

Vondruška, Oldřich

Petr a Mojžíš na cestě smíření : formování postoje římskokatolické církve vůči judaismu po II. vatikánském koncilu

Sacra. 2004, vol. 2, iss. 2, pp. 5-33

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118372>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Petr a Mojžíš na cestě smíření – Formování postoje římskokatolické církve vůči judaismu po II. vatikánském koncilu

Oldřich Vondruška, FF MU Brno, historie – religionistika

Obecné předpoklady pro vedení ekumenických rozhovorů

Téma, o němž jsem se rozhodl pojednávat, je i přes mnohé nadějně pokroky neustále zatíženo spoustou resentimentů. Je to otázka, která je velmi mnohavrstevnatá, plná historických křivd a nedorozumění, jež stále zasahují do současného soužití obou komunit. Cílem mého článku je načrtnout podstatné kroky, které učinila římskokatolická církev a její představitelé na cestě mezináboženského dialogu se židy, a to od zásadního zlomu, který znamenal II. vatikánský koncil až do nejbližší současnosti.

Evangelický teolog Martin Prudký rozlišuje několik teologických přístupů, které jsou aplikovány křesťanskými církvemi na židovské náboženství a jež s sebou nesou četná úskalí:

a) Model substitute – nevidí pro Izrael, jež nerozpoznal Ježíše jako Mesiáše, žádné místo v „dějinách Boží spásy“, na místo vyvoleného lidu nastoupila církev, „nový Izrael“. Izrael „staré smlouvy“ je pro svou tvrdošijnost od Boha zavržen, církev se stala výhradní „dědičkou zaslíbení spásy“.

b) Model integrace – církev jakožto nový „lid Boží“ zahrnuje (integruje) Izrael do sebe, ne ovšem celý Izrael, ale jeho (vyvolený) „zůstatek“ Izraele (tj. „křesťané ze Židů“) vytváří spolu s „křesťany z pohanů“ nové integrující a integrované společenství „lidu Božího posledního času“. Ovšem pro Izrael, který neuznává Krista za Mesiáše, není v tomto modelu místo, jež žádná spása nečeká. Patří mu naopak utrpení a záhuba, stejně jako v modelu předchozím.

c) Model typologie – pojímá vztah Izraele a církve tak, že Izrael je předobrazem církve. Na příběhu Izraele je předznačeno, co je církev a jaká je její cesta tímto světem. Z toho však ovšem vyplývá, že příchodem Krista a vznikem církve „předobraz“ ztratil svůj smysl. Jeho odkazovací funkce byla tímto naplněna, dějinné poslání skončilo. – Izrael jako předobraz církve nemá v „dějinách spásy“ vedle církve již žádné místo.

d) Model ilustrace – chápe cestu Izraele jako exemplární případ zavržení. Izrael post Christum slouží církvi jako „odstrašující příklad“, exemplární varování před odpadnutím od Boha, tvrdošijnou nevěrou. Pogromy či holokaust jsou podle tohoto teologického modelu zcela správné.

e) Model participace – je nesen obrazem „větví“ a „kořene“ (Ř 11,18). Dílo Ježíše Krista stvrzuje „Boží vykupitelský zápas“ při Izraeli a jako průlom nového věku otevírá i uvěřivším „pohanům“ možnost, aby se přidružili a „přišli na Sijón s zpěvováním“. „Pronárody země“ jsou takto Mesiášem (Ježíšem) pozváni k „Božímu spasitelskému dílu“. Skrze Mesiáše z rodu Davidova se stávají spoludědci zaslíbení

Izraele, spoluobčany, spolubydlicími Izraele. Nepředpokládá se přitom, že by tito nově přichozí měli od Mesiáše za úkol onen dosavadní „lid Páně“ (Izrael) ze Sijónu vyhnat a vydědit. Naopak, podle apoštola Pavla se má jen počkat, „dokud nevejde plnost pohanů, pak bude spasen všecken Izrael“ (Ř 11,25n).

f) Model reprezentace – pojímá církev jako „místodržitelku“ Izraele. Jestliže Izrael (zatím, před druhým příchodem Krista) „neprohlédl“, musí církev provizorně jeho poslání v „dějinách spásy“ zastoupit – ovšem musí přitom zachovat otevřenost právě i pro Izrael! Při zpětném pohledu na záhubu Židů zazněly v židovsko-křesťanském rozhovoru ovšem také hlasy, že je tomu právě naopak: Izrael hynoucí v Osvětlení zástupně nesl úděl mlčící a Krista zapírající církve. Trpící Izrael je reprezentací, „místodržitelem“ církve.

g) Model komplementarity – se uplatňuje zvláště v moderním židovsko-křesťanském dialogu. Vychází z toho, že skutečnost „lidu Hospodinova“ zahrnuje zásadně obě společenství. Ta se sice navzájem hluboce odcizila, nicméně si nemohou navzájem upírat účast v „dějinách spásy“ – vycházejí ze stejné základny „Božího jednání v dějinách“ (především biblického svědectví) a směřují k témuž cíli.¹

Výčet jednotlivých modelů ovlivňujících oboustranné stýkání těchto náboženských komunit je poměrně vyčerpávající a poskytuje nám dobrý obraz o úskalích, která se v každém z nich skrývají. S dějinami křesťanské teologie a s nimi úzce související účelově zaměřený alegorický výklad Starého zákona je přímo spojeno nejčastěji používané substituční chápání židovského náboženství. Víme, že toto pojetí má za následek nejvíce škod, které byly páčány vůči židům v nejrůznějších formách ústících často v době zvýšených vášní zvláště v období Velikonoc až do krvavých pogromů. Zdi ghetta poskytovaly židům možnost relativně svobodného pohybu a provádění vlastního kultu, avšak zároveň to bylo násilné zatlačení na okraj měst, kde se nedobrovolně stali marginální vrstvou společnosti s minimálními právy, a to vše jako důsledek jejich negativního obrazu v očích křesťanských teologů.

Dalším nejpoužívanějším způsobem je typologie, která se bohužel hojně uplatňuje i v současných teologických pracích jak katolických, tak evangelických a tvoří i nezbytný repertoár většiny kazatelů při výkladech novozákonních textů. Jeho hlas je jasně slyšet i v dokumentech II. vatikánského koncilu a v následujících textech týkající se židovské víry, jak o tom budu hovořit níže. Hlavní problém spočívá ve vypjatém úsilí křesťanských církví odkazovat na Ježíšovu činnost jako na naplnění prorockých zvěstí Starého zákona. Ježíše chápou jako předvídaného Mesiáše a z toho pro ně nutně vyplývá povinnost všech židů se k němu přihlásit. Ti, kdo zůstávají v zajetí svých „starých“ představ, jsou navždy „Bohem zavržení“. Nejtěžší úkol je tedy ten, že musí uznat vlastní hodnotu židovské víry a tradice a zároveň vyznávat osobu Ježíše Krista jako „Spasitele a Syna Božího“. O to se právě pokouší jiné modely vztahů vyjmenovávané Martinem Prudkým.

1 M. Prudký, *Záhuba Židů a postoje křesťanů*. In: *Dialog křesťanů a Židů*, Praha 1999, str. 162–166. *Pět základních teologických omylů, kterých se dopouštějí křesťanství teologové vůči židům uvádí J. Smolik, Křesťanství bez antijudaismu, Praha 2002, str. 33–35. Tj.: a) výlučný nárok na christologický výklad SZ, který odmítá exegezi židovských vykladačů a anektuje SZ pro křesťany, b) ztotožnění dějinných událostí s „dějinami spásy“ – osud židů byl pseudoteologicky chápán jako doklad Božích soudů, c) antisemitismus pramenící z židovského nepřijetí Ježíše jako mesiáše a misie židů, d) aplikování substituční teorie – církev jako pravý Izrael nastupuje na místo Izraele starého, e) pojetí židů jako narušení křesťanské jednoty a státa – řešením bylo nucení ke křtu nebo vyloučením ze společenství.*

Model participace se stal nejfrekventovanějším výkladem, který nahradil model substitute. Zdánlivě by to mohlo vypadat, že se jedná o konečné narovnání vztahu mezi oběma partnery v dialogu, ale – jak na to upozornil v prosinci 2000 vrchní pražský rabin Karol Sidon na brněnské konferenci – i ten v sobě skrývá četné problematické představy. Roubování nové větve na starý kmen se děje vždy, když je celkový strom oslaben a nemocen a zdravé větve ho mají oživit a přinést čerstvé zdravé plody. Nové větve a jejich zdravé plody jsou sice bezprostředně spojeny se starým kmenem, ale ten se v tomto celém procesu stává jen jakýmsi pasivním článkem, odumírajícím organismem, který se již živě nepodílí na současném dění.

Proto se mi jako nejprínosnější a nejméně zavádějící zdá komplementární pojmání židovské víry. Právě na tomto poli se mohou zdůrazňovat jednotlivé společné prvky v obou tradicích, zvláště etické normy lidského jednání, aniž by nutně hrozilo nebezpečí, že dojde k záměrnému překroucení či zkreslení z jedné nebo druhé strany.

O klasifikaci mezináboženských vztahů se pokusil i katolický teolog Odilo I. Štampach, který rozlišuje 3 základní druhy přístupů k jiným náboženským systémům:

1) Náboženský exkluzivismus – jenž lze podle něj charakterizovat: Máme pravdu, a sice celou, nezkrácenou a jedinou. Co tvrdí jiní, jsou buď prvky naší pravdy znehodnocené vytržením z kontextu, nebo omyly či lži. Naše cesta k duchovnímu cíli (např. ke spáse) je jediná. Kdo po ní nejde, nemá naději na spásu. I při chybějícím souznění je mezi takto výlučnými náboženstvími představitelná alespoň tolerance nikoli však doktrinární, nýbrž občanská.

2) Náboženský pluralismus – dal by se charakterizovat rčením: Každý má svou pravdu. Jde tedy o jiný než pouze občanský pluralismus. Není to pouhé respektování faktické mnohosti náboženství, nýbrž pluralita je i uvnitř, z náboženských hledisek účastníků akceptována a kladně hodnocena. Domnívá se, že pluralistický model nemusí být nutně příznivější dialogu. Má-li totiž podle něj každý svou pravdu, může si s ní zcela vystačit. Jednotlivá náboženství se svými pravdami mohou existovat neřečně vedle sebe. Ba dokonce se někdy pokládá za nežádoucí předkládat jiným svou doktrínu jako odpověď na otázku po smyslu.

3) Dialogický model – příklon k vlastnímu náboženství je zřetelný, i když zároveň kritický. Náboženský inkluzivista nestojí mimo náboženství nebo nad nimi, nýbrž vede dialog s jinými z pozice vlastního náboženství. Interpretuje jiná náboženství v rámci, který mu poskytuje jeho vlastní zkušenost a tradice. Zahrnování (inclusio) nemá podle něj rozhodně být pohlcováním partnerů, ale ponechává každému jeho jedinečnost.² Tento přístup se shoduje s komplementárním modelem uváděným M. Prudkým.

Poslední koncepcí vedení dialogu, kterou zde předkládám, jsou návrhy Hanse Künga, poradce na II. vatikánském koncilu. Bezpodmínečným předpokladem pro opravdu ekumenickou strategii je podle něj u každého náboženství sebekritika. Kritický pohled na vlastní historii, selhání a viny. *„Hranice mezi pravdou a nepravdou není apriorně totožná s hranicí mezi vlastním a cizím náboženským vyznáním. Strážlivě uvažující člověk rád přizná: Hranice mezi pravdou a nepravdou probíhají vždy i vlastním náboženstvím... Všechna náboženství mají plusové i minusové konto!“*³

2 O. I. Štampach, *Náboženství v dialogu*, Praha 1998, str. 181–183.

3 H. Küng, *Světový étos – Projekt*, Brno 1992, str. 82.

Velice otevřeně vystihuje podstatu vztahu dvou konstituovaných vyznání, když říká, že žádné náboženství nemůže plně upustit od toho, aby svá vlastní specifická kritéria pravdy neuplatňovalo i na ostatní náboženství. Dialog neznamená popření sebe sama. A cizí kritika je nutná. Avšak: „*Kdo zůstává poctivý a čestný, ví, že tato kritéria mohou být relevantní a závazná prvořadě pro to které náboženství samotné a ne pro náboženství jiná. Kdyby tedy při dialogu každé náboženství striktně trvalo na svých vlastních kritériích pravdy, byl by opravdový dialog předem beznadějný.*“⁴

Podobný problém řeší i ve své další práci, kde se ptá: „*Jaký je vzájemný vztah Ježíše Krista jako „našeho světla“ a mnoha jiných „světel“, jak je uznávají jiní lidé? Lze „jedno světlo“ a „jiná světla“ nějak slučovat?*“ Na tuto zásadní otázku pro vedení teologického dialogu odpovídá kladně, neboť Ježíš podle něj ponechával lidem jiné víry jejich důstojnost a cítil k nim respekt. „*On, jenž byl zrozen z hebrejské matky, se zaradoval nad vírou syrofénické ženy a římského důstojníka, přijal přátelsky Řeky, kteří hledali, a svým židovským krajanům provokativně představil samařského heretika jako nezapomenutelný příklad lásky k bližnímu.*“⁵

Pro křesťany je tedy podle Künga rozhodující konfrontovat se vždy znovu s otázkou, jež prý pro něj osobně vždy byla a je otázkou zásadní: „*Kdyby se Ježíš vrátil na svět, jaký by v dnešní situaci světa zaujal postoj? Jaké by nám dal osvícení? O jednom nepochybuji: Kládl by nám dnes na srdce, abychom se setkávali s lidmi jiných náboženství a učil by nás v těchto setkáních nově odkrývat křesťanskou odpovědnost za svět.*“⁶

Za konkrétní zhmotnění obecných předpokladů k vedení dialogu, jež byly zmíněny výše, lze považovat Küngovo rozvrstvení několika základních přístupů, jež by měl dialog v každém případě obsahovat. To považuji za vůbec nejdůležitější ze všech jeho námětů pro vedení ekumenických rozhovorů:

1) „*Začíná u daného a přenechává zcela průběhu rozhovoru a dorozumívání, co z toho nakonec vznikne jako výsledek a co se nakonec řekne třeba o vztahu Ježíše Krista a proroka Mohameda: Jedná se o vysloveně aposteriorní přístup.*“

2) *Vidí různé tradice, jejich základní „listiny“ a nositele spásy v jejich souvislosti a podle jejich vlastního postavení, takže je možný diferencovaný přehled vzájemně propojených tradic: Při uší zakotvenosti ve víře jde o přísně historický způsob výkladu.*

3) *Předem svému partnerovi v dialogu přiznává jeho stanovisko víry a očekává od něho jen bezpodmínečnou ochotu naslouchat a učit se, neomezenou otevřenost, která zahrnuje proměnu obou partnerů dialogu v průběhu dorozumívání: To je trpělivá realistická cesta.*

4) *Předem vyznává své vlastní přesvědčení víry (Ježíš je normativně a definitivně Kristus) a současně bere vážně např. funkci Mohameda jako pravého (pokřesťanského) proroka: To je sebekritické křesťanské stanovisko.*⁷

Základní postoj opravdové ekumenicity tedy podle Künga nezná ani agresivní chování vůči jinak smýšlejícím, ani uhýbavost před rozhodováním. Je mu cizí dogmatické potírání i neutralizování všech stanovisek. Aby dosažené výsledky byly

4 H. Küng, *Tamtéž*, str. 83–84.

5 H. Küng, *Světový etos pro politiku a hospodářství, Praha 2000*, str. 191.

6 H. Küng, *Tamtéž*, str. 191.

7 H. Küng, *Světový etos – Projekt*, str. 99.

co nejmarkantnější a plody vzájemného porozumění pronikaly do všech sociálních vrstev, je třeba provádět dialog na všech rovinách, neboť zvláště v lidových vrstvách je často tendence lpět na určitých resentimentech, které neodpovídají nejnovějšímu vědeckému diskurzu. Proto podrobně vyjmenovává všechny skupiny, které by se na tomto dění měly bezprostředně podílet. Sem započítává mezinárodní institucionální kontakty (Světová rada církví, vatikánská Rada pro mezináboženský dialog, národní církevní organizace atd.), regionální a lokální společenství, která řeší problémy přímo na místě. Dále volá po intenzivnějším filozofickém a teologickém dialogu teologů a religionistů reflektujících náboženskou pluralitu stejně jako po duchovním dialogu řádových společenství. Nakonec zdůrazňuje zejména každodenní dialog všech lidí různých náboženství v souvislosti s náboženskými, sociálními a politickými iniciativami.⁸

Můžeme říci, že určitá část požadavků vyjmenovaných výše, byla už splněna. Po institucionální stránce existují komise zabývající se ekumenickou spoluprací s jednotlivými protestantskými či pravoslavnými církvemi a dokonce již tři desítky let i zvláštní komise pro náboženské vztahy s judaismem nebo islámem. Za tuto spoustu let bylo vyškoleno množství teologů se znalostí východních náboženství a vznikly četné katedry religionistiky na katolických univerzitách avšak samozřejmě teologicky zaměřených, které seznamují se základními naukami toho kterého náboženství. I druhý bod byl naplněn, když při národních biskupských konferencích byly ustaveny komise zabývající se např. vztahy se židy a problémy rasismu a antisemitismu. V českých zemích má tuto problematiku pod svou patronací plzeňský biskup František Radkovský. Co se týče řádových společenství, jsou v mezináboženském stýkání zvláště aktivní dominikáni, kteří např. působí v Káhiře, a dále i františkáni a jezuité, jež se aktivně účastní řádového života v islámských mystických bratrstvech, ale i v buddhistických kláštřích, kde provádějí i různé meditační praktiky.

Větší nesnáze činí společná jednání teologů, kteří mezi sebou pořád ještě nedovedli odstranit některé předsudky a nepochopení, a proto stále zůstává mnoho věcí nevyřešených. Největší význam a zároveň i nejvyšší úskalí shledávám v běžné komunikaci mezi věřícími a jejich společném soužití. Nelze hovořit o nějakém opravdovém sblížení, když např. neexistuje vzájemné uznávání sňatků mezi katolíky a evangelíky. Bohužel jsou projevy ekumenického přátelství jen obecnými proklamacemi, které nejsou reálně uplatňovány v praxi. Zde zbývá mnoho práce, kterou musí vykonat nová generace náboženských hodnostářů a teologů, jež nebudou zatíženi starými představami a interpretacemi.

K podobným závěrům jako H. Küng dochází i další významný katolický teolog 20. století Hans Waldenfels. Hovoří o tom, že vazba mezi fundamenty přijímá ideologické rysy a vede k fundamentalismu, který je pak nutně zažíván v negativní podobě: *„...v autoritářském odmítání komunikace a ve slepé poslušnosti, v totalitních formách chování a stahování se do ghett se silnými sociálními kontrolami. A poněvadž tyto rysy chování se ve svých celosvětových účincích diametrálně rozcházejí se západním myšlením novověku, mají silně protimoderní akcent, ač vyrostly na půdě moderny. Proti procesům rozplývání a libovůle, jež jsou negativním pozadím pluralismu, slibují niternou soustředěnost a nové zakořenění ve vlastním řádu. Oba extrémě končí zrušením skutečné komunikace. Východisko řešení dilematu mezi*

*fundamentalismem a synkretismem, falešnou jistotou a pouhým plynutím musí být hledáno v komunikaci, která umožňuje odpovědné jednání.*⁴⁹

Jak je z celého úryvku patrné, i on se staví jednoznačně na pozici vlastní tradice, z jejíž kořenů pak čerpá, když chce hovořit s tím na druhé straně. Dialog může být opravdovým přínosem, jestliže ho vedou sebevědomí partneři přesvědčení o hodnotách vlastní víry a úlohy svého společenství ve světě, ale přitom si jsou plně vědomi i mnohých pochybení, kterých se dopustili v dějinách. Schopnost přiznat vinu a umění odpouštět musí být jejich nutnou výbavou.

Moderní interpretace Bible jako základ vzájemné komunikace

Tuto pasáž jsem zahrnul do své práce z toho důvodu, neboť právě nové přístupy v interpretaci Bible v moderní době dopomohly k lepšímu pochopení obou náboženských tradic. Bible je základní text, fundament, od něhož se odvíjí veškerý život církve, všechny rituální praktiky se snaží zdůvodňovat právě Písmem, stejně jako pozdější teologické spekulace. V těchto nových přístupech je patrný příklon k většímu používání knih Starého zákona, protože tam mohou křesťané nalézt své semitské kořeny společné se židovstvím zvláště v postavách velkých patriarchů jako byli Abrahám, Izák, Jákob, Mojžíš aj. Největší význam však mají pro křesťany proročké knihy, v nichž nacházejí předznamenání příchodu Ježíše Krista, zde se také nalézají nejvíce konfliktních bodů. Je proto třeba znát všechny interpretační modely, abychom mohli lépe posoudit posun, kterého bylo ve vzájemných vztazích dosaženo. Tyto pokroky v katolickém myšlení můžeme dobře pozorovat při analýze následujících autorů.

Konkrétním vytyčením jednotlivých fází rozhovorů církve s židovstvím se zabývá člen řádu servitů John T. Pawlikowski. *První fázi* charakterizuje jako „očistnou“, neboť ovlivnila především křesťanskou výchovu a katechezi. Tato fáze zahrnovala mj. i odmítnutí kolektivní odpovědnosti Židů za Ježíšovu smrt ad. Tato fáze je podle J. T. Pawlikowského už v podstatě uzavřena.

Druhá fáze podle něj spočívá v novém vědeckém přístupu ke studiu hebrejského Písma a Nového zákona, jehož vliv se v současné době začíná projevovat i v jiných dimenzích života církve. Klade si otázku, zda křesťané mají na hebrejském Písmu oceňovat některé výpovědi, které mohl Ježíš sdílet se židy, ale které nikdy explicitně nevyšlořil (jako úcta k veškerému stvoření či ekonomická spravedlnost). Pawlikowski dále hovoří o zásadní změně paradigmatu v nazírání na Ježíše Krista, kdy pojetí Rudolfa Bultmanna vypovídající o jakémisi univerzálním Ježíši bez viditelného zřetele k jeho židovským kořenům a tradici je nahrazováno přísně biblickým vědeckým zkoumáním, které ho zasazuje do celého kontextu židovského náboženského systému. S tím souvisí i změna postoje vůči osobnosti sv. Pavla, který sice nekladl pohanokřesťanům za podmínku dodržování norem Zákona, ale na druhé straně to neznamená, že by zakazoval křesťanům ze Židů dodržovat příkazy jejich Zákona.

Třetí fázi tohoto dialogu označuje za teologickou, o níž je přesvědčen, že je zatím stále jen v zárodečném stadiu a na okraji hlavního proudu křesťanského a židovského vědomí. Tvrdí, že přestože celá řada křesťanských badatelů publikovala rozsáhlé

studie o důsledcích židovsko-křesťanského dialogu, nepodařilo se uvedeným vědcům proniknout do hlavních teologických proudů v jednotlivých denominacích.¹⁰

Právě v souvislosti s uskutečňováním jednání mezi křesťany a židy si je třeba podle evangelického teologa Milana Balabána uvědomit základní etické příklady a principy, které přinášejí židé nežidům. Je to v prvé řadě Tóra jako základní řád lidského života, Žalmy, židovské mudrosloví a apokalyptika.¹¹ V podstatě stejný názor zastává již zmiňovaný K. J. Kuschel, když bere velké postavy starozákonní tradice jako vzorce chování – „jež sloužily zvládnutí životních krizí a ujištění lidu o jeho trvalém spojení s Bohem“. Se vzpomínkou na Abrahamovy příběhy izraelský lid teologicky kreativně reagoval na nové dějinné výzvy.¹² Dále jsou to Mojžíš a Ježíš, každý svým způsobem a se speciálními akcenty, zdůrazňují nezbytnost úcty člověka k normě, jež je mu principiálně nadřazená. Rovněž zmiňuje hojnost příkladů Starého zákona „utrpení pro Boží věc“ (např. utrpení hebrejských kmenů v Egyptě, strážně Jeremjášovy, katarzní soužení Jóbovo ad.) Na posledním místě uvádí kabalou, kde lze najít jiné pojetí Boha, než představuje pojetí mocenské. Bůh se může manifestovat v absolutní pasivitě, nezasahování či stahování zpět. Přitom však platí, že Šekina, tj. ztělesnění Božího „pobývání“ v tomto světě, „obsazuje“ všechna místa v tomto světě, „trnitý keř nevyjímaje“.¹³

Na těchto konkrétních příkladech vidíme, že promyšlení jednotlivých kroků mířících k vytvoření důvěry mezi oběma partnery a normalizování jejich vzájemných vztahů je předmětem úvah mnoha význačných křesťanských teologů, kteří se také snaží o prosazování zmiňovaných idejí a konkrétních konceptů v praxi a kteří také vždy ať otevřeně či skrytě upozorňují na jejich obcházení či nivelizování. Musíme však vzít v úvahu, jak již poznamenává J. Pawlikowski, že se ve většině případů jedná o teology, kteří se neteší přílišné přízni nejvyšších představitelů svých církví. Proto je na tomto poli ještě třeba učinit velký kus práce, aby tyto myšlenky dorazily jak do samotných hlav jednotlivých křesťanských církví, tak se staly i nedílnou žitou realitou jejich údů, tedy laiků.

Důvod, proč je pro křesťany tak nezbytné znát dobře Starý zákon a pozorně promýšlet každou jeho větu, spočívá v tom, že se v něm objevuje postava patriarchy Abrahama, jež je konstitutivním svorníkem, který drží celou klenbu semitských náboženství a bez něhož není dost dobře možné vést jakékoliv seriózní biblické interpretace. Poznání Abrahamových činů a jakýmsi introspektivním zřením i jeho motivací osvětluje mentalitu této postavy bez ohledu na to, zda skutečně historické či mýtické, která stojí na „počátku“ lidských dějin a která pak určuje charakter celého židovského myšlení a tradice, jež se k němu stále vrací a nově interpretují.

Abrahám je také podle biblického verše¹⁴ některými považován za zakladatele celosvětového „ekumenismu“, od něhož pak mohou semitská náboženství odvozovat

10 J. T. Pawlikowski, *Křesťanství a judaismus*. In: Dialog křesťanů a Židů, Praha 1999, str. 262–267.

11 M. Balabán, *Židovská duchovní tradice jako myšlenkové obohacení ostatního světa*. In: Dialog křesťanů a Židů, Praha 1999, str. 278.

12 K. J. Kuschel, *Spor o Abraháma*, Praha 1997, str. 33.

13 M. Balabán, *Židovská duchovní tradice jako myšlenkové obohacení ostatního světa*. In: Dialog křesťanů a Židů, Praha 1999, str. 278–280.

14 „Já jsem! A toto je má smlouva s tebou: Staneš se praotcem hlučícího davu pronárodů. Nebudeš se už nazývat Abram; tvé jméno bude Abraham. Určil jsem tě za otce hlučícího davu pronárodů. Převalice tě rozplodím a učiním z tebe pronárody, i králové z tebe vzejdou.“ Gn 17, 4–6.

svůj vztah k ostatním kulturním a náboženským společenstvím. K. J. Kuschel připomíná, že univerzalistický rys abrahámovských příběhů se konkretizuje ještě tím, že vedle důrazu na Abrahamovo potomstvo (Jákoab/Izrael) kladou jahvistické a kněžské texty navíc váhu na spojení Abrahama/Izraele se společenstvím jihovýchodních a východních sousedních národů, které jsou pocítovány jako příbuzné – výslovně se zdůrazňují arabské kmeny jako potomci Hagary, Izmaele a Ketúry (Gn 25,1–6; 12–18). Text o požehnání pro národy má univerzální dimenzi. „Boží požehnání“ Abrahamovi podle něj není žádným výlučným majetkem Izraele samého, neboť jej přesahuje a zahrnuje i národy, které nejsou na linii Abraham – Izák – Jákob.¹⁵

Po celou dobu křesťanských dějin se při vymezování vztahu k židům upínala hlavní pozornost ke sv. Pavlovi, neboť on jako konvertovaný žid dobře znal celou rozmanitost a zvláště problematiku židovského náboženství a zaujímal k ní také svůj vyhraněný postoj. J. K. Kuschel vytyčuje dvě základní charakteristiky tohoto jeho vztahu:

– „Pavel byl Žid a nepopíral ani „jako křesťan“ své židovství (F 3,5–6, Ga 1,13–14).“

– „Žid Pavel věřil v Ježíše jako v Božího Mesiáše Izraele a světa.“

J. K. Kuschel odkazuje na Pavlův list Římanům (9,1–5), podle něhož zůstávají Izraeli tyto nadále Bohem nevypovězené sliby: „synovství“: *Izrael zůstává Božím „prvorozeným synem“ (Ex 4,22), „sláva Boží“: ta bydlí stejně jako dřív uprostřed lidu, v jeruzalémském chrámě (Ex 25,8), „smlouvy s Bohem“: všechny tři Boží smlouvy s Noém, Abrahamem a Mojžíšem zůstávají v platnosti, „Tóra“: ani ona není podle Krista prostě zrušena, nýbrž je trvalým výrazem Boží vůle, „zaslíbení“: sliby dané Abrahamovi a Izákovi jako i očekávání šířícího se dovršení skrze Mesiáše Izraele (2 Sam 7,1) nejsou odvolány, „otcové“: Abraham, Izák a Jákob zůstávají vůdčími postavami víry a života, které udávají ráz a zakládají identitu.“¹⁶*

Když Pavel řeší problém židovského odmítnutí Ježíše jako „Mesiáše“¹⁷, klade si přitom otázku, zda se židé ještě mohou považovat za „lid Boží“. Odpovídá na ní ve svém listu Římanům, kde uznává tento jejich statut právě „kvůli jejich otcům“. Abrahámová víra tak spočívá v bezpodmínečné důvěře v „Boží sliby“. Přesné dodržování litery židovského Zákona se stává zbytečným pro dosažení „spásy“ a všichni ti, kdo uvěří v Krista bez rozdílu rasy či národa se stanou „syny Abrahámovými“. To je naprosto radikální změna interpretačního vzorce, který zde podle Kuschela Pavel použil. Na tomto místě se ukazuje, nakolik se již stal křesťanem, který není vázán doslovným zněním ustanoveních Tóry a je plně oddán představě věst budoucí misie mezi národy. Pavel z Tarsu zde vystupuje v roli interpreta Ježíšova odkazu a jeho výklad se stává v křesťanské tradici normativním postojem vůči židovským věřícím.

Podobně bohatým polem pro interpretační modely je také smysl obřizky. To, že Abraham byl po dlouhý čas neobřezán, dokazuje podle Pavla, že na obřizce před Bohem vůbec nezáleží. Neměl by tedy být chápán jen jako „otec proselytů“ ale všech pohanů, kteří, jestliže uvěří v Krista, jsou již před Bohem ospravedlněni.¹⁸

¹⁵ K. J. Kuschel, str. 49–50.

¹⁶ *Ibidem*, str. 104–105.

¹⁷ *Odlišné pojetí v židovské a křesťanské tradici viz M. Angel a A. Lacocque heslo Mesiáš in: Slovník Židovsko-křesťanského dialogu, Praha 1994, str. 77–81.*

¹⁸ *Ibidem*, str. 115.

Toto tvrzení je však pro věřící židy nepřijatelné, neboť žádný člověk se nemůže zvat „potomkem Abrahámovým“, jestliže se předtím nedal obřezat a nekonvertoval k židovství podle vzoru samotného Abraháma. Křesťanská teologie argumentuje tím, že Hospodin není jen Bohem židů, ale také pohanů a on sám je ve svých rozhodnutích svobodný, koho si zvolí za sobě milého. Často je také užíván citát z Mt 3,9: „*Pravím vám, že Bůh může Abrahámovi stvořit děti z tohoto kamene*“, kterým se dokazuje absolutní Boží svrchovanost. Otázkou je, nakolik mohou být výpovědi Nového zákona normativní váhu pro ortodoxního žida. Hlavním argumentačním polem křesťanů musí být Starý zákon, neboť jen ten je vhodnou oblastí k navázání vzájemných kontaktů, kde se hovoří o židech a lidech z ostatních národů jako o společných ctitelích jednoho „Pána“.

Na konci své práce K. J. Kuschel předkládá svou křesťanskou verzi přístupů židovství vůči ostatním lidem založenou na židovské koncepci „*spravedlivých mezi národy*“, kteří se drží noemovských přikázání. Aniž by se museli stát židy, dostává se jim „*podílu na budoucím světě*“. Tak jako je existence Izraele předpokladem toho, že se ostatním národům dostalo Božího požehnání, tak je existence ostatních národů předpokladem toho, že Izrael neredukuje Boží spásu výlučně pro sebe sama.¹⁹

Podobné stanovisko zastává i rabi Norman Solomon, jenž hovoří o tom, že „*naplněním mise Izraele není to, že se všichni ostatní lidé stanou Izraelem, ale že každý národ bude ctít Boha a bude veden jeho vůlí, přičemž zůstane tím, čím je – národem egyptským, asyrským nebo jakýmkoliv jiným. Od národů se očekává, že zůstanou etnicky a kulturně odlišeny, ale očistí se od modloslužby.*“²⁰

Ve slovech tohoto židovského rabína můžeme cítit významný posun v chápání jiných etnik, které jsou geneticky a kulturně odlišeny. Přesto po nich požaduje, aby se „*neoddávali modloslužbě*“, čímž má na mysli víru v jednoho Boha. Je to projev teologa, který uznává hodnotu jiných tradic a kultur, který je však plně zaujat svým náboženstvím, což odpovídá všem představám teologického dialogu.

Při čtení Starého zákona a při rozhovoru s příslušníky židovského vyznání musí tedy křesťan akcentovat všechny tyto interpretace, které odpovídají nejnovějšímu teologickému diskurzu. S tím ale neodmyslitelně souvisí, jak by měl věřící křesťan vůbec nazývat dva základní celky, z nichž se biblický kánon skládá.

Tomuto problému se věnuje Hildegarda Gollingerová, když se snaží nově vyloužit verš Jr 31,31–34: „*Hle, přicházejí dny, kdy uzavřu s domem izraelským i s domem judským novou smlouvu...*“ Prohlašuje, že proti obvyklé křesťanské interpretaci jakožto „*konečné Nové smlouvy*“ stojí námitka, že „*konečná*“ se v hebrejské bibli ve spojitosti se smlouvou sice vícekrát vyskytuje, ale právě na citovaném místě chybí. Závažnější je podle ní otázka po kvalitě toho, co je označováno adjektivem „*nové*“. Odvozuje-li křesťanská teologie své sebepochopení z polarit starého a nového, pak „*staré*“ chápe jako synonymum pro zastaralé či překonané a „*Novou smlouvu*“, založenou v Ježíšově smrti, za nahrazení Sinajské smlouvy. Z toho nutně vyplývá teologická diskriminace židovství ve smyslu tzv. teorie substituce či vydědění. Příslib nové smlouvy není v hebrejské bibli nikde spojován se zrušením smlouvy dosavadní. Říká, že ani v Jr 31,31–34 se nejedná s ohledem na dobové pozadí o zrušení či vyloupení,

¹⁹ *Ibidem*, str. 234–235.

²⁰ N. Solomon, *Bohatství v různosti*. In: *Dialog křesťanů a Židů*, Praha 1999, str. 34.

nýbrž naopak o útěchu lidu Smlouvy, jenž hluboce znejistěl exilovou zkušeností. Výklad Nové smlouvy jako odstranění Sinajské smlouvy nemá tedy biblický podklad. Přední starozákonníci proto v souladu s židovskou interpretací Jr 31 navrhuji mluvit věcněji o „obnovené smlouvě“.²¹

Podal jsem zde příklady paradigmat moderních křesťanských teologů²², abych alespoň zčásti poodkryl množství různých náhledů na tuto ožehavou a u mnohých stále velice bolestnou otázku. Jedná se o mínění těch teologů, kteří jsou nakloněni přímému pozitivnímu dialogu se židovstvím a jsou si vědomi všech možných peripetií z toho vyplývajících. Vědí, jak bolestné jsou tyto styky pro židy, kteří teprve pomalu a opatrně hledají ztracenou důvěru ke křesťanům a jejich církvím. Klád jsem zde velkou váhu na interpretaci jednotlivých úseků Starého i Nového zákona, protože ty jsou a budou základním argumentačním nástrojem při různých sporech či naopak hledání společných stanovisek. Bez pečlivého studia příslušných míst těchto posvátných textů nelze dost dobře pochopit jednotlivé teologické problémy, které brání oběma stranám dosáhnout úplné shody. Jedině tak poznáme meze, kam až může ten který teolog zajít, aby neporušil věroučné články svého náboženství.

Velice výstižně toto vyjádřila Hedwiga Wahleová: *„Dialog zůstává z větší části asymetrický. To je také pochopitelné, protože z pohledu teologického je dialog pro křesťany nezbytný pro jejich společné dědictví se Židy, s jejich kořeny v judaismu. Avšak pro Židy je dialog nezbytný, aby mohli žít ve společnosti, která by byla bez předsudků.“*²³

Domnívám se však, že v současnosti, kdy již více než 50 let existuje stát Izrael, jenž byl uznán podle zásad mezinárodního práva většinou států světa a jehož státnost je dnes již nezpochybnitelnou skutečností, a v němž Židé mají svůj trvalý domov, se podle mého soudu mohou s daleko větším odhodláním vydat na stezku vzájemného dorozumívání a poznávání.

Jak o tom hovoří dr. Bernarda Resnikoffa, kdy mají podle něj poprvé v historii židé možnost žít ve společnosti, ve které mají většinu a křesťané jsou zastoupeni jen minoritně. *Vláda je židovská, parlament, ozbrojená moc... Židé jsou v tomto státě doma a na rozdíl od diaspor v Evropě a Africe mohou lpět na tradici a hodnotách bohoslužebného života. A křesťané se jim přizpůsobují...“*²⁴

Důsledky plynoucí z revize antijudaismu shrnul R. Řehák do deseti základních bodů – 1) uznání křesťanské spoluviny na šoa, 2) zřeknutí se misie mezi židy, 3) uznání, že zaslíbení daná Izraeli nadále platí, 4) vědomí, že křesťané Izrael nenahradili a nemají tudíž právo zaslíbení daná židům vztahovat na sebe, 5) význání, že židé jsou ti „prvorození“ a křesťané jen ti, kdo byli „naroubováni“, 6) uznání, že Izrael má univerzální význam pro všechny národy, 7) přiznání, že Tenach je židovský text, určený primárně Židům, 8) pochopení, že politická situace židů v současnosti je

21 H. Gollingerová, *Katolická teologie a židovství*. In: Zpravodaj společnosti křesťanů a Židů, 1995, č. 35, str. 11.

22 *Stručný nástin nahrazení starých paradigmat v biblických vědách novými podává J. Smolík, Křesťanství bez antijudaismu*, str. 49–58.

23 H. Wahleová, *Současné perspektivy křesťansko-židovského dialogu*. In: Dialog křesťanů a Židů, Praha 1999, str. 171.

24 J. Sýkora, *Jeden pro druhého jako strážce bratra svého aneb pokus o dialog*. In: Dialog křesťanů a Židů, Praha 1999, str. 177. *Stručnou charakteristiku některých problematických bodů křesťansko-židovského dialogu podává O. I. Štampach, Dluhy křesťanské teologie vůči judaismu*. In: J. Hoblík (ed.), „Pouštěj svůj chléb po vodě...“. Sborník pro Milana Balabána, Brno 1999, str. 186–190.

křesťanskou spoluodpovědností, 9) rozpoznání, že se křesťané mohou od židů učit, 10) poukázání na podstatu Ježíšova židovství.²⁵

Židovská problematika na II. vatikánském koncilu

Po druhé světové válce si katolická církev vytyčila, jak lze vysledovat z jejího počínání, 3 základní body svého programu. Prvním bylo vypořádání se s židovskou šoa, tj. masovým vyvražďováním židů nacistickým Německem a jejich pronásledování nacistickými přísluhovači. Druhým neméně důležitým bodem bylo změnit obraz židů v katolické teologii, zvláště nově interpretovat jejich úlohu v Ježíšově procesu. Třetí spočíval v novém pojetí postavy Ježíše Krista, jehož osobnost a odkaz by měl být chápán na pozadí tehdejší doby a v kontextu židovské víry. To vše se děje pomocí aplikace historicko-kritické metody, jež byla použita ke zkoumání Bible, jejímž užitím církev přijmula moderní vědecké metody jako součásti svého lepšího sebepochození. Všechny pozitivní výpovědi o židech jsou v podstatě nedílnou a trvalou součástí Nového zákona, jen se odstranila jejich špatná interpretace a jednoznačně negativní biblické verše se zasadily do konkrétních historických souvislostí.

O židovské šoa budu pojednávat v druhé části, kde se zaměřím na konkrétní kroky, které podnikla římskokatolická církev k realizování svého programu narovnání vztahů s judaismem, a to od II. vatikánského koncilu až do doby nejnovější. Že to byla cesta strastiplná, dokazují výpovědi katolického teologa O. H. Pesche, který se koncilu osobně zúčastnil a popsal své zážitky a zkušenosti z jednotlivých zasedání. Průběh příprav vatikánských rokování zachycuje takto.

Už 24. dubna 1960 učinil jezuita vedený římský Biblický institut odpovídající podání na přípravnou centrální komisi týkající se židovské otázky. V téže době sepsal Institut pro křesťansko-židovské studie ze Seton-Hallské univerzity v New Jersey žádost a poslal ji 24. června 1960 kardinálovi Beovi. Všechny tyto iniciativy sledovaly dva ústřední cíle: jeden politický, totiž odsouzení antisemitismu, spojený plně s přiznáním viny církve vzhledem k jeho křesťanským kořenům; a druhý teologický, totiž pozitivní naukové vyjádření skutečnosti, že církev by nikdy neměla zapomínat na své kořeny v Izraeli.²⁶

V listopadu 1960 se v této věci poprvé sešel Sekretariát pro jednotu, který vytvořil subkomisi pro *Questiones de Judaeis*. Členy byly opat Leo Rudloff z Jeruzaléma, Gregory Baum ze Sekretariátu pro jednotu a prelát Johannes Österreicher, ředitel institutu v Seton Hall, směrodatný autor textu ve všech stádiích jeho redakce. Práce začala na základě expozé Gregory Bauma v únoru 1961.²⁷

V průběhu jednání koncilu však vypukla největší aféra týkající se Židů zv. „aféra Wardi“. 12. června 1962 totiž Židovský národní kongres oznámil, že vysílá do Říma dr. Chaima Wardiho, úředníka ministerstva pro náboženské záležitosti, jako reprezentanta Kongresu. Oficiální zástupce Kongresu jel do Říma bez předchozí dohody se zřejmě zamýšleným partnerem a Vatikán se cítil diplomaticky uražen. Žádné náboženské společenství totiž nejmenovalo koncilní pozorovatele, aniž bylo k tomu

25 J. Smolik, *Křesťanství bez antijudaismu*, str. 41–42. *Genezi židovsko-křesťanských vztahů v dějinách a ústřední témata nosná pro jejich vzájemné soužití postihuje H. P. Fryová (ed.)*, Čítanka židovsko-křesťanského dialogu, Praha 2003.

26 O. H. Pesch, *Druhý vatikánský koncil 1962–1965*, Praha 1996, str. 283.

27 O. H. Pesch, str. 285.

předem pozváno. Účast úředníka státu Izrael na koncilním zasedání posilovalo podezření arabských představitelů, že koncil uvažuje o vydání proizraelského prohlášení v politickém smyslu. Po mediální přestřelce a diplomatických útocích centrální komise stáhla prohlášení z pořadu jednání podle úmyslu na neurčitou dobu. Veřejné mínění na celém světě bylo ale natolik citlivé, že již nešlo tento dokument pohřbít. Po dopise Jana XXIII. a podniknutých krocích kardinála Bey se prohlášení o Židech mělo stát částí dekretu o ekumenismu jako jeho 4. kapitola, začínající krátkou zmínkou o jiných náboženstvích, mezi nimiž zaujímá z hlediska církve židovská víra zvláštní postavení.²⁸

Myšlenka rozšířit perspektivu ekumenismu na Židy se ale setkala u některých křesťanských proudů s nepochopením a odmítnutím. Zvláště reprezentanti arabských křesťanů a mluvčí Východní církve patriarcha Maximos IV. polemizovali proti 4. kapitole, tj. o Prohlášení o Židech. Padaly nejrůznější argumenty proti Prohlášení, mimo jiné i to přednesené patriarchou Maximem, že ekumenismus je snaha o opětné sjednocení celé křesťanské rodiny, tzn. smíření všech, kdo jsou pokřtěni v Kristu. Později pak následovala kategorická podmínka, buď výpověď o všech nekřesťanských náboženstvích, nebo vůbec o žádném. Zdálo se, že celá záležitost skončí fiaskem. Nečekaný zvrat nastal až po návštěvě papeže Pavla VI. v Izraeli ve dnech 4. až 6. ledna 1964. Opět se začalo jednat o textu. Došlo k četným korekturám a diskuzím, které se však proměnily v „říjnovou krizi“. Neboť arabští odpůrci Prohlášení v čele s Maximem IV. se odvážili neudržitelného hodnocení, že totiž Prohlášení a jeho podpora koncilovou většinou je úspěchem propagandistického umění Židů, a že silná podpora prohlášení zejm. ze strany amerických biskupů prý souvisí s jejich dobrými obchodními vztahy k americkým Židům.²⁹

Už v roce 1963 a opět roku 1964 žádali především biskupové z třetího světa rozšířit nové zamýšlení nad Židy na všechny nekřesťany. Nakonec po zdráháních byla na podzim 1964 ustavena Sekretariátem pro jednotu pracovní skupina, která měla vytvořit návrhy. Hlavní hnací silou se ale stal papež Pavel VI., když v projevech a encyklice *Ecclesiam suam* z 6. srpna 1964 stále opakoval téma „hledání Boha ve všech náboženstvích“. Současně ale začala Peschem označovaná „svatá válka“ proti Prohlášení, když proběhly v arabském světě rozhlasové polemiky, konaly se demonstrace ortodoxních křesťanů a docházely zprávy o obtěžování křesťanů na Blízkém východě. Konzervativci opět sáhly k dalším průtahům a snahám k oslabení textu, avšak 28. října 1965 došlo konečně k slavnostnímu hlasování, jehož výsledkem bylo 2221 hlasů „pro“, 88 hlasů „proti“ a 3 hlasy neplatné.³⁰

Tomuto poměrně podrobnému průběhu jednání jednotlivých komisí a subkomisí koncilu jsem se věnoval proto, abych mohl alespoň velice zprostředkovaně a zkráceně poddhalit atmosféru a vystupování jednotlivých zástupců různých proudů uvnitř římskokatolické církve. Abych mohl nastínit, jak obtížnými peripetiemi muselo každé prohlášení, každá věta, každé slovo projít, aby nakonec mohlo být schváleno velkou většinou hlasů. Je jasné, že se jednalo o těžký kompromis, který se také na textu Prohlášení podle mého názoru negativně projevil, ale o tom bych chtěl hovořit až dále.

28 *Ibidem*, str. 286–287.

29 *Ibidem*, str. 288–290.

30 *Ibidem*, str. 291–292.

O systematickém vedení dialogu mezi římskokatolickou církví a judaismem můžeme tedy hovořit až od 60. let 20. století, kdy byl z podnětu papeže Jana XXIII. započat II. vatikánský koncil. Tam bylo také jednoznačně řečeno, že je nutné říci jasně slovo ohledně událostí 2. světové války a židovského vyvražďování nacistickým Německem zv. šoa. Celá záležitost se ale nakonec ukázala složitější, než by se mohlo zpočátku zdát. Významná konzervativní menšina biskupů a kardinálů se stavěla proti jakémukoli vyjadřování se k otázce Židů a svou úlohu sehrála i arabská diplomacie, která v tehdy velice politicky citlivé mezinárodní situaci nepotřebovala nějaké posílení prestiže Židů a židovského státu, jak již jsem nastínil výše.

Reflexe židovství v dokumentech Druhého vatikánského koncilu

Dokumenty, které se svým způsobem vztahují k Židům jako národu a jejich náboženství, jsou celkem tři. Budu je za sebou řadit chronologicky, tak jak byly postupně schvalovány jednotlivými zasedáními koncilu a v plném znění, neboť mají zásadní konstitutivní význam pro další vedení dialogu, na něž se všechny další dokumenty odvolávají a dále kvůli tomu, že jednotlivé pasáže týkající se Židů jsou poměrně krátké.

Prvním dokumentem, který byl schválen 21. listopadu 1964, byla *věroučná konstituce O církvi – Lumen gentium*, pro kterou hlasovalo 2151 přítomných biskupů, proti bylo 5. Na počátku § 16 s názvem „nekřesťané“ se hovoří mimo jiné i o židech.³¹

V této konstituci se vyskytuje ještě další nepřímá zmínka o židech pro jejich náboženství důsažnější, a to v § 9 pojednávajícím o Nové smlouvě a „novém lidu“.³²

Je naprosto evidentní, že židé v této souvislosti zaujímají naprosto marginální postavení. Je to pro mne o to překvapivější, že se právě jedná o konstituci o církvi, kde by mělo být naprosto explicitně deklarováno přihlášení se k židovským kořenům křesťanské víry. Zde by podle mého názoru měly být pečlivě vykresleny všechny kontury vzájemného společného semitského dědictví, aby tak byl odhalen celostní pohled na církve pro všechny věřící, právě proto, že jde o věroučnou konstituci, která je výrokem nejvyššího učitelského úřadu katolické církve, který zavazuje svědomí katolických křesťanů a katechetů. Cítím zde ještě přílišnou obavu většiny katolických hodnostářů otevřeně zasadit křesťanské hodnoty do židovského kontextu, a proto se mnohdy omezují jen na obecná prohlášení a to ještě v daleko méně významnějších aktech.

Že tato má slova mají reálný podklad, dokládá mnou citovaný výrok z § 9, kde nejde jen o vědomé zastínění souvislosti a zasazení Nového zákona do židovské půdy,

31 „Ba i lidé, kteří ještě nepřijali evangelium, jsou různými způsoby zaměřeni k Božímu lidu. Patří sem na prvním místě národ, s nímž byla uzavřena smlouva, jemuž byla dána zaslíbení a z něhož se zrodil Kristus podle těla (srov. Řím 9, 4–5), vyvolený národ, tak drahý Bohu kvůli praotcům: vždyť Bůh nelituje, že něco daroval, ani že někoho povolal (srov. Řím 11, 28–29).“ *Lumen gentium*. In: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha 1995, § 16.

32 *Bůh si podle ní „vyvolil izraelský národ za svůj lid, uzavřel s ním smlouvu a postupně jej poučoval tím, že mu během jeho dějin zjevoval sám sebe a svůj záměr a posvěcoval jej pro sebe. Toto všechno však byla pouze příprava a předobraz nové a dokonalé úmluvy, která měla být uzavřena v Kristu, a úplnějšího zjevení, které mělo být uskutečněno samým vtěleným Božím Slovem.“* *Lumen gentium*. In: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha 1995, § 9.

ale o naprosté znevážení židovské víry. Jedná se o názorný příklad již výše zmiňovaného modelu typologie, který je hojně používán na mnohých kazatelkách, a jak dokládá tento příklad, tak bohužel přežívá i v nejvyšších kruzích církve. Jestliže jsou celé dějiny Abrahámovy lidu a jeho existenční a existenciální boj nahlíženy jen jako jakási příprava a předobraz nové a dokonale úmluvy, která dochází naplnění v křesťanské obci, pak jen těžko mohou být křesťané vážnými partnery v dialogu se svými židovskými protějšky a nelze se v žádném případě divit oprávněnému podezření židovských představitelů ke snahám církve nebrat dialog jen jako nástroj ke konečnému převedení židů do lůna církve, jak to také bylo zjevně cítit ze slov vrchního pražského rabína Karola Sidona v prosinci 2000 v Brně při příležitosti návštěvy prezidenta papežské Komise pro náboženské vztahy s židovstvím kardinála Edwarda Cassidyho.

Nejvýznamnějším dokumentem, který se přímo týká židovského náboženství, je *Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím – Nostra aetate*, schválený 28. října 1965 2221 přítomnými biskupy, proti němuž jich hlasovalo 88. Celý § 4 nazvaný příznačně „Židovské náboženství“ je od předešlých dokumentů podstatně konkrétnější.

Církev se v něm přiznává k duchovnímu spojení mezi lidem Nového zákona a Abrahámovým potomstvem a počátkům křesťanské víry sahajícím až k patriarchům a prorokům. *Vyznává, že všichni, kdo věří v Krista, jsou Abrahámovými dětmi podle útry, že jsou zahrnuti v povolání tohoto patriarchy*, stejně jako opakovaně interpretuje odchod Židů z Egypta jako tajemný předobraz spásy církve. Rovněž používá i alegorii o naroubování ratolestí plané olivy, totiž pohanů na ušlechtilou olivu, židy. Dále se zdůrazňují slova apoštola Pavla (Řím 9,4–5), kde hovoří o svém židovských soukmenovcích, jimž podle něho *patří synovství i sláva i smlouva s Bohem, jim je svěřen zákon i bohoslužba i zaslíbení, jejich předkové jsou praotci a od nich podle lidské přirozenosti pochází i Kristus*. Připomíná se i původ apoštolů a většiny prvních učedníků z židovského národa. I přestože velká část židů nepřijala evangelium, zůstávají podle mínění církve kvůli svým otcům milí Bohu a jejich povolání jsou neodvolatelná, jak praví prorok Sofonjáš. Vyslovuje se pro vzájemné poznávání a úctu, a to prostřednictvím biblických a teologických studií a bratrských rozhovorů.

Rovněž se vyslovuje i k nepalčivějšímu problému židovsko-křesťanských vztahů, totiž Ježíšově smrti. *Třebaže židovští předáci se svými stoupenci přivodili Kristovu smrt, přece nelze to, co bylo spácháno při jeho mučení, přičítat všem Židům bez rozdílu, ani tehdejšími ani dnešními. I když je církev novým Božím lidem, přece nesmějí být Židé označováni ani za zavržené Bohem ani za prokleté, jako kdyby to vysvítalo ze svatého Písma. Proto ať si dají všichni pozor, aby při katechezi a při kázání Božího slova neučinili nic, co se neshoduje s pravdou evangelia a s Kristovým duchem*.

Na závěr církev *želt nenávisť, pronásledování a projevy antisemitismu, jimiž se kdykoli a kdokoli obrátil proti Židům*.³³

Tento dokument v mnohém obsahuje to, co jsem vytknul, že nereflexuje konstituční Lumen gentium. Mohlo by se tedy zdát, že má kritika byla v podstatě neoprávněná, avšak hlavní problém se nachází v nekonzistentnosti přístupu k židovské otázce. Židé a jejich náboženská tradice není brána jako nedílná součást křesťanské

33 *Nostra aetate*. In: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha 1995, § 4.

víry, ale musí se vytvářet zvláštní prohlášení o židovství, které je ještě zahrnuto do souboru jiných nekřesťanských náboženství, s kterými kromě islámu nemá vůbec nic společného. Židovství se tedy nezačleňuje do konstituce o církvi, kde by mělo svůj nejhlubší imanentní význam, ale musí se vytvářet zvláštní oddělené prohlášení. Tím znovu narážím na již mnou jednou zmiňovanou nechuť brát semitskou tradici jako nedílnou součást vlastní křesťanské zvěsti, ovšem s vlastní specifickou výpovědní hodnotou a dějinami. Tomu, že zde židovská tradice není brána příliš vážně, odpovídá také celkový normativní charakter jakým deklarace je. Neboť ta na rozdíl od věroučné konstituce nemá závaznou platnost pro katolické křesťany, ale je jen jakýmsi apelem na jejich svědomí, to ale podle mne nestačí. A i tato deklarace, která daleko lépe akcentuje úlohu židovského dědictví a vyrovnává se i s některými u křesťanů zakořeněnými předsudky, obsahuje bohužel model typologie vyjití židovského národa z Egypta jako tajemného předobrazu spásy církve.

Posledním plodem koncilu, jež sice přímo nepojednává o Židech, přesto se jich bezprostředně týká, je *věroučná konstituce O Božím zjevení – Dei verbum*, přijatá v samém závěru koncilu 18. listopadu 1965 2344 hlasy a 6 proti. Nás konkrétně zajímá § 14, 15 a 16 ve 4. kapitole nazvané „Starý zákon“.

Paragraf 14 nazvaný „Dějiny spásy v knihách Starého zákona“ hovoří o vyvolenosti židovského národa, jemuž Bůh svěřil svá zaslíbení, a to prostřednictvím Abrahámy a Mojžíšovy smlouvy. Na jeho konci se pak zdůrazňuje význam Starého zákona z hlediska tzv. plánu spásy. Starý zákon má tak pro křesťany trvalou hodnotu, neboť je inspirován samým Bohem s odvoláním na Řím 15,4.

Paragraf 15 pod názvem „Význam Starého zákona pro křesťany“ řeší především problém zacílenosti Starého zákona z hlediska křesťanské interpretace. Zdůrazňuje se, že byl zaměřen především k tomu, aby připravoval, prorocky ohlašoval (srov. Lk 24,44; Jan 5,39; 1 Petr 1,10) a různými předobrazy naznačoval (srov. 1 Kor 10,11) příchod Krista, vykupitele světa, a příchod mesiášského království. Dále se vyzvedává jeho pedagogický význam pro lidi, proto ho mají věřící křesťané přijímat s úctou.

Paragraf 16 „Jednota obou zákonů“, jak již vypovídá jeho název, pojednává o povázanosti Starého zákona s Novým ovšem zvláštním způsobem, neboť *knihy Starého zákona, převzaté jako celek do hlásání evangelia, nabývají a ukazují svůj plný smysl (!) v Novém zákoně (srov. Mt 5,17; Lk 24,27; Řím 16,25–26; 2 Kor 3,14–16) a zároveň Nový zákon objasňuje a vysvětluje.*³⁴

Výpovědi konstituce o Božím zjevení se nesou v tradičním rámci křesťanské interpretace Starého zákona. Zaznívají zde sice slova o pozitivní úloze „Bohem vyvoleného izraelského lidu v dějinách spásy“ v § 14, ovšem v obou dalších znovu zaznamenáváme nám už tak dobře známé pasáže o předobrazu a hlavně dva akcenty v paragrafu 15 a 16, které opětovně vytváří ze Starého zákona jen jakýsi předstupeň, jenž slouží jako nástup pro triumfující Nový zákon. Abrahámy a Mojžíšova smlouva v podstatě nemá svou vlastní platnost a hodnotu, svůj smysl nabývá jen ve světle Smlouvy nové, za postavami a událostmi starozákonní doby lze spatřovat přicházejícího Krista. Můžeme se ptát, jak taková slova mohou na židovské věřící působit, jak vážně mohou brát mnohá ujištění katolické církve o upřímně míněném dialogu.

Za vůbec jeden z nejdůležitějších počínů II. vatikánského koncilu a za skutečný paradigmatický zlom v chápání smyslu židovských dějin a jejich víry lze považovat změnu textu *Missale Romanum* ve velikopáteční přímlově za židy, která je součástí velikonoční liturgie římskokatolické církve na celém světě. Tato přímlova, která v podstatě konstituovala vztah všech katolických křesťanů k židům od svého vzniku roku 1570, plod Tridentského koncilu, byla trvalou součástí bohoslužeb po dobu 400 let. Z toho tedy naprosto jasně vyplývá obrovský dosah této změny, jejímž hlavním cílem bylo přispět k realističtějšímu pohledu na židovské náboženství a jejich nositele a odstranit tak mnohé předsudky, které jsou hluboce zakořeněny v myšlení věřících křesťanů. Nový překlad, iniciovaný tehdejším papežem Pavlem VI., pak vešel ve všeobecnou platnost 26. března 1970.

Tyto modlitby se staly normativním kánonem pro církev, papeže, církevní hierarchii, katechumeny, jednotu křesťanů, židy, nevěřící v Krista, všechny nevěřící v Boha, vládnoucí činitele a všechny lidi trpící nouzí.³⁵

Slova o proradných židech a apelu na jejich obrácení byla nahrazena modlitbou za židy, aby je Bůh zachoval věrnosti k Zákonu a aby dosáhli jím vytčeného cíle:

ORIGINAL Z ROKU 1570: „*Modleme se také za proradné židy, aby Bůh, náš Pán, sejmul závoj z jejich srdcí, aby také oni poznali našeho Pána Ježíše Krista.*

Zde opomíjí jáhen výzvu k pokleku, aby neobnovoval vzpomínky na potupu, kterou se židé pokleknutím vysmívali v tuto hodinu Spasiteli.

Všemohoucí věčný Bože, jež dokonce tyto proradné židy nevyučuješ ze svého milosrdenství, vyslyš naši prosbu, kterou ti obětujeme kvůli onomu národu zaslepení: aby poznal světlo pravdy, kterým je Kristus, a odstranil své zatemnění. Skrze téhož Pána“.³⁶

ORIGINAL Z ROKU 1970: „*Za židy. Nech nás, abychom se také modlili za židy, k nimž Bůh, náš Pán, nejdříve promluvil: On je zachovává ve věrnosti ke svému Zákonu a v lásce k svému jménu, aby dosáhli cíle, ke kterému je chce vést jeho rozhodnutí.*

Všemohoucí věčný Bože, ty jsi dal Abrahámovi a jeho potomkům své zaslíbení. Vyslyš modlitbu své církve za lid, který sis jako první vyvolil za své vlastnictví. Dej, aby se to zdařilo k hojnosti spasení. O to prosíme skrze Krista, našeho Pána. O.: Amen.“³⁷

Směrnice a návrhy k uskutečnění koncilní deklarace *Nostra aetate*

Dne 22. října 1974 byla zřízena papežem Pavlem VI. stálá Komise pro náboženské vztahy se židy podřízená Sekretariátu na podporu jednoty křesťanů. Ta vypracovala jeden z nejzásadnějších pokoncilních dokumentů – *Směrnice a návrhy k uskutečnění koncilní deklarace Nostra aetate*, jež byla zveřejněna 1. prosince 1974 a jejíž

35 R. Rendtorff, H. H. Henrix (edd.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn a München 1988, str. 56.

36 *Missale Romanum. Ex decreto Ss. Concilii Tridentini restitutum S. Pii V. Pont. max. jussu editum, editio vicesima juxta typicam vaticanam*, Regensburg 1937, 174f. In: R. Rendtorff, H. H. Henrix (edd.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn a München 1988, str. 57.

37 *Missale Romanum. Ex decreto Sacrosancti Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, editio typica*, Vatikán 1970, 254. In: R. Rendtorff, H. H. Henrix (edd.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn a München 1988, str. 57. O proměně chápání viny židů za Ježíšovu smrt viz J. Smolík, *Křesťanství bez antijudaismu*, str. 171–175.

4. Článek se týká uplatnění konkrétních kroků katolických institucí, jejich hodnostářů i samotných věřících vůči židovským souvěrcům, tedy jakýsi praktický manuál, který by měl odstranit četná nedorozumění a předsudky, které ještě panují v církvi.

Celý dokument se skládá z celkem 6 kapitol, pokud budeme počítat i úvod a závěr. V úvodu se vyjadřuje hlavní důvod, který vedl k vytvoření tohoto ustanovení, a to vzpomínka na pronásledování a masové popravu Židů, které se udály v Evropě v době před 2. světovou válkou a během ní. Otevřeně se zde přiznává, že křesťanství vzniklo uvnitř židovského náboženství, z něhož přijmulo i určité podstatné prvky své víry a kultu. Mezi oběma se však vytvořil hluboký rozpor, který vedl až k plnému nepochopení druhého na obou stranách. Prohlášení *Nostra aetate* otevřelo cestu k uskutečnění nebo pokračování dialogu s cílem zlepšit vzájemné porozumění.

V 1. kapitole tohoto dokumentu jsou vyjmenovány předpoklady společného dialogu. Za prvé je to nutnost vzájemného poznání a rozvíjení a prohlubování této znalosti. Za druhé respekt vůči jedinečnosti druhého, zvláště vůči jeho víře a náboženskému přesvědčení. A za třetí vztahy se židy mají být v souladu s deklarací *Dignitatis Humanae* o náboženské svobodě druhých.

Křesťané mají dále za úkol rozpoznat svůj podíl odpovědnosti a vyvodit z toho praktické závěry pro budoucnost. V souvislosti s tím se má podporovat zasedání odborníků a studium rozličných problémů, jež se týkají základních bodů židovství a křesťanství. Dále se doporučuje, což je naprosto zásadní zlom, společné setkání před Bohem v modlitbě a v tichém rozjímání.

V druhé kapitole se zdůrazňuje zvláštní význam poznání společných prvků liturgického života, jako jsou modlitební texty, svátky, rity ad. Další důležitou pasáží, jež bych chtěl zvýraznit, je ta, že komentáře k biblickým textům mají být v souladu se Starým zákonem bez nátlaku původního charakteru křesťanství. V katolických homiliích se má provádět správný výklad, aby židé nebyli stavěni do špatného světla. Třetí důraz se klade na důležitost překladu biblického textu, aby nedocházelo k chybným desinterpretacím, proto je třeba k němu také vypracovat příslušné exegetické příručky.

Ve třetím oddílu se hovoří o jednom Bohu jako inspirátorovi obou zákonů. Židovství se má chápat jako náboženství lásky k bližnímu a nejen jako náboženství strachu a zákonnosti. Otevřeně se přiznává, že Ježíš, apoštolové a většina jeho prvních učedníků pocházela z židovského národa a on se také často na učení Starého zákona odvolával. Ježíš rovněž používal výukové metody, jež se podobaly těm rabínským. Opakovaně se zde vyzdvihuje téže z *Nostra aetate*, že Ježíšova smrt se nemůže dávat za vinu všem tehdejším žijícím židům. Aby se všechny tyto informace dostaly k široké veřejnosti a všem věřícím, mají se používat příručky katecheze, historická díla a média masové komunikace. Na konci tohoto oddílu se vyjadřuje podpora vědeckému výzkumu židovství a oboustranných vztahů zvláště v oblasti exegeze, teologie, historie a sociologie.

Ve čtvrté části se nabádá k tomu, aby se přešlo k účinnému jednání ve prospěch lidstva. Nakonec následuje výzva k vzájemné spolupráci v místním, národním a mezinárodním měřítku.³⁸

Není v možnostech této práce a ani jejím cílem podat vyčerpávající přehled všech významných obohacení ke společnému dialogu. To by bylo spíše na samostatnou studii. Pokusím se tedy o zvýraznění podle mého nejdůležitějších momentů, které byly v této Směrnici nově vytvořeny a zformulovány.

V první řadě je to prohlášení o tom, že svědectví o Ježíši Kristu nemá vzbuzovat agresivní chování vůči jinověrcům s odkazem na deklaraci *Dignitatis humanae*, že nikdo nemá být nucen k víře proti svému vlastnímu svědomí. Tím se do jisté míry řeší i problematice pasáže, které jsem kritizoval v konstitucích II. vatikánského koncilu. Dále jsou to slova o společných kořenech židovské a křesťanské liturgie, která má sloužit službě Bohu a lidstvu, což konečně zasazuje křesťanskou tradici do těch nejsprávnějších míst. Významným zlepšením pokřiveného obrazu Starého zákona u katolíků je také výpověď o tom, že v něm není obsaženo jen jakési rigidní náboženství spravedlnosti, strachu a zákonitosti, ale i lásky k Bohu a bližním. Možná tady chybí připomenutí, že neznámější maxima semitské etiky – „Miluj bližního svého jako sebe samého“ – je již plodem Starého zákona a Kristus ji jen dál rozvíjí.

Explicitní vyhlášení, že za ukřižování Krista nejsou vinni všichni tehdejší ani dnešní židé, opět pomalu odstraňuje staletí zakořeněné myšlenkové sedimenty v představách křesťanů, i když tomuto problému se daleko hlouběji věnují jiné dokumenty. S tím nerozlučně souvisí i kategorické prohlášení, že dějiny židů nekončí zničením Jeruzaléma, i když by si tato pasáž jistě zasloužila více pozornosti, neboť se jedná o samotné existenciální opodstatnění trvání židovského národa a největší kámen úrazu v teologii církve. Mají židé po skončené „Vykupitelově misii“ ještě nějaký smysl v „Božím díle“, nejsou již jen jakýmiś ruinami starého zbořeného chrámu či vyhaslým popelem z nově rozdmýchané křesťanské výhně, v níž to staré nemůže obstát ve vysoce spalujícím žáru křesťanské zvěsti? Na to by si měli v první řadě odpovédět kompetentní činitelé římskokatolické církve.

Musím ocenit přístup k využití prostředků masové komunikace pro šíření zmiňovaných informací, bez nichž se v moderní globalizované společnosti nedá účinně působit na mentalitu většího počtu lidí. Na závěr výčtu všech kladů bych připojil ty podle mého mínění nejdůležitější, totiž samotné institucionální návrhy a jejich konkrétní uplatnění, neboť tam vězí největší dluh v prosazování myšlenek vzájemného porozumění. Je to deklarovaná podpora vědeckého výzkumu židovství a židovsko-křesťanských vztahů v oblasti exegeze, teologie, historie a sociologie a s tím také související interpretace biblického textu s ohledem na vědecký exegetický výzkum. Celé toto snažení by mělo být korunováno zakládáním příslušných specializovaných kateder pro židovské náboženství na katolických univerzitách, to je také jediná možnost, jak se myšlenky odpovídající nejnovějšímu vědeckému historickému diskurzu dostanou do struktury myšlení budoucích katolických kněží a katechetů. Na druhou stranu pro prosté věřící by mělo mít bezprostřední dopad navrhované zřízení národních či místních komisí pro praktickou realizaci koncilních poučení, což na centrální úrovni nalezlo odraz ve zřízení papežské Komise pro náboženské vztahy se židovstvím. V tomto bodě musím vyjádřit plné uznání vážně míněným snahám katolické církve, i když samozřejmě záleží hlavně na personálním obsazení příslušných komisí.

Proslovy papeže Jana Pavla II. při příležitosti významných událostí

Mezi jednotlivými dokumenty, které formují vědomí celé katolické církve o židovské otázce, vždy byly různé okružní listy římských papežů a jejich význačné proslovy u příležitosti určitého významného výročí nebo svátku, které posouvaly horizont otázek a akcentaci jednotlivých událostí do nového světla nebo jiným směrem, což se pak také přímo odrazilo v oficiálních prohlášeních Komise pro náboženské vztahy se židovstvím.

Tak tomu bylo např. 6. března 1982, kdy Jan Pavel II. přijal asi 40 představitelů národních biskupských konferencí a expertů na otázku židovsko-křesťanských vztahů. Ekumenický charakter celého zasedání podtrhla přítomnost zástupců ortodoxních církví, anglikánských církevních společenství, Luterského světového svazu a Světové rady církví.

Vyjadřuje v něm uspokojení nad pokrokem dialogu mezi židy a křesťany a pochvalu všem zainteresovaným představitelům a duchovní spřízněnost národa Nové smlouvy s pokolením Abrahámovým. Nabádá, že *„je třeba vysvětlit zvláště těm, kteří ještě pořád zůstávají skeptičti ba dokonce nepřátelští, že toto sblížování se nesmí spojovat s vědomým náboženským relativismem a ještě méně se ztrátou identity. Křesťané na své straně jasně vyznávají svou víru v univerzální posvátný charakter smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Ano, čistota a zachování naší křesťanské identity jsou podstatnými základy, když chceme navázat autentické, plodné a trvalé vztahy s židovským národem. V tomto smyslu si přeji dozvědět, že usilujete při společném studiu a modlitbě někdy obtížné biblické a teologické problémy, které vyplývají z pokroku židovsko-křesťanského dialogu, lépe přijmout a formulovat. V této modlitbě by takovému dialogu mimořádně uskodily různé nepřesnosti a nejasnosti. Bůh by mohl křesťanům a židům unuknout, aby se intenzivněji setkávali, hlouběji se proměnili a vycházeli ze své vlastní identity, aniž by někdy zastínily jak jednu tak druhou stranu, takže je skutečně nalezena vůle Boží, která se zjevila!“*³⁹

Jan Pavel II. se zmiňuje o jednom podstatném bodu, který musí být nedílnou součástí každého dialogu stejně jako čistá mysl zbavená všech předsudků a nenávisť. Myslím tím vědomí vlastní identity, znalost a úcta k svým vlastním kořenům, tradici, dějinám a kultuře. Bez těchto předpokladů se nikdo nemůže stát plnohodnotným partnerem v jakékoliv diskuzi a těžko může vést výměnu názorů na příslušné úrovni, která by měla nějaký reálný přínos. Partneri se vzájemně poznávají na základě sdělování svých samostatně nabytých zkušeností případně společně prožitých traumat, snaží se vcítit do situace toho druhého, jak by oni sami reagovali na danou výzvu a tímto vzájemným spoluprožíváním pomalu chápou důvody jednání druhého. Není účelem ani jedné ze stran, aby takovýto dialog skončil vzájemným rozplynutím, to by bylo v hrubém rozporu s tím, co bylo řečeno na začátku. Jde hlavně o vyjasnění si společných stanovisek, proč která strana jednala tak, jak jednala.

V proslovu ke skupině „Anti-Defamation League of B'nai B'rith“ z 22. března 1984 se zaměřil na vyzvednutí pokroku, kterého bylo dosaženo v průběhu deseti let od založení komise pro náboženské vztahy se židovstvím. Velice výstižně podotkl,

³⁹ Jan Pavel II., *Proslovy k delegátům národních biskupských konferencí pro vztahy s židovstvím 6. března 1982*. In: R. Rendtorff, H. H. Henrix (edd.), *Die Kirchen und das Judentum, Paderborn a München 1988*, str. 78.

že setkání katolíků a židů není žádným utkáním dvou antických náboženství. Je to podle něj setkání dvou bratrů a sice dialog mezi prvním a druhým dílem Bible. „A tak jako se odlišují oba díly Bible, jež jsou ale úzce svázány, tak je to také s židovským národem a katolickou církví.“⁴⁰ „Tato blízkost musí být vyjádřena četnými způsoby. Především hlubokým respektem vůči identitě druhého. Čím lépe se vzájemně poznáme, tím více se naučíme ocenit a respektovat naše rozdíly. Ale pak, a to je největší výzvu, kterou si musíme položit: Respekt neznamená odcizení a není na stejné úrovni s lhostejností. Naopak: Respekt, o kterém hovoříme, je založen na tajemném duchovním poutě (srv. *Nostra aetate* 4), které nás dovádí v blízkost Abraháma a skrze něj v Boha, který vyvolil Izrael a z Izraele nechal vyjít církev.“⁴¹

V tomto hledání společných duchovních kořenů, dochází k smířlivému závěru: „Odhalujeme daleko více věcí, které nás dovádějí k naší naprosté zodpovědnosti za lidstvo. Jmenuji jen několik příkladů: hlad, chudoba, diskriminace a nouze uprchlíků, jež se vždy vyskytuje a proti nimž také vždycky míří. A vědomě podporuje milosrdenství, spravedlnost a pokoj (srv. *Ž 85,11*), znamení mesiášského času v židovské a křesťanské tradici ve velkém prorockém dědictví. Toto duchovní pouto mezi námi nám bude jistě pomáhat čelit velkým výzvám, jež míří na ty, kteří se domnívají, že se Bůh stará o všechny lidi, které stvořil k svému věrnému obrazu (srv. *Gn 1,27*).“⁴²

Na Velký pátek 20. dubna 1984 uveřejnil papež při příležitosti nadcházejícího konce roku vykoupení apoštolský list „*Redemptionis anno*“, jehož ústředním tématem se stala otázka svatého města Jeruzaléma a postavení a soužití věřících tří monoteistických náboženství. Z tohoto poměrně hutného textu se pokusím vybrat ty pro dané téma nejnosnější pasáže.

Jan Pavel II. vyjadřuje pochopení, že křesťané, židé i muslimové mají důvod se cítit poškozeni v otázce postavení Jeruzaléma a dělat vše možné, aby se uchoval posvátný, jedinečný a nedostizný charakter města. Nabádá všechny věřící, kteří na něj pohlížejí jako na své město, k vzájemnému souladu a kritizuje neustálé odkládání řešení tohoto problému, tomu pak dodává, že „pro židovský národ, který žije ve Státě Izrael a opatruje v oné zemi tak znamenité svědectví svých dějin a víry, musíme prosit o toužebnou jistotu a spravedlivý klid, které jsou výhradním právem každého národa a předpokladem pro život a pokrok v každé společnosti.“⁴³

Tato slova, která pronesl před 17 lety by skutečně mohla být označena jako procká, neboť bez jednoznačného určení statutu města Jeruzaléma a způsobu jeho případného rozdělení nikdy nevstoupí mír do srdcí židů a muslimů potažmo i křesťanů. Jeruzalém a v podstatě celá „Svatá země“, v které každá píď půdy znamená nějaký symbolický mezník v politických a náboženských dějinách tam žijících národů, bude tak dlouho zbrocena krví, dokud výbuchy nekontrolovatelného násilí a extatického náboženského vykojení z reálného života navždy neuhasnou. Toho lze dosáhnout jen pragmatickým jednáním u kulatého stolu, kdy si každá ze stran uvědomí své reálné možnosti a své opravdové potřeby. Je také otázkou, jakou úlohu by v tomto zápase resp. navození společného jednání měla hrát hlava katolické církve, jejíž vliv

40 Jan Pavel II., *Proslav ke skupině „Anti-Defamation League of B'nai B'rith“* 22. března 1984. In: R. Rendtorff, H. H. Henrix (edd.), *Die Kirchen und das Judentum, Paderborn a München 1988*, str. 81.

41 Jan Pavel II., *Proslav ke skupině „Anti-Defamation League of B'nai B'rith“*. Ibidem, str. 81.

42 Jan Pavel II., *Proslav ke skupině „Anti-Defamation League of B'nai B'rith“*, Ibidem, str. 82.

43 Jan Pavel II., *Redemptionis anno*. In: R. Rendtorff, H. H. Henrix (edd.), str. 85.

jistě není zanedbatelný. Nebylo by jistě k zahazení využít svých již několik desetiletých nabytých zkušeností z dialogu se židy a muslimy k vyřešení tohoto nekonečného problému.

U příležitosti setkání s představiteli výkonné komise Mezinárodní rady křesťanů a židů 6. července 1984 pronesl papež řeč, ve které kritizoval všechny projevy rasismu a diskriminace a naopak vyzdvihl důležitost působení mezi mládeží.

„V této souvislosti musí být vidět Vaše významná práce s mládeží. Tím, že se mladí křesťané a židé seznamují a je jim umožněno spolu žít, mluvit, zpívat a modlit se, vykonáte velký příspěvek k vytvoření nové generace mužů a žen, kteří se o sebe starají a zajímají, kteří jsou připraveni jiným, kteří potřebují pomoc, sloužit nezávisle na jejich znalosti náboženství, národní příslušnosti nebo barvě pleti. Světový mír je vystavěn na tomto skromném, zdánlivě bezvýznamném a omezeném, ale nakonec přece velmi účinném způsobu. A my všichni jsme všude mezi a uvnitř národů zvláště na Blízkém východě, abychom se starali o mír.“⁴⁴

Je to výzva, proslovená ve zkrácené podobě již ve Směrnících a návrzích, jež má nosný význam při utváření budoucího soužití mezi národy nebo náboženskými komunitami. Cítím v tom apel zvláště na jednotlivé vychovatele a učitele, jejichž hlavním úkolem je výchova mládeže, která jednou nastoupí na místa svých otců a matek a bude tak jako předtím jejich rodině rozhodovat o světovém dění. Proto by měla být uplatňována přísná kritéria při výběru jednotlivých pedagogů, aby byla této mládeži zajištěna správná výchova.

Poznámky ke správnému způsobu prezentace židů a židovství v kázání a katechezi katolické církve

Plodem desetiletého úsilí komise pro náboženské vztahy s židovstvím se stal rozsáhlý dokument – *Poznámky ke správnému způsobu prezentace židů a židovství v kázání a katechezi katolické církve*, jehož jediným cílem je vytvořit praktické předpoklady pro vedení konkrétního dialogu a řešení specifických otázek mezi katolíky a židy. Publikován byl v Římě 24. června 1985.

V 1. kapitole se upozorňuje na obtíže, které způsobují některé pojmy, jež jsou používány současně křesťanskými a židovskými teology jako „příslibení a naplnění“, „zvláštnost a obecnost“, „jedinečnost a vzorovost“ ad. Parafrázuje se tam Ježíšův výrok o jednom stádu a jednom pastýři, o tom, že církev a židovství nemohou být představeny jako dvě paralelní „cesty spásy“. Na druhé straně se zdůrazňuje, že církev musí „dovšedčovat Krista“ v důsledném nezpochybnitelném respektu vůči náboženské svobodě druhých v souladu s deklarací *Dignitatis Humanae*.

V tomto bodě se podle mne jedná o logický protiklad, neboť upírá-li církev „nárok na spásu“ i ostatním náboženstvím, jak to výše explicitně vyjadřuje, dostává se znovu do substitučního či v lepším případě typologického modelu myšlení, který nepřiznává židovství vlastní specifickou platnost a hodnotu, což je v přímém rozporu s deklarací o náboženské svobodě druhých. Vidím v tom nedůslednost v přístupu k jiným náboženstvím, kdy se na jedné straně hovoří o pozitivních stránkách jiných

⁴⁴ Jan Pavel II., *Proslov k výkonné komisi Mezinárodní rady křesťanů a židů 6. července 1984*. In: R. Rendtorff, H. H. Henrix (ed.), str. 89.

náboženských systémů, které jsou však interpretovány jen skrze křesťanská dogmata, aniž by ony samy mohly přinést něco dobrého.

Dále se varuje před nebezpečím antisemitismu, proti kterému má být bojováno a vyzývá k osvětlení pout, která svazují církve se židovstvím, neboť jedině tak lze pochopit pravou úlohu židů pro křesťanství.

V druhé kapitole se vyzdvihuje univerzální význam Starého zákona pro celé lidstvo, jehož události se týkají nejen židů, ale také křesťanů osobně. Zajímavý odstavec je věnován užívání metody typologie, při jejíž aplikaci se mají křesťané vyvarovat ostrého přelomu mezi Starým a Novým zákonem. Zmiňuje se o odmítavém postoji, který zaujala v minulosti církve vůči Markiónovu dualismu. Údajně jen typologické čtení ukazuje nesmírné poklady Starého zákona, jeho obsah a tajemství. O problematické aplikaci této metody jsem se již zmiňoval na mnoha místech mé práce, proto jen připomenu, že právě její používání je největší teologickou překážkou při odstraňování trvalé nedůvěry ze židovské strany.

Nejrozsáhlejší třetí oddíl pojednává o židovských kořenech křesťanství. Uznává se, že Ježíš byl Žid, jímž také zůstal. To se dokazuje z četných pasáží Nového zákona, jež hovoří o tom, že byl obřezán, vychováván k dodržování zákona, v jehož prospěch i kázal, hojně navštěvoval synagogy, což dělali jeho učedníci i po jeho vzkříšení.

Podrobně jsou líčeny jeho vztahy s farizeji. Jsou to oni, kdo ho varují před hrozícím nebezpečím, jsou od něj velebeni jako zákoníci, společně s nimi i jedl. Rovněž s nimi sdílel věrouku jako víru v tělesné zmrtvýchvstání, podoby zbožnosti, přikázání lásky k bližnímu apod. Ježíš stejně jako Pavel používal metody čtení Písma, jeho interpretaci a předávání na žáky, které měli společně farizejové v tehdejší době.

Velmi důležitá je rovněž čtvrtá kapitola vyrovnávající se s obrazem židů v Novém zákoně. Nelichotivé zmínky o židech mají být vykládány v historickém kontextu konfliktu mezi vznikajícími křesťanskými obcemi a židovskou pospolitostí. Zmiňované polemiky jsou vykládány jako výsledek vztahů židů a křesťanů velmi dlouho po Ježíši. Na druhé straně se v tomto dokumentu přiznává, že Ježíšova aktivita vyvolala konflikt s určitými skupinami židů mimo jiné i s farizeji. Deklaruje se také, že křesťané nesmějí stavět tehdejší a dnešní židy na jednu rovinu. Největší vinu na Ježíšově smrti neměli podle tohoto prohlášení židé, kteří nevěděli co činí, ale více viny mají dnešní křesťané, kteří se proti němu proviňují svými hříchy.

V páté části Poznámek je řešen původ křesťanské liturgie. Otevřeně se přiznává uspořádání křesťanského rituálu podle židovského vzoru, stejně jako hodinky a ostatní liturgické texty i mnoho modliteb jako třeba Otčenáš.

V šesté kapitole se pokouší katolická církev vyrovnat s působením židovského národa v dějinách. Striktně odmítá tezi, že židovské dějiny končí zničením Jeruzalémského chrámu roku 70 a naopak zdůrazňuje význam činnosti židovských komunit v diaspoře. Podtrhuje nutnost výchovy, jež má působit proti rozličným podobám antisemitismu, který se vždy objevuje v různých dobách a na různých místech.

Jestliže jsme si mohli klást otázku, zda zřízení nějaké komise pro vztahy se židovstvím může nějak zásadně zlepšit nerovné vztahy se židy, pak tento dokument naprosto evidentně dokazuje, že to nebylo plané gesto, ale krok správným směrem. Velice oceňuji obrovský pokrok, který byl učiněn v židovsko-křesťanských vztazích jen během několika málo desetiletí. Domnívám se, že zde byl poměrně přesvědčivě splněn požadavek zasadit osobnost Ježíše a jeho zvěsti do palestinského prostředí židovské komunity 1. století. Není již nějakou osamocenou osobou, která se náhle

„vlamuje do dějin“, aby začala „přesazovat židovské pole novými výhonky křesťanské zvěsti o vykoupení všech, kdo v něho uvěří a prokletím těch, jež chtějí zůstat sadaři na staré vinici“. Je to Ježíš, Kristus, který podle křesťanů dokončuje a naplňuje to, co bylo promlouváno ústy proroků Starého zákona.

Další krok, jehož význam bych chtěl zvýraznit, je přemalování obrazu židů jako proradných a Bohem navždy prokletých, stejně tak na základě vědeckého výzkumu Bible zjištěných souvislostí realistické zhodnocení viny židů na Ježíšově ukřižování. To jsou momenty, které vždy nejvíce jitrily atmosféru ve vzájemném soužití obou komunit, a jež byly i bezprostředním podnětem mnohých křesťanských pogromů v různých dobách a na různých místech.

Nyní podle mne zbývá poslední velký problém, jehož zvládnutí se zatím zdá v nedohlednu, a to asi právě proto, že jeho řešení nespočívá v nějakém vědeckém zkoumání Bible, ale leží v oblasti teologie. Myslím tím na opakovaně používaný model typologie aplikovaný na interpretaci událostí Starého zákona. Vzbuzuje ve mě pochybnosti, jestliže po mnoha velice vstřícných slovech obsažených v tomto prohlášení se najednou církev otevřeně hlásí k typologickému nazírání židovských dějin a celého Starého zákona. Jediným možným řešením těchto problémů exegeze je spojení modelu participace a modelu komplementarity. Ježíšovo působení, tak jak ho lze vysledovat při studiu Nového zákona, totiž Starou smlouvu potvrzuje a zároveň ji i překračuje. V tom je jeho poselství pro mnohé tak těžko srozumitelné. Židovská smlouva a z ní vyplývající normy a víra má svou vlastní platnost, neboť židé jsou podle biblického vyprávění první, s nimiž Hospodin uzavírá vlastní svazek. Abrahám, Mojžíš, Jákob jsou patriarchové, s nimiž „promlouvá samotný Bůh“. On jim přináší svá tajemství o vzniku a trvání tohoto světa a oni je pak šíří mezi svým lidem. Ne však pouze mezi ním, neboť i ostatní národy mohou přijít mezi „vyvolený národ“, když se stanou proselyty, tedy „uvěří v jediného stvořitele světa“, uznají jeho moc, podřídí se jeho přísným pravidlům a na znamení této vnitřní podřízenosti se nechají obřezat, jak to učinil na počátku „dějin spásy“ první proselyta Abrahám.

Křesťané chápou Ježíše jako postavu, která přichází, aby možnost přihlásit se k hebrejské smlouvě byla umožněna také „pohanům“ bez toho, aniž by se museli podřizovat přísným nařízením halachy a přitom si mohli udržet i svou vlastní identitu. Na základě zpráv, které se nám dochovaly v evangelijních spisech o Ježíšových výrocích, můžeme usuzovat, že se snažil domýšlet etické prvky židovských zákonů a přinést i nové zvyklosti s větším důrazem na „skutky milosrdenství a lásku k bližnímu“, než na důkladné napodobování jednotlivých ustanovení. V žádném případě to však v jeho pojetí neznamená zneplatnění židovské víry a její tradice, vždyt v Pavlových listech se nalézají nespočetné doklady, že křesťané ze Židů navštěvovali židovské synagogy, kde se účastnili židovských bohoslužeb.

Plodem uplatňování typologického modelu je i neustálé používání označení Starý a Nový zákon, což je pro židy rovněž velice konsternující. Samotné adjektivum „starý“ znamená vždy něco sešlého, petrifikovaného, nepružného, téměř neživého a takto židovští věřící svou víru rozhodně nechápou. I tady by měli křesťané společně uvažovat, zda by nebylo lepší užívat jiného názvu pro symbolické pojmenování dvou knih Bible. Domnívám se, že by se snad mohlo uvažovat o „Smlouvě Mojžíšově“ a „Smlouvě Ježíšově“, což by daleko lépe vyjadřovalo obsah obou zjevení a rozhodně by nikoho neuráželo.

Projev papeže Jana Pavla II. v římské synagoze v sobotu 13. dubna 1986

Dalším bodem zlomu a praktickým uplatněním požadavků křesťansko-židovského dialogu se stala návštěva a proslov papeže Jana Pavla II. v římské synagoze v sobotu 13. dubna 1986.

V první části vzpomíná na ohromné utrpení židovského národa, které musel podstoupit během II. světové války a vyjadřuje hluboké opovření vůči těm, kteří prováděli genocidu židů. Konstatuje, že toto rasové pronásledování se nevyhnulo ani římské židovské obci, a proto připomíná činy mnoha kněží a řádových mnichů, kteří otevřeli brány svých kostelů, klášterů a seminářů.

V druhé části se pak zaměřuje na osobu Ježíše Nazaretského, v jehož pojetí se křesťané a židé zásadně rozcházejí. Znovu upozorňuje na židovský původ Ježíšův, Panny Marie a apoštolů. Principiální rozpory ve víře nesmí podle něj hrát úlohu při vzájemném dialogu. Za nosné téma budoucích křesťansko-židovských vztahů považuje důraz na etickou stránku obou náboženství. Především by měly spolupracovat ve prospěch společných hodnot, svobody, práva, společenského rozvoje a míru mezi národy.⁴⁵

V tomto papežově projevu bych si všiml jiné otázky, kterou zdůrazňuje. Na teologické rovině zůstává ještě mnoho co řešit a postup při vzájemném sladování stanovisek bude podle něj mimořádně obtížný. To by ale nemělo bránit tomu, aby se vzájemná spolupráce nerozvíjela na praktické úrovni běžného života. Je to právě papežem zdůrazňovaný soubor morálních a sociálních hodnot, které mají univerzální platnost a jsou proto závazné pro obě vyznání, neboť z nich také samy vyrůstají. Něco podobného totiž zaznělo na mnou již jednou zmiňovaném kolokviu konaném v prosinci 2000 v Brně z úst pražského rabína Karola Sidona. Naplňování společného úsilí se nejlépe potvrdí při řešení nejrozmanitějších dobových problémů a nedostatků na komunální, regionální či národní úrovni. Takové neduhy současného věku jako prevence mladistvých proti alkoholismu a drogám, využití volného času mládeže, potlačování xenofobie a rasismu, dále třeba fenomén chudoby, stále častěji se objevující příval nových uprchlíků a v oblasti etiky a morálky pro církve velice ožehavá otázka interrupcí, eutanázie, antikoncepce, pro židy např. pieta k hřbitovům a jejich pozůstalým apod. Možná než vyčerpávající a někdy nekonečné diskuze nad nejosofistikovanějšími teologickými pojmy, které mnohdy stejně žádný praktický výsledek nepřinesou, by bylo lepší a pro veřejnost rozhodně přijatelnější, kdyby se tyto dvě světová náboženství dovedla spojit proti společnému nebezpečí, jež doléhá na lidskou civilizaci počátku 3. tisíciletí. To je výzva, nad kterou by se měli odpovědní představitelé obou komunit vážně zamyslet.

Reflexe výsledků společného dialogu v Katechismu katolické církve

Praktické uplatnění plodů vzájemného dialogu lze také konkrétně pozorovat na pozměněném Katechismu katolické církve, jehož novým sestavením byl roku 1986 pověřen kardinál Joseph Ratzinger a jehož konečná podoba byla schválena papežem Janem Pavlem II. 25. června 1992. Čtvrtý článek nazvaný „Ježíš Kristus trpěl pod

45 *Projev papeže Jana Pavla II. v římské synagoze v sobotu 13. dubna 1986. In: Arbeitshilfen 44, Bonn B. r., str. 5–11.*

Ponciem Pilátem, ukřižován umřel i pohřben jest“ je rozdělen na několik odstavců a ty pak na jednotlivé paragrafy.

Jednotlivé Ježíšovy výpovědi o židech jsou rozličného charakteru. Je zde snaha vylíčit celostný pohled na jeho vztah k zachovávaní židovské tradice. Týká se to zvláště těchto následujících:

V § 572 se říká: „*Ježíšovo utrpení nabylo svou konkrétní historickou podobu tím, že byl zavržen od starších, velekněží a učitelů Zákona (Mk 8,31), kteří ho vydali ‚pohanům‘, aby se mu ‚posmívali, zbičovali a ukřižovali ho‘ (Mt 20,19).⁴⁶*

§ 577 a následující rozvíjejí důsledky Ježíšova horského kázání (Mt 5,17–19). Upozorňují na to, že svou kazatelskou činností se dostává do rozporu se zvyklostmi Zákona. „Učil je totiž jako ten, kdo má moc, a ne jako jejich učitelé Zákona“ (Mt 7,29). Zákona neruší, nýbrž mu podle evangelijní tradice poskytuje ze své „božské autority“ konečný výklad.⁴⁷

Připomínají se četné jeho konflikty s farizeji jako stolování s hříšníky, což chápal jako jejich připuštění k mesiášské hostině, svůj přístup k hříšníkům ztotožnil s postojem samotného Boha k nim. Velké pozdvižení měl vzbudit tím, že odpouští-li Ježíš hříchy, pak se buď rouhá, protože je člověk a dělá se rovným Bohu, anebo mluví pravdu a pak jeho osoba zpřítomňuje a zjevuje Boží jméno.⁴⁸ „*Jeruzalémští náboženští představitelé nebyli zajedno, jak se chovat k Ježíšovi. Farizejové vyhrožovali vyloučením těm, kteří by ho následovali. Velerada prohlásila, že Ježíš je hoden smrti (Mt 26,66) jako rouhač. Protože ale ztratila právo odsuzovat k smrti, vydává Ježíše Římanům a obviňuje ho z politické vzpoury.⁴⁹*

Na těchto místech se v podstatě postupuje podle předem naznačených zásad vedení mezináboženského dialogu, jak bylo několikrát zdůrazňováno v příslušných dokumentech Komise pro náboženské vztahy se židovstvím. Nejdříve říci jasné stanovisko, co pro křesťany znamená postava Ježíše Krista jako Spasitele, který „vykoupil“ lidstvo a na druhé straně se pokusit pozitivními pasážemi nově interpretovat obraz židů v knihách Nového zákona. Toho se týkají následující odstavce:

§ 575 hovoří o Ježíšově vztahu k židovské náboženské tradici a jejím představitelům – „*Jsou to právě farizeové, kteří ho upozorňují na nebezpečí, jemuž se vystavuje. Ježíš některé z nich chválí, jako zákoníka Mk 12,34 a vícekrát stoluje v domě farizeů. Ježíš potvrzuje některé nauky, které zastávala tato náboženská elita Božího lidu: vzkříšení z mrtvých, formy zbožnosti (almužnu, modlitbu a půst), zvuk obracet se k Bohu jako k Otcí, charakteristický pro přikázání lásky k Bohu a bližnímu.⁵⁰*

Vyjadřuje se zde Ježíšův vztah k chrámu, do něhož byl uveden jako každý pravověrný žid čtyřicet dní po svém narození (Lk 2,22–39). „*Během svého skrytého života tam putoval každý rok, alespoň o velikonocích. I jeho veřejné působení se odvíjelo v rámci jeho putování do Jeruzaléma na velké židovské svátky.⁵¹*

Za podle mého nejdůležitější část celého tohoto vymezení považuji tu o Ježíšově procesu a jeho ukřižování. Zde se skutečně láme paradigma zlovolných židů a usta-

46 Katechismus katolické církve, Praha 1995, § 572.

47 *Ibidem*, § 581.

48 *Ibidem*, § 588 a 589.

49 *Ibidem*, § 596.

50 Katechismus katolické církve, § 575.

51 *Ibidem*, § 583.

vuje se poněkud realističtější a méně emocionální pojetí jejich úlohy v Ježíšově případě. Židé nejsou pojímáni jako homogenní komunita, která je slepě podřízena jedné náboženské autoritě nebo jednomu názoru, ale jako myšlenkami a představami překypující společenství, jež citlivě reaguje na nejrůznější podněty uvnitř sebe samé i zvenčí. Je to obraz velice stratifikované náboženské skupiny, jejíž některé segmenty pozitivně reagují na Ježíšovo poselství. Většina židovských představitelů a laiků ovlivněná hnutím zelótů očekávala příchod politického Mesiáše v podobě lidového vůdce, který by zbavil Izrael jha římské nadvlády, proto bylo pro ně Ježíšovo chování v mnohém nepochopitelné. Tak tedy může současný věřící na základě nejnovějšího historického exkurzu chápat podíl židů na celé Ježíšově kauze.

Připomíná se, že mezi jeruzalémskými náboženskými představiteli nebyli tajnými Ježíšovými učedníky jen farizej Nikodém nebo Josef z Arimatie, ale i mnoha dalších i ze strany farizejů s odkazem na Sk 6,7 a 15,5.⁵²

Nakonec se dochází k závěru, že židé nejsou kolektivně odpovědní za Ježíšovu smrt. S ohledem na dějinnou složitost „Ježíšova procesu“, nelze za něj podle nich připisovat odpovědnost všem jeruzalémským Židům, a to „navzdory křiku zmanipulovaného davu a kolektivním výtkám obsažených ve výzvěch k obrácení po letnicích. Sám Ježíš ve svém odpuštění na kříži a Petr podle jeho příkladu uznali ‚nevědomost‘ (Sk 3,17) jeruzalémských Židů a jejich předáků. Tím méně lze na základě křiku lidu: ‚Jeho krev ať padne na nás a na naše děti‘ (Mt 27,25), který znamená jen jakousi schvalovací formuli, rozšiřovat odpovědnost na ostatní Židy v čase a prostoru.“⁵³

Nakonec církev dospívá k hluboké sebereflexi, že sami křesťané mají mnohem těžší odpovědnost za Ježíšovu popravu, neboť mnohem více vinni jsou ti, kteří často upadají do svých hříchů. Oni sami „křižují“ svými hříchy Ježíše ve svých srdcích a uvádějí ho v posměch.⁵⁴

Myslím si, že to jsou asi nejdalekosáhlejší slova, která kdy zazněla na obranu židů z úst katolické církve, která se snaží odkrytí i vlastní vinu – ne tedy židé, kteří nevěděli, co činí, ale křesťané dnes a denně svými přečiny porušují etické zásady Ježíšova poselství. Tato slova jsou o to důsažnější, že zaznívají právě v katolickém katechismu, který má sloužit pro vzdělávání katolických laiků i jejich vychovatelů.

Pamatujme – zamyšlení nad šoa

Nejdůležitějším dokumentem 90. let 20. století, který se stal také předmětem otevřených polemik, je list prezidenta Komise pro náboženské vztahy s judaismem kardinála Edwarda Cassidyho z 16. března 1998 s názvem: „Pamatujme – zamyšlení nad šoa“. Má to být reflexe nad uplynulým 20. stoletím a jeho nejrůznějšími tragédiemi a zvláště té největší, totiž pronásledování a vyvražďování židovského národa. Upozorňuje na skutečnost, že společná budoucnost Židů a křesťanů si žádá, abychom „pamatovali“, protože „není budoucnosti bez paměti“. Sama historie je memoria futuri.

V další části se zamýšlí nad vztahy Židů a křesťanů v dějinách, nad pronásledováním křesťanů v 1. a 2. století v Římské říši a jejich zrovnoprávněním s židy a násled-

52 *Ibidem*, § 595.

53 *Ibidem*, § 597.

54 *Ibidem*, § 598.

ně nad tím, jak „*křesťanská spodina, která napadala pohanské chrámy, nakládala stejně i se synagogami, nikoliv bez přispění některých interpretací Nového zákona, které se týkají Židů jako takových.*“⁵⁵ „*Navzdory křesťanskému učení o lásce ke všem, i k nepřátelům, převládla v minulých staletích mentalita, která utlačovala menšiny a ty, kdo byli jakýmkoli způsobem odlišní... V krizových obdobích, jako v době hladomoru, války, morové náказы či sociálních napětí, se židovská menšina někdy stávala obětí beránkem a byla vystavena násilí, drancování, ba dokonce i masakrům.*“⁵⁶ Pokračuje ve výčtu různých sekulárních nacionálních antisemitismů v 19. a 20. století. Zdůrazňuje pak úlohu německé katolické církve, která měla r. 1931 z úst několika kardinálů a r. 1933 kardinála Faulhabera odmítnout nacistickou antisemitskou propagandu. Vzpomíná i odsouzení nacistického rasismu papežem Piem XI. v encyklice *Mit brennender Sorge* a encykliku papeže Pia XII. *Summi pontificatus*.

Proto kardinál Cassidy přísně rozlišuje mezi „*antisemitismem, založeném na teoriích odporujících trvalému učení církve o jednotě lidského rodu a o stejné důstojnosti všech ras a lidí, a dlouhými obdobími nedůvěry a nepřátelství, které nazýváme anti-judaismem, na němž bohužel nesou vinu také křesťané.*“⁵⁷

Zároveň si klade otázku, zda nacistické pronásledování Židů nebylo usnadněno protizidovskými předsudky některých křesťanů. Navrhuje v tomto případě postupovat případ od případu, když podle něj nelze hovořit o nějaké kolektivní vině katolické církve.⁵⁸

Mé mínění je v tomto bodě poněkud odlišné. On i většina katolické hierarchie se ještě 50 let po 2. světové válce není schopna vyrovnat s tím, že mezi všemi členy nacistické strany bylo mnoho těch, kteří byli římskými katolíky. Významnou úlohu sehrála kvazikřesťanská propaganda, která ve věřících křesťanech vzbuzovala negativní emoce právě upozorňováním na vinu židů na Ježíšově ukřižování. Můžeme se rovněž ptát, zda Pius XII. mohl udělat pro pronásledované více, zda měl riskovat postavení církve tím, že by ji postavil do otevřeného střetu s nacistickou mocí. Pokud se křesťané hlásí k určitým morálním hodnotám, pro které jsou ochotni podstoupit i krvavou oběť, jak také dokládají desítky či stovky jejich mučedníků, pak měl možná římský biskup výslovně odsoudit německý nacismus jako křesťanské vizi světa naprosto odporující a veřejně exkomunikovat všechny katolíky, kteří na tomto systému participují. Bylo by to obrovské morální gesto, jež by podle mne nezůstalo bez pozitivní odezvy. Co mi v této souvislosti chybí, je neexistence otevřené diskuze na toto téma a tedy i vědomá sebereflexe, jak tomu bylo např. na sympoziu o Husově případu či inkvizičních procesech. Tato má odpověď přímo souvisí i s druhou otázkou, kterou si pokládá kardinál Cassidy, totiž zda v zemích, kde nacisté prováděli masové deportace, nabídli křesťané všem pronásledovaným, zvláště pronásledovaným Židům, potřebnou pomoc? Mnozí tak podle něj učinili, jiní ne.⁵⁹

Připomíná hlavně vděk, který měli vyjádřit představitelé židovských komunit papeži Piovii XII. Připomíná ale i slova papeže Jana Pavla II., že „*vedle odvážných mužů a žen, kteří pomáhali, nebyli duchovní rezistence a konkrétní skutky dalších křesťanů*

55 E. Cassidy: *Pamatujme – zamyšlení nad šoa z 16. března 1998*. In: *Dialog křesťanů a Židů, Praha 1999*, str. 427–429.

56 *Ibidem*, str. 430.

57 *Ibidem*, str. 431–432.

58 *Ibidem*, str. 432.

59 *Ibidem*, str. 433.

takové, jak by se od Kristových následovníků očekávalo. Pro křesťany musí být toto těžké břemeno svědomí ve vztahu k jejich bratřím a sestrám za 2. světové války voláním k pokání.⁶⁰ Za selhání těchto synů a dcer církve pak vyjadřuje hlubokou lítost.

Závěrem opakuje hlavní téze papežova projevu v římské synagoze 13. dubna 1986. A znovu vyjadřuje hlubokou omluvu katolické církve židovskému lidu.⁶¹

Z těchto vybraných pasáží cítíme, že mnohé již bylo mezi oběma náboženskými společenstvími učiněno. Toto hluboké vyjádření lítosti není jen formálním gestem, ale vůči židovskému národu je to nutný předpoklad, že proklamované porozumění židovským dějinám je míněno vážně. Židovská liturgie se vyznačuje tím, že některé formativní události jejich dějin procházejí následnou ritualizací a židé je pak v době významných svátků znovu oslavují a připomínají, stávají se jejich živými aktéry, což má bezprostřední vliv na jejich vlastní mentalitu. Dějiny jsou u židů víc než jen jakási mrtvá tradice, je to každodenní součást jejich života, proto každé prohlášení o jejich dějinách musí být činěno s tímto vědomím.

Kodex kanonického práva jako strážce starých pořádků

Tato slova by mohla hovořit o tom, že v podstatě čerstvé výhonky židovsko-křesťanského dialogu padly ve všech sférách církve na úrodnou půdu, avšak že vše zdaleka ještě není v pořádku a významné plody těchto zasedání nepronikly do všech struktur římskokatolické církve, dokládá Kodex kanonického práva vydaný roku 1983, tedy dlouho po skončení jednání II. vatikánského koncilu. Pokud listujeme tímto nejdůležitějším souborem právních norem, podle nichž se řídí celá institucionální církev, zjistíme, že heslo židé se zde vůbec nevyskytuje. Pokud toto hledání nevzdáme a víme, že někdy je vzájemný křesťansko-židovský dialog chápán i jako ekumenický, pustíme se do hledání dalšího hesla. A po určité době, můžeme nabýt dojmu, že jsme dosáhli svého cíle. Najdeme totiž dva kánony, které se bezprostředně tímto tématem zabývají.

V kánonu 383, jež se skládá z celkem 4 paragrafů, by se na židy mohl prakticky vztahovat jen § 4, který proklamuje: *„Za sobě v Pánu svěřeně považuje (biskup – pozn. aut.) nepokřtěné, aby i jim zazářila láska Kristova, jehož svědkem před lidmi musí biskup být.“⁶² Další kánon 755, který by v nás mohl vzbudit naděje, že bude více konkrétnější, nám ani při tom nejextenzivnějším výkladu neposkytne žádný podklad. Pokud se zamyslíme nad tím jediným paragrafem, který nám zbyl, může v nás vyvolat velice rozporuplné asociace. Dost dobře nevím, co je tímto přesně míněno. Nedovedu si představit, zda je to nejlepší způsob komunikace třeba se židy či jinými věřícími, jestli to není spíše skrytá výzva k náboženské misii mezi „nevěřícími“, což*

60 *Ibidem*, str. 434.

61 „Na konci tohoto tisíciletí chce katolická církev vyjádřit hlubokou bolest nad nedostatky svých synů a dcer ve všech dobách. Toto je pokání (tešuva). Jako členům církve jsou nám společné jak hříchy, tak i zásluhy jejich dětí. Církev přistupuje s hlubokou úctou a s velkým soucitem ke zkušenosti, k šoa, kterou trpěl židovský národ během 2. světové války. Není to záležitost pouhých slov, nýbrž zavazující skutečnost. Riskovali bychom, že znovu necháme oběti umírat nejstrašnější smrtí, kdybychom horlivě neusilovali o spravedlnost, kdybychom se každý podle svých možností nezavázali k takovému jednání, aby zlo již nepřevládalo nad dobrem, jak se to stalo miliónům dětí židovského národa... Lidstvo nesmí připustit, aby se to opakovalo.“ *In: Ibidem*, str. 435.

62 Kodex kanonického práva, Praha 1994, § 383.

by ovšem bylo v nejhrušším rozporu s dokumenty II. vatikánského koncilu a dalšími výše zmiňovanými dokumenty.

Nelze tedy souhlasit se slovy Jana Pavla II. pronesenými v r. 1986 v římské synagoze o jakémsi zakončení společného dialogu. Ba naopak, tato práce mimo jiné také ukázala, že po zvládnutí četných nástrah a nesnází, zbývá ještě dost otázek, které čekají na své plnohodnotné vyřešení.

Seznam pramenů a literatury

Prameny:

Arbeitshilfen 44, Bonn, B. r.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad, Praha 1993.

Dialog křesťanů a Židů, Praha 1999.

Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha 1995.

Katechismus katolické církve, Praha 1995.

Kodex kanonického práva, Praha 1994.

R. Rendtorff, H. H. Henrix (edd.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn a München, 1988.

Literatura:

M. Balabán, Židovská duchovní tradice jako myšlenkové obohacení ostatního světa. In: *Dialog křesťanů a Židů*, str. 278–280.

H. P. Fryová (ed.), *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, Praha 2003.

H. Gollingerová, Katolická teologie a židovství. In: *Zpravodaj společnosti křesťanů a Židů*, 1995, č. 35, str. 11 an.

H. Kúng, *Světový étos – Projekt*, Brno 1992.

H. Kúng, *Světový étos pro politiku a hospodářství*, Praha 2000.

K. J. Kuschel, *Spor o Abraháma*, Praha 1997.

J. T. Pawlikowski, Křesťanství a judaismus. In: *Dialog křesťanů a Židů*, Praha 1999, str. 262 an.

O. H. Pesch, *Druhý vatikánský koncil 1962–1965*, Praha 1996.

M. Prudký, Záhada Židů a postoje křesťanů. In: *Dialog křesťanů a Židů*, Praha 1999, str. 162–166.

M. Prudký, *Zvláštní lid Páně*, Brno 2000.

Slovník židovsko-křesťanského dialogu, Praha 1994.

J. Smolík, *Křesťanství bez antijudaismu*, Praha 2002.

N. Solomon, Bohatství v různosti. In: *Dialog křesťanů a Židů*, Praha 1999, str. 34.

J. Sýkora, Jeden pro druhého jako strážce bratra svého aneb pokus o dialog. In: *Dialog křesťanů a Židů*, Praha 1999, str. 177.

O. I. Štampach, *Náboženství v dialogu*, Praha 1998.

O. I. Štampach, Dluhy křesťanské teologie vůči judaismu. In: J. Hoblík (ed.), *„Pouštěj svůj chléb po vodě...“*. Sborník pro Milana Balabána, Brno 1999, str. 186–190.

H. Wahleová, Současné perspektivy křesťansko-židovského dialogu. In: *Dialog křesťanů a Židů*, Praha 1999, str. 171.

H. Waldenfels, *Fenomén křesťanství*, Praha 1999.