároveň příčinou i následkem bez-řečnosti. Je osamělý. Buber uvádí dvě slepé uličky, do nichž se moderní člověk hledí před svou osamělostí uchýlit: individualismus a kolektivismus. První jmenovaná je „glorifikací“ osamělosti. Ta se má činit snesitelnější tím, že je povýšena na ideál, o nějž se má usilovat. Druhá pak, poté co první ztroskotala, je pokusem namlouvat si, že jako část velkého kolektivu již nejsme osamělí. I to je klam. Obojí vede k nezodpovědnosti vůči stvoření, neboť již neexistuje žádná reálná nutnost morálky. V individualistickém modelu života zdegeneruje morálka na soukromý

koníček, na onanování; v kolektivistickém pak na opoziční záležitost, ideologicky i fyzicky potíranou vedením kolektivu, které se morálkou cítí zpochybněno. V obou velkých filosofických směrech 20. století – v existencialismu a marxismu – už není místo pro obecně platnou morálku (např. ve smyslu Desatera).

Za podmínek buržoazní demokracie v neoliberální globalizaci se slovo redukuje na jeho tržní hodnotu. Dokud jeden každý individualista svými slovy pěstuje na svém malém ostrůvku sebezrcadlení, při čemž mu několik jeho přátel dělá zrcadla a je-li pro ně také on v této funkci k dispozici, zachovává se iluze svobody slova. A tak se říká mnoho slov v televizi a spotřebuje se hodně křídového papíru v časopisech, kde nejdůležitější jsou vložené reklamy, které ačkoli nepředstavují žádnou hodnotu, přinášejí v tomto absurdním světě peníze.

Když Buber přemýšlel o dvou scetích své doby – o individualismu a kolektivismu – měl zřejmě na mysli také oba nepřátelsky proti sobě stojící společenské řády: kapitalismus a komunismus. Dnes snad jednu věc vidíme ještě zřetelněji, že se totiž nejedná o dvě různé koncepce, nýbrž o dvě strany jedné mince pohánějící kupředu úpadek lidské řeči a tím celého stvoření. Východisko vidím společně s Buberem v důsledném Já a Ty.

Buber by si však protiřečil, kdyby nám, nabízeje východisko ze slepých uliček, poskytl jakýsi zpředmětněný návod ve smyslu uceleného, v sobě uzavřeného „objektivního“ učení. Sám řekl: „Já nemám žádné učení. Mám pouze úkol poukazovat na skutečnosti. Kdo ode mne očekává učení, které by bylo něčím jiným než poukázáním takového druhu, bude vždy zklamán. Zdá se mi však, že v naší světové hodině vůbec nezáleží na tom vlastnit pevné učení, nýbrž na tom, poznávat věčnou skutečnost a z její síly odolat skutečnosti současné. V této pouštní noci nelze ukázat cestu; lze ale pomáhat a s ochotnou duší vytrvat, než svitne ráno a cesta se ukáže tam, kde ji nikdo netušil.“⁶

¹ Tento článek představuje část přednášky, kterou doc. Spitzbardt pronesl na festivalu Šamajim 4. 8. 2006 v Třebíči. Článek redakčně upravil Lukáš Klíma.

² Buber, Martin, *Ich und Du*, Stuttgart: Philipp Reckman jun., 1995, str. 37.

³ Kniha vyšla v nakladatelství Kalich v roce 1990.

⁴ Ben-Chorin, Šalom, *Zweispache mit Martin Buber*, Gerlingen: Bleichenverlag, 1978.

⁵ Buber, Martin, *Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1981.

⁶ Wehr, Gerhard, *Martin Buber*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Tb., 1968.

ROZHOVOR MEZI MARTINEM BUBEREM A CARLEM ROGERSEM

Nadace William Alanson White uspořádala v dubnu roku 1957 konferenci o M. Buberovi, organizovanou univerzitou v Michiganu. Významnou událostí programu se stal rozhovor mezi M. Buberem a profesorem psychologie C. Rogersem, který se konal 18. dubna. Moderátorem rozhovoru byl profesor M. S. Friedman, jeden z nejlepších interpretů Buberova díla ve Spojených Státech.



Rogers: Rád bych posluchačům něco řekl, dříve než začneme náš rozhovor: nejde o předem připravenou rozmluvu. Kvůli nepřízní počasí jsem sem jel většinu dne, a tak jsem se setkal s Martinem Buberem teprve před hodinou nebo dvěma, ačkoliv ho znám již dávno z toho, co napsal.

První otázka, kterou bych vám, profesore Buber, položil, zní možná trochu impertinentně, ale rád bych ji vysvětlil, a tak snad tolik impertinentní nebude. Udivilo mě, jak jste mohl prožít tak hluboké vztahy a získat tolik pochopení pro lidského jedince, aniž byste byl psychoterapeut? (*Buber se směje*)

Důvod, proč se tak ptám, spočívá v tom, že někteří z nás těmito znalostem porozuměli a zakoušeli je tak, jak jste se o nich vyjádřil ve svých spisech; my jsme k nim však častokrát přišli prostřednictvím své zkušenosti v psychoterapii. A proto bych rád věděl, pokud to není příliš osobní, jaké cesty poznání vám umožnily, že jste se tolik naučil o člověku a o lidských vztazích.

Buber: Hm. To je spíše životopisná otázka. Především nejsem zcela naprostý cizinec v psychiatrii, protože když jsem byl studentem, absolvoval jsem tři semestry klinické psychiatrie. Tehdy jsem byl ještě mladý, nezkušený a málo chápající student. Cítil jsem jistou touhu setkávat se s lidmi. Také jsem cítil, že nemám právo chtít druhé měnit, pokud sám nejsem otevřen tomu, abych jimi byl proměněn.

Je možné u mě rozlišit dvě fáze. Ta první trvala do roku 1918, kdy mi bylo asi čtyřicet let. Tehdy jsem cítil něco podivného. Během války jsem si tohoto vlivu příliš nevšímal, ale ke konci války jsem cítil: „Já jsem hrozně ovlivněn!“ Uzavřelo se to jednou událostí v květnu 1919, když jeden můj přítel, velký přítel a velký člověk, byl barbarským způsobem zabit kontrarevolucionáři. To byl ten rozhodující moment. Od té doby byla má setkání s lidmi jiná: musel jsem do nich vkládat víc než jen svůj sklon vyměňovat si myšlenky a pocity atd. Musel jsem vydat plody té zkušenosti.

Rogers: Hm. Zní to, jako byste chtěl říci, že poznání nebo něco takového přišlo, když vám bylo dvacet, že jste tehdy získal kus své moudrosti o mezilidských vztazích skrze ochotu potkávat otevřeně lidi, bez nároku ovládat je. Dalším prvkem pak byla zkušenost světové války, živá ve vašich vlastních pocitech.

Buber: Tak to je, protože to poslední – nemohu to říci jinými slovy – bylo skutečné *soužití* s těmito lidmi. S lidmi zraněnými a zabitými ve válce.

Rogers: Cítil jste jejich rány.

Buber: Ano, ale slovo „cítění“ to nevyjadřuje dostatečně silně.

Friedman: První otázka profesora Rogerse mi připomíná jednoho studenta baptistického semináře, který mi řekl: „Musím se vás na něco zeptat. Profesor Buber je tak dobrý. Jak je možné, že není křesťan?“ (*Úsměv*)

Buber: Nyní vám mohu povědět jeden příběh – nikoliv o sobě, ale skutečný příběh. Jeden křesťanský důstojník musel ve druhé světové válce několika vojákům cosi vysvětlit o Židech. Začal samozřej-

mě tím, kdo je to Hitler, a řekl jim, že Židé nejsou jen jakási barbarská rasa: měli velikou kulturu atd. Pak se obrátil na jednoho židovského vojáka, který byl při tom a řekl mu: „Pokračujte, prosím, a řekněte k tomu něco.“ Tento mladý Žid vyprávěl cosi o Izraeli a dokonce o Ježíši. A na to jeden z vojáků odpověděl: „Chcete nám vlastně říct, že před tím tvým Ježíšem nebyli žádní křesťané?“ (*Smích*)

Rogers: Dobrá, teď bych rád přešel k otázce, která mě často zaměstnává. Především, zda se vaše pojetí toho, co nazýváte vztahem Já a Ty, podobá tomu, co já považuji za účinné okamžiky v terapeutickém vztahu. S vaším dovolením bych v několika slovech shrnul to podstatné, co tím myslím. Potom na to můžete reagovat komentářem z vašeho pohledu.

Když jsem skutečně terapeutem, mám pocit, že začínám vztah jako subjektivní osoba, ne jako badatel. Cítím se v tom vztahu poměrně plně; slovo, které pro to nejraději užívám je „transparentní“. Jistěže jsou mnohá hlediska mého života, která do toho vztahu nevstupují, ale to, co do něj vstupuje, je transparentní. Není tam nic skrytého.

Dále si myslím, že v takovém vztahu zakouším skutečnou ochotu dovolit, aby ten druhý *byl tím, kým je*. To nazývám „přijetím“. Nevím, jestli je to dobré slovo, ale míním tím ochotu mít pocity, které má ten druhý, mít jeho postoje, být takovým člověkem, jakým on je.

Dalším hlediskem je, že tímto způsobem mohu ve velké míře jasně cítit, jak ten druhý svoji zkušenost prožívá: že se mohu skutečně dívat z jeho pozice, aniž bych ztrácel svou vlastní osobnost či jedinečnost.

Když je navíc osoba, s níž pracuji, schopna cítit něco z postojů ve mně, pak jde podle mě o skutečné, zakoušené setkání osob, v němž je každý z nás proměněn. Někdy si myslím, že klient je proměněn víc než já, ale v každém případě jsme v takové zkušenosti proměněni oba.

V jistém smyslu se to podobá tomu, co vy nazýváte vztahem Já a Ty. Přesto se domnívám, že je zde rozdíl. Jsem velmi zvědavý na váš komentář.

Buber: Nejdříve bych si rád objasnil, co máte na mysli, především ohledně jednání terapeuta. Terapeutické sezení je velmi dobrým příkladem dialogické existence. Mám tím na mysli, že se dva lidé podílí na určité situaci. Tuto situaci z vašeho úhlu pohledu vnímáte tak, že k vám někdo přichází s prosbou o pomoc.

Základní rozdíl mezi vaší a jeho rolí v této situaci je zřetelný: on k vám přichází pro pomoc, vy k němu nepřicházíte pro pomoc. Navíc ještě: vy jste více nebo méně *schopen* mu pomoci. On pro vás může udělat různé věci, ale nemůže vám pomoci. A nejen to. Vy jej *vidíte skutečně*. Tím nemyslím, že byste nemohl chybovat, ale vy jej *vidíte* – jak jste právě řekl – takového, *jaký je*. On *vás* ale nemůže takto *vidět*, a to nejen co do míry vidění, ale i co do způsobu vidění.

Vy jste samozřejmě pro něho velmi důležitá osoba, ale nejste člověkem, kterého chce a je schopen vidět a znát. Váš klient se nezajímá o vás, jaký jste. Vy se zajímáte, jak říkáte – a v tom máte pravdu – o něj jako o člověka. On ale takovou nezaujatou přítomnost nemůže mít a dát. To je tedy první moment, který vidím.

Ten druhý, pokud tomu dobře rozumím, je *situace*, kterou sdílíte každý ze své strany. Vy v té situaci stojíte, pokud to tak mohu říci, spíš na aktivní straně a on je spíš na té trpělivě snášející, ne pouze aktivní; samozřejmě také ne pouze pasivní, ale v jistém smyslu ano.

Podívejme se nyní na běžnou terapeutickou situaci z vašeho úhlu pohledu a z jeho úhlu pohledu. Je to tatáž situace, ale vy ji můžete vidět, cítit, prožívat ze dvou stran. Když se na klienta díváte, pozorujete ho a poznáváte ho, pomáháte mu z vaší i z jeho strany. Ale on může být jen tam, kde je.

Vy máte nutně jiný postoj k situaci než on. Jste schopen dělat něco, co on nemůže. Nejste a nemůžete si být rovni. Vy máte velký úkol, který jste sám na sebe naložil: úkol naplnit jeho potřebu a učinit mnohem více než v běžné situaci. Ale přirozeně to má hranice a vy budete stále znovu a znovu muset zažívat hranice obyčejného lidství. Určitá situace v lidském životě může být tragická, někdy dokonce ještě horší než to, co nazýváme tragická. A vy to *nemůžete* změnit. Je zde realita, s níž jsme konfrontováni, a na kterou nemůžeme v žádném okamžiku zapomenout.

Rogers: Dobrá. To, co jste řekl, ve mně

vyvolává řadu reakcí. Někdy si nejsem jistý, zda to není jen můj osobní svéráz, ale zdá se mi, že když ten druhý sám sebe a svou zkušenost skutečně vyjádří, pak se od něj necítím odlišný takovým způsobem, jak jste to popsal. Chci tím říci: mám pocit, jako by v tu chvíli jeho způsob pohledu na svou zkušenost – ačkoliv může být pokřivený – byl něčím, co mohu vidět jako rovnocenné svému pohledu, který mám na život a na svou zkušenost. To se mi jeví jako *skutečný* základ poskytnutí pomoci.

Buber: Ano.

Rogers: A já zažívám skutečný pocit rovnosti mezi námi dvěma.

Buber: Bezpochyby. Já jsem ovšem nemluvil o vašem pocitu, ale o skutečné situaci. Vy – tak, jak jste právě řekl – vidíte *jeho* zkušenost. Ale ani on ani vy nevidíte *vaši* zkušenost. Klient vidí a cítí velmi dobře váš pocit, váš postoj, vaši účast. Vy ale nemůžete danou situaci změnit. Nekonfrontuje vás pouze ten člověk, ale také daná situace. To nemůžete změnit.

Rogers: Dobrá. Myslím, že máte pravdu v tom, že je tu skutečně objektivní situace, která je reálná. Je to ale skutečnost, která je nahlížena *zvnějšku*, a ta nemá prakticky nic společného se vztahem, vznikajícím při terapii. Ten je něčím bezprostředním, rovnocenným; je to setkání dvou lidí na stejném základě – dokonce i když může být ve světě „Já-ono“ viděn jako velmi nerovnocenný vztah.

Buber: Profesore Rogersi, toto je první bod, v němž si musíme říci: zde se neshodujeme.

Rogers: OK.

Buber: Stojím za vámi ovšem v tom, že žádná lidská bytost nemůže dát druhému víc, než jeho život činit možným, dokonce i když je to jen na okamžik.

Rogers: Rád bych položil jinou otázku. Zdá se mi, že v klasické psychoanalýze převládá dojem, že když se skutečně hluboko pronikne k tomu, co se v člověku skrývá, ukáže se, že se z velké části skládá z instinktů a postojů, které musí být *ovládané*. To je v naprostém protikladu k mé vlastní zkušenosti.

Dovolím si to říci asi takto: když se v terapii začínají tvořit lidské vztahy, jednou z věcí, kterým začínám věřit a zakoušet je, je to, že lidská přirozenost nebo základ lidské přirozenosti – to je mizerný termín a možná máte lepší – je něčím, čemu se dá skutečně *důvěřovat*. Mám za to, že v některých vašich spisech nalézám něco z téhož pocitu. V každém případě mou zkušeností v terapii je, že člověk nemusí doplňovat

motivaci k pozitivnímu či konstruktivnímu. Ta je již uložena v jednotlivém člověku. Jinými slovy, jestli můžeme v člověku uvolnit to nejzákladnější, pak to bude konstruktivní. Snad k tomu něco řeknete...

Buber: Rozumím. Postavil bych to ale trochu jinak. Dejme tomu, že mám co do činění, řekněme, s problematickým člověkem, kterého nazývají nebo chtějí nazývat „špatným“. Mou zkušeností je, že když se přiblížím k podstatě takového člověka, zakouším ji jako *protikladnou* skutečnost.

Všeobecně říkáme: toto je A nebo ne-A. Nemůže to být zároveň A a ne-A. To je nemožné. K tomu, o čem mluvíte jako o důvěryhodném, bych řekl: stojí to v protikladném vztahu k tomu, čemu se v člověku dá důvěřovat nejméně. Není možné říci: „Objevil jsem v něm jen to, čemu lze důvěřovat.“

Já bych řekl: nyní mu rozumím víc a hlouběji než předtím, vidím celou jeho protikladnost, a vidím, jak je v něm nejhorší a nejlepší navzájem závislé, navzájem spjaté. Oba póly se kvalitativně velmi podobají. Řekl bych, že v lidské duši není, jak se všeobecně domníváme, proti sobě postavené dobro a zlo. Jsou to stále znovu a znovu různé způsoby protikladnosti, a póly zde není dobro či zlo, ale spíše ano nebo ne, přijetí nebo odmítnutí.

My můžeme jeden pozitivní pól posílit nebo někomu můžeme pomoci, aby ho posílil. A možná toho člověka můžeme povzbudit skrze určité nasměrování, neboť tato protikladnost je často bez směru, je to chaotický stav. Nabídnutím tvaru můžeme být nápomocni k získání řádu. Neboť si myslím, že to, co nazýváme dobrem, vlastně nikdy není nic jiného než směr – ne nějaká substance.

Rogers: Jestli tomu dobře rozumím, pak říkáte, že možná můžeme jedinci pomoci k posílení „ano“, tedy spíše k upevnění života než k jeho odmítnutí.

Buber: Hm. Nesouhlasím pouze s tím slovem – neřekl bych „život“. Ale neprotestoval bych proti tomu.

Friedman: Ve funkci moderátora jsem tu proto, aby se určité názory vyostřily a mám pocit, že se tu úzce vzájemně dotýkají dvě věci, které ještě nebyly zcela prodiskutovány... Když se profesor Rogers nejprve zeptal profesora Buber na jeho vztah k psychoterapii, jmenoval „přijetí“ jako jeden z faktorů, které silně ovlivnily jeho přístup k terapii. Profesor Buber zase často užívá termínu „ujištění“. Mám dojem, že by mohlo být užitečné vyjasnit si, jestli mají oba na mysli přibližně

totéž. Profesor Rogers píše o „přijetí“ jako o vřelé úctě a respektu k druhému jakožto k člověku nepodmíněné hodnoty. Nyní se ptám, jestli profesor Buber považuje „ujištění“ za něco podobného, nebo zda by považoval ujištění za něco, co může zahrnovat i *nepřijetí*. Myslím tím požadavek na toho druhého, který v jistém smyslu znamená v tomto okamžiku nepřijetí jeho pocitů, ale má na zřeteli jeho pozdější ujištění.

Buber: Řekl bych, že každý pravý existenciální vztah mezi dvěma lidmi začíná přijetím. Přijetím rozumím dát druhému pocítit, že jej akceptuji takového, jaký je. Přesto to ještě není zcela to, co mám na mysli pod ujištěním druhého. Neboť přijmout znamená akceptovat člověka právě takového, jakým je v dané chvíli ve své *aktualitě*. Ujištění ale znamená především přijetí celé jeho *potenciality*, a činí dokonce rozhodující rozdíl v jeho potencialitě. Mohu v něm rozpoznat a více méně poznat člověka, který byl *stvořen, aby se stával*. V běžném jazyce jsme nenašli pojem pro: *být, abychom se stávali*. Ale to je to, čemu musíme, pokud je to možné, porozumět; když ne teď, tak později.

Já tedy druhého ujišťuji – nejdříve ve sobě a potom v něm – ve vztahu k potencialitě, kterou on zamýšlí a která nyní může být rozvíjena. On může pro tento cíl udělat více nebo méně, ale také já pro to mohu něco udělat. A to platí pro cíle, které jsou dokonce hlubší než přijetí.

Vezměme si například manžela a manželku. On říká, ne výslovně, ale celým svým vztahem k ní: „Přijímám tě takovou, jaká jsi!“ To ale *neznamená*: „Nechci tě změnit.“ To znamená: „Právě svou přijímající láskou v tobě odkrývám to, čím se zamýšlíš stát.“ Máte na mysli toto?

Rogers: Ano. A myslím si, že se to velice podobá zkušenosti, kterou nazývám přijetí, i když mám sklon představovat ji jinak. Myslím si, že jednotlivce a jeho potencialitu přijímáme. Skutečnou otázkou zůstává, jestli můžeme přijímat člověka takového, jaký je, i když si zároveň jeho potencialitu nedovedeme představit a nerozpoznať ji. Řekl bych také, že přijetí v dokonalé formě, přijetí člověka takového, jaký je, je tím nejsilnějším činitelem změny, který znám. Jinými slovy, myslím si, že ono způsobuje změnu, neboli uvolňuje potencialitu k tomu, abych objevil, kým jsem. Protože potom cítím, že už nepotřebuji obranné bariéry. Mám za to, že to, co tu dostává šanci, jsou

Carl R. Rogers – badatel v oblasti meziosobních vztahů

PhDr. Jan Vymětal

Psycholog Carl R. Rogers (1902–1987) patří mezi výrazné osobnosti americké psychologie. Vyrstl v přísné puritánské rodině a nedivíme se, že jeho velkým a celoživotním tématem byla lidská blízkost, bezvýhradné přijetí druhými a empatie. Ve svém mládí studoval zprvu zemědělství, později teologii, nakonec pak končil svá studia pedagogikou a klinikou psychologií na Kolumbijské univerzitě. Většinu svého tvůrčího života se Carl R. Rogers pohyboval v prostředí amerických univerzit, akademické psychologické obce a patří mezi zakladatele empirického výzkumu psychotherapeutického procesu a výsledků léčby psychologickými prostředky. V odborném světě je však především znám jako autor nového psychotherapeutického přístupu (a vůbec přístupu k meziosobním vztahům) zdůrazňujícím určité kvality vztahu mezi klientem a terapeutem a vedoucím k žádoucím meziosobním změnám. Jedná se o plnou (podmínky si nekladoucí) akceptaci klienta terapeutem, přesné a hluboké empatické porozumění, které terapeut taktickým způsobem a bezprostředně klientovi sděluje a třetí podmínkou léčebného pokroku je autenticita

(kongruence) terapeuta. Autenticita v tomto významu znamená, že jeho projev vůči klientovi není v rozporu s tím, jak právě prožívá a myslí, lze je přiblížit i výrazy *ryzost* a *být sám sebou* – bez přetvářky. V takto vymezeném vztahu, kdy projev terapeuta je přirozený, pravdivý a vřelý, pak může dojít mezi oběma k fenoménu setkání.

Akceptace, empatie a autenticita jsou dimenze jakéhokoliv meziosobního vztahu, kdy jejich vysoká přítomnost vede k rozvoji osobnosti a vnitřní stabilitě člověka, naopak absence těchto charakteristik, agresivní, eventuelně ambivalentní způsoby komunikace pak lidskou bytost destabilizují a působí destruktivně.

Náš myslitel se v poslední čtvrtině své pozemské pouti zabýval i společenskými a politickými tématy. Za zásluhy o pěstování mezikulturního dialogu a usmířování byl v roce svého úmrtí navržen na Nobelovu cenu míru.

Základní práce tohoto amerického humanisty, důvěřujícího člověku a jeho založení, má náš čtenář k dispozici v českých a slovenských překladech.

rozvíjející se procesy samotného života.

Buber: Obávám se, že si v tom nejsem tak jistý jako vy, možná protože nejsem terapeut.

Friedman: Mohu být nemilosrdný a položit poslední otázku? Profesor Rogers v jednom nedávném článku¹ mluví o schopnosti důvěřovat organismu, že chce nalézt uspokojení, že chce nalézt vlastní vyjádření. Lokalizuje hodnotu dovnitř člověka samotného, zatímco mám dojem, že profesor Buber vidí hodnotu spíš jako něco, co leží mezi (lidmi). Ptám se, zda je to skutečný rozdíl mezi vašimi pojetími?

Rogers: Rád bych k tomu poskytl svou vizi. Když jsem o tom poslední měsíce zkoušel přemýšlet, napadlo mě, že cíl, ke kterému terapie směřuje (a tuším i cíl zralosti, ke kterému člověk směřuje), je *stávání se*, přibližování se k vědomému přijetí toho, čím člověk ve své nejhlubší bytosti je. To vyjadřuje zároveň opravdovou důvěru v proces, kterým jsme, a o kterém jsme se tento večer možná tak úplně neshodli.

Buber: Možná by mohlo být jistou pomocí, kdybych začal s problémem, který mě napadl, když jsem četl vaši práci *Stávání se sebou samým (On Becoming a Person)*. Mluvíte v něm o osobách. Pojem „osoba“ zjevně stojí blízko pojmu „individuum“. Myslím si ale, že je dobré mezi oběma rozlišovat. „Individuum“ je určitá jedinečnost lidského bytí. Člověk se může rozvíjet právě díky tomu, že se rozvíjí se svou jedinečností. To je to, co Jung nazývá individuací.

Někdo se ale může stávat víc a víc individuem, aniž by se stával víc a víc

člověkem. Znam mnoho lidí, kteří se stali skutečně osobitými jedinci, velmi rozvinutými v té své osobitosti, ale úplně bez toho všeho, co podle mě dělá člověka člověkem.

Osobností je podle mě jedinec, který žije opravdově se světem. Nemám na mysli *ve světě*, ale *ve skutečném kontaktu*, v opravdové vzájemnosti se světem na všech rovinách, na nichž se člověk může se světem potkat. Neříkám jen s člověkem, protože někdy potkáváme svět i v jiných podobách než v těch lidských. To je tedy ten, koho bych nazýval osobností. A kdybych mohl říci jasně ano nebo ne k určitému jevu, pak jsem *proti* individuům a *pro* osobnostmi. (Potlesk)

Friedman: Profesorem Rogersovi a Buberovi jsme hluboce vděční za jedinečný rozhovor. Podle mě byl velmi unikátní: *byl to opravdový dialog*, který se uskutečnil před publikem. Myslím, že to je částečně tím, že nás chtěli oba obdarovat, což se také skutečně stalo, a částečně proto, že jste se vy, posluchači, účastníci v tiché přítomnosti jistého druhu dialogu nebo – včetně mne – quadralogu. (Potlesk)

¹ Rozhovor uvádíme ve zkrácené podobě. Z angličtiny jej přeložili H. Wernischová a J. Weinfurter. Zvýraznění kurzívou je ponecháno podle holandského vydání textu.

² Přítel byl Gustav Landauer. Ke vztahu Buberův k Landauerovi, viz Martin Buber, *Paths in Utopia*, London: Routledge, 1949

³ V anglickém originále „*being man to become*“.

⁴ Rogers, C. R., *On Becoming a Person*, Boston: Houghton Mifflin Co., 1961, slovensky: Ako byť sám sebou. Bratislava, Iris, 1996. 345 s.

FRANZ ROSENZWEIG

Josef Blaha

Život

Franz Rosenzweig se narodil 25. prosince 1886 v německém Kasselu v asimilované židovské rodině, která se cítila mnohem víc německá než židovská. Jeho rodina se snažila veškeré stopy židovství smazat a v německé kultuře se plně asimilovat. Franz absolvoval humanistické gymnázium v Kasselu a začal studovat medicínu v Mnichově, kde žil v letech 1905–1906. V zimě roku 1907 se rozhodl, že nebude lékařem, ale historikem filosofie. Vojenskou službu absolvoval v Darmstadtu. Poprvé se systematicky věnoval filosofii ve své doktorské práci „Hegel a stát“. Tato práce dosáhla takového uznání, že mu nabídli místo profesora na prestižní universitě v Marburku.

V Marburku učil také jeho přítel a učitel Hermann Cohen (1842–1918). Mluvíme-li o Rosenzweigovi, není možné nezmínit i Cohena, protože jejich setkání mělo důležitý význam pro Rosenzweigovu další životní dráhu. Cohen byl ovlivněn Immanuelem Kantem. Kant sice ve svém složitém filosofickém systému měl místo pro Boha, ale chápal jej jako vyřešení rozporu mezi spravedlností a osudem. Tak se Kantův Bůh stal spíše dekorativní ozdobou než tím, čím byl později ve filosofii Cohena, Rosenzweiga a také Lévinase – totiž nejvyšším důvodem etiky.

Cohen celý život zastával neokantovskou filosofii, v níž etika jaksi visela ve vzduchoprázdnu, ale na závěr svého života pochopil, že lidská kultura nemůže existovat bez vědomí o jistotě Boží, která spočívá v lidské konkrétní situaci a v jistotě mesiášské budoucnosti. Teprve v posledních letech Cohenova života, poté co téměř dokončil své filosofické dílo, jako by řekl, že ještě neřekl své poslední slovo. Napsal knihu *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Náboženství rozumu z pramenů judaismu). Člověk je zde hlavním problémem myšlení a etika se stává naukou o lidském mravním určení, protože bez Boha není možno filosofovat, a není žádná jistota ani budoucnost; bez Boha je lidství ochuzeno. A právě v tomto obratu filosofického myšlení potkává Cohen Rosenzweiga.

Pro Rosenzweiga je bodem zlomu rok 1913. Pod vlivem svého vzdáleného příbuzného, historika a sociologa Eugena Rosenstocka (1888–1973) se Rosenzweig začíná zajímat o křesťanství. Eugen



Rosenstock se později stane originálním evangelickým teologem. V dopisech Rosenzweigovi sděluje, aby buď obhájil svůj judaismus nebo přestoupil na křesťanství. Rosenzweig se rozhoduje k přijetí křesťanství, ale ptá se: „Z jaké pozice se nechám pokřtít? Nejsem pohan, ale Žid.“

Studuje tedy prameny judaismu. Velkým vnitřním převratem je pro Rosenzweiga večerní bohoslužba na Jom Kippur v roce 1913. O tomto prožitku nikde nepíše, ale je jisté, že tento mystický zážitek je rozhodujícím pro celý jeho budoucí život.¹ Přitom hraje rozhodující vědomí to, že je synem vyvoleného národa, a byl tedy „vyvolen už od zrození“. Rosenstockovi tedy roku 1916 píše: „Proč bych se měl obracet na křesťanství, když jsem byl vyvolen už od narození?“²

Roku 1914 Rosenzweig přerušuje pobyt u Cohena v Berlíně a hlásí se jako ošetřovatel Červeného kříže. Během války pracuje v Belgii, v Berlíně, v Kasselu a u protivzdušné obrany ve Francii. Od roku 1916 až do konce války slouží na balkánské frontě a také se dostává krátce do Varšavy, kde se seznamuje s východním židovstvím. Udrží se písemné spojení se svými přáteli, zejména s Martinem Buberem, Rudolfem Ehrenbergerem a Hermannem Cohenem. V zákopech se učí aramejsky, čte církevní otce, zejména Augustina, a na pohlednicích posílá do rodného Kasselu nárys svého stěžejního díla *Stern der Erlösung* (*Hvězda Vykoupení*), kterou dokončuje roku 1919.

29. března roku 1919 se žení s Editou Hahnovou a brzy se jim narodí syn. Rosenzweig se ale nemůže dlou-

Žalm stodvacátý druhý

Milan Balabán

(z cyklu *Písní pro cesty vzhůru*)

Dokola všude a zas
zaplavit spěchá mne ten hlas

Do dómu Pána domů zve si nás
nevčas i včas

Jděme lezme a leťme bét bét
Adónaj
halekej bét bét
zadus své aj vaj vaj
hele jak naše nohy v tvých branách se teší
bišrárajch Jerušálájim

Jak město všech jsi projektován byl ó
Jerú

Jerú
Šálém
pro všechna pokolení Jisráele
v obci všech Božích ovcí

Do hor do hor berou se Jahuovy rody

Jsme tu tvůj Jisráel a jméno Jah chcem
chválou vykropit
lešem adón lešem adón
óm ón ón

Tam bydlí si tróny Božího soudu
stolce pro Davidův dóm

Žádejte pokoj pro Pokojné město
Šaalu šelóm jerú
šálájim

Pro pokoj naprosto prostě včera i zas
a zlomte vaz načal váš čas
ó šaalú

Úpřejný klid buď amantům jeho valů
šálóm buď jeho zdem
palácům jeho všem ó Šém
Za duše bratské a hřejně blízké
přimlouvav budu
pokoj
Jen pro ně a pro dóm Pána
pro domov našeho Boha
Pro tebe Pane dobré a krásné hledám
tów lách
lešem Adón

Úvod k celému cyklu viz Zpravodaj č. 54.

ho těšit ze štěstí rodinného života – je postižen nemocí, která jej trvale upoutá na lůžko. Přesto ještě zakládá ve Frankfurtu nad Mohanem *Das Freie Jüdische Lehrhaus* a je ustanoven jeho ředitelem. Tématem výuky jsou například Tóra, učení proroků, Halacha, Hagada, mystika a mnohé další předměty.

Alespoň zmínkou je třeba připomenout, že Rosenzweig spolu s Buberem unikátním způsobem přeložili Hebrejskou Bibli do němčiny.³ Jak už jsem uvedl, Rosenzweig těžce onemocněl amyotropní laterální sklerózou, která byla v jeho době nevléčitelná. Roku 1922 ztrácí i schopnost psát poté, co ztratil schopnost mluvit. Jeho přátelé však sestrojili přístroj, pomocí kterého diktoval své myšlenky. Roku 1927 tak vychází jeho překlad domácí bohoslužby sobotního večera, rabínské kadiše a večerních synagogálních bohoslužeb. Rosenzweig umírá v roce 1929, ve věku nedožitých 43 let života.

Hvězda Vykoupení

O možnosti poznat vesmír⁴

Rosenzweig je nazýván prvním židovským existencionalistou.⁴ Když byl na frontě v Makedonii, viděl všude kolem sebe umírat mladé lidi, což se promítlo v prvních slovech *Hvězdy Vykoupení*: „Před smrtí, před bázní ze smrti se třese všechno poznání. Strach, odvrhnout pozemské, vzít smrti její jedovatý bodec, vzít Hádu jeho morovou ránu, toho filosofie bolestně není schopna. Všechno smrtelné žije v tomto strachu, každé nové zrození rozmnožuje tento strach o nový důvod, neboť rozmnožuje smrtelné. Bez přestání klín neunavující země vydává nové, a každý je propadlý smrti, každý čeká s bází a třesením na svou cestu do temna. Ale filosofie popírá tyto strachy země. Sahá nad hrob, který se otevírá před lidskou nohou na každém novém kroku.“⁵

Rosenzweig (a později také Emmanuel Lévinas) říká, že dějiny evropské filosofie od Iony k Jeně (od starého Řecka po moderní Německo) jsou ohraničeny dvěma nejrozvinutějšími kulturami filosofie, jednou ve starověku a druhou v novověku. Tato filosofie je slovy Lévinase totalizací:⁶ nemá schopnost přijmout od druhého to, co by už nebylo předem ve mně.

Rosenzweig v úvodu *Hvězdy Vykoupení* píše, že filosofie nemá odpověď na obrovské utrpení lidí, a doporučuje člověku pouze smrt. Tato meditace o smrti je existencialistická, ale je pouze začátkem: „Člověk nechce utíkat žádným poutům, chce zůstat – chce žít. Ačkoliv mu filosofie doporučuje pouze smrt jako svoji ochránkyni, zdá se, že se mu vlastně vysmívá. Člověk totiž cítí příliš dobře, že je odsouzen ke smrti, ale ne k sebevraždě. Sebevražda je protipřirozená smrt. Strašlivá možnost člověka vzít si život odlišuje člověka od všech bytostí, od těch, které známe i od těch, které neznáme.“⁷

Rosenzweig se staví na stranu života – ukazuje, že smrt ani sebevražda nejsou tím, co určuje život člověka, ale je to naopak jeho touha po životě. Podobně se ostatně na tuto otázku dívá i Lévinas: „Pohyb transcendence se liší od negativity, jíž nespokojený člověk odmítá podmínky, v nichž se nachází. Negativita předpokládá zabydlenou bytost, jež je na nějakém místě doma; je to skutečnost ekonomická, v etymologickém smyslu tohoto přídatného jména... Zoufalec, který by chtěl nicotu nebo věčný život, vyslovuje vůči tomuto zde totální odmítnutí; ale smrt pro kandidáta sebevraždy a pro věřícího zůstává dramatická. Bůh nás volá k sobě vždy příliš brzo. Chceme toto zde. V hrůze z naprostého neznáma, kam vede smrt, se ověřuje hranice negativity.“⁸

Na druhé straně si je Rosenzweig vědom toho, co říká žalm 23, že jdeme v tomto životě v údolí stínu smrti (*gej calmavet*) a dodává: „Člověk by od sebe neměl odvrhnout strach pozemského; musí zůstat v bázni ze smrti.“⁹ Díváme-li se na věc čistě filosoficky, nemůžeme nezmínit jiného německého filosofa, možná nejvýznamnějšího německého filosofa 20. století, Martina Heideggera.¹⁰ Ačkoliv Heidegger se bohužel zapletl s nacistickým režimem (Rosenzweig zemřel čtyři roky před nástupem Hitlera a pronásledováním Židů), z čistě filosofické stránky jsou obě jejich díla velmi významná, a ačkoliv se osobně neznali, Rosenzweig vyslovil souhlas s Heideggerovými myšlenkami o pobytu ve světě, přičemž měl na mysli, že Heidegger nastiňuje novou filosofii.¹¹

Také Heidegger totiž mluví o tom, že pobyt člověka na zemi je spojen s určitým pocitem strachu: „Strach o (něco) ... se však také může týkat druhých; říkáme pak, že se bojíme o někoho. Tím,

že se o druhého bojíme, nezabavujeme ho jeho strachu. To je vyloučeno už proto, že druhý, o něhož se bojíme, se třeba vůbec nebojí. Nejvíce se o druhého bojíme právě tehdy, když on se nebojí a ztřeštěně se vrhá do nebezpečí. Bát se o někoho je způsob spolu-rozpoložení, ale neznamená nutně bát se spolu s druhým, nebo dokonce bát se o sebe navzájem. Můžeme se bát o někoho, aniž bychom se báli o sebe. Podíváme-li se na to však blíže, znamená bát se o někoho přece jen bát se o sebe. ‘Bojíme se’ přitom o spolubytí s druhým, který by nám mohl být odejmut. Strašně nemíří na toho, kdo se bojí o druhého, přímo. Bojím-li se o druhého, chápu se v jistém smyslu jako ten, kdo ohrožen není, a přece jsem ohrožen skrze ohroženost spolubytu, o který se bojím. Strach o druhého není tudíž nějaký oslabený strach o sebe. Nejde zde o různé stupně a ‘odstíny citu’, nýbrž o existenciální mody. Strach o někoho neztrácí také nic ze své specifické ryзости, jestliže se přece ‘vlastně’ nebojím.“¹²

Slovy Rosenzweiga „žít v tíži pozemského“ nebo slovy Heideggera „mít strach o druhého v našem pobytu“ je něco, co nám dává filosofie existence. Zatímco ale Heidegger zůstává pouze u tohoto pobytu, Rosenzweig jde dále – od filosofie směrem ke zjevení Božímu – a tak je jeho poselství mnohem optimističtější než Heideggerovo.

Bůh, svět a člověk – metafyzika, metalogika a metaetika

Rosenzweig vychází z novověké německé filosofie ukazující na trojici Bůh – svět – člověk a na to, co je jejich podstatou. Na postatu ukazuje tím, že rozkrývá, co je jejich vnitřním bytím. Rosenzweig začíná knihu *Hvězdy Vykoupení* slovy: „O Bohu nevíme nic. Ale tato nevědomost je naší nevědomostí o Bohu. Jako taková je počátkem našeho poznání Boha. Počátkem, nikoliv koncem. Nevědomost jako konec a výsledek našeho poznání byla základní myšlenkou ‘negativní teologie’, která odstranila Boží vlastnosti, až zbylo Nic všech těchto vlastností jako Boží podstata, a Bůh zůstal určitým pouze ve své úplné neurčitosti. Touto cestou, která napřed předpokládá Něco a vede k Ničemu, na jejímž konci si mohou podat ruce ateismus a mystika – touto cestou nepůjdeme, ale naopak půjdeme od Ničeho k Něčemu. Náš cíl

není negativní, nýbrž naopak nejvýše pozitivní. Hledáme Boha, stejně jako později budeme hledat svět a člověka, a to nikoliv v rámci všeho, jako nějaký pojem mezi mnoha ostatními. Kdybychom jednali jinak, potom by naším vědeckým cílem musela být cesta Mikuláše Kusánského nebo Immanuela Kanta.¹³

Rád bych se pozastavil nad negativní teologií. Jejím cílem je definovat to, čím Bůh není – a jako taková má důležitý význam (nejen) v židovské filosofii. V jedné ze svých poznámek Wittgenstein definuje cíle filosofie takto: „Vše, co filosofie může udělat, je zničit modly. A to znamená: zničit staré a nevytvořit nové. Neboli nepřítomnost model.“¹⁴ V rámci židovské filosofie o negativní teologii usiloval Moše ben Majmon (Maimonides). Ačkoliv v citované kapitole Rosenzweig negativní teologii nepoužívá, má u něj dost velký význam, protože – jak zdůrazňoval Maimonides – existuje také lingvistická modloslužba, tj. že se o Bohu mluví mnoho a nic z toho nepostihuje Jeho velikost a svatost.

Pro Rosenzweiga je jméno Boží spojeno se svobodou: „Svoboda směřuje k nekonečnu. Jako svoboda je konečná, ale pokud směřuje k nekonečnu, je mocí, nekonečnou mocí; lze říci, že se v ní dá udělat úplně všechno. Je jako nekonečný předmět, neboť požaduje nekonečno. Božské bytí spočívá v nekonečném mlčení čistého bytí, v němž skutečnosti.“¹⁵

Svoboda je u Rosenzweiga spojena s Bohem – nekonečná svoboda v Bohu, kterého nedokáže popsat žádné lidské slovo. Němčina má zvláštní slovo, které se dá do češtiny těžko přeložit: *Bejahung* – „souhlas s“. Bůh chce, abychom byli a měli život v plnosti, abychom s tímto životem souhlasili. Rosenzweig k tomu říká: „Ano je počátkem. Ne nemůže být počátkem, neboť může být pouze Ne Nicoty, to by ale předpokládalo nicotu, kterou bychom museli popřít, tedy nicotu, která se už rozhodla k Ano. Ano je tedy začátkem. A nemůže to být Ano nicoty.“¹⁶ Pro *Hvězdu Vykoupení* je příznačné, že mluví o Bohu, světu a člověku, a současně o vztazích mezi těmito jsovcy. Vztahem mezi Bohem a světem je stvoření.

Stvoření neboli stálý základ věcí

„Bůh promluvil. To je to druhé. To není ještě začátek. Je to již naplnění tichého začátku. Je to již první začátek. Je to už první zázrak. Začátkem je: Bůh stvořil.“¹⁷ Na počátku je tedy dílo stvoření. Přípomínkou tohoto stvoření (*zikaron maase berešit*) je šabat. O šabatu Židé slaví Boží stvoření. Francouzský židovský náboženský myslitel André Neher k tomu říká: „Biblický čas je ve své podstatě prodloužením Božího slova. Paprsek prvotního světla září do Času, do úplného sjednocení: *Jom echad*



– a nikoliv *Jom rišon*.¹⁸ Tento čas – světlo – vychází ze země a z nebe. Je jaksi určen pro nekonečno. Ale naše vlastní nekonečno je také odrazem jeho záření... Člověk se objevuje právě ve chvíli, kdy jsou pro něj přichystány podmínky. Šestý den, Nekonečno, je jako nekonečný čas ve spouště času konečného. Tak tedy končí šest dní a začíná šabat. Kosmos dochází ke svému naplnění. Každý atom určuje svou omezenou dráhu. I člověk, i naše lidská existence se řídí šabatem. Šabat konce stvoření ještě nenastal. Biblický čas je časem šabatu... Aniž bychom to chtěli, nostalgie po šabatu zůstává v každém z nás. Je to primitivní forma každé tísně, potřeba vnitřní harmonie. Ale biblický čas je zákonem. Každý šabat

k němu zve. Jde o to, vcítit se do vůně šabatu. Tak tedy našich šest dní je přitahováno šabatem jako částčky atomů magnetem.“¹⁹

Rosenzweig vidí Boží stvoření jako neustálé obnovování Božího díla. V ranní modlitbě se Židé modlí, že Bůh stále obnovuje dílo stvoření. Bůh je v judaismu Stvořitelem, Udržovatelem a Vykupitelem. Stálé obnovování díla stvoření je událost, která udržuje vesmír v jeho existenci: „Na počátku to, co se zdálo koncem – Boží životaschopnost – se ukazuje jako začátek. Jaký je vlastně rozdíl mezi

zaslíbením a naplněním? Zaslíbení se stává naplněním a nic není dále změněno; obsah zaslíbení a fáze, v nichž je naplnění skutečnéno, jsou totožné.“²⁰

Stvoření Boží je událost, kterou podle rabínské tradice Bůh stále obnovuje. Současně ale vidíme, že svět není dokonalý – a sice, v Rosenzweigově vizi, potřebuje vykoupení. Křesťanství vidí toto vykoupení v události spásy Ježíše Krista, Židé na Mesiáše čekají. Mesiášské očekávání v judaismu znamená změnu tohoto světa ze stavu války do stavu míru. Rosenzweig k tomu píše: „Tak je věta ‚Bůh stvořil svět‘ neomezenou pravdou, ale jenom pro vztah mezi

Bohem a světem. Jen pro tento vztah platí minulý čas věty, která byla vyslovena jednou pro vždy. Ale vzhledem ke světu ještě Boží stvořitelská činnost není jednou provždy ukončeným činem. To, co pro Boha byla minulost a to, co bylo skutečně ‚na začátku‘, může být pro svět přítomností, a to až do konce lidských dějin. Stvoření světa potřebuje své naplnění ve vykoupení.“²¹

Hvězda Vykoupení – Stern der Erlösung. V mnoha písních se zpívá o tom, že námořníci čekají na první ranní hvězdu. Tak Židé čekají na hvězdu, která bude znamenat konec stavu válek a konfliktů a oznámí nový den, nový úsvit, kdy Hospodin – slovy proroka Izajáše – učiní novou zemi a nové nebe.

Zjevení neboli stále se obnovující zrození duše

„Láska je silná jako smrt. Jako smrt? Vůči komu ukazuje smrt svoji sílu? Vůči tomu, koho uchopí. A láska jistě uchopí oba, milujícího i milovanou. Ale milovanou jinak, než milujícího. V milujícím je její začátek. Milovaná je láskou uchválena, její láska je odpovědí na toto uchopení.“²²

Rosenzweig chápe zjevení jako lásku. Jako sebe-darování Boha. Láska je silná jako smrt. Tento motiv z Velepísně je v judaismu velmi silný, a přejímá jej i křesťanství. Zatímco tradiční judaismus vidí v milovaném z Velepísně Hospodina a v milované Izrael, křesťané vidí v milovaném Ježíše Krista a v milované Církev. V Rosenzweigově pojetí je to právě láska Boží, která odhaluje Boha člověku a je důvodem Božího sestoupení na lidskou úroveň – tedy zjevení.

„Je to láska, jíž připadají všechny atributy zjevujícího se Boha, láska milujícího, nikoliv láska milované. Pouze láska milujícího je v každém okamžiku se obnovující sebe-darování, pouze on se daruje v lásce. Milovaná přijímá tento dar; to, že jej přijímá, je její dar, ale v přijímání lásky je zcela klidnou a blaženou duší. Milující však dává svou lásku z kmene svého Já, stejně jako ze stromu rostou větve. Každá větev má kořen v kmeni a pomalu na něj zapomíná, dokonce jej popírá. Ale strom zde stojí ozdoben větvemi, které k němu patří, i když jej popírají. Kmen je nepustil, nenechá je padnout na zem jako zralé plody. Každá z těchto větví vyrůstá z jeho kmene a proto patří zcela sobě. Tak je láska milujícího v okamžiku svého původu vrostlá do milované, a poněvadž je tomu tak, musí popřít všechny ostatní okamžiky, dokonce celý svůj život.“²³

Zjevení je tedy u Rosenzweiga událostí lásky od Boha směrem k člověku. Nekonečný Bůh se v lásce sdílí člověku – a tak obnovuje jeho duši, ale nejen to. Lidská duše se skrze láskyplné Boží zjevení znovu rodí. Proto člověk potřebuje lidskou lásku. Ale nadto potřebuje lásku Boží, lásku, která mu dá znovu povstat z prachu a očistí jej a opět zrodí jeho duši k novému životu.

Vykoupení neboli věčná budoucnost království

„Miluj svého bližního. To je, jak ujišťují Žid i křesťan, vnitřní význam všech přikázání. S tímto přikázáním opouští duše otcovský dům Božské

lásky a vydává se na cestu do světa. Je to přikázání lásky, stejně jako ono pra-přikázání zjevení, které zaznívá ve všech jednotlivých dalších přikázáních, a činí je z jejich strnulosti živými. Ono pra-přikázání mohlo prikazovat lásku, poněvadž vycházelo z úst milujícího, a prikazovalo opětovanou lásku, protože říkalo: 'Miluj mě.' Ono pra-přikázání prikazuje jediné lásku, ale můžeme nařídít člověku, aby miloval?“²⁴

Rosenzweig si klade důležitou otázku. Největším přikázáním judaismu a křesťanství je láska k Bohu a k bližnímu. Ale což nevychází láska ze srdce? Jak je možno lásku přikázat? Vždyť i ve Velepísní, na kterou Rosenzweig naráží, vycházejí sympatie mezi milujícím a milovanou z přitažlivosti. „Duše se rozprostřela v nekonečném, jednou pro vždy vysloveném Ano před Bohem. Tak vystoupila z vlastní sevřenosti. Ne, že by popírala své já, sebe sama, pouze ze svého Já vystoupila, směrem ze své uzavřenosti do svobody. Nyní zde leží otevřena a rozprostřena. Otevřena, odevzdána, důvěřující – ale pouze jediným směrem, směrem pouze k jedinému, důvěřující Jemu.“²⁵

Vykoupení je událost, která zasahuje celou lidskou osobnost. Rosenzweig zde ale chápe vykoupění jako vykoupění lidské duše, jako akt lásky. A za to vděčná duše děkuje svému Stvořiteli a Vykupiteli: „Chvála a dík, hlas který zaznívá v souladu s celým světem, a celý svět zpívá spolu s vykoupěnou duší. Jak se může dvojhlas stát jediným hlasem a zaznít v jednom tónu? Jak se mohou nalézt ti, kteří byli oddělení, jinak než v jednotě toho, před kterým zpívají, kterého chválí a kterému děkují? Co spojuje jediný hlas vzývaného k celému světu? Odlišuje se od celého světa dvou subjektů, dvou nominativů.“²⁶

Vidíme, že vykoupění je u Rosenzweiga jak individuální tak univerzální. Co platí o jednotlivé lidské duši, může platit také o celém světu. Na závěr přichází vykoupění – Hvězda Vykoupění oznamuje konec bezbožné noci a začátek nového dne, kdy duše přejde ze stavu nelásky do plného světla Boží tváře.

Brána

Rosenzweig začíná *Hvězdu vykoupění* úvahou o smrti. Zdá se to možná temné, pesimistické. Ale nakonec přichází brána k věčnému životu. Nakonec přichází světlo božské lásky do všech lidských duší. „A to poslední není poslední, nýbrž něco, co je stále blízké, to příští; nikoliv tedy

poslední, ale první. Jak těžké je toto první. Jak těžký je každý začátek! Žít pravdivě a být ze srdce dobrým – to vypadá jako cíl. Před každým cílem ale vůle může trochu zapochybovat, aby jej potvrdila. Ale prostě kráčet s tvým Bohem – to už není cíl, je to něco tak nepodmíněného, tak svobodné od každé podmínky, od každého ještě ne a pozití, tak zcela Dnes a tak zcela věčné, jako život a cesta. Prostě kráčet s tvým Bohem – nic víc se po tobě nežadá, než zcela přítomná důvěra. Ale důvěra je velké slovo. Je to semínko, z nějž vyrůstá víra, naděje a láska, a jejich plody. Je tím nejjednodušším a současně nejtěžším. Prostě kráčet s tvým Bohem – tato slova stojí nad branou, z níž vychází tajemně zázračné záření Boží svatyně, kde nemůže žádný člověk zůstat naživu. Kam se ale otevírají dveře této brány? Ty to nevíš? Do života.“²⁷

¹⁾ Zpracováno podle JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, Praha: Ježek 1996, s. 12–15.

²⁾ ROSENZWEIG, F., *Der Mensch und sein Werk I.*, Martinus Nijhoff 1979, s. 254.

³⁾ Die Schrift, *Verdeuscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig*, Gerlingen: Lambert Schneider 1976.

⁴⁾ Tento a následující nadpisy kopírují názvy jednotlivých kapitol v *Hvězdě vykoupění*.

⁵⁾ Viz: *Encyclopaedia Judaica* CD-Rom Edition Judaica Multimedia Jerusalem 1977: heslo „Franz Rosenzweig“.

⁶⁾ ROSENZWEIG, F., *Stern der Erlösung*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1988, s. 3. Dále jen *Hvězda Vykoupění*.

⁷⁾ Lévinas píše o Rosenzweigovi: „Odpor vůči ideji totality nás překvapil v knize Franze Rosenzweiga *Hvězda Vykoupění*; ta je v naší knize přítomna příliš často, než abychom ji mohli citovat.“ *Totalita a Nekonečno*, Praha: OIKOMENH 1997, s. 16.

⁸⁾ ROSENZWEIG, *Hvězda Vykoupění*, s. 3–4.

⁹⁾ LÉVINAS, *Totalita a Nekonečno*, s. 26.

¹⁰⁾ ROSENZWEIG, *Hvězda Vykoupění*, s. 4.

¹¹⁾ Viz GORDON, P.E., Rosenzweig and Heidegger: *Between Judaism and German Philosophy*, Los Angeles: University of California Press 2003.

¹²⁾ ROSENZWEIG, F., *Kleinere Schriften*, Berlin: Schocken Verlag 1937, s. 235–38.

¹³⁾ HEIDEGGER, M., *Bytí a Čas*, Praha: OIKOMENH 2002, s. 173.

¹⁴⁾ ROSENZWEIG, *Hvězda Vykoupění*, s. 25.

¹⁵⁾ WITGENSTEIN, L., *The Big Typescript*, Manuscript 213 a 413.

¹⁶⁾ ROSENZWEIG, *Hvězda Vykoupění*, s. 33.

¹⁷⁾ *Tamtéž*, s. 28.

¹⁸⁾ ROSENZWEIG, *Hvězda Vykoupění*, s. 124.

¹⁹⁾ André Neher zde naráží na určitou gramatickou zvláštnost v 1. kap. knihy Genesis – *Jom echad* znamená den Jedna, zatímco gramaticky správně by bylo *Jom rišon* – První den. Neher tím naznačuje, že na počátku je úplné mystické sjednocení Boha a člověka.

²⁰⁾ NEHER, A., *L'Existence Juive*, Paris: Aux Éditions du Seuil 1962, s. 124.

²¹⁾ ROSENZWEIG, *Hvězda Vykoupění*, s. 124.

²²⁾ *Tamtéž*, s. 132.

²³⁾ ROSENZWEIG, *Hvězda Vykoupění*, s. 174.

²⁴⁾ ROSENZWEIG, *Hvězda Vykoupění*, s. 181.

²⁵⁾ *Tamtéž*, s. 229.

²⁶⁾ *Tamtéž*.

²⁷⁾ *Tamtéž*, s. 259.

²⁸⁾ *Tamtéž*, s. 471–472.

i) Tento a následující nadpisy kopírují názvy jednotlivých kapitol v *Hvězdě vykoupění*.

PŘEDVÁLEČNÝ POSTOJ ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ

Lukáš Pešout

V tomto a následujícím čísle Zpravodaje bychom vás rádi seznámili s úryvkem z diplomové práce Lukáše Pešouta. Práce byla odevzdána letos na Evangelické teologické fakultě v Praze a nese název „Vztah k Židům v Českobratrské církvi evangelické“. Pro rubriku „Stíny šoa“ jsme upravili dvě kapitoly: první máte právě před sebou, druhá pojednává o teologické revizi antisemitismu, která proběhla v ČCE z velké části právě následkem šoa. Tu uvedeme v rubrice „Stíny šoa“ v příštím čísle Zpravodaje.

Na začátku bych rád stručně nastínil předválečný postoj ČCE k nastupujícímu německému nacismu a antisemitismu, který byl se zmíněnou ideologií úzce spjat. Byla to především politická situace ohroženého Československa jako demokratického státu ve střední Evropě, která vedla v celé šíři české společnosti k myšlenkovému sjednocení a odporu vůči německé uchvatitelské ideologii. Ale nejen tento stav ohrožení byl určující pro představitele a členy ČCE. Pro teologické myšlení znamenal nástup nacismu nutnost řešit otázky, které sice nebyly nové, ale tvář v tvář situaci v německé církvi se ukázaly obzvláště důležité.

První byla otázka po vnější organizaci církve. Po Hitlerově nástupu k moci (1933) ovládli pronacisticky orientovaní *Němečtí křesťané* (*Glaubensbewegung Deutsche Christen*) na základě nové církevní ústavy vzniklou *Německou evangelickou církví* (*Deutsche Evangelische Kirche*) a dosadili Hitlerova oblíbence Ludwiga Müllera na místo říšského biskupa. Jeho vůli, respektive vůli vůdce a státu, byla církev postupně podřizována. Bylo třeba, aby ČCE na tyto události nějak reagovala. Druhá byla otázka pochopení Boží vůle uprostřed dějinných zvratů. Bůh podle *Německých křesťanů* mluví právě skrze německý národ s jeho vůdcem. V rozsudku nad jedním z fará-

řů *Vyznávající církve* v Německu tak například stálo: „Duchovenstvo by mělo povážit ..., že i Vůdce německého národa patří k oněm velkánům, které Bůh pověřil velkými úkoly pro jeho národ a pro celý svět; úkolem církve pak je nevzpírat se vůli Boží, jak se projevila ve Vůdci, nýbrž stát v jeho službách.“¹ Za těchto okolností nabyla na naléhavosti také otázka vztahu církve k veřejným záležitostem.

U nás se této teologické práce chopila především skupina farářů, učitelů teologie i laiků sdružených kolem časopisu *Křesťanská revue* (dále jen KR). Vyjasnění potřebovaly například důsledky plynoucí z Lutherova učení o *dvou říších*. Podle něj je zde plně autonomní „Reich der Welt“ (Říše světa), v níž jde o soužití všech lidí bez ohledu na víru; v ní je také poznávání, ovládání a využívání přirozený svět. Pak je tu „Reich des Glaubens“ (Říše víry), předpolí Království Božího, které nachází prostor v církvi, v kázání evangelia a vysluhování svátostí. „Říše světa“ je spravována vrchností, která za ni nese před Bohem zodpovědnost. Bylo třeba vyjasnit i vztah tohoto učení k německým bludům, které se na něj odvolávaly.

Především E. Rádl vytýkal Lutherovi, že radikálním uplatněním reformačního *sola gratia* přispěl k odloučení zákona od Boží milosti v Ježíši Kristu, a následkem byl dualismus mezi vnitřní zbožností a vnějšími řády. Stejně tak se k Lutherovi negativně stavěl i J. L. Hromádka. Za prvé se cítil být spíše reformovaným teologem, za druhé si ve stínu nastupující Třetí říše velmi dobře všiml slabiny Lutherova učení. Na Lutherovi mu vadila především ona objektivně neuchopitelná niternost víry, kterou se wittenbergský teolog zdráhal dostatečně rozpracovat do eklesiologických, etických a sociálně-politických důsledků. A proto může Hromádka konstatovat, že bezradnost průměrného německého



luterána plyne z luterských náboženských předpokladů. Nacistickému luterskému dualismu se pak Hromádka bránil jednak tím, že odmítl svod „dvojí mravnosti“, vyplývající z učení o dvou říších, ale také tím, že se po „luthersku“ zdráhal dělit zvěst Písma na Zákon a evangelium. Nepřímo se tak vzepřel jednomu z antijudaistických prvků křesťanství, neboť si všiml neblahých důsledků, které toto dělení přináší.

Pomýlená německá církev totiž na jeho základě vyňala svět z Boží moci a odevzdala jej do moci národního státu. Relativizace a odmítnutí Zákona vede paradoxně k hledání zákona jiného a k postupnému ztotožnění Boží vůle se zákonem státu – nejpřísnějším řádem, hájícím národní zájmy (*Volksgesetz*). Křesťan pak musí poslouchat jakákoli nařízení světské vrchnosti, neboť *Volksgesetz* je vydáván za Boží zjevení, a sice za zjevení Boha Stvořitele, jehož působení je bezprostředně poznatelné v biologicky a ideologicky zaměřeném životě národa, stejně jako v historických událostech, které život národa utvářejí.² Německá církev tedy stát a jeho vůdce ztotožnila s Bohem samým a ve shodě s jeho vůlí konala. Na pruském generálním synodu byl 5. září 1933 přijat zákon, který odpovídal státnímu říjiskému paragrafu. Stalo se tak dva roky před vyhlášením tzv. Norimberských zákonů. Duchovní a zaměstnanci církevní správy nyní mohli setrvat ve svém úřadu jen za předpokladu, že se bez výhrad zasazovali za národní stát a *Německou evangelickou církev*, že byli říjiského původu a nebyli v manželském svazku s osobou neříjiského původu.

Tomu se vzepřela *Vyznávající církev* v čele s Karlem Barthem. Na synodu z 29. až 31. května 1934 v Barmenu zformulovali luteráni, reformovaní a unitáři teologické prohlášení k situaci Německé evangelické církve. Autoři prohlášení, mezi něž patřili především H. Asmussen a K. Barth, v šesti tezích odmítli teologii Německých křesťanů, státní ideologii totalitarismu a snahy státu o zásah do autonomie církve. Dále zde bylo ustanoveno, že na základě ústavy z července 1933 je pouze *Vyznávající církev* (*Bekennende Kirche*) legitimována k tomu, aby mluvila a jednala ve jménu *Německé evangelické církve*.

Základ Barthova postoje tvořila především skepse vůči všemu mluvení o Božích rádech, Boží vůli a Božímu hlasu v dějinách. Žádná oblast světa není vyňata z moci Boha, jehož vůli poznáváme v Ježíši Kristu. A žádný člověk nemůže poznat tuto Boží vůli, dokud mu nebude zjevena skrze Písmo působením Ducha svatého. Ve středu církevního života tak má stát kázání slova Božího a předpokla-



dem budování církve má být poslušnost Božímu slovu, to znamená Ježíši Kristu samému. Jenže tyto důrazy *Vyznávající církve* jakoby v intencích dotaženého luterského dualismu opět směřovaly především do oblasti církevně-duchovní, bez zjevné angažovanosti v boji proti zlu. To můžeme vyvodit například z faktu, že navzdory pokračujícím represím *Vyznávající církev* nezaujala žádný principiální postoj vůči totalitnímu státu. Její vedení naopak zaslalo v den sárského referenda (13.1.1935) Hitlerovi blahopřejný telegram a doporučilo, aby se konaly přímluvné bohoslužby k oslavě svátku mocenského převzetí této oblasti. Podobných příkladů je samozřejmě více. Podpořit své židovské sousedy pak našlo odvahu jen pár statečných jedinců.

Barth teologicky myslí jakoby v jisté nadřazenosti věci vůči situaci, v určitém teologicky koncipovaném prostoru. To ovšem nevyhovovalo křesťanům, kteří chtěli proti národnímu socialismu bojovat přímo na politické scéně. Barthova dialektická teologie proto byla v kruzích kolem KR zprvu přijímána rozpačitě. Vždyť naše teologické myšlení je v této době poznamenáno tendencí opačnou. Teologický zápas J. L. Hromádky, E. Rádla a dalších byl především zápasem o uplatnění eticky pojatého evangelia a ideálů lidské svobody v běžném životě soudobé společnosti. Byl zápasem o poctivé hledání Boží vůle a jejím následným naplňováním v praxi běžného života.

Na stránkách KR se v roce 1936 rozhořela ostrá polemika, kdy se zástupnými modely obou znesvářených stran stala jména Karla Bartha a Leonharda Ragaze. Ragazův křesťanský postoj vycházel z daleko větší angažovanosti, „šlo mu především o realitu Božího království, která se prolomuje do tohoto světa, a která vede boj s démonskými silami.“³ Ve skutečnosti však odrážel tento spor závažnou otázku po formě uplatňování evangelia v praxi, otázku po míře křesťanské angažovanosti ve světě. Tato otázka je důležitá i pro vztah k antisemitismu. Na jedné straně (Ragaz) hrozí neustálé nebezpečí ztotožňování dějinných fenoménů s dějinami spásy, a to povýšením lidské vůle a lidského díla zatíženého hříchem na rovinu vůle Boží. To se stalo *Německým křesťanům*, ale i křesťanství jako takovému, když ponížení židovstva bylo po staletí chápáno pseudoteologicky jako doklad Božích soudů. Na druhé straně však jenom angažovaný postoj mohl Židům v rozpínajícím se nacistickém Německu účinně pomoci. Určité více, než teorie o dvou říších, do důsledku uplatňovaná ve *Vyznávající církvi*.

V KR z roku 1936 Hromádka vytýká Ragazovi, že ztotožňuje některá hnutí a některé dějinné jevy (např. socialismus) příliš úzce s královstvím Božím. A hlavním theologickým úkolem mu zůstává (v duchu Barthově) „držeti v čistotě biblické svědectví o Boží vůli a zaslíbení.“⁴ Ovšem zároveň si je plně vědom, že by bylo chybou nadřadit církev dějinám,

kteří by pak byly pouze na rovině zmaru. To je patrné jednak z toho, že odmítá postoj německých protestantů, kteří uvědoměle chtějí zápasit pouze ve sféře víry, odmítající zásahy do politiky, a také z toho, jak razantně se brání postavit luterskou konfesi na místo nejvyšší. Ze strachu před bezbřehým směřováním politiky a křesťanství radili k opatrnosti také J.B. Souček a J.B. Jeschke, sami sebe řadíce do tábora Barthova.⁵ Ovšem byly zde i hlasy zcela opačné (v čele s E. Rádlem), které se buď vehementně hlásily na stranu Ragazovu nebo na Barthovi oceňovaly jeho aktivitu. Z toho je zřejmé, že české evangelictví rozhodně nechtělo skládat ruce v klín a v diskuzi Barth-Ragaz (jako dvou vyhraněných extrémů) nastoupilo jakousi střední

jehož díla – v tomto zápase klíčová – však byla napsána až na začátku (a během) války a vydána až po válce. Souviselo to se spiknutím za účelem atentátu na Hitlera, do kterého se Bonhoeffer zapojil, chápe tak do důsledku žité evangelium. Nemohl si tedy dovolit veřejně se písemně vyjadřovat a upoutat na sebe pozornost.

U nás se proti antisemitismu vyjadřoval především J. L. Hromádka, který jej neváhal nazvat „morovou epidemií šířící se jako neštětí ze země do země a ochromující rozum, cit i mravní vůli, uvolňující jen temné pudy nevzdělanců i vzdělanců“.⁸ Také jeho povzdech nad zvrhlostí doby, kdy „i někteří křesťané a domněle křesťanské listy příslušují pohanským



a rozhodně aktivní cestu, která překračovala hranice církve.

Na základě výše zmíněného přístupu tak musela ČCE (oproti *Vyznávající církvi*) tvářit v tvář nacistické ideologii zaujmout postoj také k antisemitismu. Z jejích řad to byl především Přemysl Pitter, který se později aktivně zapojil do záchrany židovských obyvatel. Také v kruhu myslitelů KR se velmi často ozýval hlasitý protest vůči perzekuci lidu Staré smlouvy. Tento boj již nebyl veden pouze přes hranice, neboť ani československá společnost nebyla vůči antisemitismu tak docela imunní (viz Hilsnerova aféra). Antisemitismus byl dokonce blízký i některým katolickým kruhům; Vít Michálek ve svém článku připomíná nejen klerikální politické strany,⁷ ale i katolické básníky formátu Václava Renče, Jana Zahradníčka či Jakuba Demla. Navíc neměla ČCE možnost ve svém postoji navazovat ani na německou *Vyznávající církev*, která v tomto ohledu selhala. Jedinou její čestnou výjimkou byl Dietrich Bonhoeffer,

antisemitům,⁹ je dosti výmluvný. Až vroucí láskou je prodchnuta Hromádkova věta: „V tichosti tiskneme ruce svým přátelům židovského původu a ujišťujeme je svou neztencenou, ba zvýšenou a zvroucnělou sympatií.“¹⁰ Výtku pranýřující nevířavost většinové společnosti vyslovil i Jaroslav Šimsa. S velkou dávkou ironie neváhal říci, že mu „začíná být i antisemita milejší než lidé dobře oblečení a živení, říkájící: „Nás se to přece netýká – tak co!“¹¹ Zároveň varuje, že mládež stržená „antisemitskou agitací... je ztracena pro církev i pro národ“.¹² Nebyl to ovšem pouze humanitní zájem a láska k bližnímu, které vedly zmíněné theology k odporu vůči antisemitismu. Byla to i touha theologicky se vyrovnat se svébytností židovství jako takového. Například Hromádka agituje proti takové židovské asimilaci, která by vyrůstala z pouhé náboženské lhostejnosti či politického oportunismu. Židovství má vnášet do evropského ovzduší nekladnější dědictví svých duchovních dějin, přičemž

...právě česko-židovské hnutí by si mělo vzít za své poslání přetlumočit našemu člověku nejhlubší pravdy a ideály starozákonní i židovské ... Když se český Žid opravdu pokusí, aby obohatil českou duchovnou kulturu opravdovostí izraelské víry v Hospodina ... tu si s účastí budeme všimati jeho práce a podporovat jeho snahy.¹³

Hromádka v těchto slovech zastával *de facto* pozici vstřícného židovsko-křesťanského dialogu dneška, a to již před událostí šoa. Z podobných pohnutek se pak také zajímal o problematiku Pavlovy teologie. Když podle něj Pavel postavil křesťanskou církev na vykupitelské dílo Ježíše Krista a zavrhl rozlišování věřících na dvě skupiny, nevyslovil tím soud nad Židy, ale vyzdvihl obecnost víry, lásky a naděje nad rozdíly rasové. Křesťané podle Hromádky nemají zapomínat na rozdíly mezi nimi a Židy, ale též na to, že Zákon, proroci a žalmy jsou dědictvím po Izraeli.¹⁴ Také v otázce údajné viny Židů za ukřižování Mesiáše můžeme Hromádkův postoj ocenit. Ve svém kázání k velkopáteční události říká: „Především (praví nám kříž), hledej sama sebe mezi těmi, kdo buď se přičinili o smrt Syna člověka, anebo kdo zbaběle utekli, když byl veden na popravu!“¹⁵ a odmítá tak prosté obvinění Židů z Kristovy smrti. Problematická novozákonní informace se mu stává spíše modelovým příkladem než historickým faktem.

Z podobných příspěvků můžeme uvést i názor J. Šimsy v recenzi knih, které se pokoušejí řešit židovskou otázku:

...z toho plyne pro křesťany trojí úkol: pochopit kořeny antisemitismu, zastat se pronásledovaných, pomáhat židovským emigrantům a prosit Boha o jejich ochranu, a konečně usilovat o přátelské vztahy mezi křesťany a židy, abychom tak odčinili aspoň část viny, které se dopouštějí naši křesťanští bratři proti bratrům židovským.¹⁶

Rád bych nyní zmínil stanoviska přispěvatelů KR (a předválečné ČCE obecně), která by z pohledu současného židovsko-křesťanského dialogu vyzněla značně problematičtěji. Například J. L. Hromádka si neodpustil poznámku, která je v kontextu poválečné reflexe holocaustu jen těžko přijatelná: „Vidím těžký problém židovských menšin v evropských zemích. A nechtěl bych židovské

obyvatelstvo zbavovat vší odpovědnosti za trudný osud.¹⁷ Je samozřejmě možno se přít o pravý smysl této věty, přesto z ní tak trochu zavání princip kolektivní viny. U prvorepublikových teologů z řad ČCE pak lze vypožorovat především dva problematické body potencionálního rozhovoru mezi synagogou a církví.

Prvním je vztah mezi synagogou a církví. Otázka eklesiologická, otázka pravého společenství nesoucího příslib spásy, mohla být pro ČCE v konfrontaci s židovským společenstvím otázkou živou – zřejmě však nebyla. Pokud ji evangeličtí autoři řešili, chyběla jim často přesnější terminologie či nebylo zcela jasné, jaké stanovisko zaujímají ve vztahu k židovskému nároku spásy. Například J. Šimsa na otázku, kdo je pokračovatelem starozákonního Izraele, odpovídá, že „nositelkou smlouvy Hospodinovy s Izraelem jest církev Kristova.“ Myslí však „jen“ církev nebo „také“ církev?¹⁸

Novozákoník J. B. Souček během své životní dráhy rozpracovával především Pavlovo učení o ospravedlnění a před válkou formuloval svůj postoj v intencích *substituční* teorie. Vycházejí z eschatologicky zaměřené starozákonní profétie správně zdůraznil, že Hospodin je Bohem všech národů a že jim bude soudcem i spasitelem. Zdůrazňuje také, že Izrael měl výjimečné postavení a Ježíš Kristus musel své poslání provést právě na půdě tohoto lidu. Oběti Ježíšovou se ovšem zpečetuje a uzavírá nová smlouva.



V tomto pojmu je pro Součka obsaženo nejen navázání na starozákonní lid, ale zároveň jeho překonání. Ježíš sám navíc vylučuje nevěřící Izraelce z tohoto nového lidu Božího.¹⁹ Souček se opírá především o interpretaci Pavlovy teologie, podle které „byla stará smlouva od okamžiku smrti Kristovy nahrazena novou. Stará smlouva nebyla sice klamem, ale provisoriem. Zaslíbení s ní spojená platí – ale Bůh nyní otevřel novou a to *vylučnou* cestu k nim: Ježíše Krista.“²⁰

Druhým problematickým bodem je otázka křesťanské misie mezi Židy. Pro křesťany ČCE byl zápas o Židy především zápasem víry a misijní lásky. Například recenzent J. Šimsa píše o brožůře V. Hahna *Židovská otázka* (Praha 1937), v níž autor vybízí židovské spoluobčany, aby uvěřili v Krista, a tak se smířili s Bohem a následně s lidmi. Šimsa konstatuje, že se mu tento postup jeví sice nepraktický, přesto mu ale neubírá na důležitosti, a schvaluje jej jako prostředek vůči antisemitismu.²¹ Také oficiální postoj ČCE byl k takto zaměřené misii vstřícný. Již v roce 1925 se z dokumentů 3. synodu ČCE dovídáme, že „synod uznává potřebu misie mezi československými Židy a doporučuje, aby v jednání o této věci bylo s příslušným zahraničním komitétem pokračováno.“²² Také v roce 1927 na 4. synodu ČCE měla být misie projednávána s tímto odůvodněním:

*Ani židovská misie by neměla býti církví naší lhostejnou. V republice naší žije na 360 000 Židů, pro něž se dosud ničeho nečiní. Dosud byla práce mezi Židy vzdálena jednak tím, že církev naše méně přicházela se Židy do styku, jednak že oni nám byli národnostně i sociálně cizími a nepřístupnými... Všestrannou pomocí a podporou takovéto práce získala by nejvíce naše církev.*²³

Z právě zmíněných dokumentů tedy vyplývá, že se ČCE ke křesťanské misii mezi Židy stavěla kladně, byť se v ní přímo neangažovala. Závěrem lze říci, že v Českobratrské církvi evangelické můžeme v předválečném období zaznamenat odmítavý postoj k dualisticky chápáné souvislosti Zákona a evangelia, což bylo dáno převažující reformovanou tradicí a aktivním odporem vůči nacismu. V ČCE tak bylo *de facto* otevřeno jedno z témat současného židovsko-křesťanského dialogu. Mnohem důležitější je ovšem skutečnost, že na základě tohoto

přístupu se v předválečné ČCE dostávalo židovskému obyvatelstvu nejvyšší možné podpory a zastání. Vynikne to především ve srovnání s německou *Vyznávající církví*, která byla ve svém odporu k antisemitismu mnohem pasivnější. V ČCE reprezentovali ostře odmítavé stanovisko vůči antisemitismu především křesťané sdružení kolem časopisu *Křesťanská revue*. Tento vstřícný postoj k Židům vycházel především ze zásad humanismu. Teologicky ovšem nebyl ještě křesťanský vztah k synagoze problematizován, čehož dokladem je i poskytování zázemí skotské misii zaměřené na židovské obyvatelstvo.

¹⁷ Srv. „Zprávy“, in: *Křesťanská revue* 1936, roč. 9, s. 223.

¹⁸ Srv. Holá, I., „Luteránské kořeny německého nacionalismu a státního absolutismu: Reformační kořeny nacionalismu a státního absolutismu“, in: *Distance: revue pro kritické myšlení* [online] 2003, VI, 1. Dostupné na: <http://www.distance.cz/index2.htm>.

¹⁹ Hübner, M., *Křesťanská revue v boji proti fašismu*, s. 41.

²⁰ Hromádka, J.L., „Němečtí evangelici, K. Barth a L. Ragaz“, *Křesťanská revue* 1936, roč. 9, s. 19.

²¹ Spíše však na stranu selhávající *Vyznávající církve*. Tak např. Souček odmítá prohlašovat odpůrce, „o nichž jsme upřímně přesvědčeni, že působí zlo, přímo za Boží nepřátele a snad nástroje dáblov!“ in: Souček, J.B., „Diskuse: O Ragaze“, *Křesťanská revue* 1936, roč. 9, s. 86.

²² Antisemitismus byl blízký některým kruhům Československé strany lidové i Křesťansko-sociální strany v Čechách. Také katolický kněz (a pozdější prezident Slovenské republiky) Josef Tiso byl antisemitem.

²³ Michálek, V., „Postoje českých křesťanů k Šoa po roce 1945“, *Křesťanská revue* 1998, roč. 65, s. 204–206.

²⁴ Hromádka, J.L., „Antisemitismus“, in: *Křesťanská revue* 1938, roč. 11, s. 100–101.

²⁵ Hromádka, J.L., „Křesťané a Židé“, in: *Křesťanská revue* 1939, roč. 12, s. 102–103.

²⁶ *Tamtéž*.

²⁷ Šimsa, J., „Proti lhostejnosti“, in: *Křesťanská revue* 1939, roč. 12, s. 68.

²⁸ *Tamtéž*.

²⁹ Hromádka, J.L., „Poslání českého žida“, in: *Křesťanská revue* 1937, roč. 10, s. 10–11.

³⁰ Hromádka, J.L., „Křesťané a Židé“, in: *Křesťanská revue* 1939, roč. 12, s. 102–103.

³¹ Hromádka, J.L., „Kříž a vítězství“, in: *Křesťanská revue* 1939, roč. 12, s. 129–133.

³² Šimsa, J., „Křesťané před židovskou otázkou“, in: *Křesťanská revue* 1939, roč. 12, s. 59–60.

³³ Hromádka, J.L., „Antisemitismus“, in: *Křesťanská revue* 1938, roč. 11, s. 101.

³⁴ Šimsa, J., „Pro národ posvěcený Bohu“, in: *Křesťanská revue* 1939, roč. 12, s. 186.

³⁵ V kontextu pozdějších Součkových prací nelze jednoznačně říci, zda „nevěřící“ je myšleno jako „neuznávající Kristovo mesiášství“. Souček shledával na základě interpretace Pavlova učení o ospravedlnění, že víra je pravým znakem Izraele v celé jeho pouti. Ale formulace a odkazy, které zvolil zde, vypovídají spíše o negativním vymezení.

³⁶ Souček, J.B., „Jednota lidu Božího podle Pisma“, in: *Křesťanská revue* 1937, roč. 10, s. 164.

³⁷ Šimsa, J., „Křesťané před židovskou otázkou“, in: *Křesťanská revue* 1939, roč. 12, s. 60.

³⁸ Srv. Zpráva o 3. synodu ČCE, který zasedal v Praze u Salvátora a na Král. Vinohradech od 15. do 19. 6. 1925, s. 38–39. Archiv synodní rady ČCE.

³⁹ Čtvrtý synod ČCE v Praze 1927/ Svolání, program a členové synodu, zprávy a návrhy, s. 44. Archiv synodní rady ČCE.

EVA ERBENOVÁ: SNAŽÍM SE MLUVIT ZA TY, KTERÝ NEMOHOU

Rozhovor vedla Klára Schneiderová

„Přátelství je pro mne především duševní pohoda. Vědomí, že je mne někdo ochoten přijmout se všemi mými chybami a já vím, že se na něj mohu spolehnout,“ říká. Sedím v krásném bytě provoněném květinami a poslouchám. Je to milá, usměvavá paní s velkým elánem. Člověku se nechce věřit, že přežila Terezín, Osvětim i pochod smrti. Nejen o tom napsala knihy *Vyprávěj mámo, jak to bylo* a *Sen*. Eva Erbenová.



Vzpomenete si na svoji nejlepší kamarádku z dětství?

No jistě. Měla jsem velkou kamarádku ze třídy, Miladu. Ta k nám chodila každé odpoledne. Byla ve všem trochu průbojnější nežli já, ačkoliv mně energie taky nescházela. Ohromně jsme se doplňovaly, měly jsme rády stejné věci. Bydleli jsme ve vilce ve Strašnicích, kde byly takové schody. Pod nimi jsme měly naše království, když přišlo. Když bylo hezky, tak jsme byly venku v besídce, tam byl náš domek. Když potom přišli Němci a vyhodili nás z té vily, přišla odpoledne – to mi vykládala až nedávno – a viděla, že maminka balí a že jsou u nás lidi v uniformě. Ptala se, co se stalo, vůbec neměla tušení, o co jde. Já si na tohle nevzpomínám tak dobře, nějak se mi to vymazalo. Má maminka jí řekla, že se musíme stěhovat, a ona odešla. Potom přišla příští den a viděla, že dům je zapečetěný, že jsou zavřené okenice. Pak jsme bydleli dole na Olšinách a já už nesměla chodit do školy. Víím, že jsem se divila, že Milada ke mně už nechodí, co se stalo. A ona vlastně ani nevěděla, kam jsme se odstěhovali.

Ucítla jste někdy, že se vám do kamarádství vpletla politika a dobové názory?

No samozřejmě, že se politika v tomhle směru připlétla. Jenže já jsem byla hrozně malá. V deseti letech člověk politicky nevidí. Divila jsem se, proč ke mně

Milada už nechodí, a ona se divila, kam jsme se odstěhovali, aniž bych jí co řekla. Doma se nedozvěděla, že nás Němci vyhodili a že jsme museli tu vilu opustit. Myslím, že dětem se tenkrát neříkaly ty nahé skutečnosti tak, jak byly. Dnes si myslím, že nás chtěli šetřit. Když jsem pak napsala knížku *Sen*, psala jsem tam taky o Miladě a o našem přátelství. Pak se podle té knihy natočil film, který udělal Pavel Štingl, a ona jej viděla. Poznala, že jsem to já. Zatelefonovala někam do Maiselovy na informační centrum, kde jí řekli, co a jak. No a jednoho dne jsem byla zase tady v Praze, zrovna jsem se vrátila v noci z divadla, a našla jsem vzkaz na záznamníku: „Evo, nebuďeš věřit, kdo tě volá, tvoje přítelkyně, Milada.“ To bylo úplně úžasné.

Je přátelství vzniklé za války a v nelidských podmínkách silnější, než to „každodenní“?

Určitě! Záleží na tom, jak se vytváří. Za takových podmínek je člověk hrozně odkázán na solidaritu, na duševní pomoc. Chce se na někoho spolehnout, s někým se poradit, vědět, že to, co řekne, se nedozví někdo jiný, společně čelit nebezpečí. Dnes vidím, že přátelství, která jsme měli v Terezíně, s námi jdou životem. V Americe žije moje přítelkyně Marta, se kterou jsem byla nejprve v Terezíně, pak v Osvětimi a po válce jsme se náhodou potkaly sirotčinci v Belgické ulici. Potkáváme se vlastně celý život. Třeba měsíc spolu telefonicky nemluvíme, ale jakmile zavolá, jako kdyby to bylo včera. Víme o sobě všechno. A kolik toho máme společného! Její tatínek byl chemik – můj tatínek byl chemik. Ona se jmenuje Marta – moje maminka se jmenovala Marta. Její maminka se narodila 17. července

1901 – moje maminka se narodila přesně tak.

Řekla bych, že je to má nejlepší přítelkyně. Když jsem za ní teď byla v Americe, byly jsme týden spolu, a týden jsem nespala. Ten týden jsme prostě využily a řekly jsme si, že spát budeme až potom. Bylo to úplně skvělé. Marta je člověk, kterému můžu říct A, a ona ví, že potom přijde B. Vždycky se o mně starala, bála se, co se mi stane. Je sice jen o rok starší než já, ale byla vždycky spolehlivější a dospělejší. Já jsem – navzdory tomu, co jsem prožila – byla rozmazlené dítě. Chtěla jsem věci, a Marta mohla být bez nich. Napomínala mě, říkala, co se musím naučit a co musím a nemusím mít, byla taková vychovatelská. A to jí zůstalo po celý život.

Nedokážete si představit, jaké má patnáctiletá dívka, která přežila holocaust, představy o svém životě. Jaké jste měla pocity těsně po válce a po čem jste toužila?

Jedině po vlastním bytě, vlastním domově. Abych ti to vysvětlila, musím se vrátit k mému pobytu v Postřekově, kde mi bylo hrozně dobře. Tam jsem byla jako doma. Byli na mě moc hodní, jako bych byla jejich. Když jsem něco vzala ze spíže, když jsem vytáhla z hrnce játra zalitá v husím sádle a snědla jsem půlku – a to je drahá věc – nikdy mi nic neřekli. Všechno, co jsem chtěla, bylo vždy přijato s uznáním a porozuměním. U tetičky tomu bylo právě naopak. Vůbec mi nerozuměla. Potom jsem přišla do sirotčince, kde nás v jednom pokoji bydlelo osm. Neměla jsem žádné soukromí. Toužila jsem být sama, mít ticho, mít nějaký přístav. Byla jsem jako loď na širém moři, která se tam houpe jak skořápka. Chtěla jsem nějaký přístav. Neměla jsem žádné jiné ambice.

Před válkou jsem si myslela, že budu lékařkou, teď jsem šla do ošetrovatelské školy. Všechno ze mě vyprchalo. Byla jsem talentovaná na to či ono, ale nic nebylo důležité. Chtěla jsem jen domov. A ten jsem si vybudovala, ten jsem dostala. Dneska je nás třiadvacet, když se sejdem k obědu nebo k večeři! Zajímavé je, že Marta taky vybudovala velkou rodinu. Určitě to má co dělat s výchovou a s tím, jaké vzpomínky má člověk na dětství. Vzpomínky jsou úžasně hodnotná věc! Hezké vzpomínky – na domov, na rodiče, na dětství – jsou záchrana. Díky nim si člověk uvědomí, že život je teď špatný, ale může být jiný. Vyšla jsem z hezkého, a já si to zase hezké udělám! Jak, na to recept není. Člověk potřebuje ohromnou kvantitu štěstí. Na to, aby potkal správného člověka, se kterým ten domov může zajistit. Aby to byl někdo spolehlivý, a ne nějaký hulvát, pijan, ožrala a tak dále.

Když vám bylo v Postřekově tak dobře, nikdy vás nenapadlo tam zůstat?

Byla bych tam zůstala s radostí. O mamince jsem věděla, že umřela. O tatínkovi jsem ale nevěděla nic. Hledali jsme ho, pan Jahn mě zapsal do židovské obce na listinu zachráněných. Tak se stalo, že si pro mě přišla teta Ilona. Ta hledala mamčinu bratra, kterého zavraždili na Malé pevnosti. Ujala se mě víc z povinnosti než z lásky, tu dát neuměla. Nebýt toho, byla bych v Postřekově zůstala ráda. Víš, já jsem tam měla dokonce nějakého nápadníka. Tehdy jsem o tom ovšem nevěděla, to teprve teď, po letech, když jsem se tam znovu vrátila. Bylo posvácení a holky mě vžaly tancovat, což jsem samozřejmě neuměla. Najednou pro mě přišel takový roztomilý kluk, tak jsem mu šlapala na nohy... (smích) Dnes žije tuším ve Vídni nebo v Mnichově. Před lety se vyjádřil, že po mně tehdy koukal. No jo, no...

Jste s rodinou Jahnovou v kontaktu dodnes?

No jistě! To není jenom tak kontakt, to je domov! Podívej, tady ve skřínce mám borůvky, houby, zeleninu, všechno zavařené, čerstvá vejčka v lednici... Byli tady, všechno přinesli, a když jdu tam, vždycky odejdou s výslužkou, jako bych byla u babičky. A to je prosím vnučka těch lidí, co mě skutečně zachránili! Ti už dávno zemřeli.

Ve vaší knize jsem četla, že jste dlouho žila s tím, že jste nikomu neřekla, kdo a jak vás tehdy zachránil, že jste o Postřekově mlčela. Proč?

To se těžko vysvětluje. Souvisí to se situací po válce, kdy každý, a nejen v Izraeli, kde jsme žili, chtěl dychtivě vykládat o svém osudu. Můj muž Petr je o deset let starší než já. Všechny jeho přátele jsem podělila a žila jsem tak v mnohem starší společnosti. Kdykoli jsem něco vyprávěla, řekli: „Ty si to nepamatuješ, ty si byla malá, tak to nebylo...“ Myslela jsem si, že když jim prozradím, jak mě postřekovští zachránili, nebudou mi věřit. Také jsem nevěděla úplně přesně, jak se to tehdy stalo. Jak mě našli, jak jsem omdlela u potoka, jak mě přinesli ... na nic jsem si nevzpomínala. Netušila jsem, že hadry, co ze mě sundali, zakopali do díry, poněvadž byly úplně zavšivené. Nespálili je, protože se báli udělat oheň. Ani jsem nevěděla, kde Postřekov leží, neměla jsem žádnou adresu. To všechno jsem se dozvěděla mnohem později. Tak jsem neřekla nic.

Mimo jiné jsem taky měla trochu vztek, protože mě vždycky umlčeli. Něco jsem řekla a hned jsem byla ta malá, ta hloupá, ta, co neví. Tak jsem si řekla: „Mějte mě rádi, já budu mlčet.“ A mně to není zatěžko... (smích) Zmínila jsem se o tom, až když jsme byli poprvé v Čechách. V Plzni jsem čekla, že odtud pochází má rodina, a že tatínek se narodil v Stodu, což je kousek odtamtud. Jeli jsme dál a najednou se objevily Domažlice. Tam jsem často jezdila s tetou Ludmilou a s celou rodinou, tak jsem řekla, že Domažlice znám. Tady někde musí být Postřekov, kde pro mne skončila válka!

Petr se divil, ale rozhodl, že tam samozřejmě pojedeme. Našla jsem ten dům, vešla do dvorka ... a vtom ze dveří vyšel strýc Jahn. Chvilíčku stál, a pak řekl: „Naše Evička přišla!“ Hned mě poznal! To byl snad nejsilnější moment mého života, mimo třeba porodu, ale to se nedá přirovnat. Prostě mě objal, a já jsem byla doma. Byl to tak úžasný, báječný člověk, silný a spolehlivý, to se nedá vypovědět! Když mě našli, tak jsem nemohla vůbec chodit, protože jsem měla nohy jako sirky. Udělala jsem tři kroky a už jsem se hroutila. Tak mě nosil na ramenou a říkal, že dokud mi nohy nezesílí, půjčí mi svoje. (smích)

Když jste tady byli na sklonku šedesátých let na návštěvě, nikdy vás nenapadlo, že byste se mohli vrátit? Věřili jste pražskému jaru?

Tenkrát? Ne. V roce 1948 jsme odsud odjeli s moc těžkým srdcem. Měli jsme jen jeden kufr, a těch pár švestek, co jsme si mohli vzít s sebou, jsme přikryli československou vlajkou. Tu mám dodnes. Je celá prožraná, ale mám ji. Tehdy jsme byli přesvědčeni, že se sem nikdy nebudeme moc vracet. V šedesátých letech jsme sem přijeli na dovolenou čistou náhodou, dodali jsme si odvahy a přejeli hranice. I přes pražské jaro tady byly poměry nedobré. Přesto jsme se chtěli vrátit příští rok znovu do Postřekova a sondovat. V Izraeli jsme tehdy byli na vrcholu. Postavili jsme si dům, naše děti byly skoro dospělé. Dány bylo sedmnáct, Alonovi třináct, a toho nejmladšího, Amira, jsme ještě vůbec neměli. Rozhodně jsme si slibovali, že příští rok přijedeme zase do Postřekova a uvidíme. Ale vrátit se natrvalo, to bylo něco, čemu jsme nedůvěřovali. Často jsem si říkala, co by se stalo, kdybychom tady zůstali. Jak bychom byli vypadali.

Tehdy?

Rovnou tehdy. Za prvé nevím, jestli by byl Petr naživu. Protože Petr byl v sionistickém hnutí a zrovna není ten typ, co mlčí. Jistě by nemlčel. Nevím, jak by to dopadlo, jestli by se na nás podepsala doba. Dnes to vidím na známých a přátelích v mém stáří, co tady zůstali. Myslí jinak, jejich chování je jiné, a jejich sebevědomí je trochu utlumené. Řeknu ti takový hloupý příklad: Byla jsem nakupovat v Tesco, kde byla spousta lidí a jen jedna otevřená pokladna. Na těch ostatních nikdo nebyl. Tak jsem šla a zeptala se paní vedoucí, jestli by se nemohla otevřít ještě jedna. Tady přeci stojí tolik lidí! A všichni se na mne dívali, jako kdybych byla zločinec. Co si to dovoluji! V Izraeli by se něco takového nestalo. No samozřejmě, že se otevře ještě jedna pokladna! Lidé jsou tady zvyklí na to, že nejsou bráni v úvahu. Nevím. Na druhé straně je trpké být emigrantem. Je to něco, čeho člověk lituje vlastně celý život. Nemůžeš předat svým dětem vůni svého domova. Snažila jsem se o to, moje kuchyň voní buchtami a knedlíky a českým jídlem. Všichni přátelé mých dětí ji znají. Někdy z toho hrozně profitují, přijdu je navštívit a oni všichni vzpomínají na moje voňavé jídlo. (smích)

Z vaší knihy jsem měla pocit, že jste se do Izraele hodně těšila.

To je pravda. Těšila jsem se, že tam budu mít domov. Odešli jsme odsud, protože jsem tady nechtěla mít dítě. Nechtěla jsem, abych ho musela vzít někam na Sibiř kvůli tomu, že můj tatínek byl inženýr chemie a že jsme nebyli proletáři. Nebo aby šel Petr pracovat do nějakých lomů, aby se mu pomstili. Mně to stačilo jednou za nacistického režimu, já nepotřebuju komunismus! Co tady lidi vytrpěli! Samozřejmě jsem se těšila. Na to, že budu mít klid a pokoj. Jenže klid a pokoj v Izraeli nebyl, to ne.

Jaké to pro vás bylo, přijet tam v roce 1949? Já jsem vždycky slyšela, že tam byly močály, poušť, mraky přistěhovalců, nedokážu si to představit.

To bylo něco. Přišli jsme a věděli jsme, že musíme začít budovat a pracovat. Odložit vzpomínky i minulost. Nemluvalo se o koncentráku, nemluvalo se o ztrátách, nemluvalo se o válce. Žilo se teď a muselo se toho tolik udělat! Petr šel pracovat. Vyráběl loděnice. V životě neviděl moře nebo nějaké velké lodě, ale tam dostal práci. Izrael byl ve stavbě. Doktorů stavěli baráky, kydali hnůj, obdělávali pole... Je takový vtíp: Naharija, to je takové lázeňské městečko, kde v té době bylo hodně německy mluvících Židů. A ta byla postavená tak, že si ti doktorů navzájem podávali cihly a říkali: „Bitte schön, Herr Doktor, Danke schön, Herr Doktor, Bitte schön, Herr Doktor, Danke schön, Herr Doktor.“ Společnost byla úžasně kvalitní. Byli to lidé, kteří kydali hnůj a pískali si Beethovenovu devátou symfonii! To bylo moc fajn. Na druhé straně tam byli lidé, kteří přijeli před válkou, starousedlíci. Ti nás neviděli v tak dobrém světle. Říkali, že jsme šli jako ovce na jatka. Proč jsme se nebránili, když nás bylo šest milionů? Vždyť jich bylo proti Arabům mnohem méně a ubránili se! (smích)

Co vás poizraelštilo? Co je typicky izraelské?

Mě poizraelštila nutnost! A co je typicky izraelského? Já to řeknu trochu nehezky, ale nevím, jak bych to jinak měla říct. Žid je něco jiného než Izraelec. (smích) Být Židem je náboženství, jako být katolíkem nebo evangelíkem. My jsme byli čeští Židé. Nejprve jsme byli Češi a pak teprve Židé. Moje rodina nebyla nějak nábožensky založená. Chodili

jsme jednou za rok do synagogy na Jom Kippur, největší svátek. Před spaním jsem se modlila: „Andělíčku můj strážníčku, opatruj mi mou dušičku, opatruj ji ve dne v noci, od škody a od zlé moci. Amen.“ Tak to bylo. Vyprávělo se o Mojžíšovi, jak vyvedl Židy z Egypta, jak rozdělil moře. To se nám moc líbilo. V tom asi spočívalo mé náboženství. Ve škole mě z něj osvobodili, protože vždycky, když jsem tam měla jít, tak se mi udělalo špatně. Nechtěla jsem jít, navíc ten rabín nebyl moc dobrý, a tak tatínek řekl, že bude lepší, když budu jezdit na kole venku nebo když půjdu na procházku. V Čechách Židé také dlouho nedali najevo, že jsou Židé, poněvadž za komunismu to nebylo tak žádoucí, a dnes...

V Izraeli je člověk sebevědomější. Má vlast, má stát, má vojsko. I když se ne všechno dělá dobře, jako v každém státě, přeci jen je tady nějaká moc. Když se v Izraeli něco stane, tak se to stane nám všem. Ne jako tady, když jsem nesměla jít do školy, ale moje přítelkyně Milada tam chodila dál, jako by se nic nestalo. V Izraeli mám stát, který stojí za mnou. Nejsem žádný štvanec, volná zvěř, do které každý může střelit, chytit ji nebo vyhodit, říct: „Vem si dvacet kilo a mazej!“ Vždyť moji rodiče si nikdy nemysleli, že odsud půjdou s dvacetikilovým kufříkem! Táhle v Heřmanově Městci jsou pochováni můj pradědeček, prababička a jejich předkové, co tady žili po staletí! V Izraeli vím, že tohle se mým dětem nestane. Samozřejmě, že jsou zase jiné hrůzy...

Kdy a proč jste se vy rozhodla, že napíšete knihu o tom, co jste prožila?

To bylo v roce 1980. Mému nejmladšímu synovi Amirovi bylo deset let. Tenkrát se k nám hodně začali infiltrovat Arabové. Na místech, kde se soustřeďovali lidé, na autobusových zastávkách, u škol i jinde začali dávat takové malé bombičky, které narafočili do odpadkových košů. A když se tam hodilo něco vlhkého, jako například banánová slupka, tak to vybuchlo. Bylo to malé, nenápadné, a ve školách se stávalo, že se to dětem dostalo do očí a přišly o zrak. Každá škola chtěla mít někoho na hlídání, aby se to neopakovalo. Jelikož nebyly peníze, tak jsme to jako rodiče vzali na sebe a střídali se.

Zrovna na Den holocaustu byla řada na mně. Stála jsem venku, když vtom ke mně přišla Amirova paní učitelka a povídá: „Evo, prosím tě, nemohla bys

přijít do třídy a vyprávět dětem něco o té době? Dnes je Den holocaustu a Amir říká, že jsi tam byla.“ To bylo poprvé, co mne někdo požádal, abych mluvila. Tak se stalo, že jsem přišla do třídy plné desetiletých dětí. Začala jsem vyprávět. Nejprve o Praze, o Vltavě, o králích, o hradech, o Libuši a jejím proroctví... Představ si, že jsem to všechno dala do hebrejštiny: „Vidím město veliké, jehož sláva hvězd se bude dotýkati...“ No a děti byly hypnotizované tou nádherou, každý má rád pohádky.

Pak jsem přešla do toho našeho domečku ve Strašnicích, zmínila jsem naše výlety, houby, borůvky a lesy. Z toho krásného dětství se to zakabonilo, přišel Hitler, ten strašný člověk. Vykládala jsem čtyři hodiny, celé dopoledne, protože mě paní učitelka vůbec nechtěla pustit. Večer k nám potom začali telefonovat rodiče, že děti přišly domů a povídaly, a že oni nic netušili... Nikdy předtím jsem tak nemluvila. Moje nejstarší dcera mi tehdy řekla: „To není fér, ty vykládáš ve školách a nám doma neřekneš nic!“ Petr na tom taky hrozně trval. No, tak jsem to napsala, jen to ze mne vylétlo.

Když se podíváte na to, co se píše o holocaustu, co si o tom myslíte a jak to hodnotíte? Někteří tvrdí, že o šoa nemá psát, kdo to neprožil, že se nemají vymýšlet fiktivní příběhy...

Je hrozná spousta špatné literatury a knih, které podle mého názoru v životě neměly spatřit světlo světa. Před čtrnácti dny se mi stal malý incident. V Karolině byla otevřena výstava „Protektorát: Viděno očima židovských dětí“. Na pěti dětských osudech tam bylo ukázáno, co tady dělo za války. Pozvali nás všech pět a paní Zahradníková se nás ptala, jaké máme zkušenosti s vyprávěním o šoa dětem ve školách i jinde. Fakt je, že nejvíc zkušeností mám já, poněvadž vykládám v Izraeli, v Americe, ve Francii, v Německu... Byli tam taky jiní lidé, kteří o tom vyprávějí tady v Čechách. Musím říct, že se mi nelíbí způsob, jakým to dělají. Popisují jenom svůj subjektivní pocit. Nic jiného.

Já se snažím mluvit také za ty, kteří už mluvit nemohou! To je to hlavní. Abych ukázala, co to bylo za lidi. Jaké jsme byly děti, jaké jsme měli sny, o čem jsme mluvili... Pro mě je to, co jsem prožila, kousek historie. Za komunismu se o tom nemluvalo. A já to dnes cítím jako úžasnou zodpovědnost, když se postavím

před děti a před lidi, a vykládám o tom. Samozřejmě, že jsem ve vyprávění já, protože já jsem jej prožila a já jsem svědek. Ale jako svědek podávám svědectví. A ne nějaké osobní bla bla bla...

Žijete střídavě v Aškelonu a v Praze. Jsou ty Čechy, kam se vracíte, ještě pořád vaše?

Samozřejmě, že Čechy v určitém smyslu moje jsou. Jsou tu kousky Čech, místa, ve kterých jsem něco prožila, na kterých lpím, po kterých se mi stýskalo. Například příroda, Šumava, Strašnice. Jsou to moje vzpomínky, moje minulost, mé dětství. Když dnes přijdu do Strašnic, dávno nemohu říct, že to jsou to moje Strašnice. Ale když jdu po chodníku k naší vilce, tak si říkám: „Kdybych tady někde hodně škrabala, tak narazím na šlépěje mých rodičů.“ Je tam škola, do které jsem chodila, a ve které jsem byla zrovna teď na besedě. V tomto smyslu je tady toho mého spoustu. Ale na druhé straně, když vidím ty lidi, tak si říkám, co by si asi mysleli mí rodiče, kdyby se tu dnes objevili? Praha byla kdysi taková elegantnější. Nikdo neměl žádné kožešiny nebo diamanty, ale lidé byli vkusnější, noblesnější, nebyla taková vulgarita.

Dnes toto nalézám v mé společnosti. Lidé, se kterými se stýkám, takoví jsou. Jsou to cenní lidé, kterých si hrozně vážím a na kterých mi záleží. Taký sem tam potkám někoho, kdo jako takový není, ale suma sumárum... A těch turistů, co tady je! Třeba když přijdeš do kavárny Slávie. To moji rodiče nezažili. Tatínek chodíval do Slávie jednou za týden a tam jsme ho vždycky našli sedět za velkými novinami. Ze Strašnic jsme nejezdili do města každý den. Já jsem šla do školy, maminka byla doma, jen jednou za týden se jelo na nějaké nákupy. Vždycky na Příkopy, tam dole u Lipperta ... víš, co je Lippert, ne? Anebo to dneska už není...?

To byly lahůdky?

No, to byly lahůdky. Ale ty byly úžasné! (smích) V určitém smyslu to tedy moje Čechy jsou. Zase si tady můžu koupit konvalinky a fialky, a vůbec zase dělat takové věci, co se dají dělat tady, abych mohla upéct husu...

Zkuste říct, co je typicky české. Co vás první napadne, schválně.

Povídá se. Já se zeptám někoho v tramvaji, kde mám vystoupit, když jedu třeba na náměstí Míru. A i když je to jen dvě

stanice, tak za tu dobu se dozvím, že ta paní má dvě děti, že má cukrovku a že jí před rokem umřel muž... Mám tady jednu paní, která mi jednou za tři měsíce, když přijedu, chodí uklízet. Přijde vždycky v jedenáct, takže připravím nějaký oběd, poněvadž ona od šesti pracuje. Oběd trvá hodinu, a za tu dobu se dozvím, co se všechno za ty tři měsíce stalo. Co je ještě českého? Taková prostá dobrota, kterou tu nacházím. Hodně lidí říká, že jsou Češi špatní, závistiví... Já se s tím nesetkávám. Mám na lidi štěstí a koho potkám, s tím jsem spokojená. (smích) Nemám žádné problémy. Mám ráda českou duši. Jsem tady jako ryba ve vodě. Cítím se tu dobře.

Ještě naposledy se vrátím k přátelství. Může podle vás existovat mezi Izraelci a Palestinci?

Tohle mě hrozně trápí. Vždycky jsem si myslela, že se dožiju míru. Na každého Araba, kterého jsem v životě soukromně potkala, ať už to bylo na izraelském území nebo ne, mám dobré vzpomínky. Mnoho Arabů u nás pracovalo jako stavebníci, k nám sedmadvacet let docházel zahradník, měl klíč, byl u nás jako doma! Jeho žena mi posílala věci, já zase jí, věděla jsem, co dělají jejich děti... Jsou to lidé velmi inteligentní a vzdělaní. Samozřejmě, že jsou tu také teroristi. A tolik lidí je pod jejich tlakem a vlivem, poněvadž mají strach! V Aškelonu jsme měli známého řidiče, Araba z Gazy, který každý den vozil lidi do práce z Gazy do Aškelonu, což je jen dvacet kilometrů. A tomu jednou nařídili, že musí udělat nějaký skutek, aby dokázal, že je věrný muslim. Řekli mu, že má unést nebo zabít nějakého vojáka nebo se pomstí na jeho dětech. Měl auto, a tak najel do skupiny vojáků, kteří čekali na zastávce, a někoho tam poranil. Viděli jsme to večer v televizi

a dozvěděli se, že to byl on! Mysleli jsme, že to určitě bylo neštěstí, náhoda, ne záměr. Ta organizace je tak násilná!

V Izraeli je často doba, kdy je všechno na půli cesty – ani mír, ani válka. V jedné takové době jsme byli v Egyptě. Bylo to úžasné. S kýmkoliv jsme se setkali, ať už v hotelu nebo jinde, každý byl Izraelem nadšený. Všechno bylo v nejlepším pořádku. Neměla jsem ani minutu pocít nějakého nebezpečí. A za dva měsíce tam zabili prezidenta Saddata.

Nejhorší je, když tomu všemu lidé začnou doopravdy věřit. Jako když si teď zvolili Fatah. Arabové jsou nevyzpytatelní. Můžou být tvým nejvěrnějším a neoddanějším přítelem, myslíš si, že je to člověk, kterému můžeš důvěřovat. Jenže pak přijde někdo, kdo jej dokáže ovlivnit, přinutit, že musí udělat to či ono, a on ti vrazí kudlu do zad. Znáš Šehrezádu? Ten král ji nezabije, protože mu vypráví příběhy! Miluje se s ní, a přitom by ji zabil, kdyby...

...nedávno jsem byla ve škole, kde jsou arabské a izraelské děti dohromady. Ty arabské mluví trochu hebrejsky a ty hebrejské zase arabsky. Byl to pro mě nádherný zážitek. Týden jsem z toho žila, týden jsem z toho byla úplně celá pryč, než jsem si na to pomalinku zvykla. Úžasné, úžasné. Bylo vidět, jak by to mohlo být jednoduché, jak by se dalo žít nádherně dohromady, nebýt těch hrozných politiků a náboženství. Kdyby to záleželo na normálních lidech, tak by mohl být mír, mohlo by to být tak krásné, poněvadž ty dva národy se přece doplňují! Palestinci jsou Izraelcům docela podobní. Každý přece nakonec touží po stejných věcech. Normálně žít, vést klidný život, mít trochu pohody...

Rozhovor vedla Klára Schneiderová, studentka žurnalistiky na FFUK v Praze.



JMÉNA SYNŮ IZRAELE – BENJAMIN

Jan Heller

Jméno Jakobova nejmladšího syna, narozeného za tragických okolností, vykládá kniha Genesis 35,18. V doslovném překladu tam stojí: „I stalo se, když vycházela její duše, protože zemřela, i nazvala jméno syna ‘syn mého zmaru’, ale jeho otec jej nazval ‘syn zdaru’.“ Hebrejsky jména zní בן-אֹנִי (*Ben-oni*) a בִּנְיָמִין (*Benjamin*). Septuaginta první jméno přeložila jako Υἱος οδυνης μου, kdežto druhé přepsala jako Βενιαμιν (*Benjamin*). Tak se zde v jediném verši setkáváme se závažnou otázkou: kdy byla vlastní jména překládána a kdy přepisována? Zhruba lze odpovědět: Kde Septuaginta vnímala jméno jako symbolické, tam překládala, kde jako jméno vlastní v obvyklém smyslu, tam je přepsala. Vulgáta naproti tomu obě jména vysvětluje: *Benoni, id est filius doloris mei* = to je syn mé bolesti; ... *Benjamin, id est filius dextrae* = to je syn mé pravice. Je pozoruhodné, že autor Vulgáty Hieronymus zde jméno nepřeložil „syn zdaru“, jak se nabízí z kontextu, nýbrž „syn pravice“, což je rekurs ke staršímu a základnímu významu slova *jamin*. Je to krásný doklad toho, jak původní a základní význam hebrejské vrstvy přitahoval, ba až fascinoval tohoto velkého církevního otce.

Jak vypadá tradice židovská? Targum Onkelos postupoval stejně jako Septuaginta: obrat „syn zmaru“ přeložil do aramejštiny jako *bar d'vaj*, kdežto jméno Benjamin jen přepsal. Targum Pseudojonatan sice verš rozvedl, ale jména interpretoval jako Onkelos. Odchylnou cestou šel midraš Berešit Rabba. Dvojitě pojmenování vysvětluje rozdílem mezi aramejštinou a hebrejštinou – nejspíše uměle a křečovitě, protože druhé pojmenování z úst otce je zřejmě v původním smyslu nápravou a opravou zlověstného jména, vyřčeného umírající matkou. Doslova se tam říká: „Ben-oni je aramejské slovo a znamená ‘syn mé bolesti’, jeho otec jej však pojmenoval ve svaté řeči (tj. v hebrejštině) Benjamin.“

Docela to zamotal Josefus Flavius (I, 21, 3): „Zarmoutiv se velice nazval to z ní (narozené) dítě Benjamin kvůli bolesti matky na něj příšlé.“ Jméno Ben-

oni tedy Josefus zcela vynechává – to je pochopitelné, jeho čtenáři neumějí hebrejsky. Ale jméno Benjamin vykládá ze zármutku, a to ještě ze zármutku otce, tedy Jáкова. Záměrná proměna jména otcem tu vypadla docela, důraz je přesunut z bolesti matky na smutek otce. To už je vydatně románová úprava. Josefus tím asi chtěl vyjít vstříc svým čtenářům, ale výsledek je povážlivý: jméno Benjamin je nepřímě vykládáno jako ‘syn bolesti’, tedy proti záměru předlohy.

Starokřesťanskou tradici zastupují především onomastika v Lagardově edici. Jsou zajímavá, předkládají tři možnosti:

- 1) Τεκνον οδυνης = dítě bolesti (173, 54; 177, 83; 184, 69; 188, 70) nebo υἱος οδυνης = syn bolesti (201, 53), tedy podle Ráchelina výroku a hebrejského Ben-oni.
- 2) Υἱος δεξιᾶς = syn pravice (177, 83; 201,53) nebo υἱος δεξιᾶς = syn pravý (ve smyslu opaku ‘syna levého’ v 179, 10), tedy podle výroku Jakobova.
- 3) Υἱος ημερων = syn dnů (188, 70), tedy z hebrejského Ben jamím (hebrejsky *jom* = den).

Je pozoruhodné, že tu schází υἱος της τυχης = syn zdaru či syn štěstí, jak se podává z kontextu. Hieronymus má ve svém latinském onomastiku jediný překlad: *filius dextrae* = syn pravice (3,24; 16,17; 74,1; 76,24; 80,14). O pozadí tohoto výkladu už byla zmínka v prvním odstavci.

Mezi novodobými vykladači panuje shoda, že Benjamin je samozřejmě především synem pravice, ale protože se starověký Izraelec při určování světových stran obracel tváří k východu, ztělesňovala pravice jih a levice sever.

Takže Ben-jamin je zároveň „synem jihu“. A teprve potom a odvozeně je „synem zdaru“, protože jih byl jako strana světla považován za směr blahý, kdežto sever jako směr tmy za neblahý. Tak se mezi novodobými vykladači – kteří ovšem nepovažovali vyprávění Gn 35, 18 za popis historické události – obecně rozšířil názor, že Benjamin bylo původně jméno pro obyvatele jihu a teprve druhotně bylo v Gn 35,18 vyloženo jako „syn zdaru“. Pro M. Notha je jméno dokladem, že i tento údajný kmen dostal své jméno na základě toho, že se jeho členové usadili v obdělávané zemi. Zajímavé je, že benjaminci – zřejmě ve významu „synové jihu“ – se vyskytují i v textech z Mari, kde jsou nad to zmíněni i „synové levice“, tedy severané. Podle Notha nejde ovšem o tentýž kmen, nýbrž jen o obecné označení ve smyslu „jižan“. To je pravděpodobné, takže byli různí „jižané“ v různých zemích.

Jaký je výtěžek celého rozboru? Je třeba připomenout, že jméno Ben-oni je v celém Starém zákoně jen zde. Zřejmě se ho nikdy neužívalo a bylo vytvořeno jako přechod či můstek k výkladu jména Benjamin. Neprůkazná je domněnka A. Jeremiase, že jde o narážku na egyptské město On, pozdější Heliopolis. Slovo, vložené do úst umírající Ráchel, je přípravou k tomu, aby se jméno Benjamin nechápalo jako „syn pravice“ či „syn jihu“ nýbrž jako „syn zdaru“. Jména mají podle starých představ samozřejmě vliv na úděl jejich nositele. Tak Jakob přejmenováním svého syna zajišťuje zdar a vůbec vše dobré. To je kladný záměr výroku. Jeho záporný záměr je v tom, že má v představách čtenáře či posluchače zrušit vztah k jihu i k pravici. Jméno se tedy z údaje zeměpisného – „jižan“ – stává orákulem, věštbou, předpovědí Benjamínova zdárného životního běhu.

וַיְהִי בִצְאָת נַפְשָׁהּ כִּי מָתָה וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶּן-אֹנִי וְאָבִיו קָרָא לּוֹ בִּנְיָמִין

SMĚŘOVÁNÍ PROROCKÉ TRADICE RANÝM JUDAISMEM A RANÝM KŘESŤANSTVÍM

Jiří Hoblík

S biblickou profetií jsou tradičně spojeny – mezi mnohými jinými – dvě otázky: Kde končí její cesty? A jaké jsou dějiny jejích důsledků? Tyto otázky si můžeme klást v zájmu a na půdě dějin prorocké literatury a dějin náboženství, aniž bychom je vyčerpali, protože spočívají zejména v ohledávání bílých míst. Žádoucí by tu byl mezioborový vícehlas, který si zde netroufáme suplovat. Nicméně můžeme naznačit kontrast soudobého stavu bádání a tradičních představ a v uvedených otázkách spatřovat směrovky k významným dějinným údobím, a to k ranému judaismu a ranému křesťanství, a spolu s tím odkaz k dokladům a souvislostem vypovídajícím o profetií samé, ne však ji zpřístupňujícím z žádoucí blízkosti.

Měli bychom tu počítat alespoň s rámcovým rozlišením *hebrejské profétie* jakožto fenoménu náboženských dějin, *biblické profétie* jakožto literární veličiny v podobě korpusu prorockých textů Starého zákona a *pozdní profétie* raného judaismu a raného křesťanství. Pohled na první a třetí veličinu spojuje otázka „konce profétie“, a právě ve vztahu k této otázce se pokusíme o jejich srovnání, s jistým upřednostněním otázky „konce“ hebrejské profétie – otázky, od níž se odvíjí určité tážení na další dějiny. Jak ji využít pro vymezování profétie?

Opory a mylnost představy konce či vyhasnutí profétie

Při zajímavé shodě náboženské tradice a vědecké diskuse se v moderní době též v odborných kruzích usídlil názor již rabínský, že v okamžiku, kdy byly uzavřeny biblické prorocké spisy, byly zpečetěny i dějiny hebrejské profétie. Oporou pro to byly již některé biblické texty, avšak dlužno říci, že oporou kulhající: v knize Ezechiel čteme o Jahvově záměru zasáhnout proti prorokům: „Má ruka je proti prorokům¹ vidoucím nicotnost a věštícím klam. Nebudou patřit do rady mého lidu, nebudou zapsáni do soupisu izraelského domu a nevstoupí na izraelskou půdu“ (Ezechiel 13,9). Analogická výpověď se nachází na začátku tritozacharjášovského (třetího a nejmladší-

ho) souboru knihy Zacharjáš: „Toho dne dojde k tomu – jak zní výrok Hospodina zástupů – že vyrvu jména idolů ze země, takže se už nebudou připomínat. A také ze země odstraním proroky² a ducha nečistoty“ (Zacharjáš 13,2). Oba tyto výroky ohlašují skoncování se spornou, problematickou profetií, nikoli zánik profétie vůbec. Na prvním je to očividně zřejmé. U druhého zase zjišťujeme, že by popřel sám sebe (jako prorocký výrok), kdyby měl mít všeobecnou platnost.

Z jiného soudku je žalmová výpověď, kde si lid jako její mluvčí stěžuje: „Svá znamení nevidíme, už není prorok a nikdo z nás neví, co přijde“ (Žalm 74,9). Je starší než výše citované výroky a je výpovědí z času soudu a krize po pádu Jeruzaléma (586 př. n. l.), kdy se chrámoví proroci odmlčeli. Není proto důvod ji považovat za konstatování nějakého konečného stavu.

Naopak pozdější, již raně judaistické jsou doklady z knihy Daniel a z 1. knihy Makabejské. V knize Daniel 9,24: „Sedmdesát týdnů let je stanoveno tvému lidu a tvému svatému městu... než dojde... k zapečetění vidění a proroctví...“ Zmíněným „zapečetěním“ 70 × 7 let trestu se přitom nemíní konec proroků, ale naplnění stanoveného času (k 70 letům srovnej Jeremjáš 25,11b.12; 29,10).³ Výše uvedenému žalmovému výroku je pak bližší text z dodatku Septuaginty: „V této době není vládce, prorok ani vůdce, celopal, zápalná oběť, obětní dar ani kadidlo, místo s plody před tvou tváří ani kde najít milosrdenství.“ (Daniel 3,38 [řecká verze]). Mluví se tu o době, kdy za Antiocha IV. (175-164 př. n. l.) byl znemožněn kult,



stará horní vrstva (srv. Dan 3,32) podporovala seleukovské vládce a odpůrci byli odstaveni, takže byl ochromen celý dosavadní život (srv. zvláště 1. Makabejská 1,34–40,51).

Podle 1. knihy Makabejské jako by alespoň v hasmoneovské době (počínaje Šimonem, který byl etnarchou od 141 př. n. l., po Pompeiovo dobytí Jeruzaléma 63 př. n. l.) proroci nevystupovali. Ale příslušné zmínky nesvědčí o konci profétie, nýbrž o uctívém pamatování na profétii v její klasické době, nepřímo pak o tom, že kolem poloviny 2. stol. př. n. l. v Jeruzalémě nehrála profétie jako instituce svou někdejší úlohu. Výslovně to platí pro 1. knihu Makabejskou 9,27, kde máme odkaz na dávné časy proroků jako na zvláštní uzavřenou epochu klasických proroků („a v Izraeli nastala velká tíseň, jaká nebyla od doby, kdy se objevovali proroci“). Další dvě místa ale s *možností* profétie počítají: 1. Makabejská 4,46 proroka vyhlíží, ač jako toho, kdo rozhodne, jak naložit s pozůstatky odstraněného znesvěceného oltáře – „než povstane prorok, který by se o něm vyjádřil“. V podobném duchu líčí 1. Makabejská 14,41 inauguraci Šimona Makabejského za vůdce a velekněze jako dočasné opatření, „dokud nevystoupí věrný prorok“.⁴

Představě vyhasnutí profétie se nabídla ještě syráská Bárukova apokalypsa (2. Bárukova kniha), vzpomínající na proroky dávných časů (85,1), kteří ale zesnuli (v. 3). To je řečeno pro čas soudu ve smutku z vědomí distance k dřívějším nositelům zjevení, vůči nimž se lid provinil (srovnej v. 2), a s výzvou k nápravě, kterou nebudou moci při posledním soudu ani proroci kompenzovat svou modlitbou (v. 12). Ale ani v tomto případě nemáme před sebou svědectví o konci profétie, nýbrž o recepci staré prorocké (i jiné) tradice, která má dostačující význam (srovnej v. 8: „Nejvyšší ... neskryl před námi nic, co se přihodí na konci“).

Zmíněné střídme literární doklady neumožňují mluvit o konci profétie. Patrně však svědčí o oslabeném a pozměněném vztahu k aktuální profétii. Jestliže totiž na druhé straně se v raně judaistické epoše objevují alespoň rozptýlené stopy, a sice u Josepha Flavie, u Filóna (jímž se zde zabývat nebudeme, protože jeho jinak zajímavé teoretické úvahy o profétii našemu záměru sotva mohou posloužit) a v kumránských písemnostech, je namísto otázka: Byla snad tehdy profétie opět vzkříšena z mrtvých? Taková



představa je mnohem méně přípustná než pokládat absenci dokladů za důkaz neexistence.

Nikoliv konec, nýbrž ústup – a nejen ústup, nýbrž i transformace

Historicky vzato nemůže tedy být řeč o vyhasnutí profétie, ale spíše o jejím *ústupu*. V tom může snad spočívat i jakési pravdivé jádro tradiční domněnky. K tomu navíc uvažme, že hebrejská profétie prodělala svou klasickou fázi v průběhu dějin izraelského a judského království a v době babylónského exilu, kdežto následující doba perská (539 až 333 př. n. l.) přinesla uzavření a proměnu této fáze. Tvář této doby je přitom dost nejasná, a to je jednou z příčin dilemat.

Pokud máme důvod počítat stále s profétií, záleží také na tom, co jí rozumíme. Nechceme ji totiž identifikovat s věštestvím (od něhož se navíc distancovala již starozákonní tradice),⁵ to by se mohl pojem profétie mohl stát i nadbytečným. Vyjděme z toho, že ji můžeme pokládat za – alespoň potenciálně autoritativní – instanci intuitivní mantiky, jejíž kompetence spočívala v *komunikaci s božstvem*, v komunikaci, k níž patřily přimluvy určené božstvu a rozhodnutí určená lidem. Akcent ovšem spočíval na tom, že prorok byl *mluvčím božstva*. Tím se profétie lišila od mnohého věšteství

– v tomto případě od interpretace nacházených a uměle vyvolávaných znamení. Navíc pak ustupoval moment poznání budoucích věcí a s tím související služba pragmatickým a praktickým zájmům klientů.⁶ Přitom v ní spatřujeme nábožensko-kulturní fenomén, ukotvený ve světě starého Předního východu, což zvláště znamená: kulturně specifické a kultivované rozvinuté intuitivní mantiky. Právě z tohoto důvodu pokládáme tím spíše za nezbytné zabývat se změnami a přelomy, jež profétie prodělala a v nichž se i sama za sebe angažovala.

Prorocké angažmá mělo právě kulturní charakter. Zde vyjděme od toho, že zmíněné proměny je především třeba spojovat s řečí. Už v tom ohledu, že profétie byla především *orálním* fenoménem, který se často obešel bez záznamů, takže deficit záznamů nás nemusí zarážet. Vedle toho v průběhu perské a helénistické éry docházelo k utváření biblického *kánonu*, které jako pozdní svědek profétie svědčí o náboženském formování a ustalování. Podle R. Grayové sice mezi kánodem a obecným přesvědčením o konci profétie není přímá kauzální spojitost,⁷ přesto obojí spadá do téže (helénistické) doby a souvislosti (s návazností na dobu perskou). Uzavření souboru prorockých spisů, k němuž došlo v helénistické době, a uctivý zpětný pohled ke konkrétním,

většinou historickým jménům, která tyto spisy reprezentují, prozrazují *vědomí minulosti z perspektivy distancované současnosti*. Spolu s tím stále větší důraz přicházel na *interpretaci* prorockých textů. Interpretace vyžadovala soustavné a specializované studium, tudíž také oporu v náboženských institucích, které patrně neztratily zcela zájem o mantiku, ale „živá“ profétie na jejich půdě patrně ztrácela pod dominancí Tóry a oproti „písemné“ profétii na významu. Posléze se vytváření literatury stalo formujícím faktorem raného judaismu.

V první řadě je to ale starozákonní prorocká literatura, která profétii, pokud na ni z této literatury zpětně usuzujeme, dokládá jako nábožensko-kulturní fenomén. Ač představuje obrovské bludiště, je shrnutím literárních hodnot, které překračují zvyk pořádání věšteckých sbírek. Na jedné straně se stala například rozsáhlým svědectvím o dějinách, a to i o dějinách profétie. Zároveň však neprestala přitahovat pozornost právě pro svou řeč o budoucím. V jejím uzavření lze pak spatřovat nábožensko-dějinný přelomový moment, znamení raného judaismu. A tento moment má i své metodologické důsledky ve značném důrazu, které zkoumání Starého zákona, judaismu i raného křesťanství klade na náboženskou literaturu – počínaje literaturou starozákonní – a její dějiny, a dále v prioritě tohoto důrazu oproti důrazu na dějiny profétie samé a na fenomenologický přístup.

Když ale poodejdeme od tématu prorocké literatury, ocitáme se před otázkou, v jakých podobách profétie působila v době raného judaismu. O podobě a případném úpadku chrámové profétie, která mohla provázet celé královské dějiny Izraele a Judska, lze mít jen mlhavé představy. A navíc vzhledem k úpadku charismatické profétie, která se v perské době stala následnicí staré, poté kanonizované tradice,⁸ se mohli proroci spíše uplatňovat *mimo centra*, resp. *mimo náboženský mainstream*. Rozhodně nyní proroci neměli již *svého protihráče v králi*, a třebaže se nemuseli zcela vytrácet z politických kontextů, mohli se více přimknout i k praktickým životním problémům. To jsou ovšem jen obecné úvahy o možnostech, které prorockému působení zbývaly.

Přesto se postupem doby projevuje nové politické zaměření profétie v souvislosti s *hnutími* politického a mesiánského charakteru. Tato novinka byla

přítomna například v Kumránu a později při protiřímských náladách a povstáních. Josephus Flavius dosvědčuje lidová hnutí římské éry, která byla podněcována prorockými vůdcovskými postavami. Mezi ně patřil v polovině 1. stol. jistý Theudas, který chtěl opakovat Jozuův zázrak překročení Jordánu (srovnej Jozue 3), anebo jakýsi Egyptan, který chtěl se zástupem přepadnout Jeruzalém a přemoci římskou posádku (Válka židovská 2,261.2), podle jiné zprávy ale chtěl opakovat dobytí Jericha (Židovské starožitnosti 20,169.171). Často to byli pošetilci a podvodníci, kteří též patřili do kontextu Ježíšova vystoupení a Ježíš sám se musel vůči nim vymezovat (srovnej Matouš 26,52.55). Proroci se stali rovněž spoluvůdci raně křesťanského hnutí, aniž by si tu však činili politické ambice, o nichž raná křesťanská literatura nesvědčí.

Mezi raně judaistickými proudy, jak bylo výše naznačeno, nebyla profétie cizí ani esejcům. Pro kumránské společenství byl prorok očekávanou mesiánskou postavou (4Q pOz^a [pešer Ozeáš] II,5; 1QSa [Řád obce], IX,7-11) a studium a komentování prorockých spisů, ale i Chrámového svitku sloužilo predikacím. Zde mohli mít své místo proroci, jejichž „živé“ působení je známo⁹ a s nimiž souvisela i potřeba rozlišovat „pravé“ a „falešné“ proroky.

Pro zmíněná hnutí a kumránské společenství bylo společným rysem eschatologické zaměření, zaměření na poslední věci světa a člověka. To se projevovalo speciálně v již zmíněném *mesianismu*, odvolávajícím se na starozákonní profétii, která podle některých hlasů měla celá ohlašovat mesiáše – eschatologického zachránce (Berakot 34b). Mesianistická interpretace starozákonní literatury je ovšem právě charakteristikou oproti časům staré klasické profétie (do 5. stol. př. n.l.) velmi odlišné, novější éry.¹⁰

Na straně judaistické tradice ovšem za eschatologii vděčíme především *apokalyptické* literatuře a vůbec apokalyptickému očekávání.¹¹ Takto byly zcela nově zhodnocovány podněty prorocké tradice, v níž se již v perské době objevily tendence zvané protoapokalyptické (srv. například pozdní text Izajáš 65,17). Namísto rozsáhlejších úvah, které by naši souvislost musely značně přesáhnout, se tu spokojme alespoň s následující definicí apokalypsy od J. J. Collinse, jež vystihuje zvláštní obraz světa i budoucího, který u profétie samé v podstatě nenajdeme:

„Apokalypsa je žánrem revelační literatury s narativním rámcem, v němž je zjevení prostředkováno bytostí z jiného světa lidskému příjemci, odkrývající transcendentní skutečnost, která je temporální, pokud předpovídá eschatologickou spásu, a prostorová, pokud se týká jiného, nadpřirozeného světa.“¹² Imaginativní konstrukce apokalyptiky (oproti prorocké spontaneitě) jako především literárního jevu je další novum ve srovnání s klasickou profétii, která si zakládala na spontánních projevech.

Eschatologie a speciálně mesianismus a apokalyptika vytvořily duchovní podloží i kontext křesťanství a zřejmě obsahově určovaly nám přímo takřka neznámé poselství křesťanské profétie. Není ostatně náhoda, že jediný apokalyptický novozákonní spis, kniha Zjevení, sama sebe vydává za spis prorocký a že listy asijským křesťanským obcím ve Zjevení 2 mají prorocký charakter, nemluví o tom, že kniha bohatě čerpá ze starozákonní literatury, poněkud z knihy Ezechiel.

Po až tragických neúspěších judaistických protiřímských hnutí v 1. a počátkem 2. stol. přešel akcent na rabínskou tradici, která se odklání od apokalyptiky a jejíž eschatologický zájem se oslabil. Rabíni se primárně zajímali o interpretaci, vyučování a diskusi, a kromě knihy Daniel neakceptovali apokalyptické spisy helénistické a římské doby. Ve vztahu k profétii si vystačili jen s její písemnou kanonickou formou, a jinak se jí drželi stranou, patrně i díky polemice s křesťanstvím.¹³ Profétii kladli do doby prvního chrámu (tj. do babylónské éry) a později popírali její legitimitu.¹⁴ Ve 2. stol. slabně apokalyptika také v křesťanství, i když se její vliv vrací v byzantském křesťanství a v západním středověku a na motiv cest do nebe navazuje judaistická mystická hekalotová literatura (3 Henoch, Sefer Hekalot), ale ta představuje zase další kapitolu.

Křesťanství jako cesta od profétie k postprofétii¹⁵

Křesťanství, zrodilví se v judaistickém lůně, bylo syceno mesianismem a eschatologií. Ta ale jen zčásti měla apokalyptický charakter. Tím spíše se mohla uplatnit prorocká literatura, jejíž ohlasy v Novém zákoně zřetelně převažují nad ohlasy Pentateuchu. Priorita Tóry ustoupila před prioritou profétie, která byla oporou pro vztah k budoucímu a sama byla vnímána skrze eschatologický rastr.

A prorocká literatura byla zhodnocována zejména tím, že umožňovala interpretaci významu postavy Ježíše, a sice ve smyslu naplnění prorockých ohlášení.

Rozhodně za pozornost stojí skutečnost, že s recepcí prorocké tradice šlo ruku v ruce působení proroků v raně křesťanských náboženských obcích. Soudě jen podle knihy Skutků a Pavlových listů působili proroci mezi palestinskými židokřesťany, v obou raně křesťanských centrech – Jeruzalémě a Antiochii (Skutky 11,27; 13,1; 15,32), rovněž v Césareji (Skutky 21,8-10), dále pak v Korintu (1. Korintským 11,2-16; 12-14), Soluni (1. Tesaloničským 5,20) a Římě (Římanům 12,6). Profétie představovala dynamický a dynamizující element raného křesťanství, který se vynořil snad již velmi záhy po Velikonocích. Ve srovnání s některými judaistickými proudy měla spíše ráz apolitický (ve vztahu k Římu a římské okupační moci).

Jejím „místem v životě“ byly *bohoslužby*, při nichž dostávali proroci slovo. Neměli zřejmě ani příliš striktně vymezený prostor, uvážíme-li, že alespoň v korintské obci extatické projevy (jejichž rozšíření nemusíme přeceňovat) nebránily promluvit ve shromáždění (1. Korintským 14,30). Proroci byli také dosti ceněni, vždyť Pavel jim připisuje „duchovní dar“ a „charisma“ (dar milosti) (srovnej 1. Korintským 14,3-6.17). Podle narážek můžeme jen obecně specifikovat obsah prorocké řeči, který se jistě nevymykal rámci christologického mesianismu a eschatologie. Proroci vyslovovali *ponaučení, napomenutí a útěchu*, ale také se starali o *vyučování* (1. Korintským 14,26-33a.39n).

Podle mimokanonického spisu Didaché někdy ze závěru 1. stol. úloha proroků spočívala v *modlitbě* (10,7), *pokynech při péči o chudé* (11,9.12) a *mravních pokynech* (13,4). Ze zmínek je patrné přinejmenším to, že proroci zaujímali své funkce vcelku přirozeně a organicky v běžném pospolitém křesťanském životě. Nebylo to však natrvalo. Otázka konce profétie, nejprve chybně zaklesnutá do raného judaismu, se přesunuje do raně křesťanské éry, a tak se jí musíme znovu zabývat:

Kam se profétie poděla?

Z různých momentů, které jsme zde zmínili, můžeme rozpoznat jednu významnou úlohu, která profétii specifikovala jako náboženskou subkulturu a která představuje dědictví staré hebrej-

ské profétie, dědictví nadále přítomné: Proroci jako mluvčí božstva a zároveň jako nositelé tradic formovali *dějinné vědomí*. Vybízeli k pochopení událostí, integrovali a porovnávali různé časy a vztahovali paměť k očekávání. Tak již hebrejští proroci tvář tvář ohlašovanému připomínali minulé. A vedle toho proroci křesťanství se sotva mohli vymykat z christologie, která byla základním obsahem vši křesťanské řeči. Lze pak alespoň hypoteticky uvažovat o tom, že pro raně křesťanskou profétii měla připomínka Ježíše nejen památku udržující a pedagogický, nýbrž povýšec eschatologický význam.

Ovšem raně křesťanská „prorocká vlna“ měla také své meze. I ve vztahu ke svému kontextu, takže oslabování eschatologie muselo oslabit i profétii samu. Raně křesťanství autoři jako Ignác z Antiochie (zemř. kol. 110), Polykarp ze Smyrny (zemř. po 161) a Melitos ze Sard (zemř. kol. 180) jsou dokonce sami ještě k prorokům počítáni. Následující nástup doby církevních otců (2. polovina 2. stol.) bývá obecně spojován s odmlčením dokladů o křesťanské profétii. Toto odmlčení se pak vysvětluje zejména silicí *institucionalizací* církve, *odporem proti herezi a nejistotou v rozlišování pravdivosti* prorocké řeči.

Integraci profétie do křesťanského kultu bránila její spontaneita a na druhé straně potřeba liturgického pořádku. Ale to neznamena, že poptávka po revelacích vůbec zmizela. Odpor proti herezi se obracel ve 2. stol. proti profétii montanistické (podle apokalypticky zaměřené prorocké postavy Montana z Frýgie), ale zároveň se nemohl stavět do cesty interpretaci biblické profétie. Ta se zdála nabízet zajištěné výpovědi, které navíc měly být christologicky relevantní. A platí o ní rámcově totéž co o apokalyptice, která buď poskytovala materiál vizionářům anebo sama substituovala profétii.

Jakkoli můžeme na závěrečnou otázku, kam se profétie poděla, odpovědět jen částečně, můžeme říci alespoň to, že doba rané církve představuje čas další transformace, kdy se prorocká tradice sice rozbíhá různými směry, ale profétie směřuje dál k *postprofétii*. Ztrácí se profétie jako náboženská subkultura. A postprofétie již není profétii, protože spočívá zejména v interpretaci kanonické prorocké literatury, v biblickou profétii inspirovaném vizionářství lidového anebo mystického rázu. To ale znamená, že profétie je živá ve svém odkazu, což není

míněno jen ze slušnosti, protože – kdo může objevit a přinést, popsat a bibliograficky doložit konec profétie?

Mgr. Jiří Hoblík, Th.D., je religionista, překladatel a odborný asistent na Univerzitě Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem.

¹⁾ Míni se jeruzalémští (tj. oficiální chrámoví) proroci, srv. POHLMANN, K.-F., *Der Prophet Hesekiel / Ezechiel. Kapitel 1–19*, Altes Testament Deutsch 22,1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, s. 191.

²⁾ Nabízí se konkrétně představa nejhvěstičtějších proroků, srv. REVENTLOV, H. GRAF, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, s. 119.

³⁾ Jedná se zde o „pešerovou“ interpretaci zmíněných míst v knize Jeremjáš pomocí kombinace s pohrůzkou sedminásobku trestu z knihy Leviticus 26,18, navíc s ohledem na odkaz k „babylónskému exilu“ ve 26, 33–35. Tím se má objasnit, proč se tak docela nenaplnila ohlášení z knihy Jeremjáš: naplnit se mají až po 490 letech, v čase, který byl pro interpreta již za dvěma, srv. HARTMAN, L.F.; DILLELLA, A.A., *The Book of Daniel*, The Anchor Bible. New York: Doubleday 1978, s. 24n. 249n.

⁴⁾ Věrný prorok má designovat izraelskou dynastií, srv. GOLDSTEIN, J.A., *I Maccabees*, The Anchor Bible, New York: Doubleday & Company 1976, s. 508.

⁵⁾ K tomuto rozlišení srovnej HOBÍK, J., Putování ke společné hostině s proroky a s Kristem: O tom, že proroci nejsou předpovědi, in: *Teologický sborník* č. 3, 8 (2002), s. 3–10.

⁶⁾ Zdá se případně nehladat jasná dělíta mezi profétii a věštestvím jako mezi dvěma pevnými objekty, nýbrž specifikovat profétii podle rozvíjení určitých dispozic a tendencí.

⁷⁾ Srv. GRAY, R., *Prophetic Figures in Late Temple Jewish Palestine. The Evidence from Josephus*, New York: Oxford: Oxford University Press 1993, s. 25.

⁸⁾ O tomto úpadku svědčí i Josephus Flavius, srovnej *Odpověď Apionovi* I, 38–41. Josephus tu totiž naznačuje, že „klasická profétie“ se vyznačovala kontinuitou. Tento názor vyplývá z usoustavňování prorocké literatury, z níž ale přesto nezískáme plynulou konsekvenci proroků napříč staletími.

⁹⁾ Josephus zmiňuje esejské proroky Judu (*Válka židovská* 1,78–80), Menachema (*Jüdische Altertümer* 15,373–379) a Šimona (*Válka židovská* 2,112–113), kteří ale patrně nepatřili přímo do kumránské obce a kteří zřejmě nezakládali své politicky zaměřené predikace na studiu svatých spisů jako proroci v Kumránu. K věci srovnej GRAY, *Prophetic Figures*, s. 92–105.

¹⁰⁾ Kumránské pešery vidí v komentované literatuře definitivní zjevení týkající se přítomnosti, blízké budoucnosti, ale i nedávné minulosti v kontextu konfliktu posledního času. Zajímavé je, že výklady se samy dovolávaly autority zjevení, ač pro esejské společenství měl exkluzivní nárok na zjevení jeho zakladatel zvaný „Učitel spravedlnosti“.

¹¹⁾ K užitečnému rozlišení apokalyptismu jako literatury, jako sociálního jevu a náboženského myšlení srov. COOK, S.L., *Prophecy and Apocalypticism. The Postexilic Social Setting*, Minneapolis: Fortress Press 1995, s. 19–54.

COLLINS, J.J., *The Encyclopedia of Apocalypticism I. Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York: London: Continuum 2000, s. 9.

¹²⁾ K profétii v rabínské tradici srov. blíže STEMBERGER, G., *Propheten und Prophetie in der Tradition des nachbiblischen Judentums*, in: BALDERMANN, I. aj. (ed.), *Prophezie und Charisma*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999, s. 155–162.

¹³⁾ GREENSPAHN, F.E., *Why Prophecy Ceased*, in: *Journal of Biblical Literature* 108 (1989), s. 48.

¹⁴⁾ K raně křesťanské profétii podrobněji srov. HOBÍK, J., *Profétie v raném křesťanství*, in: DUS, J.A. (ed.), *Novozákonní apokalypsy III.: Proroci a apokalypsy*. Praha: Vyšehrad 2006.

STEZKA VE SKALÁCH

(JAN HELLER, POSTILA, KAUCH 2006)

Petr Turecký

Jan Heller se ve svých kázáních odvažuje popisovat svět způsobem, který si mnohý kazatel říkat nedovolí. I když v úvodu knihy Pavel Filipi připravuje čtenáře na *racionální* přístup, v Hellerových textech biblické postavy ožívají způsobem, který přesahuje to, co jsme zvyklí označovat jako *racionální*. Jan Heller mi ve svém celoživotním promýšlení Biblické zvěsti připomíná myslitele-rabíny z židovské chasidské historie. Nedávno jsem listoval knihou *příběhů rabiho Nachmana*.¹⁾ Z formálního hlediska se jedná o zcela jiný žánr, rabi Nachman vyžaduje, aby byl sám vykládán, píše podobenství, otevírá pomocí pohádek nejtajnější brány židovské mystiky. Nic z toho jakoby Jan Heller nedělá. Pracuje pomocí současných exegetických metod, zná dokonale dějiny způsobu vykládání biblického textu. Když píše, tak ví co píše, proč píše, kde svým myšlením stojí. Pracuje s Biblií jako vědec.

Přece mi jako vědec nepřipadá. Vědec už dnes totiž dávno není ten, kdo touží po opravdovém Poznání. Vědec je v moderní době spíše vědecký pracovník, který pracuje určitou metodou, třídí, sbírá, reflektuje, jeho práce je přísně oddělená od jeho soukromého života.

Skutečný vědec toužící po opravdovém hlubokém poznání, v němž se sjednocuje osobní život, touha po poznání, touha po naplnění, touha po jednotě... Typ vědeckosti, které se více blíží básnictví, umělecké tvořivosti, někdy možná až bláznovství – takovým typem vědce je pro mne Jan Heller. Jen takový člověk si může dovolit mluvit zasvěceně o Bohu, o Kristu, o Satanu, o dobru, zlu. Ne z pýchy, ale z odvahy, která vyrostla z pokory člověka toužícího po poznání.

Některá kázání opravdu nezastrouh vědecký potenciál pisatele. Např. Znamení panny je možná více přednáška než kázání. Čtenář má možnost dozvědět se zasvěcený výklad mnoha SZ motivů a symbolů. Autor tu odkrývá své celoživotní znalosti a zkušenosti z oboru, a nabízí čtenáři možnost vydat se s ním

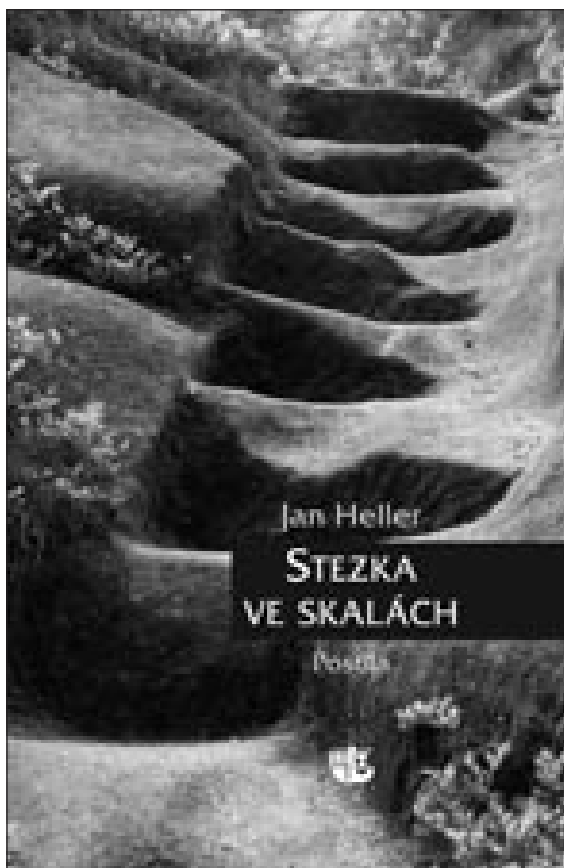
na dobrodružnou cestu biblického výkladu. Z něj se nám otevírá existenciální poloha Jana Hellera. A v této rovině opět nenápadně vysvitá autorovo „mystické“ zaujetí. Při výkladu jména Immanuel neopomene podotknout, že *tímto jménem jakoby Bůh říká: „Já jsem s vámi až do skonání světa“ (Mt 28,20)*. A o kousek dále, když Jan Heller popisuje výklad slov *smetana* a *med*, jako bychom už byli ve světě rabiho Nachmana. Věci ožívají, stávají se odkazy k hlubinnému výkladu situace člověka na zemi (viz např.: mléko – pradávny symbol života, pocházející z matky, ne půdy – a proto je mimo kletbu země.) Výklad tak bohatý, že ve výsledku je čtenář téměř pohlčen zcela novým obrazem světa. Tento nový svět nutí čtenáře zamyslet se nad vlastním životem, nad tím, zda místo kde stojí, je opravdu jediné možné. A v tomto smyslu mi Jan Heller připomíná židovské chasidské mystiky. Míra oživení biblických

pojmů je nebezpečně vysoká. Čtenář riskuje, že bude pohlčen, vtažen, proměněn. A právě tady se vědecké pojednání začne stávat nabídkou nové cesty – přestává být přednáškou a rodí se kázání.

Čtenáři, který se s Janem Hellerem setkává poprvé, je kniha svědectvím, jak víra snoubená s celoživotním vědeckým zájmem, může přinášet své ovoce ne v suchopárných poučkách, ale v poetických popisech života.

Kvalitní věda se stává poezií neobyčejně silnou, schopnou zvát na cestu. To je nakonec asi nejvýznamnější důsledek takového typu práce: dává druhým naději. Jan Heller je jedním z nemnoha lidí, kteří dovedou druhým dát opravdovou naději. Naději víry.

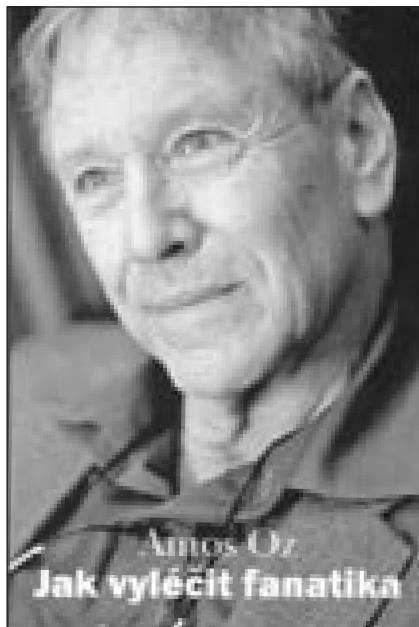
¹⁾ Argo, 2005.



AMOS OZ, JAK VYLÉČIT FANATIKA

(PASEKA, PRAHA A LITOMYŠL 2006, 75 STRAN)

Mikuláš Vymětal



Amos Oz (1939), izraelský prozaik a publicista, je angažován také v izraelském mírovém hnutí. Jeho články publikují nejen izraelské, evropské a americké, nýbrž občas i arabské noviny. Sborníček osmerkového formátu „Jak vyléčit fanatika“ obsahuje „kromě dvou Ozových přednášek“: Mezi dvěma právy (s.6–37) a Jak vyléčit fanatika (s.40–71) také stručné „Postscriptum k „Ženevské dohodě““ (s.72–75) o možných následcích plánu řešení blízkovýchodního konfliktu, dohodnutého mezi izraelskou opozicí a palestinskými představiteli v Ženevě 1.12.2003. Zatímco Ženevská dohoda se díky historickému vývoji – stažení Izraele z pásma Gazy a následné eskalaci konfliktu – již jeví jako dokument s hodnotou pouze historickou, obě přednášky představují velmi zajímavý a nadčasový pohled na věc. „Mezi dvěma právy“ líčí autorovo hodnocení blízkovýchodního sporu. Vidí v něm „spor mezi dvěma oběťmi, oběťmi týchž utlačovatelů“ (s.17), kterými byli Evropané, kteří na jednu stranu kolonizovali, vykořisťovali a podrobili si arabský svět, na druhou stranu se dopustili diskriminace Židů, pronásledovali je a nakonec se je pokusili masově vyvraždit. Obě strany ovšem

v těch druhých nevidí společné oběti, nýbrž pokračovatele svých utlačovatelů. Řešení sporu vidí autor jako oboustranně bolestivou záležitost – přirovnává ho k rozvodu a k amputaci, přičemž se obě strany zřeknou části svých nezadatelných nároků – Izrael části své historické vlasti, velkého Izraele a Palestina části své historické vlasti, velké Palestiny. Izrael umožní vznik státu Palestina a bude se podílet i na řešení problematiky palestinských uprchlíků, aby tak všichni, kdo nemají domov, práci a pas, se jich dočkali (ovšem ne v Izraeli, ale v palestinském státu!). Palestina zato uzná stát Izrael, zřekne se nároku na jeho území a bude se podílet na řešení situace palestinských uprchlíků.

Čím k tomuto řešení mohou přispět Evropané? Tím, že přestanou napomínat jako viktoriánská vychovatelka tu jednu, tu druhou stranu slovy: „Že se nestydíte!“ a oběma pacientům nabídnou alespoň trochu pomoci či soucitu. „Nemusíte se už ani rozhodnout, zda podpořit Izrael, či Palestinu. Jen je třeba podpořit mír.“ (s.37)

„Jak vyléčit fanatika?“ Oz v této druhé přednášce hraje na podstatně vtipnější notu: Nejprve analyzuje, kdo je to fanatik, a poté navrhuje léčbu. Fanatismus vidí Oz jako protiklad pragmatismu, pluralismu a snášenlivosti, který staví pravdu a spravedlnost před hodnotu lidského života. Fanatismus vyrůstá z konformity, uniformity a také z kultu osobnosti, idealizace politických a náboženských vůdců a projevuje se především snahou měnit ostatní i proti jejich vůli. Fanatiky vidí autor na všech stranách: „Fanatismus se už po staletí rodí z nekompromisního přesvědčení o vlastní pravdě.“ (s.51) ... „Nemyslím teď jen na nejběžnější projevy fundamentalismu a ortodoxie a na fanatiky, jaké vidáme v televizi, na hysterické davy vyhrožující kamerám zařatými pěstmi a vykřikující hesla neznámými jazyky. Fanatismus se projevuje i nenápadnějšími, civilizovanějšími způsoby, které najdeme všude kolem a nejspíš i sami u sebe. Jen vzpomeňme na ony

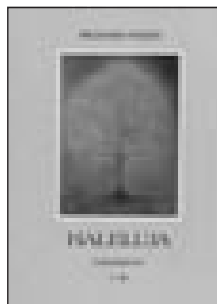
zapřísahlé protikuřácké aktivisty, kteří by Vás byli schopni upálit zaživa, kdybyste si v jejich přítomnosti zapálili! Na vegetariány, kteří by vás zaživa snědli za to, že jíte maso! Ba i na některé mé pacifistické kolegy z izraelského mírového hnutí, kteří by mě byli schopni vpálit kulku do hlavy jen proto, že mám trochu odlišný názor na to, jak dosáhnout míru s Palestinci“ (s.50–51). ... Jako řešení problému fanatismu navrhuje autor dvojí: Jednak vnímat druhé jako poloostrovy, s námi částečně propojené a částečně na nás nezávislé – a za druhé posílit smyslu pro humor: „A pokud se domluvíme, že mě nebudete brát tak docela vážně, povím vám, že jsem – alespoň zásadně – na lék proti fanatismu už přišel. Je jím smysl pro humor. Ještě jsem v životě nepotkal fanatika se smyslem pro humor, a naopak, nikdy jsem nebyl svědkem toho, že by se člověk tímto smyslem obdařený fanatikem stal, pokud jej předtím nepozbyl. Fanatici se často vyznačují sarkasmem a někteří mají výrazný smysl právě pro něj, nikoliv však pro humor. Ten totiž vyžaduje, abychom se dokázali zasmát sami sobě. Je výrazem smyslu pro relativitu, schopnosti vidět se očima druhých a uvědomit si, že bez ohledu na to, jak jsme ctnostní a spravedliví a jak strašně nám snad bylo ublíženo, má náš život i svou směšnou stránku. Dalo by se říct, že čím jsme ctnostnější, tím směšnějšími se stáváme.“ (s.64–65).

Mediální pohled na události na Blízkém Východě se soustředí především na líčení násilí a utrpení. Tento pohled ovšem ohrožuje diváka tím, že u něj budí falešnou sentimentalitu z pocitu nezlepšitelnosti situace a také jistý druh fanatismu z pocitu povýšenosti nad jednotlivé účastníky blízkovýchodního sporu. Jako jistý protilek proti těmto dojům lze proto doporučit knihu autora, který v Izraeli žije, bojoval ve dvou jeho válkách (což ovšem představuje jeho nejotřesnější životní zážitky) a má na situaci kolem sebe přímočarý a jasno-zřivý pohled, který vyjadřuje neotřelým a vtipným způsobem.

HALELUJA

(260+160 STRAN, DVA DÍLY PRODÁVANÉ JAKO KOMPLET, VYDAL ZDENĚK SUSA)

Jaroslav Achab Haidler, www.chewra.com



Konečně! Konečně se ta půvabná čítanka – po léta xerovaná, horko-těžko sháněná a stále nevydávaná – objevuje mezi námi. Nevím, jak ji přijmou ti, kdo dnes na fakultách hebraistiku a ivrit vyučují, protože Federova čítanka jde k jazyku Bible srdcem, nikoli přes kategorie „dvoj a trojlaryngálních sloves“, „kohortativů“ a „segolat“...

Vřele ji doporučujeme všem, kdo chtějí snadno a bez mindráků získat pocit, že hebrejštiny je lehoučká jako pírkó, logická jako Sladký požehnaný a sladká jako med. Moudrý rebbe Feder byl český žid a veliký člověk, jako žid

byl automaticky také učitel a jako Čech dobře zavnímá, čím je pro dětské hlavičky hebrejštiny složitá. Proto svůj slabikář vede s neskonale pedagogickou erudicí. Hned po prvních kapitolách (lekcích) si navždy přestanete zaměňovat sobě tolik podobné hebrejské znaky. A postupně se propadáte – s žízni dobyvatele šifrovaných tajemství – do základních kategorií hebrejštiny.

Čítanka neuškodí ani těm, kdo jsou již profesně či ze zájmu zavlečeni pod pedagogickou taktovku Weingreena anebo jiných (již v češtině) dostupných pomůcek. Z jednoho nesmírně důležitého důvodu. Díky rav Federovi si mohou uvědomit, že hebrejsky se učíme proto, abychom mohli důvěrněji komunikovat s tím lepším v sobě – s jiskrou božství, s Nebesy. V „čítankovém“ materiálu učebnice Haleluja se nedočtete nic o odborářích a o tom, jak jde Mr. Brown nakupovat. Jen zlomky a pak celé pasáže biblických textů a modliteb. „Proč“ i „jak“ je v čítance implicitně obsaženo takže ten kdo ví, proč se hebrejsky učít, naučí se, protože rabi Feder velice dobře ví jak.

Přimlouval bych se, aby podobným způsobem spatřila světlo světa i Fe-



derova další učebnice, která je zároveň pomníkem židovské víry v pokračování. V „preface“ té druhé knížky – Ha-safa ha-ivrit (Břeh hebrejštiny – překládám raději než: „Hebrejský jazyk“) se uvádí jedna dech beroucí glosa: Vydáno nákladem vlastním v Kolíně v roce 1941... Po září toho roku už židé nosili hvězdy. A Feder spolu se spolunakladatelem věřili, že jednou se někdo přeci jen bude chtít tady v Čechách hebrejsky naučit.

Kéž by tomu tak bylo...



Slavnostního uvedení knihy, které proběhlo ve čtvrtek 23. listopadu, se zúčastnil vrchní rabín Karol Sidon i Jana Pivoňková, která má na vydání knihy největší zásluhu.

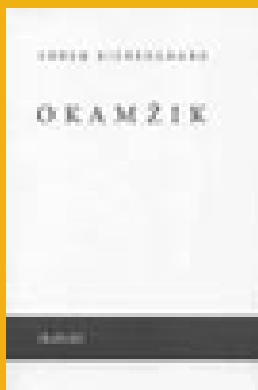
POSLEDNÍ RABÍN OPUSTIL BAGDÁD

Emad Levy, poslední rabín činný v Bagdádu, zveřejnil po posledním Dnu smíření, že vzdává snahu o překonání izolace, v níž jsou Židé, a pokusí se vystěhovat do Izraele. Levy je dnes jedním z asi tuctu bagdádských Židů. Přitom jen v Bagdádu žilo ještě v roce 1948 100 000 Židů.

Levyho otec opustil zemi hned po ofenzivě Američanů v r. 2003. Rabín sám zůstal proto, aby se staral o osmdesátiletého člena kongregace, který potřeboval péči. Nyní o něj pečuje důvěryhodný Kurd, takže se Emad Levy považuje za zproštěného této povinnosti.

Život v náboženské obci již neexistuje, prohlásil Levy. Obzvláště na Den smíření pro něj bylo těžké sám se doma postit. Bagdádstí Židé žijí jako ve vězení. Nikdo z nich se ze strachu před únosem či vraždou neodvažuje opustit svůj dům. Všichni Židé, kteří dosud zůstali, jsou velmi staří. Pro Židy v Iráku již neexistuje budoucnost. Babylónský exil tak skončil po 2500 letech.

(Zdroj: Haarec, 4. 10. 2006)



Søren Kierkegaard Okamžik

Poslední Kierkegaardovo dílo, vydávané časopisecky v roce 1855 vlastním nákladem autora, je jeho vášnivým zápasem a břitkou polemikou se státní církví o významu a podobě pravého křesťanství. „Okamžik“ potrvá v naší literatuře jakožto nejvlastnější a rozhodný čin Kierkegaardův, poněvadž podává nejkratší a nejsevrěnější formou, co myslel a chtěl,” napsal o něm dánský kritik Georg Brandes. Přeložila Milada Krausová-Lesná. Druhé vydání, revidovaný překlad, brož., 248 stran.

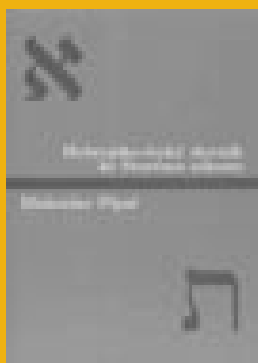
Edice Kairos, svazek první. 160 Kč.



Jan Heller Stezka ve skalách Postila

Nový soubor kázání profesora Evangelické teologické fakulty UK, religionisty, biblisty a evangelického kazatele Jana Hellera, navazuje svou formální úpravou na jeho první, čtenářsky velmi úspěšnou sbírku kázání nazvanou „Jak orat s čertem“ (Kalich, 2005). Odlišuje se od ní však svou koncepcí i rozsahem. „Stezka ve skalách“ je klasická postila, obsahuje přes šedesát kázání rozčleněných podle církevního roku, od adventu přes Vánoce, Velikonoce, Letnice až po období po Svaté trojici. Připojeno je také osm příležitostných promluv (při křtu, svatbě, pohřbu, církevním jubileu atp.) a autorův dovětek Jak jsem kázal. Předmluvu napsal profesor Pavel Filipi, fotografiemi doprovodil Tomáš Vokatý.

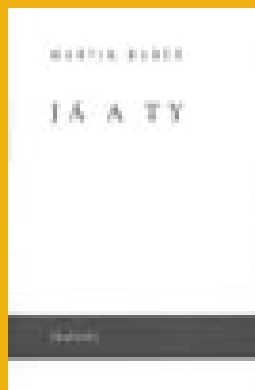
Váz., 290 str., cca 250 Kč.



Blahoslav Pípal Hebrejsko-český slovník k SZ (reed.)

Osvědčený slovník ke Starému zákonu.

Čtvrté vydání, brož., 200 s. 292 Kč.



Martin Buber Já a Ty

Klíčové dílo vynikajícího židovského myslitele. Na základě biblického svědectví dochází Buber k rozpoznání, že v každém lidském Ty se s námi setkává Ty Boží. Přel. Jiří Navrátil. Předmluva Jan Heller.

Edice Kairos, svazek druhý, brož., 168 str. 160 Kč.



John A. T. Robinson Čestně o Bohu – Debata pokračuje

Druhé české vydání proslulé kontroverzní knížky (první vyšlo v roce 1969), jež každého čtenáře vyprovokuje k vlastnímu úsudku. Připojena Robinsonova stať, která shrnuje čtyři roky debat a polemik o knize. Nový doslov ThDr. Petra Macka.

Ed. Kairos, svazek třetí, brož., 248 s. 180 Kč.



Pavel Filipi Pozvání k naději (Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi)

Pozoruhodná publikace, jež „výrazně překračuje vše, co bylo v tomto oboru dosud český vydáno“ (Jan Heller). S užitkem budou tuto knihu číst nejen kazatelé, ale právě ti, kteří sedávají pod kazatelnou či lidé, kteří se zajímají o to, o co vlastně v kázání jde a co od něj mohou očekávat.

První vyd., váz., 266 s. 190 Kč.



Luděk Rejchrt Apokalypsa

Nové vydání výkladu Janova Zjevení, poslední biblické knihy, která vždy budila rozpaky či naopak sváděla k takovým katastrofickým výkladům, jež obcházejí základní poslání této knihy: povzbudit k naději, která prosvítá temnotami. Foto J. Toman.

Váz., 264 str. 198 Kč.

OBJEDNÁVEJTE NA ADRESE:

KALICH, s.r.o., Jungmannova 9, 110 00 Praha 1
tel. 224 947 505; 224 947 844; fax 224 947 845
e-mail: kalichknih@volny.cz

Objednávky přes internet se slevou 10%: <http://kalich.evangelnet.cz>