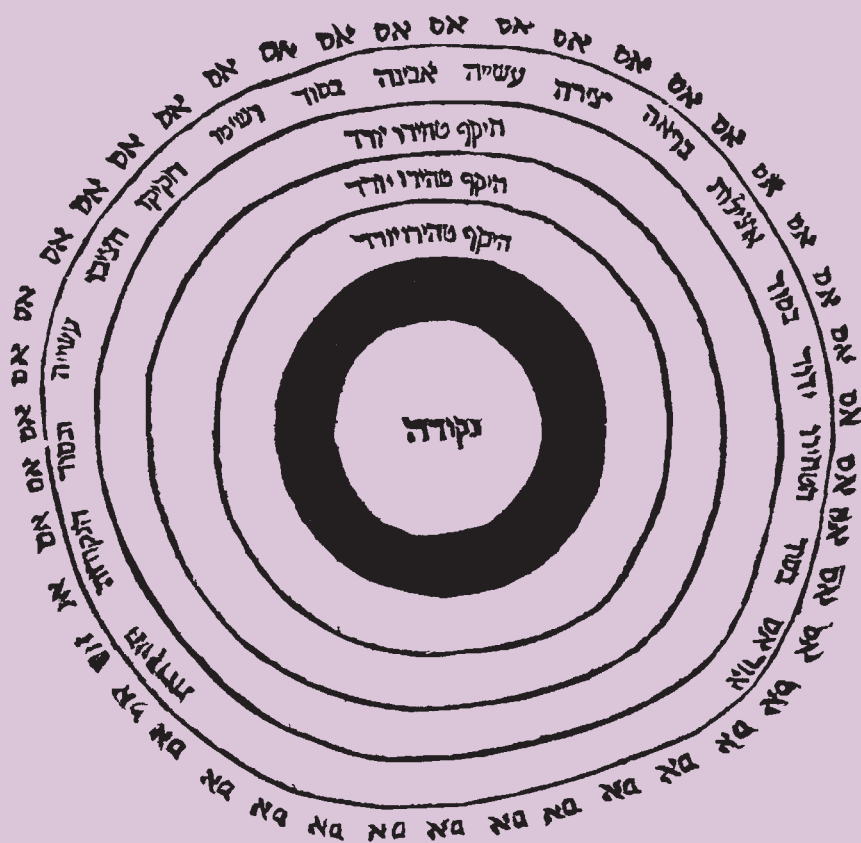




Alžběta Drexlerová – Středověká židovská polemika s naukou o Trojici

57

ROKU 2007/5766

Z P R A V O D A J

OBSAH

VI. Tichý hlas pro Svatou zemi 2007 – Libčice nad Vltavou	3
<i>Mgr. Petr Fryš</i>	
Rabín Ronald Hoffberg – promluva v rámci společné ekumenické bohoslužby	4
Nekrolog prof. Kurta Schuberta	4
<i>Mgr. Marie Krappmann</i>	
Stanovy SKŽ	5
Rozhovor s novým předsedou SKŽ – JUDr. Tomášem Krausem	6
<i>doc. Pavel Hošek</i>	
Mystická zkušenost Boha v kabale a u Abraháma Abulafii	8
<i>PhDr. Josef Blaha</i>	
Echad	12
<i>Věra Tydlitátová Th.D.</i>	
Relacionalita v božství	14
<i>Prof. Lenka Karfíková</i>	
Bůh nad jednotou a mnohostí	16
<i>Doc. ThDr. Ivan Štampach</i>	
Theologická revize antisemitismu v ČCE	17
<i>Mgr. Lukáš Pešout</i>	
Středověká židovská polemika s naukou o Trojici	21
<i>Mgr. Alžběta Drexlerová</i>	
Izrael a křesťané vyznávají jednoho a jediného Boha	26
<i>Jiří Kouba Th.D.</i>	
Manases	30
<i>Prof. ThDr. Jan Heller</i>	
Členská přihláška / Objednání Zpravodaje SKŽ	31

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: Lukáš Klíma
Redakce: Milan Balabán, Josef Blaha, Petr Fryš,
 Pavel Hošek, Alžběta Drexlerová, Mikuláš Vymětal
Sazba: Jan Orsák
Ilustrace na obálce: Schéma systému světa
 (následnost stupňů od „Ejn Sof“ ke „kelipot“) z knihy Knorra von Rosenroth: Kabbala denudata, Frankfurt am Main
 Publikované články a názory se nemusí shodovat s názory redakce či Společnosti křesťanů a Židů. Naším cílem je vytvářet prostor pro setkávání různých (někdy i syrových či kontroverzních) názorů.
Bankovní spojení:
 ČSOB, Na Pořiči 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 1802-2642

Editorial

Milí čtenáři,



předkládáme vám letošní první číslo Zpravodaje (redakční rada se shodla na tom, že bude vydávat dvě do roka), které je nesené tématem „jednota a mnohost v Bohu“. Toto teologicky náročné téma, ve kterém se setkává židovský monoteismus s křesťanským učením o Trojici, bylo v minulosti už mnohokrát předmětem židovsko-křesťanského dialogu.

Na následujících stránkách nabízíme pestrou mozaiku reflexí, které kolem tohoto tématu krouží a snaží se představit židovské a křesťanské postoje a jejich vzájemnou interakci.

Podobu této interakce v minulosti představuje historická studie mgr. Alžběty Drexlerové o středověkých židovských polemikách s naukou o Trojici. Trojiční nauku v jejím historickém vývoji a jako možné filosofické dědictví obou tradic velmi výstižně načrtává ve svém článku „Relacionalita v božství“ prof. Lenka Karfíková. O Trojici přemýšlí také doc. Ivan Štampach. Jeho „Bůh nad jednotou a mnohostí“ je neméně svěžím vzhledem do trojiční problematiky a její teologické reflexe.

Židovské pozice představuje čtivá a poučená esej dr. Věry Tydlitátové s výstižným názvem „Echad“ a studie dr. Josefa Blahy zaměřená na židovský mysticismus. Heterodoxní proudy nesené namnoze právě mystickou zkušeností Boha si bývají napříč náboženským spektrem bližší než ortodoxní pozice a proto také mohou tvořit důležitou součást vzájemného mezináboženského porozumění.

Ani rubrika biblických studií nebyla tentokrát ušetřena poznamenání tématem a tak se můžeme díky dr. Jiřímu Koubovi začíst do rozboru „vyznání víry“ Izraele z 5. knihy Mojžíšovi, které se týká „jednoho a jediného Boha“. V této rubrice se také tradičně setkáme s výkladem následujícího ze jmen synů Izraele od prof. Jana Hellera. Na pořadu je tentokrát Manases.

Dalším „seriálem“ tohoto Zpravodaje je pokračování studie mgr. Lukáše Pešouta, která v minulém čísle analyzovala předválečné vztahy Československé církve evangelické k Židům a nyní se věnuje vztahům poválečným.

Na poslední valné hromadě SKŽ bylo mimo jiné odsouhlaseno nové znění stanov (v rubrice aktuality přinášíme jejich plné znění) a byl zvolen nový předseda, kterým je současný tajemník Federace židovských obcí v ČR, JUDr. Tomáš Kraus. Představuje se nám v rozhovoru s doc. Pavlem Hoškem. Valná hromada dále stanovila novou podobu výboru SKŽ ve složení: Petr Fryš, Lukáš Klíma, Mikuláš Vymětal, Pavel Hošek, Daniel Herman, Milan Balabán, Leo Pavlát, Alžběta Drexlerová a Josef Bartoň. Podrobný zápis z valné hromady naleznete na našich internetových stránkách www.krestane.zide.info.

Sestavování tohoto čísla bylo díky ochotným přispěvatelům, kteří zdarma poskytli své články, radostí a doufám, že tomu tak bude i při jejich pročítání.

Lukáš Klíma

VI. TICHÝ HLAS PRO SVATOU ZEMI 2007

– LIBČICE NAD VLTAVOU

Mgr. Petr Fryš

Festival, který chce podpořit mírové řešení situace v Izraeli i tím, že na chvíli přehluší „palbu“ agenturních zpráv ne až tak úplně tichým hlasem naděje, že v Izraeli může být mír.

10. června se uskutečnil již VI. ročník úspěšného festivalu Tichý hlas pro Svatou zemi v Libčicích nad Vltavou (cca. 20 km z Prahy s výborným vlakovým spojením). Festival již tradičně pořádala místní římskokatolická farnost v čele s P. Petrem Bubeníčkem společně s místní evangelickou farností, Společností křesťanů a Židů, městem Libčice nad Vltavou a společenstvím sv. Ludmily. Odpoledního festivalu se dvěma paralelními scénami se zúčastnilo asi 200 lidí nejružnějších vyznání.

Festival začal společným ekumenickým setkáním v místním katolickém kostele. Jeho základem byl text „smlouvy s Abrahamem“ Gn 15:1–7, který

zazpíval hebrejsky rabín Ronald Hoffberg. Následovaly tři krátké promluvy: katolického duchovního (P. Slavík), evangelického duchovního (Lukáš Klíma) a rabína (Ronald Hoffberg). Poté následoval vlastní rozmanitý hudební program. Ve farní zahradě katolického kostela a v evangelickém kostele se až do pozdního večera vystřídali: Dagmar Andrtová-Voňková, Máša Kubátová, Karel Diepold, Eva Svobodová a Zdeněk Zdeněk, Bohdan Mikolášek, skupiny Skandula & Maj Group, Geshem, Klec a Oyfn feldz.

Program v evangelickém kostele zahájila Společnost křesťanů a Židů – rabín R. Hoffberg vyprávěl o svých několika desetiletí trvajících zkušenostech

s mezináboženským dialogem v USA a současný předseda SKŽ JUDr. T. Kraus o zkušenostech s židovsko-křesťanským dialogem v Čechách dnes.

Pokud se i Vy chcete k tomuto „tichému hlasu“ známých i neznámých osobností připojit, nezapomeňte příští rok také přijet! Na fotografie z koncertu se můžete podívat na našich internetových stránkách.



Já a Ty

vzdělávací projekt pro učitele středních škol

Společnost křesťanů a Židů letos bude opakovat úspěšný seminář pro učitele středních škol, kteří se ve svých hodinách dotýkají témat židovsko-křesťanského dialogu, podporovaný nadací Joods Humanitair Fonds.

Chtěli bychom tak využít akademický potenciál mnoha členů a spolupracovníků SKŽ a pomoci učitelům o křesťanství a židovství referovat vyváženě a zajímavě. Zprávu o konání semináře a zkušenosti jednotlivých účastníků si můžete přečíst v předchozím Zpravodaji č. 56 (str. 3–5) nebo na našich internetových stránkách. Mezi loňské přednášející patřili Mgr. Petr Fryš, Mikuláš Vymětal, Th.D., doc. Martin Prudký, Mgr. Marie Zahradníková, Eva Kuželová, doc. Ivan O. Štampach, prof. Tomáš Halík, Pavel Hošek, Th.D. a rabín Ronald Hoffberg.

Tento kurz by měl probíhat každoročně, rádi bychom jej akreditovali u Ministerstva školství mládeže a tělovýchovy. Účastníci obdrží brožuru „Já a Ty“, kterou připravila Společnost křesťanů a Židů. Ta má doplňovat 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. Brožura byla kolektivně redigována lektory kurzu a specialisty na dané oblasti a nyní se připravuje pro tisk. Jedná se o pomůcku pro všechny, kteří vyučují o křesťanství a židovství na sekulárních školách, kterou však mohou s prospěchem jako referenční příručku využívat i učitelé náboženství.

Seminář se bude konat o víkendu 27. a 28. 10. 2007 ve Vzdělávacím a kulturním centru Židovského muzea v Praze.

Orientační program:

So 27. 10.

9.30–10.00 úvodní přednáška

10.15–12.15 židovství a křesťanství jako náboženství

13.30–15.30 dějiny židovsko-křesťanských vztahů – počátky

16.00–18.00 „SERVIS“ tj. prezentace materiálů, odkazů, nápadů a projektů pro praktické aktivity v hodinách

Ne 28. 10.

9.00–11.00 dějiny židovsko-křesťanských vztahů – současnost

11.30–13.00 pluralita křesťanských a židovských náboženských směrů

14.00–16.00 židovství, křesťanství a islám (perspektivy abrahamovského dialogu)

16.15–17.30 závěrečná diskuse, zhodnocení

Kurz je koncipován pro ca. 20 účastníků. Mezi včasné přihlášenými (do 20. 9.) bude vybírán téměř symbolický poplatek 200 Kč, který je možné v odůvodněných případech odpustit. Pozdější přihlášky budou možné pouze v případě nenaplněných kapacit (poplatek 300 Kč). O absolvování kurzu vydáme potvrzení.

Přihlášky (jméno, příjmení, titul, kontaktní adresa, telefon, e-mail, vyučované předměty/důvod zájmu) prosíme zasílejte na naši poštovní nebo e-mailovou adresu. Další informace na telefonu 608 075 956 (Petr Fryš).

RABÍN RONALD HOFFBERG – PROMLUVA V RÁMCI SPOLEČNÉ EKUMENICKÉ BOHOSLUŽBY

Náš nebeský Otče,

děkujeme ti za tuto příležitost shromáždit se zde společně jako jeden lid tvých vyznavačů, který oslavuje Svatou zemi Izrael. Prosíme Tě, abys požehnal našemu setkání, abychom mohli poznávat Tvé cesty a nacházet pokoj, mír a bezpečí ve světě i mezi námi, Tvými dětmi.

V našem dnešním textu čteme o Abrahamovi, praotci židovského národa, který nás všechny přivedl k monoteismu a poznávání cest jediného Boha. Ve vidění je Abraham Bohem ujištěn, že byl povolán ze země Ur za svatým posláním. Bůh přislíbí Abrahamovi velkou odměnu, takže Abraham je velmi překvapen. Nemá žádné děti, jen služebníka Eliezera z Damašku, který má být dědicem bezdětného Abrahama a Sáry. Bůh však doslova „okřikuje“ Abrahama: ne, on tvým dědicem nebude, nýbrž tvůj vlastní potomek, kterého

přivedeš na svět, ten bude dědicem! Bůh vyvede Abrahama ven ze stanu a ukáže mu hvězdy na nebi a přislíbí: tolik bude tvých potomků.

Abraham tedy uvěřil Bohu! Taková je skutečná víra... bez dětí, bez budoucnosti, přesto s důvěrou v Boží slovo. A právě na tuto důvěru Bůh odpovídá zaslíbením země do dědictví. Víra, důvěra v Boha a jeho zaslíbení jsou výzvou i pro nás dnes. Slyšíme vůbec Boží volání? A odpovídáme s důvěrou?

Ani dnes to není snadné. Není to snadné ani pro Židy. Během šoa (holocaustu) bylo zabito šest miliónů Židů i křesťanů, kteří byli nacistickými rasovými zákony označeni za Židy. To je pro naši víru skutečnou výzvou. Svět plný výzev a pochybností nás vede k tomu, abychom pochybovali jako Abraham.

Dnes si rovněž připomínáme výročí šestidenní války z r. 1967, která se pro

mě stala okamžikem víry. Jako mladý student jsem v té době poslouchal rádio a byl přesvědčen, že konec Izraele je přímo přede mnou. Dostalo se mi však povzbuzení: důvěřuj... nedošli jsme tak daleko jen pro to, abychom byli nyní zahnaní do moře. Již 40 let nyní máme sjednocený Jeruzalém a žijeme v důvěře, že jednou bude v této naší zemi pokoj a mír.

Milí přátelé, toto je výzva i pro nás. Spolu s Abrahamem můžeme pochybovat, pak však uslyšet Boží slovo. Pozdvihneme oči k nebesům a připomeňme si Boží zaslíbení Abrahamovi. Dnes dosvědčujeme zázrak židovského přežití a vyznávání jediného Boha třemi světovými náboženstvími.

Modleme se za lepší pochopení míru a bezpečí pro všechny lidi na celém světě i za Izrael, a to s důvěrou, že se dočkáme toho, že naše prosby budou vyslyšeny.

NEKROLOG PROF. KURTA SCHUBERTA

Mgr. Marie Krappmann



Profesor Kurt Schubert, zakladatel judaistických studií ve Vídni a patron Kabinetu judaistiky v Olomouci, zemřel 4. 2. 2007 v nedožitých 84 letech.

Narozen 4. 3. 1923, dosáhl patnáctin ve stejném roce, kdy Hitler vtrhl do Rakouska. Schubert záhy identifikoval nebezpečí nacionálně socialistické diktatury, a jeho svěbytným protestem byla přihláška ke studiu starosemitské filologie. Tato volba mu umožňovala i v době NS-režimu studovat akadštinu, hebrejštinu a syrštinu. Jelikož byl Kurt Schubert v důsledku těžkého astmatu zbaven vojenské povinnosti a byla mu

přidělena práce v letecké obraně, podařilo se mu zachránit rozsáhlou knihovnu rabínského semináře ve Vídni, kterou tajně přemístil do budovy univerzity. Roku 1945 si Schubert od ruského komandanta Blagodatova vydobyl znovutevření univerzitních studií a stal se tak prvním poválečným rektorem vídeňské univerzity. První „poválečný semestr“ zahajuje 2. 5. 1945 symbolicky přednáškou s titulem „Hebräisch für Anfänger“ (Hebrejšti-na pro začátečníky). V rámci Institutu orientalistiky přednášel o judaistických tématech až do roku 1966, kdy byl hlavně díky jeho iniciativě a úporné práci otevřen samostatný Institut judaistiky (Institut für Judaistik).

Až do roku 1993, kdy byl profesor Schubert emeritován, se všemi silami podílel na jeho formování a vývoji. I v období po dosažení emeritace se nadále obětavě podílel na dalším rozvoji judaistických studií, a to nejen v rámci vídeňského Institutu. Někteří ze

studentů FF UP si jistě vzpomenou na jeho přednášky a semináře, ve kterých profesor Schubert od 26. 9. do 7. 10. 2005 poskytoval olomouckému publiku hlubší náhled do dějin židovského národa a do vývoje sionismu. Po této čtrnáctidenní návštěvě, o které informoval UP žurnál v čísle 5/2005, se začaly úspěšně rozvíjet bližší vztahy mezi vídeňskou a olomouckou judaistikou.

Úmrtí profesora Schuberta je obrovskou ztrátou nejen pro vídeňský Institut a olomoucký Kabinet judaistiky, ale pro evropskou judaistickou univerzitní studia, ke kterým položil základní kámen. Olomouckému Kabinetu judaistiky může být drobnou útěchou, že zde od zimního semestru 2007 začne dočasně působit jedna z jeho žaček, Dr. Louise Hecht. Na základech, které profesor Schubert v Olomouci svou podporou vybudoval, postupně vyrůstají na FF UP judaistická studia, o jejichž akademický rozvoj profesor Schubert celý svůj život usiloval.

NOVÉ STANOVY SKŽ

Čl. 1 Název a sídlo

Název: Společnost křesťanů a Židů (dále jen SKŽ).
Sídlo: Praha.

Čl. 2 Statut SKŽ

- SKŽ je občanské sdružení podle zákona č.83/1990 Sb., sdružující členy na základě společného zájmu.
- SKŽ je právnickou osobou, registrovanou na MV ČR dne 4. 4. 1991 pod číslem VS/1-6089/91-R
- SKŽ je členem Mezinárodní rady křesťanů a Židů (ICGJ).

Čl. 3 Cíl činnosti SKŽ

1. SKŽ vychází ve své činnosti ze společných duchovních kořenů křesťanů a Židů, z jejich pozitivních vztahů v minulosti, ale i z tragické zkušenosti vzájemných předsudků, zejména antisemitismu (antijudaismu), který poznamenal dějiny křesťanské civilizace a nepřímo přispěl ke genocidě Židů za Druhé světové války (šoa).

2. SKŽ proto usiluje o vzájemné dorozumění a rozhovor, a to duchovními a kulturními prostředky, zejména: a. studiem Písma, tradice a literatury, která odráží vnitřní vztahy křesťanů a Židů nebo odhaluje zdroje předsudků a konfliktů b. přednáškami a publikacemi ozřejmujícími místo židovství a křesťanství v kultuře c. spoluprací s obdobnými společnostmi v jiných zemích d. spoluprací se všemi, kdo se zastávají práv rasových a náboženských menšin

Čl. 4 Členství

1. Členem SKŽ mohou být fyzické osoby starší 18 let a právnické osoby, které souhlasí se stanovami a cíli SKŽ. Právnická osoba vykonává svá členská práva prostřednictvím svého statutárního zástupce nebo jím pověřené osoby.

2. O přijetí za člena SKŽ rozhoduje na základě písemné přihlášky výbor nebo předseda SKŽ.

3. Členství vzniká dnem přijetí za člena.

4. Členství zaniká: a. vystoupením člena písemným oznámením výboru SKŽ b. úmrtím člena c. u právnické osoby jejím zrušením d. zrušením členství na základě rozhodnutí výboru SKŽ e. zánikem SKŽ

Čl. 5 Práva a povinnosti členů

1. Člen SKŽ má právo: a. účastnit se jednání a hlasování na valné hromadě b. volit orgány SKŽ c. být volen do orgánů SKŽ d. obracet se na orgány SKŽ s podněty a stížnostmi a žádat o jejich vyřízení e. předkládat návrhy pro práci SKŽ

2. Člen má povinnost zejména: a. dodržovat stanovy SKŽ b. podporovat poslání SKŽ c. platit členské příspěvky d. svědomitě vykonávat funkce v orgánech SKŽ e. dbát na to, aby nebyly poškozovány zájmy a dobré jméno SKŽ

Čl. 6 Orgány SKŽ

Orgány SKŽ jsou:

- valná hromada
- výbor SKŽ
- předseda
- revizní komise

Čl. 7 Valná hromada

1. Valná hromada je nejvyšším orgánem SKŽ.

2. Valnou hromadu tvoří všichni členové SKŽ.

3. Valnou hromadu svolává předseda nebo výbor SKŽ podle potřeby, nejméně však jedenkrát ročně. Předseda nebo výbor SKŽ svolá valnou hromadu vždy, když o to požádá nejméně polovina všech členů SKŽ.

4. Valná hromada zejména: a. Volí předsedu, členy výboru a členy revizní komise.

b. Schvaluje zprávu výboru a revizní komise.

c. Dvoutřetinovou většinou hlasů přítomných členů schvaluje stanovy, rozhoduje o rozpuštění společnosti a o tom, jak má být naloženo s jejím majetkem.

d. V ostatních případech, než ukládá bod 4.c., přijímá rozhodnutí, jestliže pro něj hlasuje prostá většina přítomných členů.

5. Každý člen má jeden hlas. Hlasy všech členů jsou rovné.

Čl. 8 Výbor SKŽ

1. Výbor SKŽ (dále jen výbor) je výkonným orgánem SKŽ, který za svou činnost odpovídá valné hromadě. Výbor řídí činnost SKŽ v období mezi zasedáními valné hromady.

2. Členství ve výboru vzniká volbou na valné hromadě na základě návrhu některého ze členů SKŽ.

3. Výbor se skládá z předsedy a dalších zvolených členů.

4. Výbor potvrzuje pracovní a jiné smlouvy.

5. Výbor svolává předseda, v jeho nepřítomnosti jím pověřený člen výboru.

6. Výbor zejména: a. koordinuje činnost SKŽ b. svolává valnou hromadu c. zpracovává podklady pro jednání a rozhodování valné hromady

7. Výbor je usnášeníschopný, je-li přítomná nadpoloviční většina všech jeho členů.

8. Výbor rozhoduje nadpoloviční většinou přítomných členů.

Čl. 9 Předseda

1. Předseda je statutárním zástupcem SKŽ. Jedná jménem společnosti v oblasti správních a hospodářských vztahů. Má pravomoc vykonávat funkci tiskového mluvčího. Předseda je volen na jedno volební období (tj. 2 roky) s maximálním rozšířením o další

dvě volební období (tj. celkem 6 let).

2. Předseda je odpovědný výboru, naplňuje jeho rozhodnutí a připravuje podklady pro jeho jednání.

3. Předseda zastupuje SKŽ navenek, jedná jejím jménem, přijímá zaměstnance SKŽ do pracovního poměru a rozhoduje o běžných záležitostech SKŽ. Rozsah pravomocí předsedy stanoví výbor.

Čl. 10 Revizní komise

1. Revizní komise je nejméně dvoučlenná.

2. Revizní komise je nezávislá na výboru, kontroluje hospodaření SKŽ a podává o něm zprávu valné hromadě.

Čl. 11 Zásady hospodaření

1. Dispoziční právo k bankovnímu účtu má předseda a popřípadě výborem zmocněná osoba.

2. Zdroji majetku jsou zejména: a. členské příspěvky, o jejichž výši rozhoduje valná hromada b. dary a příspěvky právnických a fyzických osob c. dotace a granty, d. vydavatelská činnost

3. Všechny své prostředky užívá SKŽ k činnosti charakterizované pod článkem 3.

4. Za hospodaření SKŽ odpovídá výbor, který každoročně předkládá valné hromadě zprávu o hospodaření, včetně účetní závěrky.

Čl. 12 Zánik SKŽ

1. SKŽ zaniká dobrovolným rozpuštěním na základě rozhodnutí valné hromady, v takovém případě rozhodne současně valná hromada o způsobu majetkového vypořádání.

Nové znění stanov na základě návrhů právníka vypracoval Lukáš Klíma, upravila a schválila valná hromada SKŽ dne 11. 3. 2007.

ROZHOVOR S NOVÝM PŘEDSEDOU SKŽ – JUDR. TOMÁŠEM KRAUSEM

doc. Pavel Hošek

Dobrý den, povězte prosím čtenářům Zpravodaje SKŽ něco o sobě. V jaké rodině jste vyrůstal, co Vás přivedlo ke studiu práv, kdo Vás v životě hodně ovlivnil atd...

To je na hodně dlouhé povídání, které by se nám asi do tohoto formátu nevešlo. Ale stručně: oba moji rodiče přežili holocaust. A oba ztělesňovali faktické protipóly, jak se lidé s tragédií šoa vyrovnávají. Můj otec, který byl před válkou známým novinářem a publicistou, všechny svoje hrůzné zážitky sepsal. Jeho kniha „Plyn, plyn, pak oheň ...“ byla nejspíš úplně první reportáží o tom, co se za války stalo. Vyšla totiž již v září 1945, otec ji sepsal po útěku z lágru v již osvobozené Budapešti. Chtěl tak burcovat svět a lidstvo. Jeho memento znělo: „nikdy víc!“ Oproti tomu moje matka, která prošla také několika koncentračními tábory, o své zkušenosti ani jednou nepromluvila.

Já jsem se narodil v polovině padesátých let, tedy v době pro mé rodiče ne příliš příznivé. Otec zemřel v roce 1967, takže jsem vlastně vyrůstal jen s matkou. Vystudoval jsem nejdříve gymnázium, ale pak jsem si usmyslel, že půjdu na FAMU, a to rovnou na obor režie. Zkoušky jsem sice udělal, ale samozřejmě mě nevzali, z patnácti uchazečů se v tom roce dostalo snad na tři. Ale doporučili mi přijít znovu. Takže jsem mezitím rok studoval na Jazykové škole v Praze angličtinu. A pak jsem šel pro jistotu i na přijímací zkoušky na práva. A tam mě vzali, takže jsem už u toho zůstal.

To zní velmi zajímavě. Prozradíte nám také něco o Vašich zájmech? Máte čas na kulturu? Máte oblíbené spisovatele nebo filmové tvůrce?

Na kulturu čas moc nemám, tedy určitě ne tolik, kolik bych si přál. A spisovatelé – já jsem asi osoba dost

rozporuplná, Franz Kafka a Karel May. To platí i v muzice – třeba Spike Jones a Miles Davis. A co se filmů týče, patřím do takové komunity lidí, kteří znají nazpaměť americkou komedii Hellzapoppin'. Do tohoto klubu patřil třeba i Jan Werich, který často vzpomínal na to, že tohle představení viděli z Voskovcem ještě v Americe na Broadwayi. Dodneška hodně komedií používá gagy z tohoto filmu. Ale jinak mám samozřejmě rád Woodyho Allena. Za jakousi výpověď méj generace dodneška považuji Easy Rider. Je spousta skvělých filmů ...

Díky za zajímavé tipy. Přejdeme teď k Vaší profesi. Povězte nám prosím něco o své funkci v rámci FŽO, v čem spočívá Vaše práce a co Vás na ní nejvíc baví. Co Vás naopak trápí?

To je taky na dlouhé povídání. Já občas v nadsázce říkám, že tajemník je taková holka pro všechno. Na jednu stranu se pohybuje v politických a diplomatických kruzích, často i na dost vysoké mezinárodní úrovni, na druhou stranu se ale musí postarat o to, aby se vyšlo vstříc i všem těm babičkám a dědečkům, kteří k nám přijdou s nejrůznějšími prosbami a žádostmi a stížnostmi, od restitučních nároků až po obavy z výše činže.

Při mojí práci je ale zapotřebí mít pořád nějakou vizi. Ta moje původní se v podstatě naplnila, i když třeba ne doslova. Mojí hlavní starostí byly restituce majetku a odškodnění pro přeživší šoa. I když jsme možná neuspěli na celých sto procent, hodně se toho podařilo. Takže když se ptáte na to, co mě baví, tak snad právě tenhle pocit, že se toho dost podařilo. A co mě trápí? To není tak těžké uhadnout – když se lidé spolu nesmyslně hádají.

Na poslední valné hromadě jste byl zvolen předsedou Společnosti křesťanů a Židů. Co Vás vlastně do SKŽ

přivedlo? V čem je podle Vás smysl židovsko-křesťanského dialogu?

Smysl dialogu je vzájemné poznání. To je klišé, co? Ale vážně. Já jsem přesvědčen, že to tak opravdu je. Vždyť co umožnilo nacismus? Ignorance, neznalost a zlá vůle. Naštěstí žijeme v době informačních technologií, takže pro různé pomluvy a pověry tu už věru není místo. Nahradily je ale desinformace. A právě proto je třeba vědět jeden o druhém, případně i o třetím, co nejvíc. Jen tak lze zabránit dalším tragediím.

Do SKŽ mě přivedl můj „guru“ pan doktor Galský, který mne vlastně přivedl i k mému dnešnímu postavení ve Federaci (to jméno jsme vymysleli společně). On to byl, kdo v roce 1990 dal podnět k uspořádání konference ICCJ, Mezinárodní Rady křesťanů a Židů, v Praze. Ta konference byla přelomová v mnoha ohledech a hodně jsme o ní svého času referovali. Dala také podnět ke vzniku SKŽ a já jsem byl u toho.

Býváte hostem na některých setkáních Ekumenické rady církví. Co si myslíte o postojích českých křesťanů k Židům a k judaismu? Co si myslíte, že by se mělo změnit?

Ano, ERC nám dokonce nabídla statut pozorovatele, který jsme rádi přijali. Musím ale říci, že stejně dobré vztahy máme i s katolickou církví, tedy s Českou biskupskou konferencí a s představiteli řádů. Byli jsme součástí i onoho mezináboženského dialogu, který vznikl na půdě Křesťanské akademie z popudu Tomáše Halíka. Takže za Federaci, resp. židovskou komunitu v širším slova smyslu musím říci, že naše vztahy s křesťanskými církvemi jsou vynikající. Platí to hlavně na té vrcholové úrovni. Možná to souvisí i s tím, že se mnohdy dobře známe osobně ještě z dob komunismu. Byli jsme na stejné lodi, stačí jen připome-

nout, že nějaký čas topil Karol Sidon ve stejné kotelně jako Václav Malý. Co ale já osobně postrádám, je obdobný vztah na nižších úrovních. Jinými slovy, chtěl bych, aby nás takto vnímali nejen vrcholní představitelé církví, ale i faráři a kazatelé v těch nezapadlejších vískách.

Jako nový předseda SKŽ máte jistě nějaké priority a představy o jejím dalším působení. Prozradíte nám je?

No to je právě ono. Jsem přesvědčený o tom, že naší prioritou má být co největší „osvěta“. A to samozřejmě platí na obou stranách. Dodnes se tu a tam objevují Pašijové hry, kde „Židé“ chtějí ukřižovat Krista. A dodnes jsou ortodoxní Židé, kteří by nevlezli do katedrály Sv. Víta. Společnost křesťanů a Židů by hlavně měla najít způsoby, jak tohle změnit, nebo se o to alespoň pokusit. Něco jako den pro Izrael v Libčicích. Takovéto akce by tomu hodně napomohly.

Domníváte se, že v naší společnosti narůstají antisemitské či antijudaistické nálady?

Kupodivu si to nemyslím. Spíše naopak. Ale můžu se mýlit. Člověk se přece jen pohybuje v dost uzavřeném okruhu přátel a podobně smýšlejících lidí. Snad ale pořád platí, že česká společnost je

k židovské komunitě velmi vstřícná, dokonce v takovém širším evropském pohledu se mi jeví naše situace jako vůbec nejlepší. Česká kultura považuje jako samozřejmou součást svého dědictví i židovskou kulturu, a to nemluvím jen o Golemovi.

Jak se díváte na současnou situaci v Izraeli? Co si myslíte o antisionismu?

My, kteří jsme vyrostli v komunismu, víme velmi dobře, že tzv. antisionismus je maskovaný antisemitismus. Ten termín byl velmi frekventovaný v sovětské propagandě, nejspíš ho vymysleli v takové té snaze o pseudokorektnost. Dokonce se tradovalo, že se v ruštině už nebude říkat „ja těbja ožidaju“ (čekám tě), ale „ja těbja ojevrejaju“. No to je starý vtip, já vim, snad padesátý léta.

Chtěl byste na závěr něco popřát čtenářům Zpravodaje?

Ano, rád. A nejen jim, ale také nám, tedy našemu týmu, který se s takovou vervou již nějaký čas věnuje tak záslužným věcem, jako je vydávání časopisu, organizování přednášek, seminářů, návštěv a dalších akcí. A sice, aby si na nás našli vždy čas a aby je naše činnost nejen povznesla, ale také pobavila.

Díky za svěží rozhovor.



Petr Fryš, Tomáš Kraus a Ronald Hoffberg

Zalm stodvacátý třetí

Prof. ThDr. Milan Balabán

(z cyklu *Písní pro cesty vzhůru*)

Éléchá nášátí

jen k tobě

k tobě v jasném nebi

oko své pozdvihují

jak služi k ruce pánů

éléchá

jak služby k ruce

paniček

my zrak svůj vzpíráme až k Pánu Bohu svému

elohénú

el

el hé nú

až až se slituje náš Pán

chan

chanénú

překrmit pohrdou nás chtěli by

nač je jim židobijcům alibi

my syti jsme těch jejich hahá nadutých

jak na nás kašlou šilhající stranou

dost

dost

s tou připosranou hranou

éléchá

nášátí

ty Pane

tí

tí

Úvod k celému cyklu viz Zpravodaj č. 54.

MYSTICKÁ ZKUŠENOST BOHA V KABALE A U ABRAHÁMA ABULAFII

PhDr. Josef Blaha

Otázka mystické teologie – poznání posvátného skrze zkušenost – je stará jako lidstvo samo. V rámci židovské mystiky – kabaly – jsou dva hlavní směry: theosofická kabala, které se věnoval hlavně Gerschom Scholem a kabala extatická neboli prorocká, které se věnuje Moše Idel. Rád bych pojednal krátce o theosofické kabale, která je více známá, protože díla M. Idela jsou rozšířená až od poloviny osmdesátých let minulého století, zatímco G. Scholem už ve třicátých letech systematizoval texty hlavně kabaly theosofické. Rád bych také krátce pojednal o dvou nejvýznamnějších představitelích obou směrů, o Izáku Luriov a Abrahamovi Abulafiovi, a to v souvislosti se zmíněnými izraelskými badateli.

První židovský vědec, který uspořádal materiály kabaly a byl prvním profesorem židovské mystiky na Hebrejské Univerzitě, Gerschom Scholem, k tomu píše následující: „dějiny lidské náboženské zkušenosti by se z hlediska dějin mystiky mohly rozdělit zhruba do tří částí“.¹

Scholemovy tři etapy mystického myšlení

1. První perioda reprezentuje svět jako tajemství, které je plné bohů, které člověk potkává na každém kroku a jejichž přítomnost je prostě všude. Je to věk dětství lidstva, mytická epocha, vzájemná závislost věcí, kdy je příroda místem, kde se člověk setkává s božstvem.
2. Druhá epocha nezná žádný opravdový mysticismus, je tvořivá, v této době vznikají konstitutivní náboženství. V této periodě se rozvíjí snové harmonie člověka, světa a Boha. Konstitutivní náboženství znamená vytvoření zvláštního druhu propasti mezi Bohem jako nekonečným a transcendentním bytím a člověkem jako konečným stvořením. Z tohoto důvodu vzniká institucionální náboženství ve kterém si je člověk vědom své základní duality, která nemůže být oslovena

ničím jiným, než hlasem Božím. Místem setkání člověka s Bohem už není příroda, ale institucionalizované náboženství. Zde se rozvíjí drama mezi člověkem a Bohem.

3. Nyní, když náboženství dostalo svou institucionální podobu, a to určitým životem dané komunity a společenským životem, začíná se rozvíjet vlastní mystika. Vzniká zde propast na jedné straně mezi už ustaveným náboženstvím a na druhé straně mystikem, který vychází z určité náboženské tradice, ale vlastním způsobem ji přeměňuje.

Autor tohoto textu, už zmíněný profesor Gerschom Scholem, se věnoval do velké míry hlavnímu směru kabaly, označovanému odborně jako theosofická, jejímiž zastánci byli například Moše de Leon – domnělý autor Zoharu, a rabín Gikatilla.

Mystické vykoupení – učení Izáka Lurii

Rád bych však nejdříve upozornil na originálnější a možná nejdůležitějšího zastávce tohoto směru, Ariho neboli Izáka Lurii. Scholem o něm říká: „Luriova teorie v sobě nemá jednoduchost. Je založena na koncepci *cimcum*, jednom z nejdalekosáhlejších pojmů, znamená

jícího „stažení“ nebo „stáhnutí se“. Tato myšlenka se nejprve nachází v jednom téměř zapomenutém pojednání, kterého asi Luria použil, jehož originál je částí Talmudu. Dalo by se říci, že Luria jej postavil na nohy. Midraš, který pochází ze třetího století, říká, že Bůh stáhl svoji přítomnost – *šechinu* – do nejsvatější svatyně, tam, kde sídlí cherubové a celá jeho moc byla koncentrována v jediném bodě. Odtud je původ slova *cimcum*, ačkoliv sama věc je opakem této myšlenky. Pro kabalisty Luriovy školy neznámá *cimcum* soustředění Boha na jediném místě, ale naopak jeho ústup z tohoto bodu. Co se tím myslí? To, že existence našeho vesmíru je myslitelná pouze jako umenšování – stahování Boha. Luria začíná otázkou, která se může zdát naturalistická a chcete-li, trochu krutá: „Jak může existovat svět, když je Bůh všude? Je-li Bůh všechno ve všem, jak mohou existovat věci, které nejsou Bohem? Jak může Bůh stvořit svět z nicoty, jestliže žádná nicota není?“ Řešením těchto otázek je nejdůležitější věc v historii pozdější kabaly. Podle Lurii byl Bůh nucen udělat prostor pro svět tak, že opustil místo v sobě samém, aby se vrátil s akty stvoření a vykoupení. První skutečnost nekonečné bytosti – *Ejn Sof* (Bez hranic) není tedy krok směrem ven, ale naopak krok směrem dovnitř, stažení se do sebe sama. Namísto vyzarování tedy máme na počátku naopak Boží stahování.“²

V šestnáctém století se galilejské město Safed stalo centrem židovské spirituality a zákonů, podle nichž se Židé mají řídit, tzv. *halachy*. Mezi těmi, kdo byli inspirováni k mystickému životu, byli mnozí Židé, kteří uprchli ze Španělska. Celá židovská existence je chápána u Lurii jako *galut* (exil). Rok 1492 byl pro Židy zvláště bolestivý, protože museli opustit Španělsko, kde vedle sebe několik století plodně žili a byli v dialogu s muslimy a křesťany. Ale potom byli královnou Izabelou vyhnaní – nebo ti, kteří chtěli zůstat, se museli obrátit na katolickou víru a dostali název *Nuevos Christianos* – Noví křesťané.

né, hanlivě se jim říkalo *Marranos* (označení pro prase), jakoby zůstali proto, aby mohli jíst vepřové maso. Většina Židů se ale ze Španělska (a také Portugalska, kde Židy o několik let později čekal stejný osud) odstěhovala a to hlavně do Holandska, Maroka, Itálie nebo do Svaté země, která v té době byla součástí Otomanské říše. Izák Luria, aškenázkého původu, se stal vůdčí osobností Židů v Safedu. Výše jsem zmínil jeho pronikavou analýzu a filosoficko-theologický pohled nejenom na stažení Boha ze světa, ze kterého vyplývá (ještě nevysloveně) náprava světa – *tikun ha olam*. Slovo *tikun* je zpíváno v synagoze na Jom kipur, kdy i málo zbožní Židé zajdou do synagogy odprosit Boha za své hříchy. U Lurii je ale náprava světa spojena s důkladným dodržováním zákona, kterým se Židé mají řídit (*halacha*), což znamená bezpodmínečně a věrně následovat příkazy Tóry. Tak totiž budou zjevovat Jeho přítomnost ve světě. Ať se jedná o zákazy práce o sabatu, nebo o dodržování košer stravy, u Lurii je to vše spojeno s návratem Boha do světa z počátečního „roztržení nádoby“ – *švirat ha kelim*. Luria věřil, že *halacha* a skutky lásky – *gmilut chasidim* – urychlují příchod mesiáše.³

Dva druhy kabaly – pohled Mošeho Idela

Profesor Scholem se zabýval hlavně theosofickou kabalou. *Unio Mystica* – mystické sjednocení – pro něj bylo v rámci kabaly výjimečné a takřka nemožné. Říká o tom následující: „Pouze ve velmi málo případech stav extáze znamenal také skutečné sjednocení s Bohem, kde se lidská bytost úplně noří do proudu božského. I v této extatické formě myslí židovský mystik téměř vždy zachovává smysl pro rozlišení mezi Stvořitelem a stvořením.“⁴

Je téměř jisté, že Scholem zde byl věrný Hegelově teorii o mýtické době, době klasického náboženství a třetí mystické periodě, jak jsem uvedl shora. Není možné pominout fakt, že Scholem se narodil v Berlíně⁵ a v Jeruzalémě začal působit až ve dvacátých letech 20. století. Byl tedy ovlivněn německou filosofií a Hegel byl mnohými, například profesorem Labarriérem⁶ (nejvýznamnějším odborníkem na Hegela na Sorbonně) považován za největšího německého ducha vůbec. Hegel považuje lidské dějiny za určitý

vývoj, v němž se ze střetu these a anti-these stává synthese. Někteří vědci vidí i ve shora uvedeném rozdělení na tři doby, kde teprve ve třetí mystika nachází svou roli, jakoby Hegelův vliv na Scholema. Jelikož Scholem popřel možnost *Unio Mystica* – mystického sjednocení už v roce 1941, většina historiků kabaly tento fakt dále nezkoumala. Moše Idel, současný profesor židovské filosofie na Hebrejské Universitě k tomu dodává:

1. „Scholemův názor, zatímco je správný v celku, a pokud se týká theosofické kabaly (tedy hlavního proudu kabaly, která se zabývá povahou *sefirot* a vztahem mezi *micvot* – příkázáními – a božskou harmonií), není správný vezme-li v úvahu druhý důležitý směr kabaly, extatickou neboli prorockou kabalou.
2. Rozdíly u obou druhů kabaly vyplývají z odlišného chápání Boha.
3. Vliv filosofické psychologie na extatickou kabalou je hlavním důvodem výskytu *Unio Mystica* – mystického sjednocení u Abraháma Abulafii a jeho žáků.“⁷

Životopis Abraháma Abulafii⁸

Abraham ben Š'muel Abulafia se narodil v Zaragoze ve Španělsku v provincii Aragon roku 1240. Když byl ještě dítě, jeho rodina se přestěhovala do Tudely. Roku 1260, dva roky po úmrtí otce odejel do Akry v Galileji, aby našel mýtickou řeku Sambation.⁹ V té době se odehrávaly mongolské vpády do Sýrie a Palestiny. Nejprve si Abulafia myslel, že Mongolové mohou být těmito „skrytými“ kmeny (10 ztracených izraelských kmenů – *ha genuzim*), kteří bydlí za řekou Sambation. Tato cesta k řece Sambation je událost spojená s mesiášským očekáváním. Po Abulafiovi se pokusil tuto řeku najít také Šabtaj Cvi. Jeho prorok Nátan z Gazy předpověděl Mesiáši, že se zastaví u této dávno ztracené řeky.¹⁰

Ale Abulafia nikdy necestoval mimo město Akre. Zjistil, že Mongolové nebudou těmito ztracenými kmeny. Na cestě do Řecka se oženil, poté odešel do Itálie, kde studoval filosofii. V Capui poblíž Říma studoval převážně knihu Průvodce zbloudilých od Maimonida. To byl na svou dobu dost odvážný počín. Také současníci Abulafii, jako Izák ibn Latif, Rabi

Moše de Leon a jeho vlastní student Josef Gikatilla, začali svou duchovní pouť pod vlivem Maimonida, nebo alespoň byli jeho učením velmi osloveni.¹¹ O několik let později ale přešli k theosofickým spekulacím. Hlavním důvodem byla nechuť uznat Maimonidův svět, který byl podle nich světem nižším, a nebylo vůbec důstojné se jím v rámci *sefirot* zabývat. Maimonidovo učení bylo ovlivněno Aristotelem a u těchto myslitelů byla velká nechuť k Aristotelovi, protože sami tíhli k novoplatonismu.

Rád bych zde učinil malý exkurz o Plotinovi (205–270 př. n. l.), řeckém filosofu, který se narodil v Egyptě, žil v Alexandrii a spolu se svým žákem Porfyrem je hlavním reprezentantem novoplatonismu. Jeho díla, která můžeme rozdělit do šesti skupin o devíti knihách, představují ve středověku hlavní zdroj arabsko – islámského myšlení a také myšlení židovského až po Maimonida (který objevil Aristotela), ale také pro křesťanský svět, jako například pro Augustina a další církevní otce. Následující Plotína má Plotin za to, že smyslový svět a poznatelné skutečnosti mají svoji jednotu ve vyšším systému, v Jednom, neboli v Dobru. Tento nejvyšší princip je dokonalá realita (nad každým jazykem). Intelekt lidské duše vytváří s tímto Jediným to, co Plotin nazývá hypostaze (reality, kde jedna závisí na druhé). Duše uspořádává a organizuje smyslový svět, ale je odvozena z duchovního světa, ke kterému se může vrátit, kontemplantovat jej a radovat se v něm. Hmota není nic víc než posledním odleskem Jediného a kontaktem se smyslovým se vytváří zlo, ze kterého se lidská duše musí vytrhnout. Jestliže je duše očištěna estetickou zkušeností a určitým druhem filosofického obrácení, může doufat v nazírání prvotního principu. Nad inteligencí a nad myšlením už duše zakouší pouze extasi božského.¹²

Gerschom Scholem ve svých dílech ukázal na velký vliv Plotinovy filosofie na theosofickou kabalou, která byla určitým způsobem pokračováním Platonovy představy *soma – sema*: duše je hrotem těla a pouze důsledným filosofickým studiem a očišťováním se od pozemského světa přejde do světa idejí, jakoby z Platonovy jeskyně, do vyšší formy života. Je také známo, že Platon uznával reinkarnaci. Jediným kabalistou, který zůstal relativně věrný učení (aristotelika) Maimonida byl Abulafia, i když i on čte Maimonida kriticky.



Zobrazení vzniku praprostoru z knihy Knorra von Rosenroth: Kabala denudata

Během středověku se Židé a křesťané přeli o pravou víru – jednalo se hlavně o veřejné debaty. Křesťané tvrdili, že Mesiáš už přišel a že je jím Ježíš z Nazaretu. Židé většinou neměli zájem o otevřenou konfrontaci, ale Abrahám Abulafia se pokusil s křesťany vést dialog. Ve věku dvaceti let Abulafia opustil rodné Španělsko, „protože jej probudil Duch Boží a jel mořem a po suché zemi přímo do země Izrael. Můj úmysl bylo najít řeku Sambation.“¹³ To se stalo okolo roku 1260. Asi o deset let později se mu zjevil Bůh a přikázal mu jít do Říma a mluvit s papežem. Tato událost se stala roku 1270. Jeho pokus mluvit s papežem se měl uskutečnit v předvečer svátku *Roš ha Šana* roku 1280. Kdyby však papež Mikuláš III. náhle nezemřel, asi by to Abulafiu stálo život. Takto si vysloužil „pouze“ tři týdny vězení u minoritů.

Abulafia byl v první řadě mystikem. Vědomí židovského mystika se však u něj spojovalo s mesiášským sebeuvědoměním. Abulafia o tom píše: „Když jsem objevil poznání božských jmen, tím, že jsem z nich mohl sejmut pečeti, Pán Všemohoucí se mi zjevil a řekl mi o konci exilu a o začínajícím vykoupení.“¹⁴ Tajemství božských jmen Abulafiovi

současně oznámilo konec exilu a začátek vykoupení. To je to, čemu Abulafia říká prorocství. Teprve tehdy, když jeho rozum dosáhl stavu prorocství, tak mu Bůh zjevil svá tajemství.

Moše Idel vypočítal, že „hlas – *ha kol* – se mu zjevil v roce 1290, tedy v témž roce, kdy Abulafia vypočítal *Rešit Geula*, začátek vykoupení. Slovo *hageula* má podle gematrie numerickou hodnotu padesát, což koresponduje s rokem 1290, rokem kdy Abulafia obdržel zprávu o začátku vykoupení.“¹⁵ Abulafia gematrii vypočítal, že konec světa bude roku 1290. Toto zjevení mu bylo svěřeno v Barceloně, kde studoval různé komentáře k *Sefer Jecira*, zřejmě se skupinou kabalistů. Po tomto studiu Abulafia prodělal duchovní proměnu a vytvořil novou kabalou, kterou nazval „prorockou kabalou“ a „kabalou Jmen“. První název znamená dostat se do extatické zkušenosti tak, jako někdy byly popisovány ve středověku stavy prorocství. Druhý název znamená použít jména Boží v technikách, které by měly přivodit extatickou zkušenost. O své zkušenosti se Abulafia děлил s kruhem svých žáků na ostrově Comtino u Sicílie, kde pravděpodobně okolo roku 1291 zemřel.

Unio mystica u Abraháma Abulafii

Gerschom Scholem se věnoval theosofické kabalě a jenom málo pozornosti věnoval kabalě prorocké. Zastával názor, že mystické sjednocení s Bohem v kabalě není možné a že mystik a Hospodin jsou vždy oddělení. Přesto však mystické sjednocení v kabalě existuje. Důkazem toho jsou právě spisy Abrahama Abulafii. Abulafia byl nesmírně plodný autor a i když z jeho životopisu vyplývá, že cestoval po celém středomořském prostoru, napsal více než třináct knih.¹⁶

To, co je u Abulafii nejdůležitější, je právě možnost mystického sjednocení s Bohem. Ve svém Komentáři k tajemství Abulafia výslovně mluví o tom, že se lidský rozum – *intellectus hominus* – přetvoří v *intellectus agens* – nebo dokonce v samotného Boha. To vše se děje během mystické zkušenosti. Říká k tomu následující: „Člověk prorokuje podle skutečnosti, která jej přenáší z možnosti do plnosti a dokonalosti věčné přítomnosti a on a On se stávají jednou bytostí, jedinou a nedělitelnou.“¹⁷

Aristoteles, ze kterého čerpá i Maimonidův Průvodce zbloudilých, mluví o *nuus* – rozumu. To bylo ve středověku přeloženo jako *intellectus*. Nauka o intelektu rozlišuje mezi *intellectus agens* – činným rozumem, který vnímá smyslový svět a má dar abstrakce a *intellectus possibilis*¹⁸ – možný rozum, rozum možnosti, tedy to, čím se aktivní intelekt může stát. *Intellectus agens* určuje *intellectus possibilis*. Řečeno jednoduše, ve středověku filosofové uvažovali o tom, co člověk je a čím se může stát. V rámci tradičních náboženství se například jednalo o pozemské utrpení a možnost věčné blaženosti, jak to líčil Tomáš Aquinský. Podstata aktivního intelektu je jedna, ale jeho účinky jsou z hlediska příjemce mnohé. A protože člověk jako tělesná bytost neustále mění své individuální formy, musí se jeho duše oddělit od jeho těla, aby zůstala u intelektu, který pramení přímo z Boha a tak poznala všechny formy existence. Nikdy však nemůže poznávat jejich podstatu.

Toto je forma prorocké kabaly, jak jí učil Abrahám Abulafia. Uvedme ale přímo to, co o této věci říká s ohledem na věčný život člověka: „A pohled, poznání z osobního aktivního intelektu se spojí (*medabeket*) s Bohem (*Elohim*). A toto spojení (*Dibbuk*) je příčinou věčného

života duše, která se spojí s věčným Bohem, jak je o tom řečeno: „Ale vy, kteří jste se přimkli k Hospodinu, svému Bohu, jste dodnes všichni živí“ (Dt 4,4) a dále se říká: „Hospodina, svého Boha se budeš bát a jemu sloužit a lpět na něm, a při Jeho jménu budeš přísahat“ (Dt 10,20). To je tedy poznání intelektu.¹⁹

V jednom textu, který Gerschom Scholem připsal Abulafiovi, nebo některému z jeho žáků,²⁰ se označují stupně světa jako svět *Merkavy*. Jsou to tradiční prvky, o nichž už Řekové věřili, že je z nich stvořen svět – oheň, země, voda, vzduch. Je o nich v tomto textu praveno, že tvoří základ všeho. Potom následuje svět sfér a nakonec Vyšší svět, to je Vévo-da Tváře.²¹ O něm se dále říká: „Vévoda Tváře je ustanoven, aby střežil sféru Tóry, která je sférou Intelektu.“²² Shora uvedené vysvětlení kabalistického textu ukazuje na propojení prorocké mystiky s řeckou filosofií, konkrétně s filosofií Aristotela. Aktivní Intelekt aristoteliků je Abulafiu chápán jako reprezentant deseti intelektů v neoplatónském pohybu intelektu – *Galgál ha Sechel*.²³

Abulafia byl přesvědčen, že hebrejský jazyk je původní rajsý jazyk a svou filosofii zakládá na pochopení tohoto jazyka: „Dvacet dva písmen hebrejské abecedy, z nichž sestává Tóra, jsou základem řeči. A to je desátá sféra. To znamená, že sféra (*Galgál*) písmen je nejvyšší sféra všeho existujícího. Je to nejvyšší ze všech stupňů a předchází sféram veškeré existence. Je to sféra Tóry a přikázání, a vše nahoře i dole je řízeno skrze ní. A o ní je řečeno v Písmu: „Slovem Hospodina byly učiněna nebesa a dechem jeho úst (*Ruach*) všechny nebeské zástupy.“ (Ž 33,6). A už autor Knihy Jecira říká o první a jediné sefiře: „První je Duch (*Ruach*) živého Boha. A krom toho „hlas, vánek a slovo – to je Duch Svätý.“ On to ale také pojmenoval druhou sefirou a řekl: „To druhé je Duch z Ducha“. Používá slovo Duch pro dvě věci, protože Duch Svätý je první vnitřní věcí a druhá věc je vnější řeč, moc řeči.“²⁴

Abulafia mluví o mystickém sjednocení duše s Bohem. Duše se stane „podobná božskému intelektu“ a dále můžeme číst o „podobnosti duše Stvořiteli“. Je zřejmé, že na konci procesu se duše stane božská. To má základ v chápání lásky v hebrejském jazyce. Lásky, hebrejsky *ahava*, je slovo, které má numerickou hodnotu 13. Lásky lidská a lásky Boží je tedy 26. Také Boží jméno (tetragram) má

numerickou hodnotu 26. Slovo „jedna“ se v hebrejštině řekne *echad* a numerická hodnota tohoto slova je také 13. Dvakrát jedna – dva – je tedy 26, stejně jako lidská a božská láska dohromady dávají hodnotu 26.²⁵

Na závěr bych rád uvedl, že prorocká kabala mluví o sjednocení lidské duše s Bohem. Abulafia nebo možná někdo z jeho žáků napsal: „Řekl mi: „Jsi můj syn, já jsem tě dnes zplodil.“ (Ž 2,7), a také: „Hleď, nyní já, Já jsem On“ (Dt 32,39) a tajemstvím těchto veršů je jednota síly, tj. nejvyšší božské síly nazývané sférou prorocství.“²⁶

Abrahám Abulafia byl poutník, mystik, židovský učenec a kabalista. Byl přesvědčen o možnosti sjednocení lidské duše s Bohem, věřil v příchod vykoupění a věřil, že toto vykoupění přijde velmi brzo, dokonce to vypočítal. Jeho životní pouť a jeho spisy zůstanou cenným odkazem pro dějiny kabaly a mystiky vůbec.

¹⁹ Gerschom Scholem: *Major Trends in Jewish Mysticism*. Schocken Books, New York, 1995, s. 7–8.

²⁰ Tamtéž, s. 260.

²¹ Srovnej: Norman Solomon: *Judaism and World Religion*. Macmillan. London.1993, s. 151–152.

²² Scholem: *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 122–123.

²³ O své životní pouti vypráví Scholem v knize: *Von Berlin nach Jerusalem*. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1997.

²⁴ Pierre – Jean Labarrière: *Au Fondement De L'Éthique – Autostance Et Relation*. Éditions Kimé Paris, 2004. V tomto i v dalších svých dílech významný francouzský profesor neskrývá, že pokládá Hegela za největšího německého filosofa vůbec.

²⁵ Moše Idel: *Studies in Ecstatic Kabbalah*. State University Of New York Press. SUNY Series in Judaica: Hermeneutics, Mysticism and Religion. 1988, s. 4.

²⁶ Nejdůležitější zdroj pro poznání života a mystické zkušenosti A. Abulafii je dílo: Moše Idel: *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Albany, NY. State University of New York Press, 1987.

²⁷ SAMBATYON (také Sanbatyon a Sabbatyon) je legendární řeka, přes kterou odešlo do exilu deset kmenů pod asyrským králem Šalmaneserem. Tato řeka se zastavila o sabatu. Řeka je zmíněna v Targumu Pseudo – Jonatanově (Ex. 34.10): „Vezmu je odsud a umístím je na druhou stranu řeky Sambatyon.“ Rabíni mluvili o tom, že deset kmenů bylo vyhnáno do exilu třikrát: poprvé za řeky Sambatyon, podruhé do Dafné v Antiochii a naposled, když na ně sestoupil božský mrak a přikryl je (Jeruzalémský Talmud Sanhedrin 10,6; Eika Raba 2,9; Genesis Raba 73,6). První popis zázračných vlastností této řeky můžeme najít v Talmudu. Když se Tinneius Rufus zeptal rabína Akiby jak může dokázat, že sabat je Bohem přikázaný den odpočinku, odpověděl mu: „Ať to dokáže řeka Sambatyon“ (Sanh. 65b). Na této řece se prý nedalo plavat ani plout lodí o všedních dnech, protože tam byly velké víry a prudký proud s sebou nesl kameny s obrovskou silou, ale o sabatu tato řeka netekla (Genesis Raba 11,5). Zmíněné pasáže z Talmudu ale nedávají tušit, že tato řeka tekla. Někteří se domnívají, že to bylo v Médii. Nejdůkladnější popis jména a lokality dává Nachmanides (Komentář k Deuteronomiu 32,6). Mluví o tom, že řeka je totožná s řeckou Gozan

v Bibli (2. Královská 17,6) a vysvětloval její jméno (na základě Numeri 11,31) jako „odstranění“, tzn. že deset kmenů bylo odstraněno od zbytku lidu. Nachmanides také měl za to, že její jméno je odvozeno od sabatového odpočinku, protože sabbat bylo místní slovo pro sabat. *Encyclopedia Judaica* – vydání CD Keter Publishing House, Jerusalem 1990.

¹⁰ Ja'akov Sasportas : *Cicat Novel Cvi*. Vydavatelé: Z. Schwartz a I. Tishby – Mossad Bialik, Jerusalem 1954, s. 9. Prorok Šabtaj Cvi, Nátan z Gazy předpověděl že Šabtaj – domnělý Mesiáš – objeví řeku Sambayon a tam najde svou novou nevěstu. Zmíněný proslav Nátana je ve shora uvedené knize dobře uchován.

¹¹ Isidore Twersky: *Religion and Law in Religion in a Religious Age*, vydal S.D. Goitein, Cambridge, Mass.1974, s. 74.

¹² Srovnej: Élisabeth Clément, Chantal Demnonque, Laurence Hansen – Love, Pierre Kahn: *La Philosophie de A à Z*. vydalo nakladatelství Hatier. Paris 2000. Heslo Plotin. s 352.

¹³ Manuskript. Oxford. 1580. Následující 165a.

¹⁴ Abrahám Abulafia: *Ve Zot Li Jehuda*, podle opraveného manuskriptu Jewish Theological Seminary 1887.

¹⁵ Moše Idel: *Messianic Mystics*. Yale University Press New Haven. London. 1998, s. 62–63.

¹⁶ Vědecké zpracování předložil R. Kohen. Abraham Abulafia ben Schmueel: *Sefer ha Geula* (Kniha Vykoupění), vydal R. Kohen, Jeruzalém 2001. Tato edice současně obsahuje seznam všech Abulafiových spisů, které do roku 2001 byly k dispozici pouze jako rukopisy. Kromě toho Kohen vydal: *Sefer ha Brit Chadaša* (Kniha Nové Smlouvy), Jeruzalém 2001. *Sod Jerušalajim* (Tajemství Jeruzaléma), Jeruzalém 2001. V letech 2001–2003 vydal v tradiční edici, přepracované Amnonem Grossem v Jeruzalémě, třináct dílů Abulafiových spisů, které shromáždil z rukopisů: *Chaje Olam Habaa* (Život Příštího Světa), *We Zot Li Jehuda* (To je Juda), *Imre Sefer, Gan Naul* (Zamčená zahrada), *Seva Netivot ha Tora* (Sedm cest Tóry), *Ocar Eden Ganus, Maftach Hachochmot* (Klíč k Moudrosti), *Maftach ha Šemot* (Klíč Jmen), *Maftach ha Sefirot* (Klíč k sefirám), *Maftach ha Tochechot, Chaje ha Nefeš* (Život Duše), *Mazref le – Kesef we Kur – le Zahav. Or ha Sechel* (Klíč k poznání), *Šomer Micva* (Jak zachovávat přikázání), *Mazref ha Sechel. Sefer ha Ot* (Kniha Písmen), *Sitre Tora, Ner Elohim* (Světlo Boží), *Get ha Šemot. Sefer ha Chešek, Maftach ha Raajon. Ha – Melamed, Sefer ha Zeruf a Machševet Chošev*. Tato edice je citována jako Amnon Gross s jednotlivým dílem. Tímto chválným činem je zkoumání děl Abrahama Abulafii podstatně ulehčeno. Velmi důležité je také to, že se jedná o kritické vydání.

¹⁷ *Sitre Torah*. Manuskript Paříž, Bibliothèque Nationale, BN 774, následuje 140a.

¹⁸ Viz: J. de Vries: *Denken und Sein*. Freiburg in Breisgau 1937.

¹⁹ Abraham Abulafia: *Or ha Sechel*. Manuskript. Mnichov 92, s. 64a.

²⁰ Gerschom Scholem: *Ha Kabala šel Sefer ha Tmuna ve šel Avraham Abulafia*, vydal J. Ben Josef, Jeruzalém 1987, s. 227–229.

²¹ Tamtéž, s. 228.

²² Tamtéž.

²³ Srovnej: Abrahám Abulafia: *Sefer ha Zeruf*: „Věz, že pohyb sfér (*galgal*) intelektu je dán do rukou Metatronovi, a už víš, že písmena v této sféře jsou vytesána, a díky nim je Metatron vidí, činí je a pohybuje s nimi díky Příčině Všech Příčin, Budíží Požehnan... Později Ti vysvětlím, jak aktivní intelekt řídí celý svět.“ Vydal A. Gros. XIII, s. 10.

²⁴ Abrahám Abulafia: *Or ha Sechel*. Manuskript Mnichov 92, s. 44b–45a. Vydal Gross VIII, s. 46.

²⁵ Viz: Georges Vajda: *L'Amour de Dieu dans la theologie juive du Moyen Age*, Paris 1957, s. 203–204. 299. Dále – Moše Idel: *The Mystical Experience in Abraham Abulafia* – čtvrtá kapitola.

²⁶ „*Galgál ha Nevua*“ – Pohyb prorocství – sféra okruhu prorocství zahrnuje sjednocení dvou bytostí do jedné sféry během prorocké zkušenosti; Porovnej s pohledem anonymního kabalisty, žáka Abulafii, který o tom píše v knize *Šaarej Cedek*. Manuskript Jeruzalém 8. 148. a následující 55a.

ECHAD

Věra Tydlitátová Th.D.

Slyš Izraeli, Hospodin je Bůh náš, Hospodin je jediný! *Šema Jisrael Adonaj Elohenu Adonaj echad!* Toto je základní vyznání judaismu jakožto monoteistické víry odkázané dnešnímu židovstvu jeho praotci. S tímto vyznáním na rtech umírali mučedníci víry, jako například velký Rabi Akiva, který slovo *echad*, „Jediný“, vyslovil svým posledním výdechem. Se zpěvem *Šema* šly na smrt tisíce obětí šoa. Poslední souhlásky slov *šema* a *echad* jsou ve svitku Tóry napsána velkými písmeny a tvoří slovo *ed*, „svědek“. Každý, kdo vysloví vyznání *Šema*, se stává svědkem a vyznavačem jednosti a jedinečnosti boží. Za otce monoteistů je pokládán Abrahám, první člověk, který objevil velikost tohoto *echad*. Podle tradice došel k poznání monoteismu vlastním přemýšlením, jednost boží je tedy rozumu přístupné učení, cosi vrcholně logického, pochopitelného každé myslící bytosti. Stoupci všech tří dnešních nejvýznamnějších monoteistických náboženství, judaismu, křesťanství a islámu se shodují v tom, že zdůrazňují jednost a jedinečnost Nejvyššího. Až potud je tedy vše jasné a není o čem hovořit.

Je však slovo *echad* tak samozřejmé a jasné, jak s zdá na první pohled? Jistě Hospodin je jeden, monoteisté nevěří ve vícero božstev, ba uznávání či ctění více bohů je pokládáno za nejtěžší provinění. Podíváme-li se jednak do dějin a jednak do různých duchovních tradic judaismu, zjistíme, že slovo *echad* zdaleka nespadá do oblasti matematiky, že nejde pouze a výhradně o vyjádření počtu. Naštěstí, neboť matematická formule je zřejmě příliš slabým vyjádřením víry, pro niž stojí za to zemřít. Kdo by položil svůj život za číslo? V Tanachu nalezneme celou řadu termínů i celých myšlenek,

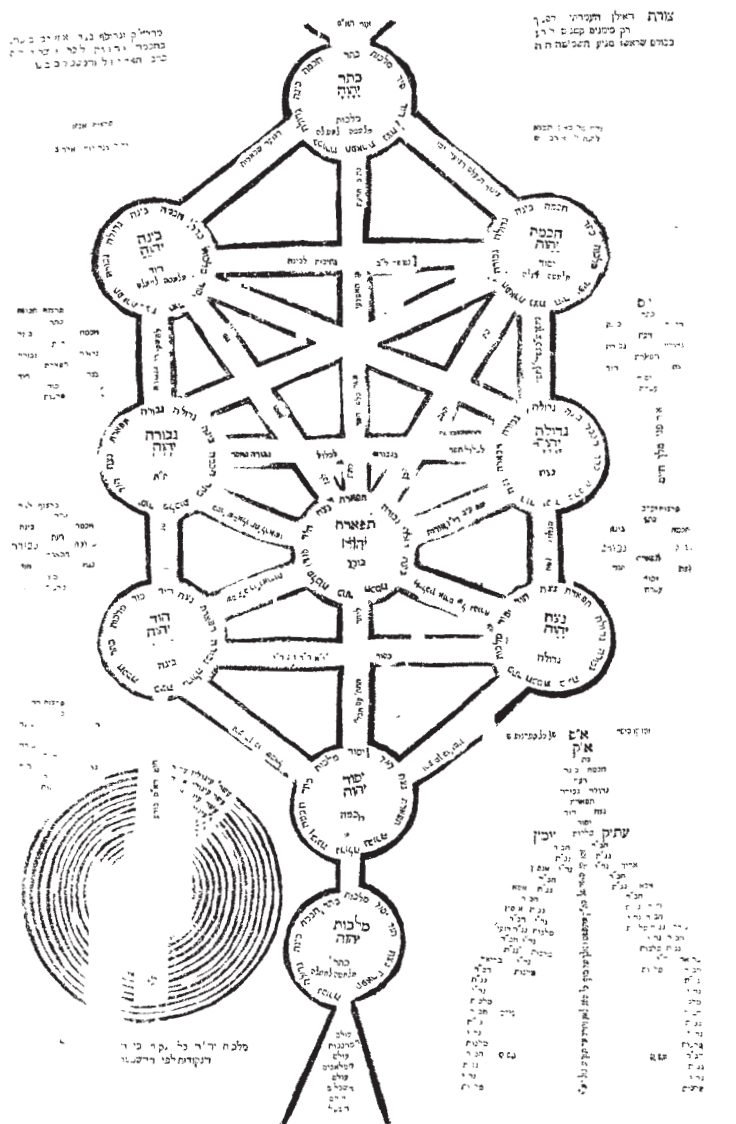
kteří nám představu o matematické jednosti boží narušují. Například hned v prvním verši *Berešit* čteme známý plurál *Elohim*, „Bohové“. Existují stovky výkladů tohoto zvláštního gramatického tvaru. Hned následující sloveso „stvořil“, *bara* je v singuláru, nejde tedy v žádném případě o nějaký prvoplánový polyteismus, který by snad v posvátném textu zbyl z dřívějších „pohanských“ dob. Problému se lehce nezbavíme ani odkazem na plurál majestaticus. Tvar *Elohim* je však geniálním vyjádřením mnohosti v jednotě. Někdy bývá tato podivná pluralita Jediného přirovnávána k nebes-

kému panovnickému či soudnímu dvoru. V jedinečném Jménu znějí mnohé hlasy, dialog stvoření, záchrany, smlouvy i soudu. Hospodin hovoří sám k sobě, jeho hlas je mnohohlasem, nejde o monolog despoty, ale o dynamický proud duchovních sil, o chorál celých vesmírů a věků. Hospodin je hovořící Bůh. Je důležité vědět, že nemlčí.

V pradávných dobách, ještě než velký prorok a reformátor Ezdráš sjednotil a ukáznil víru navrátilců z Babylónu, vyslovovali Izraelci svoji duchovní zkušenost mnoha způsoby, z nichž mnohé by nám dnes připadaly přinejmenším podezřelé. Vnímali a vyjadřovali Hospodinovu přítomnost pomocí různých symbolů, z nichž mnohé měly povahu hmotného předmětu a jiné byly metaforou ve svatém vyprávění. Hospodin byl přirovnáván ke lvu, k orlici, k vánku i k ohni, přicházel jako člověk či démon, mluvil ze stromů. Schrána úmluvy byla jeho viditelným trůnem, ale například i souhvězdí byla jeho jízdami zvířaty, jak víme od velkého vizionáře Ezechiele. Sedmiramenný svícen, *menora*, ve svatyni není ničím jiným než kosmickým světelným stromem, v němž se zjevuje Hospodinova přítomnost, *Šechina*, drobná písmena Tóry září jeho slávou. Zdá-li se někomu etický monoteismus abstraktní a nepředmětný, pak jen proto, že během staletí a pod řeckým vlivem prošel dlouhou cestou filosofické a teologické reflexe a Hospodin Tanachu se přiblížil Bohu filozofů, jemuž by rozu-



Mišne Tóra, Německo, 1269. Obětování Izáka (Akedah). Hospodin jedná skrze anděla.



Zobrazení kabalistického stromu z knihy Mordechaje ben Jakoba: Paamon ve-Rimon, Amsterdam 1708

měl a k němuž by mohl přitakat i Platón či Aristoteles.

V dávných dobách, dokonce ještě v dobách Davidovy dynastie, bylo běžné, že byl symbolicky znázorňován Hospodinův mužský a ženský aspekt ve formě dvou jmen, dvou stromů, metafor pro mužskou a ženskou energii. Těžko bychom tehdy hledali onen vypreparovaný patriarchální model božství, sterilní a vzdálený, stejně tak bychom však marně hledali Hospodina v nadzemských výškách nedotčeného zemí, Stvořitele odtažitého a chladného, čirý intelekt, který mají tak rádi někteří teologičtí myslitelé dnes. Stvořitel a Osvoboditel Tóry je zcela jiný, jako víchř otřásá horami, kácí cedry, sestupuje jako oheň. Vše je konkrétní a přítomné, moře ustupuje, skály praskají, ale i lvíčata v norách obracejí své tlamky k Živiteli. Jak bychom v tako-

vém víru energií a záře mohli uvažovat o matematické jednotce? Hospodinovou pravici vyvádí Izrael z Egypta a jako válečník jej vede pouští, jindy jako Matka, pohnut milosrdenstvím, *rachamim*, léčí a objímá soucitně svůj lid.

Dobře to věděli ti myslitelé, kteří v pokoře přijali nekonečnost a nepoznatelnost *Ejn sof* a metaforicky znázorňovali příval boží lásky a spravedlnosti jako zářící nebeský strom deseti energií zvaných *sefirot*, které mezi sebou komunikují, dalo by se říci že hovoří, pomocí tryskajících proudů nekonečné síly. A každá ze *sefirot* v sobě obsahuje všechny ostatní *sefirot*, každá *sefira* hovoří také sama se sebou. V sefirotickém stromu, který je pravým Stromem života, *ec chajim*, se prolíná a harmonizuje svět hmoty i svět energie, svět mužský i svět ženský, svět intelektu, svět etické síly, svět

všech viditelných jevů. To vše je kosmos boží Přítomnosti, čtyřikrát opakovaný *olam* zjeveného božství. Deset *sefirot* znázorňuje Hospodinovy přívlastky, žádná však nevyjadřuje samotného Hospodina v celé úplnosti. *Echad*, Jediný, je Nejvyšší, ale jeho jedinnost zahrnuje totální jsoucnost, všechnu myslitelnou mnohostvornost bytí symbolicky vyjadřovanou pomocí nebeských zástupů: *Kadoš kadoš kadoš Adonaj cvaot mlo kol haarec kvodo*. „Svatý Svatý Svatý je Hospodin zástupů, plná je země jeho slávy.“ Co by si počal s těmito „zástupy“ člověk bez duchovní fantazie?

Deset božích energií prostupuje, prozařuje a oživuje kosmos, tyto síly však nejsou ještě Hospodinem, ten je nad těmito všemi silami, jako *Ejn sof* a jako nepoznatelné Božství. Přesto je tento Nepoznatelný přítomný v každém stéble trávy, v každém atomu světa. Je to neřešitelná otázka: je Hospodin mimo, je totální Transcendenci? Nebo je přítomen, každému blízko jako věčná Imanence? Kdybychom boží jedinnost vnímali matematicky, museli bychom mezi těmito možnostmi zvolit, v každém případě by však tato volba byla chybná. Pokud však zapomeneme na jedinnost matematickou, můžeme se alespoň přiblížit pochopení, neboť Nejvyšší je ten i onen, je abstraktním Bohem filozofů, Otcem i Matkou, Živitelem všech tvorů, Osvoboditelem z otroctví, Pánem kosmu i věčnosti i Bohem poslední nevzdělané babičky ve venkovském kostele. Je i Pánem všech národů a dává se jim poznat v mnohých podobách a pod mnohými jmény, nechá se chválit hvězdami, planetami i zvířaty a květinami a jak učil velký Rabi Jicchak Luria, ukrývá se i v nepatrných kamelech a ve vodě, z nichž promlouvá k těm, kdo jej chtějí slyšet.

Echad, je slovo tak sporné, že jeho reflexe zabírá mnoho knih, ale zároveň tak jasné, že dokáže spojovat věřící různých náboženství. Slovo, s jehož vydechnutím umírali spravedliví, slovo zahrnující i vymezující, je slovo otevřené vůči nekonečné reflexi. Díky otevřenosti a napětí tohoto slova je judaismus podnes dynamickým a živým učením, které v sobě nese na jedné straně striktní principy ortopraxe a na druhé straně nekonečnou svobodu. Tato svoboda v mezích řádu je dobře znázorněna v chápání slova *echad*. Matematická jedinnost umrtvuje, ale slovo *echad* je věčnou oživující otázkou.

RELACIONALITA V BOŽSTVÍ

Prof. Lenka Karfíková

„Katolická víra spočívá v tom, abychom uctívali jednoho Boha v Trojici a Trojici v jednotě (*unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate*), aniž bychom směřovali osoby nebo rozdělovali podstatu (*neque confundentes personas, neque substantiam separantes*): Jiná je totiž osoba Otce, jiná Syna, jiná Svatého Ducha (*alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti*); avšak Otcí i Synu i Svatému Duchu náleží jedno božství, stejná sláva, souvěčná důstojnost (*una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas*).



Nebeský Jeruzalém, Reichenau, kolem roku 1020. Uprostřed Ježíš jako beránek.

Jaký Otec, takový Syn, takový i Duch svatý: Otec je nestvořený (*increatus*), Syn je nestvořený, Duch svatý je nestvořený; Otec je nezměrný (*immensus*), Syn je nezměrný, Duch svatý je nezměrný; Otec je věčný (*aeternus*), Syn je věčný, Duch svatý je věčný; a přesto nejsou tři věční, nýbrž jeden věčný, jako nejsou tři nestvoření ani tři nezměrní, ale jeden nestvořený a jeden nezměrný. Podobně je Otec všemocný (*omnipotens*), Syn všemocný, Duch svatý všemocný; a přece nejsou tři všemocní, nýbrž jeden všemocný. Právě tak je Otec Bůh (*Deus*), Syn Bůh, Duch svatý Bůh; a přesto nejsou tři Bohové, nýbrž jeden Bůh. Právě tak je Otec Pán (*Domínus*), Syn Pán, Duch svatý Pán; a přece nejsou tři Páni, nýbrž je jeden Pán; neboť jako nás křesťanská pravda vede k tomu, abychom vyznávali každou osobu zvlášť jako Boha a Pána, tak nám katolické náboženství brání mluvit o třech Bozích nebo Pánech.

Otec nebyl nikým učiněn ani stvořen ani zrozen (*a nullo est factus nec creatus nec genitus*); Syn je pouze z Otce, ne učiněný ani stvořený, nýbrž zrozený; Duch svatý je z Otce a Syna, ne učiněný ani stvořený ani zrozený, nýbrž vycházející (*procedens*). Je tedy jeden Otec, ne tři Otcové; jeden Syn, ne tři Synové; jeden Duch svatý, ne tři Svatí Duchové. A v této Trojici není nic dříve ani později (*prius aut posterius*), nic více ani méně (*maius aut minus*), nýbrž všechny tři osoby jsou stejně věčné a navzájem rovné (*coaeternae sibi sunt et coaequales*). Proto se ve všem (*per omnia*), jak bylo již výše řečeno, sluší uctívat jednotu v Trojici a Trojici v jednotě.“

Z vyznání *Quicumque*, zvaného *Athanasianum* (5. stol.)¹

Křesťanská víra v trojjediného Boha představuje vedle víry v Boží vtělení v Ježíši z Nazareta nepochybně jeden z hlavních distinktivních rysů křesťanství. Oba tyto motivy spolu ostatně těsně souvisejí. Byla to právě otázka po Ježíšově vztahu k Otcí a jeho pokra-

čující přítomnost v Duchu, jak ji znají největší novozákonní teologové Pavel z Tarsu a Jan, autor čtvrtého evangelia, která v teologických diskusích čtvrtého století dala vzniknout představě jediného Boha ve třech osobách. Podle nicejské formulace *homoúsios* (téže podstaty) z r. 325 je Syn, který přišel v Ježíši, skutečně Bůh sám, zcela totéž co Bůh. S určitým zpožděním se táž představa prosadila i pro Ducha svatého, také on je zcela totéž co Bůh, také v něm jedná s lidmi Bůh sám (božství Ducha se obvykle spojuje s druhým ekumenickým koncilem v Cařihradu r. 381, ačkoli jeho vyznání, dodnes v liturgii užívané, jednoznačnou formulaci ohledně božství Ducha neobsahuje).

Zjevení Boží tváře v Ježíši a její zpřítomnění v Duchu podle patristických teologů, jejichž mínění se prosadilo jako pravověrné (vedle kappadockých otců na Východě to byl na Západě kupř. Marius Victorinus²⁾), neznamená však jen to, že Bůh nevyslal ke stvoření, záchraně a posvěcení světa bytost nižší, než je sám, nýbrž bytost sobě zcela rovnou. Znamená spíše, že v Bohu samém je jakási mnohost, jejíž povaha musí být dále promyšlena, nemá-li zrušit Boží jednotu.

Zejména rozbořem novozákonních jmen Otce a Syna se (západní) křesťanští teologové postupně dopracovali k představě potrojnosti v Bohu dané vzájemnými vztahy. Cítuji z vyznání jedenácté toledské synody (r. 672–676):

„Ve jménech osob vyjadřujících vztah (*relativis personarum nominibus*) se Otec vztahuje (*refertur*) k Synu, Syn k Otci, Duch svatý k oběma. Ačkoli jsou ve svých vztazích pojmenováni jako tři osoby (*relative tres personae dicantur*), věříme, že jsou přesto jediná přirozenost čili podstata (*una tamen natura vel substantia creditur*). ... Být Otec znamená mít vztah ne k sobě, ale k Synu (*Quod enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est*); a být Syn znamená mít vztah ne k sobě, ale k Otci; podobně i Duch svatý se vztahuje (*relative refertur*) ne k sobě, ale k Otci a Synu, neboť je nazýván Duch Otce a Syna.“³

Jak je patrné z této formulace, vnitrotrojční vztahy nejsou jen jakési aristo-

telské akcideny jednotlivých osob, ale jejich konstitutivní prvky. Otec je právě svým vztahem k Synu (a Duchu), Syn je právě svým vztahem k Otci (a Duchu), Duch je právě svým vztahem k Otci a Synu. Osoby jsou založeny či neseny svými vztahy, jsou právě a jen těmito vztahy, zejména vztahy původu. Otec je ten, kdo dává vzejít Synu a Duchu, je zosobněním původu či zdroje jako pólu vnitřní relationality (vztahovosti) v Bohu. Syn je ten, který pochází z Otce, je jakousi personalizovanou odvozeností z Otce. Duch je ten, kdo vychází z Otce (a Syna), aby byl dále darován, je to jakési zosobnění darovanosti či lásky. Asymetrie vztahů konstituujících jednotlivé osoby přesto neruší jejich vzájemnou rovnost. Syn a Duch, kteří mají svůj původ v Otci, jsou Otci jako jedinému zdroji rovni. Právě tento poslední motiv se vedle potrojně jednoty jeví jako nejparadoxnější rys křesťanské představy Boha. Odvozenost zde neimplikuje hierarchii, nýbrž zakládá rovnost.

Zároveň jednota, která se o Bohu vypovídá, je vnitřní relationalitou, není to jen transcendentní jednota jako základ

vší skutečnosti, ale zároveň jednota zahrnující vnitřní život, odehrávající se ve vztazích, jimiž jsou jednotlivé osoby.

Jakkoli je tato představa Boží jednoty patrně vzdálena židovské teologii, pojetí osoby jako konstituované svými vztahy není pro židovské myšlení ničím neznámým (srv. Buber, Rosenzweig).

Věřím, že relacionální ontologie, pro niž je každá bytost založena svými vztahy (nejen svým vztahem odvozenosti a odkázanosti na jiné, ale celým předivem velmi nuancovaných vztahů), které zároveň spojuje v jednotu vlastní obtížně vydobývané identity, může být společným filosofickým dědictvím tradic obou, jakkoli se k němu židovští a křesťanští myslitelé dopracovali po cestách velmi různých.

¹⁾ DH 75 (DH = H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, vyd. P. Hünermann, Freiburg i.B. 1991, 37. vydání).

²⁾ Srv. nedávno vyšlou velmi cennou publikaci Marius Victorinus, *O soupodstatnosti Trojice*, Oikúmené, Praha 2006, kterou připravil V. Němec.

³⁾ DH 528.



Rublevova Svatá Trojice.

BŮH NAD JEDNOTOU A MNOHOSTÍ

Doc. ThDr. Ivan Štampach

Judaismus spolu s islámem jsou důslednými strážci jednobožství. Křesťané se sami také považují za vyznavače jediného Boha, leč ohledně jejich monotheismu se občas vyslovují pochybnosti. Některým Židům či muslimům se křesťanská Boží trojice jeví jako kompromis mezi naukou o jediném Bohu a uctíváním falešných bohů.

Křesťané a Židé mohou být tolerantní, ba dialogičtí, a přesto mohou podle biblických výzev vášnivě odmítat modlářství. Židé to očekávají od příslušníků národů, mají-li právem (podle noemovské smlouvy) doufat v účast na požehnáních budoucího věku.¹ Bylo by to na samostatnou úvahu, co dnes můžeme právem označit jako modloslužebnictví.

Křesťané, až na důsledné náboženské liberály, interpretují evangelní příběh tak, že Ježíš je Mesiáš, že v něm přebývá plnost Božství tělesně. Věří, že se nedopouštějí zbožšťování tvora, když vyznávají, že Ježíš je Bůh, který se stal člověkem. Spíše mají za to, že člověk Ježíš je pro Boha plně k dispozici, je zcela otevřen všemu Božímu a Bůh proto jeho nitro dokonale proniká. A iniciativa není na lidské straně. Ježíš není „člověkobůh“ nýbrž „Bohočlověk“, Bůh, který se sklonil k člověku a sdílí s ním vše, až po smrt.

Židé věří, že s Bohem je jeho Moudrost (*Chochma*) a že je spíše božská, než stvořená. Jakoby snad byla jakýmsi přemostěním mezi Tvůrcem a tvory. Stejně Boží Přítomnost (*Šechina*): je to Bůh sám, přebývajícím v tvorstvu, nebo jen stvořená skutečnost? Židovský helénistický autor Filón Alexandrijský rozvíjí tradiční židovskou úctu ke slovu, resp. Božímu slovu tak, že o něm píše, že *Logos* (řec. mj. *Slovo*) je dokonce *deuteros theos*,² druhý bůh. Jan Evangelista, autor čtvrtého z evangelií Nového zákona říká, že *to Slovo bylo u Boha a to Slovo bylo Bůh*.³ Křesťanské kredo volí formulaci *Bůh z Boha, Světlo ze Světla*.

Vtělení lze popsat pomocí výrazů řecké tradiční filosofie. Ale můžeme prostě říci, že Bůh s námi lidmi jedná a promlouvá, vyslovuje Slovo, je přítomný ve slovech a činech Ježíše Krista, v jeho příběhu, v celé jeho lidské bytosti. Jím se Bůh zvláštěním způsobem manifestuje. Lze zjednodu-

šeně říci, že v judaismu psaná a tradovaná Tóra je svým původem božská a je před stvořením a nad ním, v ní se Bůh zjevuje. Konkrétní kniha je její stvořený projev. Křesťané podobně vidí Boží slovo před stvořením a nad ním. Toto Slovo se projevuje primárně v člověku Ježíši z Nazaretu a až sekundárně v knize.

Ruach Elohim (Duch Boží) je na začátku tvorby. Vznáší se nad vodami.⁴ Je to tvor, či Bůh sám? *Ruach ha-Kodeš* (Duch Svátý) vane od Boha a naplňuje proroky. V některých textech Bible je nesnadné odlišit Boha od jeho projevu. Platí to např. o *Melech 'ha-Šem'*. Tento Anděl Hospodinův není jen jedním z andělů. O něm a o Bohu se mluví zaměnitelně, jednou větou se mluví o působení tohoto ducha a o působení samotného Boha. Mimobiblické texty, např. z Talmudu a z pseudoepigrafů mluví podobně o bytosti zvané *Metatron*, která se též jeví kdesi na pomezí Boha a říše andělů.

Křesťanství říká: Je Bůh, původce a zdroj všeho. Slovo od Boha není něco, je to Bůh sám promlouvající a jednajícím. Duch Boží také není jen něco od Boha, je to Bůh. A pak je tu teprve tvorstvo, celý vesmír a v něm všechny bytosti. Andělé a lidé, živočichové, rostliny a jiné podoby života, nerosty a minerály, Země, planety, hvězdy a vše ve vesmíru, to je nepochybně tvorstvo. Bůh, i jako božské tvořící Slovo i jako Duch, který vše oživuje a vším proniká, to je Bůh.

Potíž zřejmě začíná tam, kde se Bůh Otec, Boží Syn a Duch svátý označují jako podstaty (řec. *hypostaseis*) nebo jako osoby, a kde se vedle společně užívané číslovky jeden užívá v řeči o Bohu i číslovka *tři*. Jistěže křesťané nejdou tak daleko, aby mluvili o třech bozích. Mluví o božství, které je plně a bez omezení přítomno v Otci, Slovu (Synu) a Duchu. Je to záměr-

ně paradoxní mluvení: jeden a tři zároveň. Řeč o Bohu koneckonců nemůže být jednoznačná. Je to jako u biblického jména *Elohim*, které vyjadřuje množství, ale váže se slovesy v jednotném čísle. Přesto, že se Bůh projevuje v tvorstvu a lze k němu úvahou dospět, zůstává nepostižitelným Tajemstvím. Není nám zcela k dispozici, Boha jsme neovládli.

Odvážný a kritický křesťanský teolog Hans Küng v knize *Křesťanství a islám* vyslovuje uznání pro myšlenkovou práci prvních křesťanských staletí. Ví, že křesťané se nemohou vrátit do jakéhosi bodu nula a začít s interpretací Ježíšovy osoby a jeho díla znovu od začátku. Prohlášení koncilů pracující s pojmy bytnost, přirozenost, podstata jsou podle něj možnou interpretací. Má-li se bez této řecké filosofické terminologie formulovat, co se vlastně skutečně míní vírou v trojjediného Boha, lze to podle něj vyslovit ve třech tezích: Jde (stručně shrnuto) o víru v jednoho Boha, jíž mají židovství, křesťanství a islám společnou, dále to znamená *věřit ve zjevení Boha v člověku Ježíši z Nazareta* a nakonec víra v Ducha svatého znamená *věřit v Boží moc a sílu působící v člověku i ve světě*.⁵

Komu by se to zdálo přece jen příliš snadné a smazávající rozdíly, místo aby je řešilo, může ještě sáhnout po zajímavém textu Küngova kolegy z univerzity, který v mládí napsal pozoruhodný Úvod do křesťanství a na stará kolena se stal papežem Benediktem XVI.: Víme, i když si to nějak zvlášť neuvědomujeme, že na jedné straně Bůh je radikálně jeden, ale přece jej nemůžeme vměstnat do kategorií jednotného a množného čísla. Leží někde nad nimi, takže jej konečně ani nemůžeme zcela správně pojmenovat kategorií „jeden“... Plurál vztahovaný na jednoho Boha, hned říká: Všechno božské je on.⁶

¹ Noemovská smlouva podle Talmudu (Sanhedrin 56) má celkem sedm ustanovení týkajících se všech lidí, první z nich zakazuje modlářství.

² Podrobně o něm Ježek Václav: Filón Alexandrijský. Jeho teologie, exegese a vliv na pozdější autory, Prešov: Prešovská univerzita, 2004.

³ Jan 1, 1 (Český ekumenický překlad).

⁴ Gen 1, 2.

⁵ Podrobně tyto teze v publikaci Küng Hans: Křesťanství a islám, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 166–170.

⁶ Ratzinger Josef: Úvod do křesťanství, Brno: Petrov, 1991, s. 69–70.

THEOLOGICKÁ REVIZE ANTISEMITISMU V ČCE

Mgr. Lukáš Pešout

V ČCE se léta poválečná zdají být v určitém útlumu zájmu o lid synagogy i v kritice antisemitismu jako takového. To dokumentuje i článek *O antisemitismu* otištěný v KR v roce 1946. K tématu antisemitismu jde o obsahově jediný¹ článek KR v rozmezí let 1946–1950, což považuji, především v kontextu předválečného zájmu na půdě KR v této věci, za alarmující. Všímá si toho ostatně i sám autor článku:

*„O antisemitismu se v prvních měsících po květnové revoluci skoro nic neslyšelo, ač o antifašismu a antinacismu se mluvilo tak mnoho. Jakoby antisemitismus nepatřil k důležitým stránkám, ano přímo k podstatě nacistického bludu, anebo jako bychom právě vůči tomuto projevu nacismu byli nějak obzvláště imunní.“*²

Autor sloupku pak ve svých dalších řádcích spatřuje teologické důvody³ antisemitismu v židovském nároku „prostředkovat zjevení jediného pravého Boha“, kdy ostatními národy je toto vyvolení chápáno s určitou žárlivostí. Dle přispěvatele by měl ovšem zvítězit pohled, že Bůh sám (a nikoliv Židé), pouhou milostí se takto rozhodl; pohled do důsledků uplatňující reformační důraz *sola gratia*. O tomto důrazu bude v další části mé práce ještě řeč. Vráťím se však ještě na chvíli k církevnímu tisku, konkrétně k evangelickému týdeníku Kostnické jiskry. Také zde nalezneme v těchto letech pouze jedinou zmínku, která je však natolik alarmující, že si zaslouží podrobnější pohled. Přispěvatel si také všímá absence problematiky antisemitismu. A v tomto směru vstřícně kvituje přednášku Viléma Vischera ve Štrasburku. Vischer se v ní vypořádával s nacistickým antisemitismem tím, že jej postavil na stejnou rovinu s židovstvím; oboje se podle něho stejnou měrou protiví Boží milosti, oboje mu je mírou svého sebeospravedlnění „opravdovým nebezpečím pro lidskou společnost“. Český referent navíc bezostyšně opakuje substituční a antisemitské stanovisko Vischerovo: „Postoj k Židům je zkušebním kamenem pravosti církve, která je skutečným Izraelem, lidem, který dal na Boží milost. Církev ví, že Židé jsou úhlavní nepřátelé Kristova kříže.“⁴ Příznačné pro tuto dobu

je zřejmě i to, že na článek nikdo v Kostnických jiskrách nereagoval a Vischerova stanoviska neproblematicoval.

J.L.Hromádka zpočátku také mlčel. V kontextu jeho předválečné aktivity je zvláštní, že se prakticky nevyjadřoval k následkům války, nezabýval se křesťanským podílem viny na událostech Šoa, ale např. ani problematikou vyhánění bývalých spoluobčanů německé a maďarské národnosti.⁵ Ale po druhém zasedání Křesťanské mírové konference v Praze roku 1959, která vyzvala ke kajícím bohoslužebným shromážděním v souvislosti připomínky prvního svržení atomové bomby, se vrátil také k nutnosti pokání křesťanů za události holocaustu:

*„Kde jsou hranice naší odpovědnosti? Kdy si smíme mýt ruce ve vědomí nevinnosti?... Smím říci, že sám ve svém nitru a ve svém svědomí pocituji stále a stále hrůzu toho, co bylo spácháno na milio-nech našich židovských bratří. Dlouhá řada německých přátel se stále ohýbá pod břemenem tohoto bezměrného neštěstí, které postihlo tak strašnou řadu nejen starců, nýbrž i dětí. Ale kdo jsme tu zcela bez viny? Naše národy byly poznamenány chorobou antisemitismu.“*⁶

Jak je patrné, v době, kdy se stále ještě za oběti válečných hrůz pokládaly především národy okupované,⁷ nebál se Hromádka vystavit své kritice také je. Zásadní pro pochopení poválečného Hromádkova vztahu k antisemitismu

je pak stať v jeho spisu *Na prahu dialogu*.⁸ I zde bezesbýtku přijímá podíl viny křesťanské, když opakuje: „Ničivé a odporné projevy antisemitismu právě v křesťanských národech nasvědčují tomu, že křesťanská společnost byla nakažena od staletí rozkladnými bacily zloby a nenávisti.“⁹ Jinde pak: „Židovská tragedie v letech třicátých a čtyřicátých našeho století je strašnou ranou na křesťanském těle, ranou nezacelenou a stále krvácející.“¹⁰ Co je mu však skutečným důvodem této rány let čtyřicátých? Je to především „pilátovský chlad člověka, který u vědomí vlastní moci jest povznesen nad lidský soucit, nad lidské volání po právu, spravedlnosti a milosrdenství.“ Je to „odpor rasový, kulturní a často i hospodářský,“ který je pouze „přikryt anebo posvěcen znamením gologotského kříže.“ Jakoby teolog Hromádka nepátral po skutečných teologických důvodech antisemitismu a vina církve se mu sestávala především z absence humánního soucitu, případně z poskytnutí antijudaistické symboliky do rukou zkaženého světa. Naznačuje sice, že církve „zapomněly na nadějně napomenutí Pavlovo, že Bůh nelituje svého zaslíbení, které dal izraelskému lidu,“ neptá se však již nakolik toto zaslíbení platí i nadále a proč je solí v očích ostatních (křesťanských) národů. Nekonkretizuje pak ani specifika křesťanského přínosu k dějinám antisemitismu.

J.L.Hromádka v podstatě zůstal osamoceným příkladem. Tak jako byla otázka antisemitismu za komunistické diktatury tabuizována ve společnosti, byla podobně opomíjena i v církvi. Můžeme jistě najít výjimky. Poukázat na tento problém si dovolili chartisté¹¹ a také ČCE našla odvahu se k věci vyjádřit na svém synodu v roce 1969. Ovšem v církevním tisku a publikacích evangelických autorů není antisemitismus reflektován,¹² a tak se opravdové teologické pozornosti a plného odsouzení dočkal až po roce 1989. V *Křesťanské revui*¹³ se začaly opět objevovat články na toto téma, mnoho teologů ČCE se k němu zároveň vyslovilo rozsáhlejšími pracemi a přednáškami.¹⁴ Díky tomu začalo v ČCE pomalu vzrůstat



Synagoga, zobrazená na středověké mozaice jako jedoucí na oslu, se zlomenou zástavou a oslí hlavou.

vědomí, že antijudaistické rysy křesťanské teologie stejně jako obłudné selhání křesťanského světa nejsou jen akademickými problémy minulosti, ale mohou mít reálný dopad i dnes.

A nebyla by ČCE církví se slavnou biblistickou tradicí, kdyby především na tomto poli nezhájila svou činnost. Otázkou, nakolik je antisemitismu základem **biblický antijudaismus**,¹⁵ se zabývá především Martin Prudký. Ve své práci *Zvláštní lid Páně* navazuje na zahraniční práce podobného druhu a všímá si konkrétních podob novozákonního napětí mezi křesťany a Židy. V novozákonním kánonu pak rozlišuje čtyři odlišné perspektivy jejich vztahu: pavlovskou perspektivu jednoty, mladší synoptickou perspektivu distance, janovskou perspektivu vyhrocené polemiky a perspektivu mimoběžnosti (Zj, Žd a 1Pt). Oceňuje především rekonstruovatelný postoj historického Ježíše a apoštola Pavla, pro které „nebylo myslitelné, že by „křesťanství“ (resp. eschatologické obecenství lidu Hospodinova, „pravého Izraele“) mělo být veličinou mimo židovství, či snad dokonce vymezené proti němu“.¹⁶ Naopak pasáže evangelia Janova považuje z hlediska tradic křesťanského antijudaismu za nejproblematictější, jakkoli novodobá rehabilitace Jana v tomto směru odmítá ztotožnění Janových odpůrců Ježíšových s židovstvem ve svém celku.¹⁷ Z hermeneutického hlediska si autor všímá, že s tím, jak určité konkrétní biblické vyjádření získává autoritu a stává se součástí kanonické tradice, nabývají stejnou povahu také jeho polemické aspekty.¹⁸ Protižidovské biblické výroky¹⁹

tak mohou významně působit v dějinách (nejen) křesťanského antisemitismu a je třeba je nově interpretovat, případně se od nich distancovat. Stejným směrem jako M. Prudký vykročil i Josef Smolík,²⁰ který se ve své knize *Křesťanství bez antijudaismu* kromě jiného také zabývá antijudaismem biblickým. Také on nejvíce oceňuje teologii Pavlova. V přístupu k ostatní novozákonní látce je však jeho pohled odlišný. Nejvíce se to projevuje v pojetí evangelia Janova, které obhájí s již zmiňovaným poukazem na specifické, židovsko-křesťanské adresáty ostrých polemik.²¹ Poukazem na dějinný kontext, kdy jednotlivé spory interpretuje jako spory specifické, lokální, případně spory Židů s Židy, se pak snaží rehabilitovat alespoň částečně Nový zákon jako celek. Hlavní chybu vidí především v nepochopení tohoto kontextu církevními otci, kteří jako „pohané“ zapomněli na primární úlohu Izraele v dějinách spásy²² a jejichž stanovisko se pak natrvalo zabydlelo v církvi. Myslím si ale, že z hermeneutického hlediska se tak J. Smolík vrací pouze do určité hermeneuticko-dějinné fáze a neřeší negativní dopad problematičtějších výroků, které sebou nese jejich kanonicita. Na druhou stranu správně poukazuje na fakt, že hledáme-li dnes antisemitismus v NZ, činíme tak v době poholocaustové, s vědomím vlastní viny za bezmála dvoutisícileté pronásledování židovské menšiny. Tato zkušenost ovšem v době vzniku NZ nemohla být reflektována a antisemitismus nebyl jistě primárním hlediskem při tvorbě novozákonních knih.

Otázkou nové interpretace biblických textů se zabývá též Jan Dus. Také on neváhá nazvat nepřátelství vůči Židům v evan-



Robert Williams: Svatá Trojice



Církev, zobrazená na středověké mozaice jako jedoucí na koni, který představuje čtyři evangelia.

geliích „zřetelným morálním úpadkem“.²³ A ptá se, zda máme z Ježíšových „slov činů a osudů“ vyloučit to, co (dle soudu odborných dějepisců) vsunuli Ježíšovi do úst jeho následovníci. A jestliže ano, podle jakého měřítko pak máme rozlišit, které z biblických obsahů se do Bible vůbec neměly dostat? Všimá si, že v NZ samém můžeme nalézt reinterpetaci novozákonních zpráv (Pavel koriguje Kristovo odmítání pohanů), a na základě toho konstatuje, že „každé další generaci křesťanů nezbyvá než hledat novou formulaci ježíšovské vnitřní normy pro evangeliař, celý Nový zákon i Starý zákon.“²⁴ Přitom je nutno vycházet jednak ze spolehlivých biblických zpráv, ale *také* z dosavadních zkušeností celé církve.

Další nově uvědomovanou reflexí antisemitismu je **reflexe Šoa**.²⁵ Jak píše Pavel Filipi, četba Daňa a Biče vzbuzovala sice otázku, jak je možné tuto hrůznou událost chápat jako odvetu na onom, v českém prostředí tolik ceněném, lidu starozákonním. Odpověď však dávali paradoxně mladí němečtí teologové, kteří prožívali skutečnost holocaustu jako otázku selhání svých otců a svých církví. Pomohli odhalit podstatu křesťanského podílu viny již v pradávném mocenském vítězství za dob Konstantinových,²⁶ kdy byly dějinné fenomény ztotožněny s dějinami spásy a porážka židovského soupeře pochopena pseudoteologicky jako doklad Božích soudů.²⁷ Jindřich Halama si uvědomuje, že křesťanský pokus ignorovat holocaust byl hrubým selháním, hříchem, zradou evangelia a zapřením Krista. A ptá se, mohou-li křesťané ještě doufat v milost Boží v rámci takto

nastoupené cesty ke smrti.²⁸ Obzvláště, jak pomyslně doplňuje Veronika Tydlitátová, když tato vina není smyta potrestáním konkrétních viníků, ale opětovně v nás ožívá, kdykoliv nějakým způsobem navazujeme na myšlení oněch „křesťansky a humanisticky vzdělaných hromadných vrahů“.²⁹

Kritika antisemitismu se zkrátka napevno a veřejně usadila v evangelických kruzích a je probírána na poli teologickém, psychologickém, sociálním i politickém. Šéfredaktor KR Ladislav Pokorný si tak např. všímá našich pochybností o vlastní identitě, které vedou ke snaze o negativní vymezení vůči jakékoliv odlišnosti.³⁰ V principiální návaznosti na Hromádkovo *ad optimam partem* odmítá identitu církve jako pouhé, a po tisíciletí pěstované, negativní vymezení vůči „jiným“.³¹ Jan Šimsa zase pranýřuje lehkost, s jakou se antisemitismus přetváří ve vědecký a politický antisionismus;³² ostatně tímto směrem vedená diskuse neutichá na stránkách evangelického tisku ani dnes. Až úsměvným příkladem je polemika, která se strhla v KJ nad textem³³ uveřejněné písně *Nejezdi do Izraele*.³⁴ Dvě sloky vytržené z kontextu vánoční hry pro děti dokázaly podnítit debatu na téma antisemitismu. Velmi ostře na ně totiž reagoval farář Mikuláš Vymětal, který je neváhal přirovnat k antisemitským výrokům Lutherovým.³⁵ Toto přirovnání je snad skutečně příliš silné, zvláště když se tvůrci dané písně od antisemitismu jasně distancovali a případným nedorozuměním předešli na stránkách KJ zveřejněnou omluvou.³⁶ Zarážející je ovšem jejich prvotní reakce samotnému Mikuláši Vymětalovi. Ve své prosbě o urovnání celé polemiky mimo mediální sféru totiž argumentují negativním dopadem Lutherových citací na veřejnost, „která o Lutherově antisemitismu ani o naší církvi nic neví“.³⁷ Skutečně si staršovstvo strašnického sboru myslí, že je třeba stinné stránky církevní historie zatajovat? Nevracíme se tak zpět do doby těsně poválečné, kdy o vině a antisemitismu nechtěl nikdo ani slyšet? Z obavy před „podezřením, že ČCE je nositelem či zastáncem antisemitismu“³⁸ nelze přece cenzurovat církevní reformátory. Ba naopak o problematice je třeba mluvit, od křesťanského antisemitismu se distancovat a podíl viny vyznávat, což ostatně dělal již J.L.Hromádka a v čem statečně pokračuje většina církevních představitelů ČCE i dnes.

V přístupu k reflexi antisemitismu je mi velice blízké stanovisko Jana Šimsy. Ten ve své recepci Bonhoefferovy teologie říká, že v tomto směru nestačí pouhá humanita. Vždyť i sám „nacismus má ještě jiné chyby, než že je inhumánní. Nenávist vůči Židům má svou hlubinu“.³⁹ Šimsa tak vědomě přejímá i stanovisko Barthovo a říká:

„Skutečné skoncování s antisemitstvím je hluboká solidarita s Židem na kříži, s Židy pobitými a přece vyvolenými. Je třeba vzít na sebe Židovství i židovství, s jeho utrpeními i s jeho slavným zaslíbením. Tam pak také je konec s antisemitismem.“

A výraz „křesťanský antisemitismus“ podobně jako „katolický antisemitismus“ nebo „pravoslavný antisemitismus“ je *contradictio in adiecto*; jsou to pojmy zcela vylučné a protikladné.⁴⁰

K poválečné revizi antisemitismu docházelo v ČCE velmi pomalu, stejně jako k přiznání křesťanského podílu na něm. Zdá se, že antisemitismus nebyl pro evangelické křesťany dlouho teologickým problémem, základem čehož byly jistě i skutečnosti, že ČCE jednak stála na straně obětí nacistického režimu a také byla součástí socialistické společnosti, kde byl antisemitismus sám o sobě tabu.



Darmštdská Pesachová hagada, Německo, začátek 15. století. Židovský čtenář se má identifikovat s pronásledovaným jelenem, který nemá kam uniknout.



El Greco: Svatá Trojice

Neblaze se projevoval i vliv rasového antisemitismu nacistického a posléze politického antisemitismu komunistického. Hromádkův hlas volající k pokání je třeba ocenit, byť zřejmě ještě nedohlédl samé podstaty křesťanského přínosu antisemitismu. To vynikne především ve srovnání s poválečným stanoviskem Karla Bartha. Je třeba také zmínit dvě resoluce synodů ČCE (z roku 1946 a 1969), které se v relativně svobodných obdobích odhodlaly antisemitismus odmítnout, resp. na jeho latentní přítomnost poukázat. A ještě je třeba dodat, že vědomě hlásaný antisemitismus bychom v ČCE hledali marně. Ke skutečné teologické reflexi tohoto problému však dochází až po roce 1989. O křesťanském antisemitismu se v ČCE mluví na mnoha frontách, přední teologové ČCE přispívají svými pracemi. Již zřejmě přestává platit povzdech Martina Prudkého, že „v prostředí naší církve nepřichází toto téma příliš často ke slovu.“⁴¹

chápat tuto poznámku J.L.H. v kontextu tehdejšího dozrávajícího politického sblížení komunistického bloku s nově vzniklým státem Izrael. Hromádka říká: „Nám křesťanským vyznavačům nastává úkol být na stráž a volat k odpovědnosti ty, kdo nesou odpovědnost za tuto hnisavou ránu na těle i duši „křesťanů“ a „moderního lidstva“. Paradoxně to však již brzy budou právě Židé v komunistickém Československu, kteří budou hlavními obviněnými v politických procesech let padesátých a na jejichž obranu nezazní z úst evangelických představitelů ani slovo. A bez zajímavosti není ani to, že právě v roce těchto Hromádkových slov byl v Praze zatčen Noel Field, čímž byl dán popud k prvnímu antisemitickému procesu v Maďarsku téhož roku; prvního procesu z řady podobných v socialistickém bloku. To, že vykonstruované procesy měly krom jiného v očích veřejnosti očistit komunistické strany od nálepky tzv. „židobolševismu“, svědčí o latentně přítomném antisemitismu v těchto zemích a také o obecném ztotožňování vládnoucí garnitury socialistických zemí s Židy (kterýžto názor převládá především v těchto státech samých). – Rucker, Laurent. *Stalin, Izrael a Židé*, str. 200–235. Čadský, Vladimír. 1. vydání. Praha: Rybka Publishers, 2001, 313 s.

²⁾ O antisemitismu. *Křesťanská revue*. 1946, roč. 13, str. 8. Článek je podepsán redakční značkou -č-.

³⁾ Důvodů poválečného antisemitismu u nás bylo pak samozřejmě mnoho. Společnost byla po léta vystavena intenzivní a profesionálně vedené antisemitické indoktrinaci, antisemitismus ekonomický souvisel s restitucí židovského majetku a problematizována byla i předválečná národnostní příslušnost Židů, považovaných nyní za exponenty německví. Svoji úlohu sehrál jistě i potlačovaný pocit viny (zvláště na Slovensku). K problematice viz: Vlček, Mario. Nástin některých problémů židovské menšiny v Československu po roce 1945, nebo Svobodová Jana: Projev antisemitismu v českých zemích 1948–1992.

⁴⁾ Židovství a křesťanství. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 1946, roč. XXII, č. 12, str. 66.

⁵⁾ Šimsa, Jan. Hromádkův zápas o svobodu Kristovy církve v dějinách a v dějinných zvratech, zvláště v roce 1945 a 1947–1958, str. 39. In: *Svoboda Kristovy církve v dějinách: Symposium k teologickému odkazu J.L.Hromádky při příležitosti 110. výročí jeho narození a 30. výročí jeho úmrtí*, 3.–5. prosince 1999 v Praze. 1. vydání. Benešov: EMAN, 2002, str. 39–44.

⁶⁾ Hromádka, J.L. V solidaritě viny i naděje. In: Filipi, Pavel. *Do nehlubších hlubin: život, setkávání, teologie: k stému výročí narození J.L. Hromádky*. 1. vydání. Praha: Kalich, 1990, str. 238–239.

⁷⁾ Toho si všímá např. Pavel Filipi ve svém článku. Filipi, Pavel. Kde byl v Osvětimě člověk? *Křesťanská revue*. 2005, roč. 72, str. 191–192.

⁸⁾ Hromádka, J.L.: Na prahu dialogu. In: Lochman, J. M.; Souček, J.B. *Pole je tento svět: Sborník k 75. narozeninám J.L. Hromádky*. Praha: Kalich, 1964, str. 71–114.

⁹⁾ Hromádka, J.L.: Na prahu dialogu, str. 79.

¹⁰⁾ Hromádka, J.L.: Na prahu dialogu, str. 79.

¹¹⁾ V prohlášení Charty 77 Tragédie Židů v poválečném Československu. Charta 77, 1997–1989: Od morální k politické revoluci: Dokumentace. Prečan. V. (vyd.) – Smolík, Josef. *Křesťanství bez antijudaismu*, op. pozn. 112, str. 33. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH, 2002.

¹²⁾ Mám za to, že se objevovaly spíše výjimky. Jednou z nich je např. výzva Jana Čapka „Mírové úsilí malého člověka“, která se zmiňuje o jednání vůči Židům. – Pfann, Miroslav. *Nová orientace v Českobratrské církvi evangelické: Malá historie jednoho hnutí evangelických křesťanů podle archivních dokumentů*. 1. vydání. Středokluky: Zdeněk Susa, 1998, str. 17–23.

¹³⁾ Tematicky se mu věnuje *Křesťanská revue* 1994/6, 2005/6.

¹⁴⁾ Prudký, Martin: Záhada Židů a postoje křesťanů; Hospodine, pamatuj na svůj lid-tragická cesta Židů dějinami křesťanské Evropy. Smolík, Josef: *Křesťanství bez antijudaismu*...

¹⁵⁾ Zde je naznačeno správné rozlišování pojmů „antisemitismus“ a „antijudaismus“. Vzhledem k tomu, že v církevních diskusích bývají oba pojmy používány záměně, a vzhledem k tomu, že

i v obecném vnímání židovství je těžké oddělovat národnostní a náboženský aspekt, rezignoval jsem i já v této práci na přesné rozlišování obou pojmů.

¹⁶⁾ Prudký, Martin. *Zvláštní lid Páně: křesťané a Židé*, str. 85. 1. vydání. Praha: CDK, 2000. 134 s.

¹⁷⁾ Prudký, Martin. *Zvláštní lid Páně: křesťané a Židé*, str. 78.

¹⁸⁾ Prudký, Martin. *Zvláštní lid Páně: křesťané a Židé*, str. 63.

¹⁹⁾ V tomto směru stojí jistě za zmínku tzv. „sebeprokletí“ Židů (Mt 27,25), které je neblaze proslulým (a v NZ jediným) motivem dědičné viny Židů za prolitou krev Kristovu. Martinu Prudkému je pak toto *exemplum traditionis antiudaie*, které často zmiňuje a od jehož působení by se křesťané měli jasně distancovat. (V dějinách působení tohoto výroku můžeme nalézt i Adolfa Hitlera, který jej často citoval.) – Prudký, Martin. *Zvláštní lid Páně: křesťané a Židé*, str. 70. nebo Prudký, Martin. Záhada Židů a postoje křesťanů, str. 21–22.

²⁰⁾ Z dalších je možno zmínit např. farářskou práci Michala Plzka, nebo otevřený dopis *Židovským obcím v Čechách a na Moravě*.

²¹⁾ Smolík, Josef. *Křesťanství bez antijudaismu*, str. 170.

²²⁾ Smolík, Josef. *Křesťanství bez antijudaismu*, str. 163, 183.

²³⁾ Dus, Jan. Theologický úpadek v Tóře a evangeliích, str. 119. In: *Pouštěj svůj chléb po vodě: Sborník pro Milana Balabána*. Hoblík, Jiří. 1. vydání. Brno: CDK, 1999, str. 108–137.

²⁴⁾ Dus, Jan. Theologický úpadek v Tóře a evangeliích, str. 125.

²⁵⁾ V souvislosti s šoa není bez zajímavosti ani to, že v posledních deseti letech vznikaly právě na popud farářů ČCE na mnoha místech republiky památníky a pamětní desky připomínající událost holocaustu; příkladem za mnohé je Josef Dvořák v Chotěboři.

²⁶⁾ Filipi, Pavel. Kde byl v Osvětimi člověk? *Křesťanská revue*. 2005, roč. 72, str. 191–192.

²⁷⁾ Smolík, Josef. *Křesťanství bez antijudaismu*, str. 33.

²⁸⁾ Halama, Jindřich. Nevědomost hříchu nečiní. *Křesťanská revue*. 2005, roč. 72, str. 155–157.

²⁹⁾ Tydlitátová, Věra Veronika. Svět po šoa. Olam Achrej Ha šoa. *Křesťanská revue*. 2005, roč. 72, str. 153–155.

³⁰⁾ Pokorný, Ladislav. Antisemitismus. *Křesťanská revue*. 1994, roč. 61, str. 141–142.

³¹⁾ Pokorný, Ladislav. Proč? *Křesťanská revue*. 2005, roč. 72, str. 169–170.

³²⁾ Šimsa, Jan. Neškodný antisemitismus? *Křesťanská revue*. 1995, roč. 62, str. 67–70.

³³⁾ Slova jsou: 1. Nejezdi do Izraele, v Izraeli se to mele, Palestinci spolu s Židy, hledají na sobě hnidy. Chceš-li hochu zůstat celý, vyhýbej se Izraeli, nechceš-li být cílem střel, tak vynech vždycky Izrael! 2. Přesto právě z Izraele, poselství se šíří skvěle, z Betléma i z Nazaretu, zjevuje se všemu světu, zpráva jaké rovno není, velká zpráva o spasení; přehlučuje střelbu z děl, tak to je celý Izrael!

³⁴⁾ *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2002, roč. 87, č. 39, str. 3.

³⁵⁾ Vymětal, Mikuláš. Nejezdi do Izraele! *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2003, roč. 88, č. 1, str. 2.

³⁶⁾ Klinecký, Pavel. Jeď do Izraele! *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2003, roč. 88, č. 2, str. 2. Slouka, Jiří. K písničkě i k Izraeli: zaskočený hlas autora. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2003, roč. 88, č. 2, str. 2.

³⁷⁾ *Dopis farního sboru ČCE Praha 10-Strašnice Mikuláši Vymětalovi ze dne 10. prosince 2002*. Soukromý archiv Mikuláše Vymětala.

³⁸⁾ *Dopis farního sboru ČCE Praha 10-Strašnice*.

³⁹⁾ Šimsa, Jan. Cestou ke svobodě: rozhovor s Janem Šimsou. *Teologický sborník*. 1995, roč. 1, č. 1, str. 94–96.

⁴⁰⁾ Šimsa, Jan. Neškodný antisemitismus? *Křesťanská revue*. 1995, roč. 62, str. 67–70.

⁴¹⁾ Prudký, Martin. Záhada Židů a postoje křesťanů, str. 20.

STŘEDOVĚKÁ ŽIDOVSKÁ POLEMKA S NAUKOU O TROJICI

Mgr. Alžběta Drexlerová

Nauka o Trojici božských osob je od doby svého vzniku náročným problémem jak pro křesťanské teology, tak pro židovské polemiky. V době vrcholného středověku, kdy se začaly objevovat židovské polemiky proti Trojici ve větším měřítku, mělo křesťanství za sebou již několikasetletý zápas o vybroušení ortodoxie, pravé nauky – také ohledně Trojice. V průběhu článku uvidíme, že židovští disputátoři někdy zastávali ohledně Trojice či povahy Kristova vtělení podobné názory jako křesťanská hnutí, odsouzená během prvních ekumenických koncilů jako hereze. Na některé židovské námitky tedy již církve měla vypracovanou odpověď (i když přijatelnou často pouze „očima víry“), s jinými se křesťanští teologové vyrovnávali až v průběhu středověku, a mnohé námitky – shodné se židovskými – vznášeli sami a hledali na ně odpověď.

Židovští polemici se v první řadě pokoušeli pomocí biblických, rozumových i filosofických argumentů dokázat, že Boží jedinnost vylučuje jakoukoli možnost plurality v Bohu – a tedy vylučuje i možnost, že jedna z božských Osob by se vtělila a narodila jako člověk. Nejrozšířenějším židovským názorem ve středověku bylo, že křesťanská trojiční nauka je prostým polytheismem tří bohů.¹ V uších křesťanských polemiků zněl tento argument jako by byl na jiné vlnové délce – pro ně byl Bůh stejně monotheistický jako pro Židy, a otázkou byla pouze povaha tohoto jediného Boha.

Křesťanští teologové sami si uvědomovali, že trojiční nauka obsahuje určitá obtížná místa. Jedním z nejrozšířenějších židovských námitok bylo, že jde o rozumově neobhajitelnou nauku, která tím pádem nemůže pocházet od Boha. Křesťané přitom uznávali, že trojiční nauce je nemožné porozumět pouze na racionálním základě. *Tomáš Akvinský* (1225–1274) napsal, že lidský rozum zakouší velké obtíže v chápání Trojice² a jinde poznamenává:

„Kdo však se snaží Trojici Osob dokázat přirozeným rozumem, dvojmo poškozují víru. A to nejprve co do

hodnoty samé víry, již jest, že jest o neviditelných, jež přesahují lidský rozum“ ... „Za druhé, co do užitku přitáhnutí jiných k víře. Když totiž někdo na důkaz víry uvádí důvody, které nejsou nutící, dojde posměchu nevěřících: neboť věří, že o takové důvody se opíráme a pro ně věříme. Tudíž nelze se pokoušeti dokázati, co jest víry, leč autoritami u těch, kteří autority přijmou. U jiných však dostačí hájiti, že není nemožné, co víra hlásá.“³

Tomáš zde vlastně říká: kdo nepřijímá autority (tj. Písmo včetně Nového zákona), tomu nelze dokázat Trojici. Tam má křesťanský apologeta pouze dokazovat, že jeho víra v Trojici není nemožná. Jak je ale patrné z židovských polemik, křesťané ve středověku nebrali Tomášovo varování vážně a často operovali s pojmem božské Trojice při svých misijních aktivitách – a následkem skutečně byl „posměch“ židovských polemiků.

Nejranější židovský argument proti Trojici se nachází v knize *Sefer Nestor Ha-Komer* (datace nejistá, 6.–9. století) spolu s kritikou pojmu Ježíšova vtělení. *Nestor* usuzuje, že kdyby se Otec nevtělil spolu s Ježíšem, Ježíš by nemohl být skutečně božský, protože Božství je dokonalé jen tehdy, když jsou přítomny všechny

osoby Trojice. Na druhou stranu, kdyby se Otec vtělil spolu s Ježíšem, došlo by k rozdělení uvnitř Boha.⁴

Podobným způsobem argumentuje i autor knihy *Sefer Nicachon Jašan* (13. století), židovské exegetické kritiky křesťanství vycházející z textů Hebrejské Bible a Nového zákona: „Koneckonců, kdokoli viděl syna, viděl otce i ducha, protože oni jsou nerozlučně spjati...“⁵ V textu zaznívá otázka: „Kdo byl tedy po dobu Ježíšova vtělení v nebi, pokud jsou osoby Trojice neoddělitelné?“ Částečné vtělení Boha (Syna) je nemožné, protože v Bohu neexistuje rozdělení.⁶

V době vzniku *Sefer Nicachon Jašan* začínali evropští vzdělanci čerpat z Aristotelova učení. V té době začaly vznikat i jemnozrnější polemiky proti trojiční nauce, protože obě strany sporu používaly stejný filosofický a pojmový systém. Členové obou náboženství přitom usilovali o to, aby nově objevenou filosofii zapracovali do vlastních náboženských východisek, a obě strany skutečně dokázaly využít Aristotela k posílení vlastních teologických pozic.

Prvním proti-trojičním argumentem vycházejícím z Aristotela byl předpoklad, že **všechny věci, kterých je mnoho, jsou materiální**. Pokud tedy Trojice sestává ze tří různých Osob, musí být materiální. Tento argument zaznívá napříč středověkem, použil jej již *Saadia ben Gaon* (882–942), po něm *David Kimchi* (1160?–1235?), *Simeon Duran* (1361–1444) i autor spisu *Kevod Elohim* (16. století).⁷ Karaita *Jákoab ben Reuben* (12. století) používá sofistikovanější podobu stejné námitky: pokud existují rozdíly mezi osobami Trojice, pak musejí být osoby omezené, tudíž rozlišné, tudíž složené, tudíž stvořené, a tudíž nemohou být Bůh.⁸

Také *Moses ben Solomon* (1235?–1300?) ve svém pojednání *Ta'anot* vidí problém nejen v oddělení mezi božskými osobami, ale také ve skutečnosti, že Bůh ve Trojici by se stal omezeným. K polemice

s trojiční naukou používá také další aristotelský předpoklad, totiž že „intelekt nemůže vnímat pluralitu ve věcech, které nejsou ani tělem, ani silou v těle, pokud zde není vztah příčiny a následku.“ Osoby Trojice jsou tudíž příčinami a následky, a proto Syn není Bohem.⁹

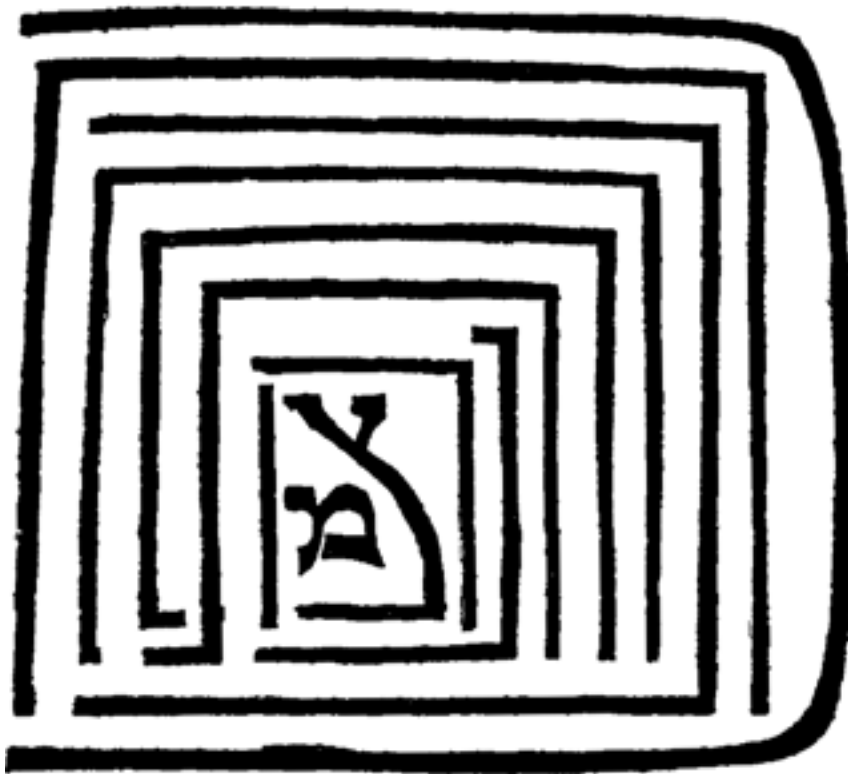
Tomáš Akvinský se s touto obtíží vypořádal pomocí pojmu tzv. absolutního čísla, které – narozdíl od aplikovaného čísla – existuje pouze v intelektu a nemůže být použito k počítání hmotných věcí. Toto číslo lze tedy použít k mluvení o Bohu. A zatímco u stvořených bytostí platí, že jeden muž je jednou částí dvojice mužů, nelze toto říct o Bohu, protože Otec je tolik, kolik celá Trojice. Nehmotné osoby Trojice lze počítat pouze pomocí absolutního čísla.¹⁰

Velmi rozšířeným tvrzením židovských polemiků je, že **božské atributy nejsou osobami Trojice**. Židovští vzdělanci si byli vědomi úsilí křesťanských polemiků, kteří se pokoušeli dokázat, že židovská nauka o Božích attributech ve skutečnosti odpovídá křesťanskému chápání osob v Trojici. Židé cítili naléhavou potřebu obhajovat rozdílnosti mezi oběma přístupy zvláště proto, že mezi nimi existovalo mnoho shodných bodů.

Metoda připisování specifických rysů každé osobě Trojice byla rozšířená a přijímaná ve východním křesťanství. Na Západ se dostala až s Janem Scotem Eriugenou (800?–877?) a Petrem Abélardem (1079–1142). Ti připisovali atribut *essentia* Otci, atribut *sapientia* Synu a *vita* Duchu svatému.

Saadia ben Gaon oponuje křesťanskému použití atributů *vita* pro Ducha svatého a *sapientia* pro Syna, které by se lišily od *essentia* Otce. Jak jsme již zmínili výše, pokud jsou atributy osob skutečné, Bůh je podle něj vnitřně rozdělený a tudíž materiální. Saadia na druhou stranu poukazuje na to, že kdybychom předpokládali, že atributy života a moudrosti jsou inherentními částmi Boží esence, proč by pak v Bohu nemohly existovat i další atributy moci, vidění a slyšení? Proto jsou podle něj atributy Trojice pouhým konstruktem.¹¹

Podobnou logiku použil i karaita Jakob al-Kirkisani (10. století): Pokud před příchodem Krista lidé neznali nauku o Trojici, protože jejich inteligence byla příliš slabá, jak mohou křesťané zaručit, že v budoucích generacích Bůh nezjeví, že je ve skutečnosti Pětici nebo dokonce Sedmicí?¹²



Perspektivistické znázornění Sefir z knihy M. Cordovero: *Pardes Rimmonim*, Krakov 1592.

Další křesťanští teologové, kteří připisovali osobám Trojice atributy (Hugo od sv. Viktora, Petr Lombardský, Tomáš Akvinský, Petr Alfonsi) si počínali jemněji: každá osoba podle nich obsahuje všechny atributy, totiž moc, moudrost a dobrotu.¹³ Abner z Burgos zašel ve své snaze přesvědčit své židovské protějšky o hodnověrnosti trojičního učení dokonce tak daleko, že jej propojil přímo s kabalou a popsal vztahy v Trojici s pomocí kabalistických pojmů תד א הניב, המכוח.¹⁴

Některé prvky v teorii božských atributů, které Chasdai Crescas (?–1412?) popsal ve svém hlavním filosofickém díle *Or Ha-Šem*, byly velmi podobné trojiční nauce. Crescasův překladatel Josef ben Šem Tov musel dokonce obhajovat židovskou povahu tohoto spisu před židovskými učiteli, kteří „nepochopili pravdu jeho názoru, ani rozdíl mezi teoriemi (křesťanskou a Crescasovou).“¹⁵ Kvůli nepřesnému překladu slova „atribut“ (*to'ar*) jako „persona“ či

„parcof“ (doslova „tvář“) mohla být totiž Crescasova teorie snadno pokládána za křesťanskou.

Crescas znázorňuje jednotu v Bohu s použitím obrazu plamene sjednočeného s hořícím uhlíkem, který zřejmě převzal ze *Sefer Jecira*, a pokračuje: „Právě jako esenci nelze myslet bez existence ani existenci bez esence, stejně tak atributy nelze myslet bez jejich subjektu ani subjekt bez jeho atributů.“¹⁶

Tento výrok na první pohled vypadá jako uznání trojiční nauky. Rozdíl je velmi jemný: v křesťanství je každá ze tří Osob esencí, zatímco podle Crescase jsou atributy esenciální, ale nejsou esencí samotnou. Crescas se s křesťanským pojetím shoduje v tom, že atributy jsou podle obou odlišné na úrovni pojmů – kde

Crescas tvrdí, že žádný atribut nemůže být Bohem sám o sobě, protože každá Osoba by pak sestávala z esence a tří atributů/Osob, a v každé z Osob by se nacházela esence a tři atributy/Osoby, atd.¹⁷

Tomáš Akvinský se touto námitkou zabýval ještě před Crescasem, a odpověděl na ni následující myšlenkou: Otec zplodil Syna ze Své nekonečné dobroty. A protože Duch svatý je také nekonečně dobrý, dalo by se čekat, že i z Ducha svatého vyjde další Osoba. Ale dobrota Syna a Ducha není numericky odlišná od dobroty Otce. Protože sdílejí stejnou dobrotu a odlišují se pouze ve vztahu, nevznikly další Osoby.¹⁸

Profiat Duran (zemřel cca 1414) tvrdil – narodil od Maimonida –, že Bohu můžeme připisovat atributy Jeho vztahu ke stvoření. Moudrost (Syn), moc (Otec) a vůle (Duch svatý) jsou nutné ke stvoření světa. Duran, jako jeden z velmi mála, jde tak daleko, že napíše: „Toto by byla pravá filosofie, pokud by křesťané učili, že Osoby jsou atributy vztahu. Nicméně to není jejich záměrem.“¹⁹

Bylo by velmi zajímavé slyšet Duranovu odpověď na výrok Tomáše Akvinského: „... Pro nejvyšší jednotu a jednoduchost se u Boha vylučuje veškerá množnost řečených (vlastnosti jako dobrota a moudrost) naprostě, ne však množnost vztahů. Protože vztahy se vypovídají o něčem ke druhému, a tak neobnášejí složenost v tom, o němž se vypovídají.“²⁰

Duran čtenářům sděluje zajímavý názor, který slyšel od svého učitele Talmudu, totiž že Ježíš byl mystik, který praktikoval poškozenou verzi kabaly. Z toho Duran vyvozuje, že nauka o Trojici je vlastně pokřivené učení o sefirot!²¹

Al-Farabi (870?–950?) vytvořil na základě *Aristotelovy Metafyziky* teorii, že **Bůh je rozum, rozumově poznávající subjekt a rozumově poznáný objekt**. Napsal, že rozum *in actu* se rovná procesu poznávání i poznávanému objektu, abstrahovanému od konkrétní formy. Stejnou teorii později nacházíme i v *Maimonidově Průvodci zbloudilých*.

Východní křesťané tuto teorii použili pro popsání trojiční nauky: Otec je rozum, Syn je rozumově poznávající objekt a Duch svatý je rozumově poznáný subjekt. V západním křesťanství se objevuje paralela této teorie u *Augustína* (354–430), s analogií lásky (Otec), milování (Syn) a milovaného (Duch svatý). Pro Tomáše Akvinského je rozum paralelní s vycházením Syna.

Někteří křesťanští polemici se pokoušeli přesvědčit Židy o pravosti trojiční nauky pomocí této teorie. Na křesťanský argument, že pokud Židé odmítají Syna, odmítají zároveň skutečnost,

že Bůh sám sebe poznává, odpověděl *Moses ben Solomon*, že i v člověku, který poznává sám sebe, není pluralita – o to spíš není pluralita ani v Bohu.²²

Rabi z prostředí renesanční Itálie, *Arje De Modena* (1571–1648), překvapivě připouští možnost Trojice:

„Nelze popřít, že Bůh zná a rozumově poznává sám Sebe, a z toho plodí rozumově poznávaný objekt, který miluje“... „Žádná z těchto tří věcí, Jeho poznávání, výsledek Jeho poznávání, ani Jeho láska, nejsou vůči Bohu akcidentální tak, jak je tomu u člověka, ani nejsou vůči Němu cosi vnějšího. Vůči Božství jsou esenciální, a tudíž On je jedním ve své podstatě a ve Svých třech attributech, které oni nazývají *personae*. Toto je podivuhodná nauka a není nemožná.“²³

Arje De Modena dále uvádí, že kdyby se trojiční nauka aplikovala pouze na vnitrobožské osoby, nebyl by mezi křesťanskou a židovskou vírou žádný rozpor! Ale jedna z Osob se stala tím, čím se ostatní nestaly (tj. ve vtělení), a „to je ten rozdíl, který naprosto rozděluje náš názor od jejich názoru.“²⁴

Navzdory prohlašované rovnosti mezi osobami Trojice se židovským polemikům zdálo, že mezi Osobami existují vztahy kauzality. Navíc, jedna z Osob se stala člověkem. To bylo důkazem, že rozdíly mezi Osobami jsou skutečné, což odporuje židovské teorii atributů, kde rozdíly existují pouze na verbální (maximálně na pojmové) úrovni, a mezi atributy nejsou žádné kauzální vztahy.

Představa kauzálních vztahů v Trojici dala vzniknout dalšímu typu námitky, totiž **proti rození v rámci Trojice** – ať už proti specifickému zrození Ježíše nebo proti věčnému vycházení Syna. Například *David Kimchi* argumentuje, že pokud Otec zplodil Syna, pak musel v čase existovat dřív než Syn. Pokud ne, měli by se nazývat dvojčaty!²⁵

Moses ben Solomon poukazuje na to, že vycházení Syna odporuje pravidlům logiky. Píše, že ani všemocný Bůh nemohl stvořit Syna, který by byl Bohem, protože nic stvořeného nemá nutnou existenci.²⁶ Stejný argument použil *Chasdai Crescas* když namítl, že kdyby Syn byl zrozený, Otec by byl zrozený taktéž (protože všechny Osoby jsou Bohem), a to je nemožné, protože pak by Bůh byl následkem, a Jeho existence by nebyla nutná. Tudíž, pokud Bůh je Trojicí, Jeho existence není nutná.²⁷

Tomáš Akvinský o vznesené námitce uvažuje takto: Existence čehokoli zrozeného je přijatou existencí, která – narodil od Boha – nesubsistuje sama v sobě. To božská existence činí, a proto v Bohu není žádného plození. Syn a Duch sdílejí tuto stejnou božskou existenci, a tím se liší jejich existence od existence stvoření, které přijalo svou existenci od Boha.²⁸

Poslední kategorie proti-trojičních argumentů vycházejících z Aristotela se rozvinula okolo rozličných **analogických obrazů Trojice**, které křesťanští teologové používali. Židovští disputátoři brali tato obrazivá vyjádření velmi vážně, zatímco pro křesťany nebyla tak zásadní. Křesťané připouštěli, že tajemství Trojice přesahuje jakékoli vysvětlení, a že žádný přírodní úkaz nemůže toto tajemství vyjádřit vyčerpávajícím způsobem. Proto i mezi křesťanskými teology existovaly spory ohledně metaforických vyjádření Trojice.

Například kapadočtí otcové (*Řehoř z Nyssy*, *Řehoř Naziánský* a *Basil Veliký*) používali k popsání Trojice model jednoty druhu (*species*). Tři muži mají stejný *species* (lidství), který má různé konkrétní projevy (Petr, Pavel, atd.). Právě tak Bůh je jeden druh tří různých Osob. Tento názor ovšem vyvolal nesouhlas



Obrázek v knize největšího apokalyptického myslitele křesťanského středověku, *Joachima de Fiore* (1135–1202). *Dějiny židovsko-křesťanských vztahů rozdělil do tří etap podle jednotlivých osob Trojice: Otce, Syna a Ducha svatého.*

jak ze strany Augustina, tak později ze strany židovského učenice *Al Mukammise* (zemřel cca 900): pokud lidství je druh Abraháma, Izáka a Jákoba, a říkáme o nich, že jsou tři lidé, pak bychom museli mluvit i o třech bozích.²⁹

Kromě mnoha jiných (slunce a jeho paprsky, strom a jeho větve, tři mince) bylo mezi křesťany velmi rozšířené přirovnání k hořícímu uhlíku, protože jej cituje mnoho židovských polemik. Podle D. Laskera, z jehož knížky zejména článek vychází, jde o představu původně židovskou: už *Filón Alexandrijský* (cca 20 př.o.l.–50 o.l.) totiž napsal, že „oheň má tři podoby, těmi je žhavé uhlí, plamen a světlo ohně.“³⁰ Podobný obraz plamene spojeného s uhlíkem slouží v *Sefer Jecira* (I,7) k vysvětlení, že vztahy mezi sefirot jsou ve skutečnosti jedním vztahem.

Jákob ben Reuben zpochybňuje platnost podobných obrazů jako celku a uvádí, že tři části zmíněného obrazu mohou existovat i odděleně, tj. může být uhlík bez ohně i plamen bez uhlíku. Proto ani představa, ani křesťanská trojiční nauka nepopisují věčnou Boží jednotu.³¹

Slavný příklad polemiky, kdy byla Trojice vysvětlena přirovnáním ke stvořené věci, se odehrál po Barcelonské disputaci v roce 1263. O sobotě následující po dis-

putaci přišel král Jakub I. s křesťanským doprovodem na slavnostní návštěvu do Barcelonské synagogy a měl tam kázání. Král přirovnal Trojici ke třem složkám vína – barvě, vůni a chuti – které spolu vytvářejí jedinou věc, totiž víno. Podle svého záznamu disputace na to mluvčí židovské strany, slavný *Nachmanides* (1194–1270) odpověděl:

„To je však naprostá chyba, protože červenost, chuť a vůně vína jsou tři oddělené kvality, a každou z nich lze nalézt bez druhých, neboť existuje červené víno, bílé víno a víno jiných barev, a podobně je to s chutí a vůní. Navíc, červenost není vínem, ani vůně ani chuť, ale víno samo je látkou, která naplňuje pohár. Takže jde o materiální substanci se třemi oddělenými akcidentálními vlastnostmi, které spolu netvoří žádnou jednotu.“³²

Jakýkoli pokus vysvětlit Trojici pomocí atributů musí podle *Nachmanida* selhat, protože by tak byla zničena oddělenost jednotlivých osob, které by se staly jedním Bohem s atributy; víno je jediná věc. Ale na druhou stranu, kdybychom připustili, že Osoby jsou akcidentální atributy, a tedy je možné si představit, že jsou oddělené od podstaty, staly by se z nich příliš prchavé a pomíjivé vlastnosti, než aby mohly mít status božských

Osob. Navíc by se zpochybnilo, že jsou natolik neoddělitelné, že tvoří skutečnou jednotu – jako vlastnosti vína.

Závěr

Trojiční nauka je tajemstvím, které nelze rozumem beze zbytku uchopit, natož vyjádřit slovy. To platilo ve středověku stejně jako dnes, pro křesťanské i židovské učence. Už Augustin si stěžoval: „Stojíme-li před otázkou, čím jsou tito Tři, musíme uznat nedostatečnost našeho jazyka. Odpovíme ovšem „tři osoby“, ne však proto, abychom to vyjádřili, ale abychom o tom nemlčeli.“³³

Ve svém zápase o vyjádření nauky, kterou nelze zcela rozumově uchopit, museli křesťanští teologové vzít v potaz mnoho exegetických, racionálních a filosofických námitek. Jak jsme již zmínili, mnohé z nich vznášeli židovští i křesťanští teologové shodně.

Středověcí Židé se o trojiční nauce zmiňovali většinou tehdy, když reagovali na křesťanské misijní úsilí. K tomu docházelo na ulicích, ne v císelovaných teologických traktátech. Povědomí Židů o trojiční nauce, které se mezi nimi rozšířilo následkem pouličních „disputací“ bylo někdy na vyšší úrovni a odpovídalo křesťanské ortodoxii, jindy spíše odpovídalo lidové teologii obyčejných lidí. Navíc se lišilo od místa k místu podle toho, jaké vztahy panovaly mezi místními křesťany a Židy.

Židovští polemici, kteří vycházeli z Aristotelovy filosofie, často uváděli příhodné argumenty a prokazovali dobrou znalost trojiční nauky: zjednodušené pojetí, podle kterého je křesťanství polytheismem tří bohů, u nich nenalzáme. Ve 13. století byly na několika koncilech křesťanům zakázány spontánní disputace s Židy na veřejnosti i v soukromí (Paříž 1213, Trier 1227, Tarragon 1233).³⁴ Disputovat bylo dovoleno pouze klerikům, kteří byli vzděláni jak ve své víře, tak v židovské tradici. Od té doby byla polemika oficiálně omezena na nucené debaty, které se odehrávaly v režii církve, a na obou stranách vznikaly sofistikované disputační metody.

Učenci, kteří museli obhajovat židovskou víru během nucených disputací, měli závažnější důvody ke studiu křesťanských teologických pramenů, což jim umožnilo hlubší pochopení křesťanské nauky a také účinnější argumentaci. Misijní křesťanská kázání ovšem pokračovala celý středověk, a tak byli členové židovských obcí s trojiční naukou konfrontováni i nadále.



Schéma systému světa (následnost stupňů od „Ejn Sof“ ke „kelipot“) z knihy Knorra von Rosenroth: *Kabbala denudata*, Frankfurt am Main

IZRAEL A KŘESŤANÉ VYZNÁVAJÍ JEDNOHO A JEDINÉHO BOHA

Jiří Kouba Th.D.

1. Vyznání Izraele v Dt 6,4–9 tvoří jeden z pilířů starozákonní teologie. Pohanské národy starověkého Předního Východu byly vydány libovůli a proměnlivým náladám svých mnoha bohů. Žily v nejistotě, zda věrnost vůči jednomu bohu nevyvolá hněv boha jiného. Jen Izrael prožíval osvobození důsledného monotheismu, protože dobře věděl, že Jahve je jedním a jediným Bohem, který se zjevuje v Tóře.¹

Vyznání Izraele není jen výzvou k respektování jednoho Boha (Dt 6,1–3), ale především k bezvýhradné poslušnosti motivované láskou k Němu (Dt 6,4–9). Pro svůj centrální význam se vyznání proklamuje při synagogálních bohoslužbách na celém světě a v osobních ranních a večerních modlitbách věřících Židů. Slova vyznání konečně obsahují závazek

předávat víru v jednoho Boha v kontextu života další generaci.²

2. První slovo vyznání (šema) je i název liturgického čtení a první jeho věta o šesti slovech (Dt 6,4) je poslední modlitbou věřícího Žida v hodině smrti. Šema dává název liturgickému čtení pro ranní a večerní bohoslužbu, které je složeno ze tří oddílů: Dt 6,4–9; Dt 11,13–21 a Nu 15,37–41,³ z nichž první dva představují literární rámec pro Boží příkazy při vstupu do země zaslíbené jako Bohem stanovené podmínky pro požehnání Izraele v zemi (Dt 6,1–11,25). Židé nazývají úvodní text Dt 6,4–9 nebeským jhem,⁴ ve smyslu víry v jednoho Boha a poslušné lásky k němu, jež na sebe berou. Symbolicky je to vyjádřeno černou modlitební krabičkou (Tefilin z hebr. tefilla = modlitba) s biblickými

texty, kterou si vážou řemínky na čelo. Krabička s texty má několik přihrádek a tak znázorňuje rozmanitost lidského myšlení. Druhý rámcový text na závěr Božích podmínek pro požehnání Izraele Dt 11,13–21 představuje v židovském myšlení jeho přikázání⁵ a symbolicky vysvětluje, že navzdory rozmanitosti myšlení jednotlivých věřících (Tefilin na hlavě) mají Židé společně přiložit ruku (Tefilin připevněné řemínky na levou paži) k tomu, aby následovali příkazy halachy a bděli nad jejich dodržováním. Celou modlitbu Šema pak Židé chápou jako práci srdce.⁶

Slovo echad (jeden), je podle rabínské tradice v Dt 6,4 nejdůležitější, proto se tak dlouho při vyslovení prodlužuje, aby věřící Žid mohl jako rabbi Akiva zemřít se slovem echad na rtech. Teprve v okamžiku smrti mohl rabbi tímto způsobem zcela naplnit přikázání Dt 6,5 „Milovat budeš Hospodina z celé své duše...“, jehož rigorosní uplatňování mu před tím působilo denně trápení. Od doby makabejské bylo Dt 6,4 slovem, jímž se mnozí židovští mučedníci tak jako rabbi Akiva loučili se životem. Podle tradice Talmudu nebeský hlas nakonec chválil mrtvého rabbiho jako blahoslaveného, protože umíral se slovy židovského vyznání víry.⁷

3. Šema je podnes základem židovského náboženství, ačkoliv smysl slova jeden (echad) se často přesně nedefinuje.⁸ Doslovný překlad „Slyš Izraeli: Jahve, náš Bůh, Jahve je jeden!“ je následován příkazem Boha milovat a zvěstovat Jeho Slovo. I když se v textu většinou zdůrazňuje Boží jedinnost (ačkoliv jeden = echad tu označuje spíše jednotu více účastníků a nemá význam jediný, hebr. jachíd), přece se zdá, že hlavní záměr textu je přikázání lásky, tak jak to vyjádřil i Ježíš Kristus (Mt 22,37). Hebrejské slovo „jeden“ echad nevyjadřuje nedělitelnou jedinnost jako slovo jachíd, ale dává možnost dalšího dělení. Tak Gn 2,24 mluví o tom, že muž a žena, tedy dva jedinci, budou tvořit jedno (echad) tělo.⁹ Mravní požadavek uctívat pouze jednoho Boha Jahve



Machzor – židovská modlitební kniha, Německo 13. století. Mojžíš vydává Tóru ze Sinaje.

a žádného jiného je primárně vyjádřen už v textu Dekalogu a zejména v prvním přikázání Ex 20 a znovu se opakuje Dt 5,6–28 bezprostředně před vyznáním víry Šema v Dt 6,4–9, a proto hlavním záměrem není zdůrazňování Boha jako echad (označuje jednotu a ne jedinstvo), ale vyzdvihnout praktický morální závazek, který vyplývá z požadavku uctívání pouze jediného Boha Jahve v Dekalogu. Hrozí tu tedy posun theologického důrazu z praktické etiky následování (Kidduš Hašem – Posvěcování Jména) do oblasti ortodoxně-sterilního kultu a nebezpečí částečného nepochopení kausálního vztahu mezi Dekalogem a vyznáním Šema.

4. Slovo echad sice podtrhuje Boží jednotu, ale nevylučuje zjevení trojjediného Boha. Takový smysl vyznání podporuje i triadické uspořádání textu v rámci Božích příkazů pro vstup do zaslíbené země: Dt 6,1 – 11,25. Následující dispoziční text zřetelně ukazuje strukturu pěti triád. Do triadicky uspořádaného textu je zasazena triáda vyznání Šema: „Jahve, Elohénu, Jahve echad“. Je dobré si uvědomit závislost vyznání Šema (Dt 6) na bezprostředně předcházejícím textu Dekalogu (Dt 5,6–28). Rámcový text Dt 6,4–9 na začátku a modlitební Tefilin na čele symbolizují nebeské jho a závěrečný rámcový text Dt 11,23–21 a Tefilin připevněné řemínky na levé paži znázorňují jho přikázání. Struktura triadického uspořádání Dt 6,1 – 11,25 je následující:

5. Šema není planým vyznáním, ale zavazuje svědeckou symbolikou posledního písmene prvního a posledního slova. V hebrejském textu počáteční věty Šema je poslední písmeno prvního slova „šema“ větší než ostatní písmena a právě tak poslední písmeno posledního slova echad a tím se zdůrazňuje, že se jedná o „první a velké přikázání“ i ve smyslu NZ – Mt 22,38 a Mk 12,29.30. A tato dvě velká písmena spolu dávají slovo ed tj. „svědek“, protože Bůh je svědek, který se dívá do srdce 1S 16,7. Velká písmena čtvrtého verše viditelně odlišují vlastní vyznání Izraele od ostatního textu a velké dalet ve slově echad mimoto zabraňuje záměně s podobně vypadajícím písmenem reš a tedy chybnému čtení 'achér = jiný místo echad = jeden. Židé mimo modlitebních pouzder Tefilin s pergameny biblických textů upevňovali pouzdra s texty Dt 6,4–9 a 11, 13–21 na veřejně domu nebo místnosti. Slova požehnání nad vchody do domů psali ovšem už staří Egypťané.

6. Do triadické výstavby textu Božích příkazů při vstupu do země Dt 6,1 – Dt 11,25 je vloženo vrcholné vyznání s trojiční strukturou se záměrem naznačit pluralitní význam pojmu echad. Dt 6,4 nejen, že je zasazeno do triadicky uspořádaného textu, ale hebrejský text vlastního Šema ve svém vyznání jednoho Boha má triadickou strukturu: Jahve, Elohenú, Jahve echad. Rámcový text Dt 6,4–9 má 3 x 16 = 48 slov.

Hebrejské slovo echad podobně jako latinské slovo unus (v jiných jazycích: heis, one, einer = jeden, výskyt 705x ve Starém zákoně) vyjadřuje složenou jednotu tj. označuje jednoho ze dvou nebo více účastníků.¹⁰ Takový smysl má slovo echad v Pentateuchu a v celém Starém Zákoně. Tak echad označuje v Gn 1,5 jeden den ze sedmi, v Gn 2,11 jednu řeku ze čtyřech, v Gn 2,21 jedno žebro ze 24, v Gn 2,24 jedno tělo ze dvou, v Gn 3,22 jednoho z Nás (Boží plurality), v Gn 49,16 Dan jako jeden kmen ze dvanácti kmenů Izraele, podobně Ž 34,20 jedna kost ze všech kostí v těle, Ez 37,19 „a učiním je dřevem jedním a budou v mé ruce jedno“. Někdy se opakuje echad echad ve smyslu jeden a druhý, echad může mít i význam každý jako v Nu 7,86 „každá pánvička“. Slovo echad se vyskytovalo dokonce i v plurálu echadim podobně jako Elohim (např. Gn 11,1).

Znamená to, že základem víry v Boží jednotu je už první přikázání a tak hlavním záměrem Dt 6,4 není především zdůrazňovat Boží jednotu, protože přece je jen jeden Jahve a není žádný jiný bůh, který by „rozděloval srdce“. To vyplývá už z Dekalogu, zejména z prvního přikázání. Dekalog z Ex 20 se znovu opakuje v Dt 5,6–28 bezprostředně před Šema, kde se především apeluje na lid, aby poslouchal Hospodina celým srdcem. Ten, kdo vyznával Boží jednotu v Dt 6,4, měl to vyslovit z celého srdce a oprostít se od každé postraní myšlenky, protože Bůh jako svědek všechno zná. Není to především Boží jednota, která se tu Hospodinu připisuje. Právem se mu přiznává jméno Jahve, protože On je jeden Bůh Izraele a neexistuje žádný jiný. Víra Izraele přímo podporuje všem podobám theismu a deismu, které si vytvořil člověk, ale i polytheismu národních a lokálních božstev pohanů. Šema je v přímém vztahu ke zjevení, protože jen Izrael mohl říci, že Jahve je náš Bůh. Vždyť Hospodin „dal poznat své cesty Mojžíšovi, synům Izraele své skutky.“ (Ž.103,7). Důsledným plněním Dt 6,4 se připravuje cestá naplnění prorockého zaslíbení o Božím království. Tehdy se naplní vůle Hospodina na zemi i na nebi (Za 14,9; Mt 6,10).¹¹

7. Pojem jachíd (jediný, monogénés, unicus, only one, single, einzig, výskyt 12x)¹² se významově liší od pojmu echad, zdá se však, že oba pojmy komplementárně doplňují představu o zjevení Trojjediného Boha. Na rozdíl od slova echad (jeden) odpovídající

Dt 6,1–3 stanoví podmínky pro požehnání	
Dt 6,4.5 „Slyš Izraeli“	
Dt 6,6 „Tato slova...budeš mít na srdci“	
	Dt 6,7 „Budeš je učit“
	Dt 6,8 „Uvážeš je jako znamení“
	Dt 6,9 „Napíšeš je na veřejně“
Dt 6,10–7,26 Varování	
	Dt 8,1–9 Příkaz, aby Izrael pamatoval
Dt 8,10–20 Varování	
	Dt 9,1 Příkaz, aby Izrael slyšel
Dt 9,1–10,11 Varování	
	Dt 10,12–11,12 Příkaz poslušnosti
Dt 11,13–17 „Budeš-li poslouchat“	
	Dt 11,18 „Uvážeš je jako znamení“
	Dt 11,19 „Budeš je učit“
	Dt 11,20.21 „napíšeš je na veřejně svého domu“
Dt 11,22–25 „Budeš-li dbát“	

lat. unus ve smyslu složené jednoty existuje v Hebrejštině slovo jachíd (jediný), vyskytující se na dvanácti místech, odpovídající smyslu lat. unicus. Pojem jachíd (jediný) se vyskytuje třikrát v Pentateuchu a devětkrát tj. 3 x 3 ve zbývajících knihách Starého Zákona. Pozoruhodná je tu opět triadická struktura ve statistice výskytu tohoto klíčového pojmu, který vedle slova ehad zjevuje podstatu Božího vztahu k člověku a stvoření. Jaký je skutečný záměr slova jachíd (jediný) dokumentují citace dvanácti výskytů ve SZ. Uvedme nejprve třikrát jachíd v souvislosti Pentateuchu:

Gn 22,2 A Bůh řekl: „Vezmi svého jediného syna Izáka, kterého miluješ, odejdi do země Mórija a tam ho obětuj jako oběť zápalnou na jedné hoře, o níž ti povím!“ Gn 22,12 A posel řekl: „Nevztahuj na chlapce ruku, nic mu nedělej! Právě teď jsem poznal, že jsi bohabytný, neboť jsi mi neodepřel svého jediného syna.“ Gn 22,16 „Přisáhl jsem při sobě, je výrok Hospodinu, protože jsi to učinil a neodepřel jsi mi svého jediného syna, jistotně ti požehnám a tvé potomstvo jistotně rozmnožím jako nebeské hvězdy a jako písek na mořském břehu.“ Všechny tři texty v Pentateuchu obsahující slovo jachíd (jediný) se vztahují na Izáka, jediného syna patriarchy Abrahama jako syna zaslíbení, který měl být Bohu obětován jako zápalná oběť. Zbývajících 3 x 3 = 9 textů¹³ SZ obsahujících pojem jachíd (jediný) označuje jediné dítě a to u Sd 11,34 jedinou dceru, Př 4,3 jediného syna a Jr 6,26 jednorozenného. V jednoznačně mesiášském Ž 22,21 se jedná o vysvobození a záchranu jediné duše (toho jediného, co mám) a právě tak i v Ž 35,17. V Ž 25,16 se vyslovuje prosba o smilování pro toho, kdo se cítí tak osamocen. V Ž 68,7 je ujištění, že Bůh usazuje osamělé v domě.

8. *Trojzvuk kosmického času: Stvoření, zjevení a vykoupění v židovském povědomí.* Triadické uspořádání klíčových textů, kterými jsme se právě zabývali, není nijak výjimečné, ale je podstatné pro pochopení Božího zjevení ve SZ a vztahu Stvořitele k člověku a stvoření. Přiznává to i Martin Buber ve svém článku o židovské víře.¹⁴ Mluví v něm o nezničitelném povědomí Židovstva založeném na trojzvuku kosmického času: stvoření, zjevení a vykoupění. Není proto náhodné, ale už ve stvoření záměrné, že Bůh stvořil (hebr. bara) neživou hmotu, potom učinil (hebr. asa) respektive přeformoval již stvořenou hmotu a zformoval (hebr. jacar) člověka,



Michelangelův Mojžíš (1515-16). Řím, chrám S. Pietro in Vincoli

který má trojí přirozenost: tělo, duši a ducha. Bůh v Gn 1 stvořil (bara) neživou hmotu, stvořil (bara) vědomý život zvířat a nakonec stvořil (bara) člověka, který má sebevědomí a je proto Božím obrazem, schopným s Bohem komunikovat. Také celý kánon SZ představující Boží zjevení je rozdělen na tři celky: Tóru, Proroky a Spisy a také chrám jako místo Božího smíření a předobraz vykoupění má tři části a sice předsíň, svatyni a svatyni svatých. V této souvislosti je pozoruhodná i tříčlenná formulace, v níž se zjevuje Bůh patriarchů v Ex 3,15 „Bůh vašich otců, Bůh Abrahámův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův.“

9. *Původním Bohem Izraele je Ěl Elohé Jisra-Ěl a teprve později dochází k jeho ztotožnění s Jahvem.* Podle svědectví v Gn 33,20 je Bohem Izraele Ěl Elohé Jisra-Ěl: „I zřídil tam oltář a nazval jej Ěl je Bůh Izraelův.“ Teprve později a tedy dodatečně (Ex 3,6.14.15) dochází ke ztotožnění Boha otců (Ěl) s Jahvem: „Já jsem Bůh tvého otce (Elohé avichá), Bůh (Elohé) Abrahámův, Bůh (Elohé) Izákův a Bůh (Elohé) Jákobův...Bůh (hebr. Elohim) řekl Mojžíšovi: „JSEM, KTERÝ JSEM“ (Ehje Ašer Ehje). A pokračoval: „Řekni Izraelcům toto: „JSEM (Ehje) posílá mně k vám“. Bůh (Elohim) dále Mojžíšovi poručil: „Řekni Izraelcům toto: „Posílá mně k vám Hospodin (Jahve), Bůh vašich otců (Elohé avtéchem), Bůh (Elohé) Abrahámův, Bůh (Elohé) Izákův a Bůh (Elohé) Jákobův. To je navěky mé jméno, jím si mně budou připomínat od pokolení do pokolení.“

Ex 6,2-8 Bůh (Elohim) promluvil k Mojžíšovi a ujistil ho: „Já jsem Hospodin (Jahve). „Ukázal jsem se Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi jako Bůh všemohoucí (Ěl Šaddaj). Ale své jméno Hospodin (Jahve) jsem jim nedal poznat... Proto řekni Izraelcům: Já jsem Hospodin (Jahve)... Vezmu si vás za lid a budu vám Bohem (Elohim). Poznáte, že já jsem Hospodin (Jahve), váš Bůh (Elohéchem), který vás vyvede z egyptské roboty.“

Z obou shora zmíněných textů vyplývá, že Jahve se představuje jako Bůh otců Ěl, Elohé resp. Elohim. Tyto texty nás nepřesvědčují o výlučnosti Božího jména Jahve pro Izraele, ale právě naopak Jahve se ztotožňuje s již dříve známými jmény Boha otců Ěl a Elohim resp. Elohé a právě tak se také představuje Bůh v ústavním zákoně Desíti slov v Ex 20: Bůh (Elohim) v Ex 20,1; Hospodin (Jahve), tvůj Bůh (Elohéchá) v Ex 20,2; Nebudeš mít jiného boha mimo mne (elohim echarim) v Ex 20,3; Já jsem Hospodin (Jahve), tvůj Bůh (Elohéchá), Bůh žárlivě milující (Ěl qánna) v Ex 20,5; Nezneužiješ jména Hospodina (Jahve), svého Boha (Elohéchá). v Ex 20,7; Ale sedmý den je den odpočinku Hospodina (Jahve), tvého Boha (Elohéchá) v Ex 20,10; Cti svého otce i matku, abys byl dlouho živ na zemi, kterou ti dává Hospodin (Jahve), tvůj Bůh (Elohéchá) v Ex 20,12.

10. *Představy lidového Jahvismu o tom, že Jahve je původním a výhradním jménem Boha Izraele, skrývá v sobě nebezpečí zneužití Jména v myšlenkové idolatrii a magii.* O výlučnosti jména Jahve pro Boha Isra-Ěle nemohou přesvědčit ani takové texty jako Ex 34,14 „Nebudeš se klanět jinému bohu (hebr. ěl achér), protože Hospodin (Jahve), jehož jméno je Žárlivý (hebr. qanna), je Bůh žárlivě milující (Ěl qanná). Dt 4,24 „...neboť Hospodin (Jahve), tvůj Bůh (Elohéchá), je oheň šířající (hebr. ěš ochlá), Bůh žárlivě milující (Ěl qanná). I v těchto textech se Jahve ztotožňuje s Bohem otců Ělem. Zúžení na jedno jméno Jahve má jistě sjednocující a zjednodušující vliv na masu prostého lidu Izraele, ale zároveň sebou nese stále nebezpečí modlářské ideové fixace a magické resp. okultní manipulace, jak se to později v historii Izraele mnohokrát potvrdilo. Proto došlo během starozákonní doby k významnému posunu v jeho užívání. Na počátku se užívá bez skrupulí při pozdravu a na sklonku kanonické doby se užívání jména Jahve s výjimkou mimořádných příležitostí zakazuje z pochopitelných důvodů možného zneužití a dokonce i při

takových slavnostních příležitostech kněží údajně vyslovují jméno šepem tak, aby ho lid neslyšel, takže dnes nikdo ani s jistotou nemůže zjistit jeho původní správnou výslovnost. Pokud v tom vidíme Boží zásah, pak to bylo opatření zabráňující idolatrii a manipulaci Božího jména Jahve.¹⁵

11. Triadické uspořádání charakteristické pro starozákonní texty, kult, hebrejský SZ kánon, smluvní patriarchy, velké proroky a Boží jména Él, Elohim a Jahve je starší než SZ a vede až k „prazejevení“.¹⁶ Je zajišťováno, že tři Boží jména Él, Elohim a Jahve, která se v klíčových textech vyskytují, korespondují se jmény třech smluvních patriarchů Abrahama, Izáka a Jákoba/Israele. V hebrejském SZ kánonu zastupují tři patriarchy tři velcí proroci Izajáš, Jeremijáš a Ezechiél a k nim se druzí jako jedna kniha 12 malých proroků.

Triadické uspořádání textů, kánonu a chrámu souvisí se zjevením Trojjediného Boha, který se představuje jako Bůh nebe Él (Deus otiosus, Deus absconditus, nebeský bůh, Ea v mezopotámské triádě astrálních bohů), země Jahve (ten, který formuje člověka a zvěř na zemi v Gn 2 a odpovídá mezopotámskému bohu Enlilovi¹⁷) a moře Elohim (Bůh Stvořitel kosmu v Gn 1 a ten, který působí v prostoru mezi vodami nad oblohou a pod oblohou zejména v souvislosti s biblickou potopou Gn 6 – 9 a odpovídá mezopotámskému bohu Enki¹⁸).

V rekapitulaci dospívám k závěru, že triadické uspořádání textů, chrámu (a stánku úmluvy) a hebrejského SZ kánonu odpovídá zjevení Trojjediného Boha a to nejen v klasickém novozákonním pojetí Bůh Otec, Bůh Syn a Bůh Duch Svatý, které může u málo informovaných Židů budit aversi a podezření tritheismu (křesťané matematický nonsense tritheismu odmítají $1+1+1=1$, ale chápou Boží Trojici jako umocněný symbol Božího usilování o spásu člověka a stvoření $1 \times 1 \times 1 = 1$).

12. Klíčové pojmy starozákonní tradice: kniha (hebr. sefer), zákoník (hebr. sófer) vyprávět (hebr. safar, něm. er-zählen), počítat (hebr. safar, něm. zählen), Krása (hebr. šifra Ex 1,15) právě tak jako numerické uspořádání Božích řečí v Leviticu (18 Božích řečí + 1 Boží řeč (Lev 16 Den smíření) + 18 Božích řečí) potvrzují úzký vztah mezi biblickým textem a číselnou symbolikou. Původ numerického výkladu hebrejského Starého zákona není v Kabbale z 2. století po Kr., která údajně napodobovala Řeky

(grammatéia v hebr. přepise grammatija' = grammatika), ale v mezopotámském (gemattreja – geometrie) a egyptském náboženství starověkého Předního Orientu, kde symbolická numerika zdůrazňuje transcendentní charakter božstva.¹⁹ Assyrologie a egyptologie dosvědčuje, že užívání numerické symboliky souvisí s počátky vědy (astronomie, geometrie, aritmetika) a náboženství (sakrační kalendář). S tím souvisí geometrické respektive harmonické struktury odpovídající např. struktuře stvoření v sedmi dnech, princip Me v Mezopotámii a kult bohyně spravedlnosti a harmonie v kosmu Maat v Egyptě. Staroorientální představa stvořitelského řádu proto má numerický charakter. V Mezopotámii je sluneční ekliptika znázorněna kruhem, který je rozdělen na 360 stupňů a představuje zodiakální rok. Symbolika 360 je pak základem symbolických hodnot přiřazených jednotlivým mezopotámským božstvům s nejvyšším nebeským bohem Anu s hodnotou 60 a měsíčním bohem Sínem s hodnotou 30 ($12 \text{ měsíců} = 12 \times 30 = 360 = 1 \text{ zodiakální rok} = \text{rok biblické potopy a symbolické roky v knize Daniel}$). Symbolické hodnoty mezopotámských božstev jsou pak uspořádány do geometrického tvaru takzvaného posvátného stromu (světelného stromu nebo stromu života srov. s menorou, sedmiramenným svícem ve SZ kultu).

13. V Egyptě je doložená symbolika $3 \times 3 = 9$ bohů egyptského pantheonu. Kvadrát symbolického čísla pro pluralitu 3 symbolizuje všechny bohy pantheonu bez ohledu na jejich skutečný počet. Deset egyptských ran představuje triumf jednoho Boha Izraele nad egyptským pantheonem: $3 \times 3 = 9 + 1 = 10$. Zřejmě to souvisí i s počtem Desíti slov (Dekalogu), který navazuje verbálně na pobyt Izraele v Egyptě. Starozákonní Izrael je kulturně součástí starověkého Předního Orientu a proto nepřekvapuje, že se numerickému symbolu přikládá podobný význam. Hraje při tom důležitou úlohu i apologetický a polemický záměr.

¹⁵ WALVOORD John F. und Roy F. Zuck Hrs., Das Alte Testament erklärt und ausgelegt, Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1990, s. 334–346.

¹⁶ GUTHRIE Donald, J. Alec Motyer Hrs., Kommentar zur Bibel, 4. Gesamtauflage 1998, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, s. 257–261.

¹⁷ OPPENHEIMER John F., Emanuel Bin Gorion Hrs., Lexikon des Judentums, Gütersloh 1971, Bertelsmann Lexikon-Verlag, "Schema Jisrael," s. 701.

¹⁸ LAU Israel M., Glaube, Alltag, Feste, Gütersloh 1988, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, s. 16.

- ⁵ LAU Israel M., Glaube, Alltag, Feste, Gütersloh 1988, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, s. 27, 28.
- ⁶ MAYER Reinhold, Der Babylonische Talmud. Ausgewählt, übersetzt und erklärt, München 1963, s. 385 ff.
- ⁷ Traktát Brachot 61 b – Smrt rabbiho Akivy.
- ⁸ RENDTORFF Rolf Hrs., Christen und Juden, Arbeitsbuch, 4. Auflage, Gütersloh 1989, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, s. 39, n. 42.73.76.84.92.138.154.
- ⁹ VAN GEMERREN Willem A., General Editor, New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis, Volume 1, 1997, Grand Rapids Michigan, Zondervan Publishing House, s. 349 echad; Vol. 2, 1997, s. 434 jachid.
- ¹⁰ GESENIUS Wilhelm, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin, Berlin 1962, 17. Auflage, Springer-Verlag, s. 22, 23 echad, s. 296, 297 jachad, jachid.
- ¹¹ MERTENS Heinrich A., Handbuch der Bibekunde, Düsseldorf, 2. Auflage, 1984, Patmos Verlag, s. 55–58, Zahlen und Zahlensymbolik, Intensivzahl 3 s. 57a.
- ¹² HELLER Jan, Biblický slovník sedmi jazyků, Praha 2000, Vyšehrad, s. 74.
- ¹³ Sd 11,34 „Když přicházel Jiftach do Mispy ke svému domu, hle, vychází mu naproti s bubínky a s tancem jeho dcera. Měl jenom tu jedinou, kromě ní neměl syna ani dceru.“ Ž 22,21 „Vysvobod mou duši od meče, chraň jediné, co mám, před psí tlapou.“ Ž 25,16 „Obrať ke mně svou tvář, smiluj se nade mnou, jsem tak sám, tak poníženy.“ Ž 35,17 „Jak dlouho chceš přihlížet, Panovníku? Zachovej mou duši před zkázou, kterou mi přichystali, jediné, co mám, chraň před lvičaty.“ Ž 68,7 „Bůh, jenž osamělé usazuje v domě, vyvádí vězně k šťastnému životu.“ Př 4,3 „Když jsem byl jako syn u svého otce, utýl jediněček při své matce.“ Jr 6,26 „Opásej se žínici, dcero mého lidu, válej se v popelu, konej smuteční obřady jako nad jednorozencem, přehořce truchlí, neboť náhle přitáhne na nás zhoube.“ Am 8,10 „Vaše slavnosti proměním ve smutek, všechny vaše písně v žalozpěvy. Na všechna bedra vložím žíněnou suknicí, na každé hlavě bude lysina. Učiním, že bude v zemi smutek jako nad jednorozencem a její poslední chvíle jako den hořkosti.“ Za 12,10 „Ale na dům Davidův, na toho, jenž sídlí v Jeruzalémě, vylejí ducha milosti a proseb o smilování. Budou vzhlížet ke mně, některého probodlí. Budou nad ním nařikat, jako se nařiká nad smrtí jednorozence, budou nad ním hořce lkát, jako se hořce lká nad prvorozeným.“
- ¹⁴ BEN-CHORIN Schalom und Verena Lenzen Hrs., Lust na der Erkenntnis: Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert, München, 1988, Piper, s. 157. „Der Glaube des Judentums (1928).“
- ¹⁵ TYSON Donald, Tetragrammaton, Praha, 1997, Volvox Globator, s. 14–18, Historie Jména.
- ¹⁶ Srov. triadická struktura žalmu Ž 19: verše 1–7 Él + astronomické pojmy, verše 8–11 Jahve + Tóra, verše 12–15 Služebník + Jahve + Vykupitel. V prostoru starověkého Předního Orientu panuje představa stvořitelského řádu, který uznává Boha jako pána nebe, země, moře a studnice vod (Ex 20,11a, Ex 20,4; Zj 14,7b).
- ¹⁷ „Pán – vitr“, pořadatel světa, který motykou oddělil nebe a zemi, zavedl motyku jako pracovní nástroj mezi lidi a je tak vynálezce zemědělství; srov. Gn 2, kde Jahve postavil člověka do zahrady v Eden, aby ji obdělával a střežil. Podle Ex 20,12 Jahve jako Bůh země celou zemi disponuje a Izraeli dává zem zaslíbenou.
- ¹⁸ Enki je vládce praoceánu Abzu a jeho personifikací, slouží jako název pro sladkovodní moře pod zemí, z něhož berou vodu prameny studné a je tak dárce plodnosti a života. Enki řídí božský řád Me a tím pořádá vlastně celou zemi.
- ¹⁹ Srov. PARPOLA Simo, The Assyrian Tree of Life. Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy. Journal of Near Eastern Studies, Vol 52, No. 3. (Jul. 1993), s. 161–208. Dále VERNER Miroslav, Ladislav Bareš, Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta, Praha 1997, Karolium, s. 176, 177. „Devatero – Pesedzet“ a PROSECKÝ Jiří a kolektiv, Encyklopedie starověkého Předního Východu, Praha 1999, Nakladatelství Libri, s. 39, 40, heslo „Astronomie, Astrologie“.

MANASES

Prof. ThDr. Jan Heller

Narozdíl od Jákobových synů, pojmenovaných matkami, dává Josef v Egyptě svým dvěma synům jméno sám. O prvorozeném se říká podle doslovného znění Gn 41, 51: „A nazval Josef jméno (toho) prvorozeného Manases, protože dal mi zapomenout Bůh na všecku mou námahu i na všechny dům mého otce.“ Etymologizující vazba zní v hebrejštině „ki naššani elohim et kol amali v'et kol bet abi“. Septuaginta je přesná, dokonce se pokouší opisem vyjádřit kausativní význam hebrejského slovesa: „ekalesen de Ioséf to onoma tú prótotokú Manassé, hoti epilathesthai me epoiésen ho theos pantón tón ponón mú kai pantón tón tú patros mú“. Dovolila si jen jednu odchylku, ale dobře pochopitelnou podle smyslu – vynechala „dům“. Ale ten zde v hebrejském znění opisuje vše, co náleží otci, především rodinu, kdežto v řečtině by nejspíše evokoval pevnou stavbu, a tak sem zaváděl něco, co praotcové neměli.

Latinská Vulgáta následuje hebrejské znění: „Vocavitque nomen primogeniti Manasse, dicens: Oblivisci me fecit Dominus omnium laborum meorum, et domus patris mei“. Drobné odchylky jsou doplněné „dicens“ = řka, a „Dominus“ = Pán či Hospodin namísto Bůh. Ale to nijak nemění smysl verše. Také oba targumy, Onkelos i Pseudojonathan a Pešitta se tu shodují s hebrejským zněním.

Ze starých výkladů kniha Jubilej vynechává zprávu o narození synů Josefových, midraš Genesis rabba ji nekomentuje. Josefus Flavius (Židovské starozitnosti II, 6, 1) ji vykládá po svém způsobu: „Manassés men presbyteros, sémainei dēpilēthon, dia to eudaimonésanta léthēn heurasthai tón atychématón“ = Manases pak starší, skrze to, že se mu zdařilo najít zapomenutí na nezdravě.

Většina řeckých onomastik jméno nezaznamenává, jen nejrozsáhlejší onomastikon Vaticanum (183, 37). Překládá je „apo tú anista menú“ = od povstávajícího. Sloveso anistanai je v Septuagintě, samozřejmě vedle jiných výrazů, překladem hebrejského nasa = zvedati, nésti, odnésti. Tento kořen zřejmě hledal autor onomastika i ve jménu Manases. Počáteční souhlásku „m“ pojal jako předložku min = řecké apo = české od, samozřejmě ve zkráceném příklonném tvaru.

Latinské onomastikon Hieronymovo má dva překlady: oblitus = zapomenutý (8, 27; 81, 14) – to je ve shodě s hebrejským zněním, a dále poněkud méně průhledné necessitas = nutnost (81, 14), což zřejmě vyvozuje z významově rozrůzněného slovesa nasa.

Novodobé výklady jména Manases jsou velmi rozmanité. Pro přehled si je rozdělme do tří skupin. Do první zařadíme ty vykladače, kteří považují výklad, předložený v Gn 41, 51 za správný. Do druhé skupiny zařadíme ty, kdo vykládají jméno jinak a předkládají vlastní pojetí.

Do první skupiny patří M. Noth (Personennamen 211, pozn. 1). Odvozuje jméno z toho, že Bůh dal narozením dítěte rodině zapomenout na dřívější nesnáze, tedy v podstatě ve smyslu Gn 41, 51. Noth se tu zřejmě dává věst tím, že tvar jména Menašše je v hebrejštině gramaticky správným participiem Pielu slovesa našah. Ale našah Pi je v celém Starém zákoně jen zde (je to hapax legomenon), v Pualu a Hitpaelu pak se nevyskytuje vůbec. To vzbuzuje podezření, že tento kořen původně netvořil intensivu a že tvar Pielu v Gn 41, 51 byl vytvořen dodatečně k etymologisačnímu účelu. Pak by kořeny jména bylo nutno hledat jinde.

O to se pokusil už v r. 1875 Siegfried (Zeitschrift fuer protestantische Theologie, roč. 1875, str. 366 a další). Předpokládá, že jméno je složeno ze dvou částí. První z nich je Men či Min, jméno egyptského boha, druhá část je hebrejské nasa = nesl. Je to však výklad značně nepravděpodobný; spojuje egyptské slovo s hebrejským, a podle velkého díla H. Rankeho o egyptských jménech (Die ägyptischen Personennamen, Glückstadt 1935) nemá v egyptských písemných památkách obdobu.

Kdybychom chtěli jméno zcela odvodit z egyptštiny, znamenalo by (podle Fr. Lexy) „pastýř špatnosti“ nebo „pastýř škody“, a to analogií k doloženým jménům Mane-šamul = pastýř velbloudů, Man-etho = pastýř koní či Mane-baj = pastýř duší. Ale to nedává dobrý smysl.

Zbývá ještě hledat v oblasti akadské. V roce 1905 uveřejnil Herman Ranke výsledky expedice pennsylvanské university do Babylonie. Mezi jmény z doby Chamurapiho dynastie jsou doloženy tvary M-an-na-šu, Ma-an-na-ša, Ma-an-na-ši. Hned v dalším roce 1906 uvedl tato jména

do souvislosti s biblickým Manasesem Eduard Meyer a jeho se pak přidrželi další vykladači (S. Meyer, Die Israeliten 515). Meyer upozorňuje na to, že jméno Manases není zmíněno v písni Debořině (Sd 5), ale už v 7. stol. je to jméno jednoho krále v Judsku. Z toho vyvozuje, že kmen Manases prý vznikl tím, že jakýsi pohlavár tohoto – původem akadského – jména shromáždil lid z josefovských čeledí, především ze starého kmene Makir. Postavil se do jejich čela a tím prý jim dal i jméno. Meyerovu hypotézu sice přijali Gunkel (Genesis 439) i Procksch (Genesis 395), ale nepředložili rozbor jména v akadštině.

To učinil až Johann Jacob Stamm (Die akkadische Namengebung, Leipzig 1939, 131), který jméno vykládá jako složeninu tázacího man = kdo? a zájmena vztažného ša = co? – tedy asi ve významu otázky: „Kdo je to?“. To už nás však vede velmi daleko od Gn 41,51 a tak bude lépe podívat se ještě jednou na možnosti hebrejského odvození jména.

Velký moderní slovník Köhler – Baumgartner (3. vyd. 2. díl z r. 1974 str. 570) přijímá odvození od našah (participium Pielu) a odkazuje na Notha. Na str. 687 však rozeznává dva kořeny téhož tvaru, tedy našah I a II. Prvý z nich, hojnější, znamená v Qalu zapomenout, v Nifalu být zapomenut, v Pielu je doložen jen jednou v Gn 41, 51 – to je vykládané místo, a v Hifilu dát zapomenout. Druhý kořen, tedy našah II, považuje zmíněný slovník za novotvar slovesa naša (tedy se souhláskou alef na konci slova místo souhlásky hé). Je doložen jednak jako vypůjčení si, a dále naša II klamat, podvádět. Žádný ze zmíněných kořenů kromě základního „zapomínání“ tu neotvírá nové překladové možnosti jména.

Tak jsme nakonec tam, kde jsme začali, tedy u významu zapomenout či dát zapomenout. Nemůžeme ovšem vyloučit možnost, že nynější tvar jména je už sám úpravou jiného staršího tvaru, který se nedochoval a který proto nedokážeme rekonstruovat. Nové světlo by mohly přinést nové epigrafické nálezy, tedy texty, které zatím nemáme v rukou.

Duchovní poselství jména je však zřetelné. Ten Bůh, který sám nezapomíná na ty, kdo jsou jeho, a pomáhá jim, dává zapomenout na útrapy a břemena, která by nás tížila na další cestě.

Členská přihláška / Aktualizace údajů Objednávka Zpravodaje SKŽ

(upřesněte potvrzením; aktualizaci údajů a objednávku Zpravodaje je možné realizovat i prostřednictvím elektronického formuláře na http://krestane.zide.info/modules/mypage_form/)

(Titul) jméno a příjmení:		
Datum narození:		
Adresa:		
PSČ:		
Telefon:		
E-mail: <i>(velkými tiskacími písmeny)</i>		
Povolání: <i>(dobrovolné)</i>		
Vyznání: <i>(dobrovolné)</i>		
Čím mohu či hodlám přispět k aktivitám SKŽ a další sdělení: 		
Chci se stát (jsem) členem/členkou SKŽ <i>(členství v SKŽ není podmínkou odebírání Zpravodaje)</i>	ANO	NE
Přeji si být veden/a jako člen/členka olomoucké pobočky SKŽ	ANO	NE
Přeji si odebírat Zpravodaj SKŽ <i>(za dobrovolný čl. příspěvek na uvedenou adresu)</i>	ANO	NE
Přeji si od SKŽ dostávat e-mailové zprávy <i>(jedná se o občasný informační e-mail bez příloh; možno kdykoliv zase odhlásit)</i>	ANO	NE
Přeji si být zařazen/a do seznamu příležitostných spolupracovníků, na které je možné se v případě potřeby obracet s konkrétními návrhy, nápady či prosbami <i>(možno kdykoliv odhlásit)</i>	ANO	NE
Souhlasím se zpracováním poskytnutých údajů, které budou sloužit pouze pro vnitřní potřebu SKŽ, a které nebudou poskytnuty třetím osobám.		
Podpis:	Přijal/a:	
Datum:	Datum:	

KŘESTÁNSKÁ REVUE

DVOUMĚSÍČNÍK PRO ODPOVĚDNÝ DIALOG

téma, časové úvahy, eseje a studie, rozhovor, kultura, poezie, diskuse – polemika

KŘESTÁNSKÁ REVUE, založená v roce 1927, poskytuje platformu pro hledání odpovědí na otázku, co znamená evangelium dnes, jak vypadá autentická křesťanská víra v civilním životě, v rodině, na pracovišti, ve škole, v politice, v kultuře, v církvi. Revue má 56 stran a kromě stálých rubrik tvoří třetinu čísla zvláštní téma.

KŘESTÁNSKOU REVUE vydává OIKUMENE – Akademická YMCA, která vznikla v roce 1927 při světové organizaci mládeže YMCA v Československé republice.

Tematické bloky:

- 4/2007 Soukromé a veřejné (vyjde 28. srpna)
- 3/2007 Živí a mrtví
- 2/2007 Náš svět – změny, krize, naděje
- 1/2007 Ježíšův příběh jako výzva
- 6/2006 Myšlení v informačním věku
- 5/2006 Fundamentalismus a extremismus
- 4/2006 Konfese na prahu 21. století
- 3/2006 Sekty a nové náboženské směry
- 2/2006 Víra a katastrofy
- 1/2006 Nová křesťanská revue. Nová?

Roční předplatné činí 230 Kč, pro studenty a důchodce 200 Kč, knihkupcům poskytujeme slevu 28 %.

Na objednávku Vám rádi zašleme i jednotlivá čísla.

www.krestanskarevue.cz



20% sleva

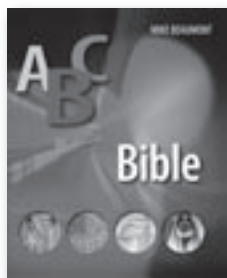
České biblické společnosti pro čtenáře Zpravodaje SKŽ

ABC Bible

(kat. č.: 4867)

Tato kniha je bohatě ilustrovaným průvodcem Bible a jejího historického pozadí. Knihu tvoří padesát osm tematických dvojstran, které je možné číst i samostatně. ABC Bible je ideální příručkou pro všechny, kdo chtějí proniknout do bohatého pozadí a obsahu Bible a upřednostňují přehledně a strukturovaně uspořádané informace a výrazný vizuální dojem.

Cena ~~392 Kč~~, sleva 20 %: 314 Kč



Průvodce Biblií (kat. č.: 4862)

Jedna z nejlepších a léty prověřených příruček pro studium Bible. Kniha na svých 816 stranách obsahuje 680 stran textu, 126 stran odborných článků, přes 700 barevných ilustrací, 68 map a 20 tabulek a grafů.

Cena: ~~996 Kč~~, sleva 20 %: 797 Kč



Zvuková

nahrávka

**Nového zákona
na DVD**

(kat. č.: 6601)

Dramatizovaný Nový zákon v Českémekumenickém překladu v podání předních českých umělců. Čtený text je možno zároveň sledovat na obrazovce televize nebo počítače. Bonus: celý Nový zákon ve formátu MP3. Na objednávku Vám můžeme text Nového zákona poskytnout také na klasickém CD (17ks) nebo ve formátu MP3 na 2 CD.

Cena: 189 Kč



Studentům teologických fakult poskytujeme v prodejně České biblické společnosti v Praze 8, Náhorní 12 slevu 50 % na vybranou studijní literaturu. Slevu poskytujeme po předložení dokladu o studiu (indexu), zákaznicky evidujeme.

Uvedené slevy pro jednotlivce platí do 31. 12. 2007. K objednávce připojte heslo „Zpravodaj SKŽ“. Využít můžete též plošné slevy 10 % na publikace CBS zakoupené prostřednictvím našeho internetového obchodu.

**Česká biblická společnost, Náhorní 12, 182 00 Praha 8, tel.: 284 693 925,
e-mail: obchod@dumbible.cz, www.dumbible.cz, bank. spojení: 129876273/0300**