

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra spirituální a pastorální teologie

Andrea Hrušková

Dialog křesťanů a Židů k vzájemnému obohacení

Bakalářská práce

Vedoucí práce: ThLic. Jaroslaw Pastuszak, Th.D.

Obor: Humanitní studia

OLOMOUC 2009

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně a použila jsem přitom jen uvedené prameny a literaturu.

V Olomouci dnes 11. dubna 2009

Andrea Hrušková

Děkuji ThLic. Jaroslawu Pastuszakovi, Th.D., za odborné vedení práce a mnoho cenných rad a podnětů.

Obsah

Úvod	9
1 Historický nástin vývoje vztahů Židů a křesťanů	14
1.1 Od doby Ježíšovy k novověku	15
1.1.1 Nálady v židovství za Ježíšova působení	17
1.1.2 Vztah židů a křesťanů v prvních dvou staletích	22
1.1.3 Židovsko-křesťanské vztahy na konci antiky	25
1.1.4 Židovsko-křesťanské vztahy od středověku do 2. světové války ...	26
1.2 Židé a křesťané v nejmladších dějinách	34
2 Dialog	37
2.1 Hledání pravdy jako základ náboženské tolerance	38
2.1.1 Sebekritika náboženství jako cesta k rozhovoru a míru	39
2.1.2 Hledání společného základu	42
2.2 Vzájemné přístupy obou náboženství	44
2.2.2 Židovské modely vymezující postoj k jiným náboženstvím	45
2.2.2 Křesťanské modely vymezující postoj k jiným náboženstvím	46
2.2.3 Buberova filosofie dialogu a Lévinasova filosofie „tváře“	50
2.3 Křesťansko-židovský dialog dnes	54
2.3.1 Úsilí křesťanů	54
2.3.2 Snahy v židovském prostředí	57
3 Vybraná témata k společné diskuzi	60
3.1 Ježíš Kristus	60
3.1.1 Ježíš v soudobém židovství	60
3.1.2 Židovský a křesťanský mesiáš na pozadí postavy Ježíše	62
3.1.3 Konfrontace židovského a křesťanského chápání Ježíše	66
3.2 Písmo svaté	69
3.2.1 Písmo a ústní tradice v židovství a křesťanství	70
3.2.2 Jak čte Bibli Žid	74
3.2.3 Jak čte Bibli křesťan	77
3.2.4 Společně číst Bibli	78
4 Proč by Židé mohli říct ne dialogu s křesťany	81

4.1	Holokaust	81
4.2	Misie	84
	Závěr	89
	Literatura a prameny	93
	Seznam zkratek	96

Úvod

Záměrem, jímž se řídí uskutečnění mých snah v této práci, je nahlédnutí do židovského a křesťanského myšlení tváří v tvář jejich konfrontaci, seznámení se s možnými vzájemnými postoji, dotknout se současného stavu dialogu, některých sporných momentů ztěžující jeho vedení a soustředit se na některá jeho klíčová témata. Dialog nabízí příležitost vzájemně se přiblížit, poznávat jinakost druhého a přijímat v tajemství onoho setkání v Bohu jim společném druhého jako fragment chybějící a zapadající do celé mozaiky Božího díla. Na základě této události si pak vyjasňovat, ba dokonce znovu nacházet vlastní identitu, skrze a za přítomnosti jiného, tedy pomoci hledat a najít své místo ve společnosti a neustále ho upevňovat a přitom nepřestávat být přístupným druhému; dávat a dát se. Poněvadž jako Bůh uvedl všechno tvorstvo světa v jeho rozmanitost, tak i on sám se nám nechává jevit podle naší různosti, abychom ho viděli jako toho, kdo nám dal druhého, bez něhož není nás, neboť v něm je Bůh sám. Rabi dr. Jonathan Sacks, vrchní rabín Spojených hebrejských kongregací Společenství národů říká, že poznávání sebe skrze druhého nám překrásným způsobem vyjadřuje hebrejská bible; toto vyjádření, které nám nabízí, se však často ztrácí v překladu. Ve chvíli stvoření první ženy, z kosti, z těla prvního muže, první muž zvolal: „Ať muženou (íša) se nazývá, vždyť z muže (íš) vzata jest.“ (Gn 2,23) Tento verš poprvé používá pro označení muže výraz íš znamenající osobu, jasnou lidskou individualitu, přitom až do tohoto místa Písmo nazývá muže ha ádám - ryze biologické pojmenování značící „toho, kdo byl vzat ze země“, tedy člověka, mluvícího primátu, který je součástí přírody. Muž přitom musel vyslovit jméno ženy před tím než vstoupil sám do svého vědomí jako muž; než poznal sám sebe, musel tudíž dříve zakusit chuť jinakosti, čili ženu, na základě níž došel k sobě; než si mohl vůbec povšimnout své jedinečnosti, musel odhalit, že není sám. V samotných slovech Písma lze vyzorovat to velké a obohacující tajemství, že poznání těch, kteří se od nás liší, nás nepřipravuje o naši identitu, naopak v hlubším smyslu nám dává možnost jí opět nalézt.¹ Ono obohacení objevující se v názvu práce především tkví v aktu obrácení se k druhému, k němuž jsme stáli dříve zády, ve velkém činu pokory vydat se druhému, nikoli v upjatém

¹ Srov. FREYOVÁ, H. P., *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, Praha / Brno : Kalich / Vyšehrad, 2003, s. 17.

vzdalování se od druhého a uzavírání se před ním v obavách, že by mohl ohrozit a narušit mou identitu svou jinakostí, nýbrž v důvěře se mu odevzdat, nechat ho přistoupit jako toho, kdo mě svou jinakostí přesahuje, což poukazuje na tajemství jeho božství v něm, které by mělo být zárukou lásky a úcty mezi námi.

Tedy počátek rozhovoru, k němuž se máme společně ubírat, sice začíná strachem, strachem ze zpochybnění našich jistot, všeho, čemu jsme důvěřovali natolik, že jsme na tom založili svůj život, „odstrašovat“ nás však bude od myšlenky nezahájení tohoto rozhovoru ještě větší strach neustále „vykřikující“ z paměti lidstva a totiž co by se mohlo stát, kdybychom spolu nehovořili a nenaučili se žít v míru! Existují dvě možnosti, v minulosti jsme si vybrali tu špatnou, bratrovraždu. Naše zatvrzelá srdce poučují živé a bolestivé vzpomínky na jedno z nejkrvavějších století od počátku lidského života a my si vybíráme druhou variantu, přátelství, přestože velké ostrovy nenávisti nejdou vyhladit, nejdou vymazat, zápasíme s nimi, je to těžký zápas. Setkáváme se a rozmlouváme spolu, poněvadž jsme se zamysleli nad možnými variantami, viděli jsme, kde jedna z nich končí a jsme otřeseni tím, co jsme viděli. Hans Küng kdysi v obhájení svého díla o podstatě a dějinách židovství, křesťanství a islámu napsal, že není míru mezi národy bez míru mezi náboženstvími, není míru mezi náboženstvími bez dialogu mezi náboženstvími, není dialogu mezi náboženstvími bez zkoumání základu náboženství.²

Nyní dovoluji zopakovat již dříve řečené, dnes jsme vyzváni setkat se, naučit se společně žít, porozumět jeden druhému, objevit, co máme společného, v čem spočívají naše odlišnosti a vidět v obojím stvoření našeho společného Boha. V úvodu odstavce jsme mluvili o strachu, jímž se v upjatých očekáváních zahajuje rozhovor, ale jež se postupem času proměňuje ve velkolepý objev, že člověk, jenž není k našemu obrazu, je přesto k obrazu božímu, jež se stává sebepoznáním. Na závěr pochopíme, co nás v rámci naší vlastní tradice činí jedinečnými a proč jsme jako všichni ostatní lidé stvoření k obrazu božímu. Důstojnost jednotlivce a posvátnost lidského života stojí přede vším ostatním. Jen v tomto okamžiku, budou-li v bezpečí základy našeho společného lidství, smíme kráčet po našich rozličných, třebaže spřízněných

² Srov. KÜNG, H., *Světový étos: projekt*, Zlín : Archa, 1992, s. 5.

cestách do nebe. Na počátku panují obavy, pocity ohrožení a nedůvěra, na konci zavládne přijetí a odevzdání se v důvěře druhému, jedním slovem láska.

Židé nepředstavují jen společenství náboženské, nýbrž také v jistém smyslu národní či etnické společenství; rovněž křesťané utvořili něco, co bývá označováno jako křesťanská civilizace. Zde se zaměříme především na poměr dvou náboženství, judaismu a křesťanství, tedy pouze jeden aspekt společných otázek.

Ačkoli se napříč celými dějinami jednotlivá náboženství dostávala do kontaktu, vzájemná oddělenost náboženských světů byla přeci větší než je tomu nyní. Díky výměně myšlenek, jež se v moderní civilizaci uplatnila, se v současnosti náboženství mezi sebou lépe znají, existují vedle sebe, ovlivňují se, doplňují, ale i vytlačují. Co se týče judaismu a křesťanství, ty nemusely čekat na možnosti dnešní doby, věděly o sobě již po staletí, vždyť se křesťanství v prvních stoletích svého vzniku vyvíjelo jako zvláštní skupina uvnitř židovství. Jak rabínské židovství, tak rané křesťanství se vyvíjí a vymezuje svou identitu na základě téže tradice, ve stejné době, na stejném území.³ Křesťanští teologové se v různých dobách inspirovali židovským bohatstvím a zároveň i židovští učenci studovali díla křesťanských teologů a filosofů. Současnost však přeci přichází s něčím novým, totiž se schopnosti představit si také jiný obraz mezináboženských vztahů než ten, který by se zračil v dříve tak časté polemice, apologetice a konkurenci; dnes naše úsilí vyhýbat se náboženským konfliktům a pokud možno navazovat plodnou spolupráci zažívá největšího pokroku než kdy jindy v minulosti. Zdá se, že strany podílející se na rozhovorech činí skutečně v mnoha případech s tolerancí, vzájemnou úctou a se zájmem naučit se naslouchat druhému. A právě tímto způsobem přátelské konfrontace, jemuž se naše civilizace postupně přibližuje, je dialog.

V něm nejde o protikladná tvrzení ani o to, která ze stran bude oslavována jako vítěz. Záleží pouze na jednom, na pravdě. Dialog má zpodobňovat společnou cestu za hledáním pravdy, jediné pravdy za asistence rozličných dílčích pohledů. Pod mezináboženským dialogem jako přátelském „utkání“ si však nesmíme představovat splývání náboženských systémů; ambicí tohoto podniku není pohltnout jedno náboženství druhým, není bojem o

³ Srov. PRUDKÝ, M., *Zvláštní lid Boží : křesťané a židé*, Brno : CDK-Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 46.

nadvládu jednoho nad ostatním, není povýšit jedno náboženství na úkor druhých, jak se někdy ať už aktivní či pasivní účastník dialogu obává. Ne, zde každý, byť i ten nejmenší a nejslabší, setrvává naprosto v tom, čím dosud byl, a zároveň se nehledí upjatě bránit přijmout od druhého to, co mu nabízí; využívá příležitosti nechat se inspirovat, ba poučit. Druhý dokonce může svými podněty otevřít cestu k netušeným možnostem nebo rezervám prvního, jež mohou přispět k hledání jediného pravdivého.

V koexistenci jednotlivých náboženství dnes odborníci mluví o třech formách: exkluzivní typ, pluralistický model a inkluzivní. Exkluzivní model soužití se nese v duchu výlučném, uzavřeném, trvá pouze na své pravdě, která je jedinou šancí, jak dosáhnout spásy. Jak vyplývá z již řečeného, jakákoliv snaha o dialog zde pozbývá smyslu, poněvadž charakteristickým prvkem zde je učít druhé o své pravdě, vidět jen jednu cestu, hlásat ji, povzbuzovat je k jejímu přijetí. Soužití v podání pluralistickém se zakládá na tvrzení, že každý má svou pravdu, s níž si vystačí a jakýkoli pokus třeba jen předat něco ze svého učení druhému je považován za úmysl neoprávněně na něj působit. Pluralitní model postrádá zájem, reciprocitu, tak podstatný aspekt dialogu. Mezináboženský dialog pozývá ke svému stolu poslední z uvedených, tedy inkluzivní přístup značící se tendenci zahrnující. Náboženští inkluzivisté zastávají právo vyznávat před druhým vlastní víru, klást před druhé pravdy, principy, hodnoty, nabídky a nároky svého náboženství; přirozeným rysem tohoto modelu je zvláště ochota druhým naslouchat, přijímat podněty pro vlastní náboženský život, dokonce i vzít si příklad z druhého, což odkazuje na hluboký obsah tohoto typu vztahu plného úcty k druhému. Vnímají přítomnost jinakosti jako jeden z legitimních způsobů, jak se podílet na jediné Pravdě osvěčující všechny lidi v jejich putování životem, v jiných naukách spatřují odlesk téže pravdy, jíž se sami oddávají.⁴ Pro naší iniciativu bude stěžejní inkluzivní postoj ve vztazích těchto náboženství jsoucí přístupný dialogu a rozvoji. Přiznejme si však, že s užitím inkluzivního modelu v rámci dialogu mezi Židy a křesťany narážíme na nemalé obtíže spočívající v tom, že obě tato náboženství jsou přesvědčena o božském původu svých posvátných knih a v nich obsažených doktrínách, zásadách a principech morálky, práva, obřadů; jedná se o zjevená písmena, což mnohdy brání snaze diskutovat o určitých

⁴ Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, Praha / Brno : Kalich / Vyšehrad, 2003, s. 271-272.

tématech dotýkajících se těchto posvátných, a tudíž pro věřícího neporušitelných, věčných, nepomíjejících pravd ve strachu věřícího nějak pokrývit, znesvětit, zradit a vzdálit se od toho, v co věřil a na čem zakládal celý svůj život, tudíž nepřekročitelnou hranicí je zachování věrnosti Bohu a tím neztratit svou, totožnost. Musíme mít ale stále na paměti, že dialog přece není nějaká fúze; zahrnutí neznamená „absorpci, nýbrž vzájemné přijetí, vnímání druhého jako někoho, kdo vstupuje do mého života, aby mne obohatil, poučil.

Je nezbytné zdůraznit, že nastolené problematice se budeme věnovat z pozice křesťana a to především křesťana římskokatolického vyznání, což by se mohlo odrážet v následně vyslovovaných postojích ke kladeným tématům.

Pro uvedení do kontextu zvoleného tématu se na počátku zaměříme na stručný dějinný přehled židovsko-křesťanských vztahů formou rozdělení do určitých etap zachycujících náladu vládnoucí ve vzájemném přístupu sledovaných náboženských pospolitostí, které významně ovlivňují a ovlivnily vývoj jejich dialogu. V další kapitole přistoupíme k tomu, co nás vede k zahájení dialogu, co nás motivuje, v čem můžeme hledat společný základ pro rozvíjení dialogu, naznačíme dosavadní snahy podporovat dialogická počínání, současné perspektivy a zaměříme se i na hlavní dosažené úspěchy. Posléze se pokusíme zapojit do vybraných teologických témat, jmenovitě postavy Ježíše Nazaretského a problematiku Písma svatého, která jsou diskutována v současnosti při setkáních křesťanů a Židů tím způsobem, že nabídneme názory a úvahy jak z řad židovských tak samozřejmě křesťanských, abychom se seznámili nejen s rozdíly a společnými prameny obou náboženských nauk, ale i se vzájemným porozuměním mezi nimi. V poslední kapitole znázorníme dvě bolestné události, jež brzdily nebo bránily spontánnímu vzniku, růstu a pokroku dialogu, které napáchaly spoustu hlubokých zranění ještě dlouho do budoucna živých a krvácejících pomalu se léčících. Uvedená témata posledních dvou kapitol byla zvolena s ohledem na jejich klíčové postavení v dialogických snahách a hlavně na jejich na jedné straně popularitě, na druhé straně i přes tuto popularitu na jejich běžně rozšířené mylné chápání, které v dějinách způsobilo mnoho škod.

1 Historický nástin vývoje vztahů Židů a křesťanů

Úkolem kapitoly bude podat velmi stručný historický přehled vztahů mezi Židy a křesťany, seznámit čtenáře s povahou vzájemného přístupu a nálad mezi sledovanými náboženskými komunitami v čase rozděleném do období, poněvadž je podle mého přesvědčení nutné, abychom uvedli téma dialogu, jímž se chceme zabývat a jež nevyhnutelně závisí na konkrétní situaci vzájemných poměrů do daných souvislostí. Dějiny židovsko-křesťanských vztahů jsou sice plné vzájemného odcizení a nepřátelství, ale na mnoha místech v mnoha dobách žili křesťané a Židé vedle sebe pokojně. Vzájemné kulturní i náboženské ovlivňování a obohacování, byť jen nepatrně přiznané, je možné sledovat po celou dobu křesťansko-židovského spolutrvání.

Jakmile Bůh Hospodin nechá zrodit Izrael, obdarovává ho zároveň zjevením Slova ustavujícího, určujícího a vysvětlujícího někdy těžko pochopitelný smysl jeho dějin, které Izrael předává dál. Prostřednictvím kněží a učení vzdělanců usiluje o prostoupení poselství vnuknutého proroky do života lidu. Chrám, svatyně, zřídlo duchovní síly Izraele, pečuje a je středem osobního i národního života Židů. Za pomezím Judska zaznamenává úspěch pro své hlasatelské působení palestinský judaismus šířící se z Jeruzaléma na celou diasporu⁵, a tudíž narážíme na přibývající množství proselytů⁶. Ve chvílích zrodu křesťanství judaismus potvrzuje své pověření Bohem 8 milióny nováčků.⁷ Víru národa Bible začne objímat mesiášská touha a očekávání, neboť „svět byl stvořen pro Mesiášovu lásku a tajemství lidského utrpení bude odhaleno v hodině, kdy Vyvolený Hospodinův přemůže smrt a nastolí

⁵ „Diaspora je dobrovolné rozptýlení Židů na rozdíl od násilného vyhnání nazývaného hebrejsky gola nebo galut (exil, zajetí, vyhnanství; v jidiš galus, golet). Použití slova diaspora ve významu dobrovolného rozptýlení se omezuje na židovské osídlení mimo Izrael během nezávislé existence židovského státu nebo aspoň období, kdy v něm převažuje židovské obyvatelstvo. Zahrnuje období Prvního (žid. Kolonie v Elefantině v Egyptě) a Druhého chrámu (žid. Osady v antickém Středomoří, Babylónii) a dobu po vzniku státu Izrael“; (PAVLINCOVÁ, H., HORYNA, B., *Judaismus, křesťanství, islám*, Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003, s. 65-66).

⁶ Proselyty jsou novověrci, nově obrácení na víru. Ti, co se nenarodili jako Židé, ale dobrovolně přestoupili z pohanství k židovské víře; podrobili se obřizce a zavazovali se zachovávat zákon Mojžíšův. Protože se židovství nepovažuje za misijní náboženství, vyskytovali se jen občas ti, kdo se aktivně snažili "dělat proselyty", např. farizeové v době Ježíšově: "Obcházíte moře i zemi, abyste získali jednoho nového věřícího" (Mt 23,15); (srov. NEWMAN, J., SIVAN, G., *Judaismus od A do Z*, Praha : Sefer, 1998, s. 154).

⁷ Srov. CHOURAQUI, ANDRÉ, *Dějiny judaismu*, Praha : Victoria Publishing, 1995, s. 16.

království jednoty, spravedlnosti a lásky“.⁸ Světlem vyvoleného božího národa, k němuž se obrací v temných chvílích nátlaku porobení pohanským uchvatitelem, je naděje příchodu Vykupitele.

Uplynulo téměř dva tisíce let od uzurpace Judska římským impériem. Jeho potomci byli po desetitisících křižováni, odvléčeni a prodáváni do otroctví. Svatá země byla vypleněna, Druhý chrám zničen a Jeruzalém rozorán. Izrael vyčkává čas příchodu Mesiáše. Přežije ukřižovaný Kristus, jehož království předznamenává všem národům Země právě vznikající církev, jíž začínají jako první vést, organizovat a podílet se na ní apoštolové, většinou Židé. Bůh Izraele poráží modly pohanského císařství, smetl jeho zákony, vyhrál. Ač se tak stalo, Izrael se nepřesvědčil pojmout ukřižovaného Ježíše do božího konečného mesiášského záměru, do plánu spásy vyvoleného národa, nepustil jej do své víry jako Vyvoleného. Mezitím, co se Izrael brání uznat svou porážku, čas pomíjí a jeho Bůh si získává věrnost a lásku mezi jinými národy. Řím se těší zdaru, ale osud Izraele se naplňuje v nepřejících, nelítostných a často krvavých pustinách cizích krajů.

1.1 Od doby Ježíšovy k novověku

Rodící se církev přejala od Izraele mnohé, ať už ukážeme na Písmo, zákon, kult, proroky, smlouvy, ba dokonce i pohlédneme-li na křesťanské mnišství, lze najít předobraz v židovském řádu esejců⁹ a mnoho dalších věcí ještě zdědila. O tom, že si toho byla církev dobře vědoma svědčí její prohlášení za Nový Izrael, dědičku Synagogy. Avšak Izrael nezemřel, ačkoliv se zdál smrtelně raněn, uzdravil se z úrazu, který utrpěl, zvedl a sebral z prachu země pozůstatky své duchovní autenticity, ryzost ve své víře, Písmu a tradici. Synagoga znovu povstala na obě nohy, nevzdala se, uchýlila se do ústraní

⁸ CHOURAQUI, ANDRÉ, *Dějiny judaismu*, s. 16.

⁹ Esejci (z aramejského chasaje, chasen – zbožní nebo asaja, asen – léčitelé; řecky essaioi či essénoi) bylo židovské hnutí působící od 2. stol. př. N. l. do konce 1. stol. n. l. v Palestině. Měli patrně společné kořeny s farizeji, na rozdíl od nich však nepůsobili veřejně a rozvíjeli askezi nabývající v některých případech podoby celibátu a života v ústraní, blízkého pozdějším křesťanským klášterům. Vyznačovali se detailním studiem Tóry, úzkostlivým dodržováním pravidel rituální čistoty a obřadních zvyklostí; budovali alternativní kněžské společenství reprezentující pravý Izrael; (srov. PAVLINCOVÁ, H., HORYNA, B., *Judaismus, křesťanství, islám*, s. 71).

setrvává v očekávání odměny tak, že unesla tíhu mračen nad ní se dosud hromadících a drží se konečného cíle spatřujícího v nastolení míru příchodem vítězného Mesiáše. V těchto okolnostech se počalo schylovat k nevyhnutelnému konfliktu ve své podstatě stojícím na posledním smyslu, po němž lidstvo od věky věků prahne. Obě, jak Synagoga, zvěstovatelka zjeveného Slova a vítězného Mesiáše, tak i Církev, dědička ctihodné a vznešené zvěstovatelky adorující, velebící vtělené Slovo a ukřižovaného Mesiáše, touží dojít míru, okamžiku ohlašujícího konec lidských sporů a definitivní nástup jednoty lásky, který zvěstovaly a kterému se obě zasvětily v duchu svého pověření. Docházelo však opakovaně k prolití krve. Pádem Jeruzaléma se zastavuje šíření judaismu a nepodařilo se zachovat vše, co přežilo. Navíc porážení Židé pocítují nastupující úspěch křesťanského proselytismu, císař Konstantin přijímá křesťanství a tím se stává křesťanství zákonným náboženstvím říše; pokořený Izrael oloupený skoro o všechny prostředky k defenzivě přece jen nachází útěchu, v zázračné a všemocné schopnosti modlitby. Jakákoli opatření vyznávačů nové víry proti tomuto druhu vzdoru se vždy mýjela účinků, což dráždilo nově obrácené někdy až do té míry, že na kříži začali být křižováni ti, kdo očekávali příchod Mesiáše v jeho slávě, tehdy se novověrci nechali svést hříchem a zapomněli na přikázání, která dostali od Synagogy a jež byla obnovena jejich Mesiášem.

Na počátku křesťanství podporovalo zničení moci a prestiže Žida a jeho využití coby poníženého svědka Kristova utrpení, za něž zodpovídal jako národ, který spáchal vraždu Boha. Výuku k nenávisti upevňuje legislativa fungující na systému hanobení Židů. Panovníci a kněží se občas pokouší zákony humanizovat, ale v časech úpadků bezcitné zacházení opět nabývá moci. Dějiny Židů v Evropě se vyplňovaly nepřetržitým vyháněním, drancováním, násilností, vraždami a masakry. Boj nebyl zaměřen pouze proti tělu a majetku, leč také proti duši a kultuře.

1.1.1 Nálady v židovství za Ježíšova působení

Palestina¹⁰ náležela za Ježíšova života Římské říši jako její provincie. Řím úředně dovoloval, ochraňoval židovství za předpokladu, že nekřížilo zájmy a nepřekáželo jeho státnímu náboženství. Řím připouštěl Židům výsady jako bylo osvobození od vojenské služby a od uctívání císaře. Vláda svolila Židům k právu shromažďovat se, udělila jim úlevy na daních zůstávající však dosud dost vysoké. Tehdejším vládcem byl od roku 37 př. Kr. Herodes Veliký vedoucí protižidovskou politiku, ačkoli byl Židem. Patřil jak mezi přívržence a ochránce řeckořímské civilizace, tak i barbara dopouštějícího se nemyslitelných krutostí kolísajícím na hranici šílenství, ale přitom výtečného politika, schopného a výkonného státníka. Jednou z Herodových politických snah bylo oslabit pro něho destruktivní moc důsledného judaismu a to tím, že odloučil náboženství od státu, aby zamezil aplikaci mojžíšských zákonů na profánní záležitosti; také oddělil velekněžský úřad od koruny.¹¹ Kvůli budování velkolepých staveb, uvalil na své poddané vysoké daně. Po jeho smrti v roce 4 př. Kr. se strhly mezi lidem nepokoje následkem finančního zatížení, jež nesli vůči království, Římu, chrámu s kněžstvem. Hrozil stále vznik povstání zapříčiněných tím, že řada lidí přišla o majetek a stala se námezdními dělníky a to vše ještě posilovaly intenzivní sucha a hladomory.¹²

Po Herodově smrti 4 př. n. l. nastoupil na jeruzalémský trůn jeho syn Archelaos, byl však krátce na to v roce 6 n. l. Římany sesazen a Judsko přešlo pod přímou správu Říma. Ostatní židovská území (Pereu, Galileu, Zajordánsko) však nadále spravovali Herodovci: Herodes Antipa Galileu a Pereu, Zajordánsko Filipp. V roce 37 po Kr. předali Římané Judeu vnukovi Heroda Velikého, Herodovi Agrippovi, ten však v roce 44 zemřel. Římu nezbylo jiného řešení než se opět vrátit k přímé vládě. Smrtí Heroda Velikého

¹⁰ „Palestina je oblast kryjící se přibližně s největším územním rozsahem starověkého Izraele. Ve směru západ-východ sahala od Středozemní moře až po území lemující z obou stran řeku Jordán, na severu tvořilo její hranici pohoří Chermón s prameny Jordánu, na jihu okraj Negevské pouště přibližně na úrovni Beerševy. Název poprvé užitý Hérododem (asi 484-po 430 př. N. l.) pro označení jižního pobřežního pásu podle jeho někdejších obyvatel Pelištejců (řec. Syria hé Palaistiné – Pelištejská Sýrie). Po porážce Bar Kochbova povstání 135 n. l. začali označení používat na posměch Židům Římané, čímž vytlačili starší název Kanaán“; (srov. PAVLINCOVÁ, H., HORYNA, B., *Judaismus, křesťanství, islám*, s. 162-163).

¹¹ Srov. JOHNSON, P., *Dějiny židovského národa*, Praha : Rozmluvy, 1996, s. 113.

¹² Srov. DREXLEROVÁ, A., *Já a Ty : o křesťanství, židovství a jejich vzájemných vztazích*, Praha : Společnost křesťanů a Židů, 2007, s. 21.

tak ve skutečnosti skončila poslední etapa stabilní židovské vlády v Palestině, jež se obnovila až v polovině 20. století.¹³ Za Herodova života byl sice odpor ozbrojených skupin tvrdě potlačen, ale jeho smrtí vzplanul v plné síle, postupoval odvolávajíc se na své vůdce, prostým lidem prohlášené králemesiáše s úmyslem svrhnout římskou nadvládu, stát se nezávislými, osvobodit se, aby mohl vyvolený lid znovu vytrvávat ve službě Hospodinu podle zákonů, být věrný tradičním předpisům smlouvy.

Vztah Židů k jejich Hospodinu Bohu uzavírajícího se svým lidem smlouvu tehdy reprezentovalo několik židovských náboženských stran. Bůh žádá od svých vyvolených věrnost, kterou jim sám projevuje a to zachováváním Zákona, jež mimo jiné přikazuje obřízku, dodržování šabatu¹⁴ a rituální čistotu, což patří i mezi tři podstatné věci, jimiž se Židé odlišují od ostatních národů.

Galilea, jedna z palestinských oblastí, odkud pocházel Ježíš, byla příznačná tím, že ve městech (Seforis, Tiberias), kde působili římsští úředníci, se mluvilo řecky, přičemž většina Galilejců užívala aramejštinu právě tak jako Ježíš, obživu si zajišťovali rybolovem a zemědělstvím, přesto však přes Galileu vedla hlavní obchodní stezka, která donutila galilejské kupce řečtinu pro své zájmy ovládat. Řečtinu jako tehdejší jazyk politické moci a prestiže ovládalo pouze několik vysoce postavených Židů. Galilea byla nezávislá na Judsku, poněvadž byla opatřena vlastní vládní strukturou; její města a vesnice měla rovněž vlastního duchovní správce, a proto v nich Jeruzalém nedisponoval tak velkým vlivem. Chrám představoval důležitý znak židovství, ale v každodenní praxi mu nepříslušela velká úloha. V judských očích byli Galilejci méně pravověrní, co se týče v zachovávání židovského zákona, a proto se i Ježíš musel dočkat s projevem nedůvěry v chování Judejců (srv. J 1,46). Co však

¹³ Srov. JOHNSON, P., *Dějiny židovského národa*, s. 121.

¹⁴ Šabat je nařízený den odpočinku, ústřední a nejvýraznější obyčej judaismu uzavřený mezi lidem a Bohem jako věčná smlouva (Ex. 31,16-17). Světí se jako sedmý den týdne, vyhrazený bohoslužbě, přerušuje se při něm práce a začíná západem slunce pátečního večera a končí po soumraku sobotního večera. Uctíváním šabatu si Židé připomínají požehnání a posvěcení sedmého dne samotným Bohem v závěru prvního týdne stvoření a jeho ustanovení, aby na Něho pamatovali a zasvěcovali se mu na tento svatý den, heb. šabat kodeš, jak uvádí čtvrté z Desatera přikázání. V každodenním životě značí svěcení šabatu víru v Boha a poslušnost Jeho Tóře, zduchovňuje prožívání času člověkem. Historicky je zachovávání šabatu nejvyšší micvou (předpisem) ve starověké společnosti osvobozující člověka od nepřetržité dřiny, tím vnášící do každého židovského domova radost a dávající předzvěst posmrtného života, příchodu věku mesiáše; (srov. NEWMAN, J., SIVAN, G., *Judaismu od A do Z*, s. 197).

Galilejce s Judejci spojovalo, byla rozluka a určitá nepřítelství k vysokým vrstvám Židů a římským okupantům.

Ježíš vyrůstal v prostředí bludařského judaismu ve stále více se helenizující Galileji. Jednalo se o oblast nábožensky a politicky nestálou, kde nebylo nouzi o zanícenou konverzi stejně tak jako o nejrůznější sektářství. Jak už bylo dříve vzpomenuáno, tehdy spravoval Galileu a Perea Herodes Antipast jmenovaný Římany tetrarchou¹⁵, který vytvořil jediné řecké město s většinou židovského obyvatelstva, správní centrum Tiberias. Antipa byl odsuzován a napomínán pro spoustu věcí, především z porušení mojžíšského zákoníku sňatkem s chotí svého bratra, proti čemuž kázal Jan Křtitel. Ten věřil v toho, koho Židé titulují jako Mesiáše. Ohlašoval příchod konce, Mesiáše, jež bude Synem člověka, proto kázal všem Židům, aby se vyznali z hříchů, káli se a obdrželi křest vodou jako symbol vykoupení a tím se připravili na Poslední soud.¹⁶ Nový zákon dosvědčuje setkání Ježíše Nazaretského s Janem Křtitelem, jímž byl Ježíš pokřtěn a který ho nazval Synem člověka. Ježíšovo poslání se počíná zanedlouho poté, co je Jan Křtitel popraven. Sám Jan Křtitel a dokonce i Ježíš podle některých badatelů patřil do novokřtěnecké skupiny náboženské sekty esejců, mezi nimiž bylo mnoho rozličných skupin; nejznámější jsou kumránští mniši.¹⁷ Zavazovali se k přísnému dodržování zákonů čistoty, v němž také požadovali za nutné nedružit se s pohany, oddělit se od jiných národů a setrávat v čistotě, aby Boží jméno opět nabylo slávy mezi národy, neboť Židé mají být jedinými svědky Hospodina ve světě, tudíž žili radikálně asketickým způsobem života a pohlíželi na sebe jako na pravé následovníky Boha a velmi úpěnlivě očekávali konec světa.¹⁸ Během první židovské vzpoury bojovali i proti Římanům.¹⁹

Dalšími školami reprezentující judaismu byli Farizejové, Saducejové, Zákoníci, Samřané, Zéloti, Sikárijové, a různé odbojové skupiny. Farizejové a saducejové tvořili rozhodující seskupení židovské samosprávy nesoucí název synedrion, ostatní se hlásili k opozici mimo synedrion. Všichni se vyznačovali apokalyptickými představami připravujícími se na Boží království, konec dní, nicméně synedriální strany se jevíly poznání umírněnější, více realistické,

¹⁵ Vladař bez královského titulu podřízený Římu a vládoucí ve čtvrtině státu.

¹⁶ Srov. JOHNSON, P., *Dějiny židovského národa*, s. 126-127.

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 124-125.

¹⁸ Srov. DREXLEROVÁ, A., *Já a Ty : o křesťanství, židovství a jejich vzájemných vztazích*, s. 23.

¹⁹ Srov. SCHUBERT, K., *Dějiny Židů*, Praha : NS Svoboda, 2003, s. 11.

méně bludné.²⁰ Pro farizeje oproti saducejům bylo podstatnější než židovský nacionalismus dodržování náboženských příkázání; na rozdíl od saducejů podporovaných bohatými lidmi, měli farizejové stoupence v prostém lidu; přijali nežidovskou představu, že v okamžiku smrti dochází k soudu a že nesmrtelnost je věcí zásluh, což se hodilo k jejich intenzivnímu vědomí mravní spravedlnosti a dobře zapadalo do celkové židovské koncepce vlády zákona.²¹ Důležitým prvkem jejich učení byla víra ve vzkříšení těla podnětená především důrazem osobního pojetí vztahu mezi Bohem a člověkem; jejich dŕlem byla místa společného setkávání, synagogy. Tradiční křesťanský pohled na farizeje jako pokrytce a nečestné lidi, vyvolána křesťanskou apologetikou se zdá scestná, spíše naopak Ježíši byli farizejové ze všech náboženských uskupení nejbližší.²²

Nejútočnější skupinu sikarije zmiňují římské okupační jednotky; nosili s sebou schované dýky, jimiž zabíjeli židovské kolaboranty, šlo jen ale o extrémní teroristickou frakci radikálů, zéloty, tzv. „horlivce“. Sikarijové byli schopní připravit se o život jen aby se nezpronevěřili svému Bohu; zéloti a sikarijové byli častí aktéři všech krvavých povstání 1. století po Kr. O saducejích většina zpráv mluví jako o jakési vyšší třídě kněžské aristokracie nebránící se spolupráci s římským přemožitelem. Saducejové nekompromisně lpěli na rozdíl od farizejů na systému chrámové správy, v níž dědičný velekněz (většinou saducej) plnil úkoly světského panovníka a rada starších, sandherin, konala jeho nábožensko-právní povinnosti. Velekněz ztělesňoval reprezentaci vnitřní židovské samosprávy, a tak usedl na duchovní i světský trůn. Budování národně-politického řádu předpokládala svolnost jeruzalémských kněží k asimilaci. Saduceové novozákonní doby byli zbytkem kněžského hnutí nepovažujícího asimilační politiku a národní zájmy za principiální protiklad. Odmítali farizejské výklad a učení – vzkříšení, posmrtný život, angeologií a démonologii. Kněžské protisaducejské smýšlení bylo méně radikální u zélotů usilujících o očistu jeruzalémského Chrámu od jakéhokoli cizího působení; radikálnější v nesouhlasu se saduceji bylo kumránsko-esejské společenství, pro něž byl Chrám naprosto znesvěcen (např. konáním císařské oběti) a jeho očista nemožná; začala se proto vytvářet vize zvratu pramenící v očekávání nového

²⁰ Srov. SCHUBERT, K., *Dějiny Židů*, s. 10.

²¹ Srov. JOHNSON, P., *Dějiny židovského národa*, s. 123.

²² Srov. DREXLEROVÁ, A., *Já a Ty : o křesťanství, židovství a jejich vzájemných vztazích*, s. 22.

Jeruzaléma s novým Chrámem s časem konce. S farizejskou kritikou Saduceů se shodoval Ježíš.²³ Zákoníci podle knih Nehemjáše a Ezdráše plnili roli vykládačů a předavatelů tradice a Samařané byli zvláštní skupinou neuznávající Jeruzalém, nýbrž horu Garizim v Šekemu za posvátné centrum židovství, měli vlastní chrám, vlastní svitky Tóry, kněze i kalendář; byli často v neúctě u Judejců, Galilejců kvůli jejich smíšenému původu.²⁴

Málo se dovídáme z pramenů, jak se k těmto školám stavěli obyčejní lidé a zda se vždy řadili k jedné z nich. Sám Ježíš byl zbožný Žid své doby, jenž pravděpodobně neplánoval vytvořit nové náboženství, způsobem obvyklým se účastnil židovského kultu (pravidelné putování na židovské slavnosti do jeruzalémského chrámu a byl výrazně dotčen židovskými apokalyptickými tradicemi, byl obřezán); určovat skupinu, k níž příslušel by znamenalo zužovat jeho obraz nabízející nám evangelia. Svému vystupování rozuměl jako přímému konání Hospodinovy vůle. Když vstupuje se svým poselstvím o radikální blízkosti Božího království a z ní plynoucího nároku na proměnu života, obrací se k Izraeli jako celku, tedy nenechává za sebou ani ty, kdo jinak byli nejen sociálně ale i nábožensky na okraji společnosti; společenství obnoveného Izraele chápe jako plný, všem Abrahamovým synům otevřený a Hospodinu naprosto oddaný Izrael, a proto povolává kruh dvanácti učedníků podle 13 izraelských kmenů. Ježíšův přístup k těm, kdo nespádali do izraelského národa, lze vykreslit tak, že Ježíš sice aktivně nevyhledával kontakt s nimi, ale jakmile k němu sami přicházejí s šancí zachránit se, nevypuzuje je, nýbrž je vítá, jelikož věří, že i oni mají účast na přicházející spáse a že Boží lid jim spásu otevírá, když se chtějí připojit.²⁵ Napětí panující mezi Ježíšem a Židy, hlavně farizeji v neshodách exegeze Tóry, signalizuje interní spor uvnitř židovské tradice, který není náznakem Ježíšova odstupu od tradice, ale jednou ze základních podob jejího pěstování, typickou zejména pro farizejské hnutí, k němuž má Ježíš nejbližší, farizejové byli i těmi, kdo ho varovali, že mu hrozí smrt.²⁶ Argumentační ráz Ježíšových rozmluv s nimi korespondoval s běžnou praxí raného judaismu; různá napomínání, slova soudů a hrozeb objevující se v evangeliích (Mt 23,13) nejsou znamením odstupu, odcizení od jim

²³ Srov. SCHUBERT, K., *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*, Praha : Vyšehrad, 2003, s. 57-59.

²⁴ Srov. Srov. DREXLEROVÁ, A., *Já a Ty : o křesťanství, židovství a jejich vzájemných vztazích*, s. 23.

²⁵ Srov. PRUDKÝ, M., *Zvláštní lid Boží : křesťané a židé*, s. 51.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 52.

oslovovaných, ale nejnaléhavější zaujatosti a oddanosti pro ně v obzoru přibližujícího se Božího soudu.

1.1.2 Vztah židů a křesťanů v prvních dvou staletích

Ve dnech, kdy se rodí křesťanství stíhá židovství jedna rána za druhou vyvolávající nebezpečí zániku židovství. Události v letech 70 zničení Druhého chrámu a tím úplné zhroucení systému chrámového kultu a 135 potlačení Bar Kochbova povstání s velkými ztrátami na životech, mimo to ještě vnitřní obavy ze strany gnostiků a Ježíšových následovníků daly popud k přetvoření židovské zbožnosti, aby nepodlehla záhubě, neboť nastaly nové okolnosti, Židé měli zákaz vstupu do Jeruzaléma přebudovaného na římské město Aelia Capitolina pod hrozbou smrti a ztratili své duchovní útočiště.²⁷

Ježíšovy učedníky, rodem Židy, čekala nelehká mise, jak vytýčit svou identitu; situace stále více vypovídala o tom, že jejich kázání a způsob život láká spíš pohany na rozdíl od Židů. S tím vším vyvstávala značně otázka, do jaké míry je závazné dle židovské tradice po Kristu následovat Tóru. Po křesťanech pocházejících z pohanských kruhů se přestalo vyžadovat plné rituální přijetí do společenství Izraele (včetně obřízky) a povinnost dodržovat židovský Zákon; halachický život židovských křesťanů byl zatím běžnou záležitostí.²⁸ Sv. Pavel možná nevědomky přichystal půdu pro osamostatnění křesťanství od židovství tím, že se snažil zajistit nezávaznost od halachických zákonů příchozím pohanům.

V apoštolské době vypadá židovství jako celistvá paleta velice rozmanitých, barvitých odstínů. V poměrech do roku 70 a nejspíše ještě i dále v druhém století nelze mluvit o všeobecném přísném odloučení, vzájemné rozluce židovských a křesťanských komunit. Druhá polovina 1. století se nese v duchu nového vymezování se, nabývání charakteru, určování své identity; dá se říci, že vyrůstají a ujímají se dvě ratolesti, rabínský judaismus a rané křesťanství, z jednoho kořene, raného judaismu. Obě získávají své bytí z jedné a téže tradice, ve stejné době a na stejném území (Palestina, v ohniscích

²⁷ Srov. JOHNSON, P., *Dějiny židovského národa*, s. 141.

²⁸ Srov. Srov. DREXLEROVÁ, A., *Já a Ty : o křesťanství, židovství a jejich vzájemných vztazích*, s. 27.

syrsko-anatolské židovské diaspory).²⁹ Oba proudy nadto v rámci různých postojů vystupují z farizejského hnutí, avšak odlišného ražení; rabínský judaismu navázal na hillelovskou³⁰ větev, vylučuje však postupně po roce 135 apokalypticko-eschatologické akcenty charakteristické pro původní farizeje; křesťanství se vyvíjí z téhož zdroje, tedy farizejské školy a jeho současná christologie ukazuje na specifičnost, jíž se odlišilo od rabínského judaismu, což byla právě apokalyptická eschatologie³¹. Tedy to, co Židé odmítli, křesťané přijali za své, Ježíše, kterým určili svou identitu.

Vztahy Židů a křesťanů se zhoršovaly zvláště kvůli dramatickém stavu, v němž se judaismu ocitl. Jelikož se snažil udržet na živu, probíhalo židovské pronásledování Ježíšových učedníků, pokud evangelizovali v synagogách; navíc podle tradice původní jeruzalémská církev utekla před zničením chrámu do města Pelly u Jordánu, což mohli ostatní Židé vnímat jako zradu; většímu odcizení nejspíše přispělo také Bar Kochbovo povstání (132-135), protože jeho bojovníci prohlašovali Bar Kochbu za mesiáše a nárokovali to i po ostatních.

Zhruba od druhé poloviny druhého století již můžeme hovořit nikoli o neshodách odlišných vnitro-židovských tradic, ale o poměr svébytných, oddělených náboženství; na jedné straně rabínsky profilované židovství pěstující posvěcení života skrze pečlivé uplatňování Tóry, na druhé stojí helénisticky zformované křesťanství vyhlásující již dokonané vykoupení těch, kdo uvěřili v Ježíše Krista. V mnohých ohledech jsou si výrazně příbuzní, avšak přece již zřetelně odloučení. Přitom se nedá určit nějaký jediný motiv, který by přivodil toto odštěpení. Pohanští následovníci získávali postupně převahu nad židovskými; do určité míry na sebe křesťané pohlíželi jako na židovské protivníky, s čímž by se Ježíš sám jistě neztotožňoval. V prostředí křesťanských helénských vzdělanců se rozvinula protižidovská polemika a vynořily se tzv. dějinné důkazy, křesťanský názor chápající zničení chrámu

²⁹ Srov. PRUDKÝ, M., *Zvláštní lid Boží : křesťané a židé*, s. 46.

³⁰ Hilel byl jeden z prvních tanaitů, učenců v 1. století n. l. V Jeruzalémě zastával funkci staršího (hebr. zaken). Tradice mu připisuje vytvoření sedmi vykladačských metod; (srov. PAVLINCOVÁ, H., HORYNA, B., *Judaismus, křesťanství, islám*, s. 90-91).

³¹ Eschatologie jsou učení a koncepty víry uvažující nad posledními světa. Pro tyto představy je typické rozlišení mezi dobou mesiášskou (přechodné stadium) a světem, který přijde, „svět, který přijde“ je dáván do kontrastu s „tímto světem“, je uváděním věcí do ideálního stavu a spojován s příchodem Božího soudu. Bude se vyznačovat prosperitou a nadbytkem; zloduši v něm budou souzeni a potrestáni, zatímco spravedliví budou odměněni; (srov. SLÁDEK, P., *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, Praha : Libri, 2008, s. 69-70). Křesťanská eschatologie je spojena s ústřední představou druhého příchodu Krista, paruzie.

v roce 70, vyhnání Židů z Jeruzaléma jako Boží soud nad Izraelem a jeho zavržení Bohem. Písemným dokladem, apologiemi proti Židům je také Justinovo dílo *Dialog s židem Tryfónem*, ve stejné době vznikající Pašijová kázání biskupa Melita ze Sard a z židovské strany lze uvést jako důkaz židovské averze vůči křesťanům Synagogální liturgii – *birkat ha-minim*.³² Rabínský judaismus a křesťanství tehdejších časů se tváří jako dvě komunity bez vzájemné sounáležitosti, soucítění, s četnými konflikty a nevolí.

Přesto se setkáváme s jednotlivými případy Židů, kteří uvěřili v Krista nepřestali být loajální ke společenství synagogy a svou víru žili v prolnutí obou tradic; to však neplatí o křesťanské církvi jako celku.

Kristus byl chápán křesťany jako univerzální, proto i židovský mesiáš, jeho příchod jako úplné naplnění slibu a proroctví v židovském Písmu. Židovské počínání však pořád vyjadřovalo nepřijetí křesťanství jako něčeho uceleného.³³ Skutečnost, že židovství existuje, oslabovala univerzální nároky křesťanství ožívající v problému, kdo má právo sebe nazývat pravým Izraelem z pohledu Boha, a proto již dříve zmíněný Melito vyslovuje tezi, že židovství je po příchodu Krista překonáno a substituováno křesťanstvím, výsadním dědicem mimo římských privilegií propůjčených židovskému lidu v Římské říši také zejména biblického zaslíbení Izraeli; Melito jednostranně zaujatý pro svou pravdu také jako první fatálně obviňuje Židy ze smrti Ježíše, což dalekosáhle ovlivňuje pod výrokem znějícím „bohovražda“ dějiny židovsko-křesťanských vztahů.³⁴ Odcizení završuje konstantinovský věk církve, kdy společensko-politická nerovnost přeje na dlouhá staletí mocensky úspěšné církvi a křesťanská povýšenost a posílené sebevědomí produkuje aroganci a sahá k násilí. Spřízněnost a sdílení v řadě prvcích společné tradice, ať už vzpomeneme třeba na Bibli, teologii stvoření, eklesiologickou koncepci, se stane na nemalou dobu tím, co bude činit nedorozumění a hádky například o správný výklad, namísto toho, aby v nich spatřovaly obě strany důkaz vzájemné blízkosti, výhodu pro nalezení vzájemného pochopení, sympatií a participace na společném cíli.

³² Srov. PRUDKÝ, M., *Zvláštní lid Boží : křesťané a židé*, s. 38-40.

³³ Srov. DREXLEROVÁ, A., *Já a Ty : o křesťanství, židovství a jejich vzájemných vztazích*, s. 29.

³⁴ Srov. PRUDKÝ, M., *Zvláštní lid Boží : křesťané a židé*, s. 39.

1.1.3 Židovsko-křesťanské vztahy na konci antiky

Během 4. století se křesťanství potýká s velkými změnami podstatně determinující jeho místo v Římské říši. Je zastaveno pronásledování křesťanů, trpěno každé náboženství v říši. V roce 313 přijímá císař Konstantin I. Křesťanství, což ztvrzuje Milánským ediktem. Po krátkém období tolerance v roce 340 se křesťanství ujímá role státní církve a vycházejí první edikty proti pohanským vírám. V 60. letech 4. století pak dochází k zvratu s nástupem císaře Juliána Apostaty, pohanského horlitele.³⁵ K tomu oznámil nabídku navrátit Židům jeruzalémský Chrám nevyhovující křesťanským apologetům pro jejich chápaní zboření chrámu jako znamení Božího soudu nad Izraelem. Vláda Theodosia I. roku 380 navrátila dřívější postavení křesťanství, upevnila ho tak, že bylo úředně prohlášeno náboženstvím Římské říše; náboženská jednota se stala oficiální říšskou politikou. Naopak Židům přitížila v několika směrech konkrétně kodexem císaře Theodosia II. z roku 483; nesměli zastávat státní úřady ani vojenské funkce, stavět nové synagogy, nemohli mít žádnou pravomoc nad křesťany; v dalších letech se na Židy ale i na heretiky, pohany řítíl jeden represivní zákon za druhým. Dalším zákonem potlačující židovství byl kodex císaře Justiniana (527-565), zakazující například vlastnit otroky konvertující na křesťanství nebo svědčit u soudu v neprospěch křesťana, který měl dopad na pozici Židů na dalších 700 let. Křesťanství se stalo masovým náboženstvím. Obrácení na judaismu a smíšená manželství s křesťany se trestaly smrtí.

Církevní autoři a učitelé 3. a 4. století ve svých pracích vymezovali identitu křesťanství odlišováním se od židů a pohanů. Eusebius ve svém *Vita Constantini III* se v roce 325 oddělil výraz křesťanských Velikonoc od židovského pesachu, aby tuto slavnostní vzpomínku na Krista nepočítali podle židovské tradice.³⁶ Podle Augustina z Hippo, tehdy nejvlivnějšího ze všech latinských teologů, samotní Židé jsou součástí Božího plánu, poněvadž dokazují pravost křesťanství a jejich neúspěch a ponížení jsou symbolem vítězství kostela nad synagogou; jsou kletbou odsouzení k putování ve vyhnanství po zemi až do doby Kristova druhého příchodu na konci věků, neboť oni, představitelé staršího lidu jako v Bibli starší bratr Kain zabili Krista,

³⁵ Srov. JOHNSON, P., *Dějiny židovského národa*, s. 159.

³⁶ Srov. SCHUBERT, K., *Dějiny Židů*, s. 32.

vůdce mladšího lidu, v Písmu mladšího bratra Ábela, ale kdo by je zabil stejně jako Kaina, zasáhl by ho sedminásobný trest (srov. Gn 4,1-5).³⁷ Začátkem pátého století vystoupil v Antiochii přední řecký teolog Jan Chrysostomos, zvaný Zlatouústý s osmi „kázáními proti Židům“, při jejichž tvoření těžil z příhodného úryvku z evangelíí sv. Matouše a sv. Jana; obvinil Židy ze zabití Krista a křesťany shromažďující se s nimi z nazval „ctiteli Kristových vrahů“; to se stalo křesťanům vzorem pro antisemitské projevy. Tak byly přidány do pohanského helénského antagonismu proti Židům, jež zdělila řecká církev, křesťanské složky a Židům nesoucím čím dál těžší břímě Kristových vrahů do budoucnosti hrozilo v křesťanských městech nebezpečí.³⁸

Církevní otcové se shodovali v tom, že židovství sotva přežívá a že výhra křesťanství nevyhnutelně způsobí smrt židovství; pokřivovali skutečnost židovství, aby snížili jeho šanci se prosadit v Římské říši, protože se cítili ohrožení protivníkem, který měl v říši i přesto vše pořád nezanedbatelný vliv, což představovalo pro formulované přesvědčení církevních otců problém pro křesťanskou teologii. Považovali důležité ukázat Židy jako rozdílné, vymezit je vůči křesťanům, nezáleželo jim na hodnověrnosti jejich obrazu.

Trend uplatňující se v křesťanském prostředí zasáhl i rabínské židovství vyznačující se silnou potřebou vymezovat se vůči křesťanství. Zhruba ve 3.-4. století vznikaly mezi Židy příběhy, které daly vznik posměšnému „anti-evangelium“, tzv. *Tol' dot Ješu*, v němž je Ježíš vylíčen jako plod nečistého spojení Marie a římského setníka Pantery, jako mág, jenž svými čarovnými schopnostmi zneužíval moci Božího jména a zlákal Izrael nesprávným směrem.³⁹ I v Talmudu se objevují zavinitě protikřesťanské pasáže. Úmyslem protikřesťanských jevů bylo upevnit ve víře židovské věřící a vyzbrojit je velkou dávkou odolností proti křesťanským misiím.

1.1.4 Židovsko-křesťanské vztahy od středověku do 2. světové války

Na počátku středověku 6.-12. století se názor církevních otců rozšířil do všeobecného povědomí lidí. Církev na jedné straně vyzývala Židy k obrácení a na druhé straně se snažila potlačit konvertování křesťanů k židovství; podle

³⁷ Srov. DREXLEROVÁ, A., *Já a Ty : o křesťanství, židovství a jejich vzájemných vztazích*, s. 30.

³⁸ Srov. JOHNSON, P., *Dějiny židovského národa*, s. 160.

³⁹ Srov. DREXLEROVÁ, A., *Já a Ty : o křesťanství, židovství a jejich vzájemných vztazích*, s. 31.

toho také postupovala, a tudíž vydávala v průběhu 5. a 7. století spoustu prohlášení, aby oddělila křesťanské obyvatelstvo od židovského. Svědčí to o vědomí vratkosti víry lidu, které měli církevní představitelé a o jejich strachu z reálné možnosti obrácení křesťanů na židovství. I koncily, jejichž počet nenarostl za období 700-1200 do velké výše pamatovaly svými usneseními na hrozbu židovského proselytismu, avšak světští panovníci na ně příliš nehleděli, a tak v 8. a 9. století se setkáváme s nevídanou přízní panovníků k židovstvu.⁴⁰

Nevraživost vůči Židům se plně strhla v severní Evropě během 1. křížácké výpravy roku 1096 vzbuzené výzvou papeže Urbana II. ke křížácké výpravě v roce 1095 s cílem osvobodit svatý hrob z rukou bezvěrců.⁴¹ Následoval strašlivý masakr židovských komunit v Porýní. V několika krajích biskupové usilovali o záchranu židovských komunit, ale marně až na arcibiskupa Jana ve Špýru.

Rabování nejsoucí záměrem ani papeže a ani vojsk se ujaly zdivočelé skupiny vesničanů, které si vzaly za své pohled na Židy jako Kristovy nepřátelé, a proto je třeba se pomstít. Tyto masakry byly prvním brutálním aktem zášti lidu proti Židům svou silou překonávající i limity nastavené autoritami tehdejší společnosti, a předznamenalý budoucí krutosti v dějinách židovského národa. V souvislosti s tímto násilím byly řadou různých papežů vydávány dokumenty, nejznámější *Sicut Judeis* dokazující, že během 12. a 13. století se vztahy mezi Židy a křesťany značně vyostřily a odmítání se obracelo ve krvavou zášť.

V 10. století vzrůstala nelibost proti Židům usídlujícím se v severní Evropě hlavně kvůli jejich odolnosti vůči náboženskému výsadnímu postavení křesťanství a díky jejich úspěšnému působení v hospodářství, jež se podstatně proměnilo. Postupně se rozvíjel feudální systém, v němž podmínkou pro získání půdy byl zapřísáhlý křesťanský slib, proto byla Židům opíraná půda a navíc neměli dovoleno vykonávat řemesla, provozovat obchod jinde než ve svém společenství. Mezi křesťany byla lichva ilegální, trestána exkomunikací; cizinci, tedy i Židé mohli půjčovat na úrok, sice mezi sebou jim zakazovalo tuto činnost Písmo, ale kvůli často velkému daňovému zatížení byli nuceni čím dál víc lichvě podléhat.

⁴⁰ Srov. SCHUBERT, K., *Dějiny Židů*, s. 34-35.

⁴¹ Srov. tamtéž, s. 39.

Nevole se mezi oběma společenstvími stále prohlubovala. Křesťané začali vinit Židy z ohavných zločinů rituálních vražd, vykonstruovaných obvinění nezakládajících se na reálných opodstatněných, jak sami uváděli jako důvod nepravdy ve svých výnosech papežové počínaje Inocencem IV. (1247) konče Klementem XIII. (1763), které se však mýjely účinkem. Přesto však pro obavy církve z ovlivňování křesťanství židovstvím Čtvrtý lateránský koncil nařídil odlišení Židů a muslimů od ostatních národů vzezřením svého oděvu, doporučil ukončení styků s židovskými lichváři a prosazením transsubstanciačního učení⁴² na koncilu vzniká další obvinění Židů, ze zneuctění hostie ze strany.⁴³ Pro údobí končící 12. století byly obvyklé bezděčné, nenucené diskuze vedené nezřídka v tolerantním smýšlení; posléze však namísto svobodných rozprav nastoupily vynucené disputace, jejichž příčinou byly obavy církve ze svedení prostých křesťanů znalými Židy. Rukopisy Talmudu byly zavrženy v Paříži roku 1240 při disputaci a v letech 1242 a 1244 veřejně páleny.⁴⁴ Zjištění křesťanů, že židovství bez ustání rostlo od biblických dob až do 13. století, odhalením talmudických textů křesťany otřásl.

V roce 1290 byli Židé vyhnáni z Anglie a o šestnáct let později roku 1306 i z Francie. Stále častěji se stávali pro křesťany zosobněním zla. Po vypuknutí moru 1348 v Evropě se rozšířilo nařčení Židů z travičství studen, přestože proti němu vydal bulu papež Klement VI. a vystupovaly proti tomu výpovědi učenců. Ve dvou letech byly zničeny skoro všechny židovské obce až na pár výjimek; ve 14. století navíc uvolněním křesťanských nařízení o lichvě ztráceli Židé svou výhodnou pozici v hospodářství a byli vyháněni z měst a zemí především měšťany i proti vůli autorit. V druhé polovině 14. století také vlivem měnicí se struktury evropských měst docházelo stále častěji k vyhrazování vymezených čtvrtí k bydlení pro určité skupiny obyvatel, mimo jiné i pro Židy. V roce 1480 pod vedením dominikánů začala působit ve Španělsku Inkvizice, která však více než papeže následovala antižidovskou politickou linii tehdejších monarchů, Isabely Kastilské a Ferdinanda

⁴² Transsubstanciace je teologický pojem vzniklý ve středověku z lat. trans, „přes“, a substantia, „podstata“. Označuje se jím nauka, podle níž při mši svaté dochází k přeměně podstaty chleba a vína v Kristovo tělo a krev, jež jsou přítomny pod patrným vzhledem chleba a vína, pod tzv. eucharistickými způsoby; (srov. PETROSILLO, PIERO, *Křesťanství od A do Z*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 212.)

⁴³ Srov. SCHUBERT, K., *Dějiny Židů*, s. 47-52

⁴⁴ Srov. JOHNSON, P., *Dějiny židovského národa*, s. 212.

Aragonského.⁴⁵ Tam pak v roce 1492 Židé zažili nejrozsáhlejší vypuzení ve středověku doprovázené zabíjením nebo v případě přežití jejich násilným křtem, před nímž raději zvolil smrt, způsobené závisti z prosperity, které židovská populace dosáhla během 400 let nadvlády muslimů na Iberském poloostrově. Přeživší pokřtění Židé, conversos, nebyli přijatí starými křesťany z podezření neupřímnosti jejich víry; někteří z nich často tajně praktikovali židovství; staří křesťané je ani jejich děti nepovažovali za křesťany, mluvili o nich posměšně jako o marranos⁴⁶, sviních. Křesťané se stali posedlými čistotou krve a přestože Žid konvertoval ke křesťanské víře, měl špatnou krev; co bylo předně náboženskou rivalitou, stalo se nyní ještě k tomu rasovým rozlišováním trvajícím dále i v novověku, které bylo završeno v nacistickém Německu.

Dny, kdy nabývala na síle reformace, se tvářily jako příznivější pro Židy, jako nastání částečného uvolnění dosavadního útisku Židů, neboť sám Martin Luther, jedna z vůdčích osobností reformace, a také například Johannes Reuchlin, německý humanista a mystik, první německý hebraista, který jakožto nežid studoval hebrejštinu a Tenach, se vzepřeli proti pálení spisů Talmudu.⁴⁷ Luther sice hlásal toleranci vůči Židům, dokonce se při svém překladu Bible obrátil pro pomoc na Židy; ohradil se za ně tvrzením, že Ježí Kristus se narodil jako Žid a také odmítal jejich obvinění z rituálních vražd a „bohovraždy“ s odůvodněním, že Kristovu smrt přivodily naše hříchy, tvrzení zaznívající i na Tridentském koncilu⁴⁸. Avšak ve chvíli, kdy mu Židé vyvracejí naději v jejich obrácení, jeho tolerance k nim vyprchala; ve svých spisech také posiluje pojetí Židů jako archetypu člověka vzpírajícího se Bohu. Prohlášením, že pokud se Židé obrátí od svého rouhání, je třeba jim odpustit, zda ne, nesmíme to snášet, zasadil úder evropskému židovstvu hrozivě se vyplňujícímu ve dvacátém století, kdy tímto stanoviskem své vyvražďování Židů ospravedlňoval Hitler.⁴⁹ Protestantismu obecně přinesl židovské komunitě dávku užitku, narušil povahu jednoty tehdejší středověké společnosti, která se stala členitou; v důsledku toho Židé přestali být jedinou vyčnívající skupinou ve společnosti; společnost se

⁴⁵ Srov. JOHNSON, P., *Dějiny židovského národa*, s. 220-221.

⁴⁶ Srov. marranos in NEWMAN J., SIVAN G., *Judaismus od A do Z*, Praha : Sefer, 1998, s. 108.

⁴⁷ Srov. DREXLEROVÁ, A., *Já a Ty : o křesťanství, židovství a jejich vzájemných vztazích*, s. 37.

⁴⁸ Tridentský koncil je 19. ekumenickým koncilem uznaným katolickou církví. Jasně vymezil katolickou nauku o spáse a ospravedlnění, svátostech a biblickém kánonu proti reformaci; (srov. PETROSILLO, P., *Křesťanství od A do Z*, s. 213).

⁴⁹ Srov. FRYOVÁ, H. P., *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 26.

částečně otevřela nábožensky tolerančním ideám, svobodě smýšlení a oddělení církve od státu.

18. a 19. století je provázáno díky událostem Velké francouzské revoluce troskotáním feudálního systému a jeho proměna v kapitalistickou společnost přicházející s emancipací a asimilací, což se odrazilo i v přístupu k židovskému obyvatelstvu snahou zrovnoprávnit ho a začlenit do ostatní společnosti. Ve spojení s tím vzniklo také hnutí židovského osvícenství nazývané *haskala* usilující o proměnu tradičního židovství v duchu moderní doby, tedy důrazu na vzdělání, uvedení profánního vědění do souladu se svou vírou, jehož jednou z nejvýznamnější osobností byl Moses Mendelssohn⁵⁰

Na většině území Evropy byli Židé zrovnoprávněni, těšili se většího zapojení do společnosti ať už v profesní (zastávali mimo jiné bankéřské, průmyslnické, lékařské či vědecké pozice) nebo jiné oblasti života, což však vyvolalo nový druh antisemitismu, totiž osvícenský zastupovaný například vlivným Voltairem stavícím se proti přejímání základních zákonů a věroučných zásad od Židů, označujícím Židy za nevědomý národ poutaný po mnoho let opovržením hodnou lakotou, nejhnusnějšími pověrami s agresivní záští vůči všem národům, které ho tolerovaly.⁵¹ Další osvícenci se vyjadřovali obdobně; požadovali zřeknutí se svých náboženských, kulturních i jazykových tradic a totální přijetí západoevropské kultury. Jiný druh nesnášenlivosti vůči Židům pravděpodobně vyplynul ze závislosti ze vzrůstajícího postavení Židů v hospodářské sféře obviněním z bezohledného boje o zisk a moc; vytváří se představa Žida, vykořisťujícího továrníka, bankéře, ze strany levicově smýšlejících lidí obávajících se všeho, co přicházelo s modernismem.

V 19. století se Evropou rozmáhá vlna extrémního nacionalismu, prosazující se zvláště v Německu po jeho sjednocení v roce 1870-1871, které se stává velmocí. Ten zavrhoval vše nenárodní a přeceňoval vše národní ze strachu z ohrožení své národní identity spatřovaného v židovské emancipaci. Přivedlo to vytvoření nacionálního antisemitismu.

Vrcholem antipatie vůči Židům a nevyřčeným vybuděním zla byl zrod rasového antisemitismu, v němž záleželo na dědičných a rasových vlastnostech a právě podle nich se Židé, nejnižší rasa, stala protivou nejvyšší rasy nordických Germánů. Zde již šlo o nepřipustnost samotné existence

⁵⁰ Srov. JOHNSON, P., *Dějiny židovského národa*, s. 289-290.

⁵¹ Srov. tamtéž, s. 297.

židovského národa, nikoli o umlčení nevyhovujícího náboženství a potlačení nevyhovující kultury. Tento rasový extremismus se šířil velmi rychle a na konci 19. století se zformoval v ucelený ideový systém přijatý mnoha politickými stranami v různých zemích do svého programu, zvláště stranami křesťansko-socialistickými. Židy stíhaly nespočetná nařčení z tehdy se objevujících problému společnosti; vznikaly mezinárodní spolky, v Německu, kde poprvé zaznívá pojem „antisemitismus“ třeba spolek *Všeobecné protižidovské spojenectví*. V Rusku se strhly po vraždě cara Alexandra II. v roce 1881 protižidovské pogromy, které vyvolaly mohutnou emigraci, hlavně do USA⁵² a zesílení sionistického hnutí vybudovaného na dlouho trvající touze po návratu do původní vlasti, jehož symbolem je hora Sión v Jeruzalémě a který v té době získává sekulární politické zabarvení. Zakladatelem se stal Theodor Herzl⁵³ (1860-1904) vidící jediné východisko současné situace Židů ve vytvoření židovského státu jako útočiště před perzekucí a současně jako místo kulturní a sociální obrody židovského národa. V roce 1897 se konal první sionistický kongres v Basileji jsoucí silným podnětem v dějinách sionistického hnutí; již krátce před ním docházelo k osídlování Palestiny způsobem vykupování půdy; rovněž se uskutečnila zamýšlená přeměna hebrejštiny, již po dvě tisíciletí pouze bohoslužebného jazyka, v moderní jazyk, irvit.

Příručkou moderního antisemitismu vykreslující Židy jako konspirátory usílující se zmocnit vlády nad světem, se stal podvržený spis ruské carské tajné služby známý pod jménem *Protokoly sionských mudrců*, šířící se nejdříve v carské Rusku, kde se antisemitismus zdál jako výborný prostředek pro potlačení demokracie, později po celém světě. V nich jasně zaznívá volání po pořádku, protidemokratickém vládcí nebo diktátorovi, naopak nepřáteli jsou revolucionáři a demokraté, za něž jsou pokládáni Židé; spis doprovází snaha podnítit protidemokratické a reakční obavy z Židů jako tajné světové moci. V hrdém německém národu zdrceném a poníženém válkou volajícím po starém řádu, hledajícím oporu a spatřujícím v prosazující se demokracii zánik národa

⁵² Srov. JOHNSON, P., *Dějiny židovského národa*, s. 350-351.

⁵³ Dramatik a žurnalista, narozen v Budapešti, působící pak hlavně ve Vídni, kde vystudoval práva, a jako zpravodaj vídeňských novin *Neu Freie Presse* v Paříži. Pod vlivem Dreyfusovy aféry vydal knihu *Der Judenstaat* (Židovský stát, 1896), v níž popřel možnost přizpůsobení se Židů vzhledem k stále se opakujícímu antisemitismu; (srov. PAVLINCOVÁ, H., HORYNA, B., *Judaismus, křesťanství, islám*, s. 90).

našel tento spis velké příznivce.⁵⁴ Ctitelé nacionalismu tak utvrzovali sebe a nacházeli svou hodnotu ve vymezení se vůči „opovržením hodných“ Židů jako rasového a duchovního protikladu a prohlubovala se jejich víra až mysticky laděná ve společnou národní semknutost posilující se v jejich představě boje celosvětového významu, jenž měl za úkol bránit árijskou rasu a vyšší civilizaci před životu nebezpečným protivníkem. Hitlerovým vystoupením hovořícím o nemožnosti existence dvojího vyvoleného lidu, prohlášením svého národa za Boží lid a židovského za lid satana jako dva světy stojící proti sobě, se rýsovala nezadržitelně se blížící záhuda.⁵⁵ Německá církev se pokoušela uklidnit situaci odsouzením rasismu objevující se nejprve v kázáních kněží, pak i v oficiálním učení katolických biskupů a v článkách laických katolických novinářů; odsuzovali národní socialismus s jeho modloslužbou rase a státu. Papež Pius XI. odsoudil nacistický rasismus v encyklice *Mit brennender Sorge* a Pius XII. pak znovu upozorňuje ve své první encyklice *Summi pontificatus* na teorie popírající jednotu lidské rasy a zbožšťování státu.⁵⁶

Adolf Hitler k realizaci svého vražedného záměru využil následků 1. světové války, které padly na Německo jako poražený a pokořený národ – potřebu najít obětního beránka a rozmáhající se lhostejnosti k násilí, zvyku užívat násilí. Hitler byl ze srdce hrdým germánem a jeho antisemitismus byla změt' německého a rakouského vzoru; přejal obrovský a stále se zvětšující strach z „židovsko-bolševického Ruska, jímž se cítil ohroženo celé Německo.⁵⁷ Podle něho Židé zodpovídali za většinu strastí, kterými nyní Německo procházelo; například podle něho stáli Židé za požadavky Spojenců na válečné reparace, mohou za podvrácení německé suverenity a nezávislosti. Požadoval očistění země od jejich vlivů a přítomnosti a když se dostal k moci v roce 1933 znemožnil další vývoj procesu emancipace změnou zákonů; Židům znova ožily před očima vzpomínky silného pronásledování ve vypalování synagog, vlastních domů a obchodů, následovaly četné zákazy završující se v jeho přesvědčení, že má právo rozhodovat o existenci Židů, které uvedl i do praxe. Svůj záměr vyjadřuje v *Konečném řešení židovské otázky*

⁵⁴ Srov. SCHUBERT, K., *Dějiny Židů*, s. 102-103.

⁵⁵ Srov. DREXLEROVÁ, A., *Já a Ty : o křesťanství, židovství a jejich vzájemných vztazích*, s. 39.

⁵⁶ Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 431.

⁵⁷ Srov. JOHNSON, P., *Dějiny židovského národa*, s. 353.

vyplňující se v systematickém masovém vyvražďování Židů vedoucí k záhubě evropského židovstva, v němž přišlo o život zhruba 6 milionů Židů. Teorie o spikleneckví žije dodnes, ale pod jinou maskou; je zastupována revizionisty jako jsou třeba David Irving a Richard Verall dementující existenci holokaustu odůvodněním, že je pokračováním židovského komplotu.⁵⁸

Právě holokaust, tak bolestná zkušenost vyrytá do srdcí poškozených, bohužel teprve hlavně on, přispěl jako jeden z hlavních popudů k zásadní, velmi pozitivní proměně vztahů mezi Židy a křesťany. Známe výjimky, kterými byli osobnosti Janese Parkese a Billa Simpsona upozorňující veřejnost ve 30. a 40. letech na dopad antisemitismu.⁵⁹ V roce 1942 vznikla v Británii Rada křesťanů a Židů. Avšak oběma církvím, ať už katolíkům nebo protestantům je připomínána trestuhodná nečinnost za 2. světové války v reagování na masové vyhlazování Židů; zejména je často diskutováno veřejné neodsouzení „konečného řešení hlasem papeže Pia XII, přestože si ho byl vědom. V otázkách jeho vedení katolické církve a jeho postavení k holokaustu za 2. světové války se setkáváme se spornými názory. Na jedné straně je odsuzován za nedostatečné vyjádření, nečinnost, mlčení ve věci holokaustu, na druhé straně je nutné zdůraznit jeho neveřejné diplomatické aktivity a jím iniciovanou a podporovanou skrytou činnost církevních struktur, která zachránila před smrtí statisíce Židů. Dále ve prospěch Židů povstalo jen pár osamělých osob jako například páter Bernard Lichtenberg z katolické katedrály sv. Hedviky v Berlíně v roce 1941, který byl poslán do Dachau, kde zahynul.⁶⁰

⁵⁸ Srov. FRYOVÁ, H. P., *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 28.

⁵⁹ Srov. tamtéž.

⁶⁰ Srov. JOHNSON, P., *Dějiny židovského národa*, s. 493.

1.2 Židé a křesťané v nejmladších dějinách

Od roku 1882 započali Židé s osídlováním neobydlených oblastí Palestiny; *Balfourova deklarace*⁶¹ vydaná roku 1917 zaručovala podle mezinárodního práva bez omezování a ohrožování občanských a náboženských práv nežidovských obcí existujících v Palestině možnost národního domova pro Židy a v roce 1922 oficiálně předala Společnost národů palestinský mandát Velké Británii zavazující se postarat se o naplnění Balfourovy deklarace. *Bílou knihou* vydanou téhož roku Churchillem, vždy prosionisticky orientovaném byla v určitém smyslu imigrace omezena kvůli ekonomickým důvodům; vstupní přistěhovalecké vízum dostali tehdy pouze ti Židé, kteří se byli schopni prokázat obnosem 2500 amerických dolarů⁶², což znamenalo pro evropské Židy částečné uzavření záchranných dveří v době kritického ohrožení. Po 2. světové válce se většina přeživších peklo holokaustu sešlo na americkém okupačním poli. K návratu jim zabraňovala britská politika Bílé knihy; řadu let trávili v utečeneckých táborech v očekávání vidět Sión. Rostoucí napětí v zemi donutilo v roce 1947 Spojené národy vydat rozhodnutí o rozdělení země na židovské a arabské území. Při odchodu mandátní moci byl 14. května 1948 vyhlášen Stát Izrael a posléze většinou členských států Spojených národů uznán podle mezinárodního práva.⁶³

Židé po celém světě prokazují svou po staletí přežívající energii; rabíni a filosofové se ptají po smyslu židovské existence s ohledem na genocidu. Po této hrůzné události bylo povinností křesťanů snažit se překonat rozpor prolínající se vždy dějinami církve, propast mezi hláсанou láskou k bližnímu na jedné straně a teologickou nesnášenlivostí k Židům obsaženou v učení církve na straně druhé a zabezpečit, aby se zrudný antisemitismus už nikdy nemohl napájet z pramene křesťanského učení. Soucit a pocit spoluviny nepředstavitelných muk podnítil potřebu teologické reflexe.

V katolické církvi se základním mezníkem vztahu církve k Židům stala *Deklarace o vztahu církve k nekřesťanským náboženstvím, Nostra aetate*,

⁶¹ Srov. Balfourova deklarace in JOHNSON, P., *Dějiny židovského národa*, s. 414-415.

⁶² Srov. JOHNSON, P., *Dějiny židovského národa*, s. 427.

⁶³ Srov. SCHUBERT, K., *Dějiny Židů*, s. 120-121.

přijata II. vatikánským koncilem roku 1965, jejímž záměrem bylo ukončit křivdy minulosti a vyvrátit lži o Židech se tradující po staletí. Na rehabilitaci postoje k Židům říká, že Ježíš Kristus, v něhož církve věří, usmířil svým křížem Židy a pohany a tak v sobě sjednotil dvojí v jedno.⁶⁴ uznává Židy jako zprostředkovatele zjevení Starého zákona, akcentuje Kristovo židovství a také židovství jeho následovníků. Sdílené duchovní dědictví nám má být podle ní cestou k vzájemné úctě a poznávání probíhajícího především na základě biblického, teologického studia a „bratrského rozhovoru“.⁶⁵ Deklarace přehodnotila pohled na vinu Židů na Kristově smrti; odmítá přičítat spáchání tohoto zločinu tehdejšímu stejně tak jako dnešním Židům a varuje, aby se této chyby nedopouštělo při kázáních. Jako vyznavatelka evangelijní lásky církve projevuje zármutek nad každým vyjádřením nenávisti postihující židovský národ. Deklarace zdůrazňuje, že „ostatně Kristus, jak církve vždycky učila a učí, podstoupil dobrovolně s nesmírnou láskou utrpení a smrt za hříchy všech lidí, aby všichni dosáhli spásy.“⁶⁶ V roce 1974 pak papež Pavel VI. ustavil *Komisi pro náboženské vztahy se Židy*, jež vydala dokument pod jménem *Směrnice a návrhy k realizaci koncilní deklarace Nostra aetate* týkající se právě části, která pojednává o vztahu se Židy. Ta rozpracovává více do hloubky to, co je obsahem prohlášení *Nostra aetate* a dále se zabývá dialogem, liturgií, učením, vzděláním a společnými společenskými aktivitami; řeší i otázku misí tak, že zdůrazňuje nutnost přísného respektování náboženské svobody. Vzdělání křesťanů v poznání židovství pak podporuje i další dokument Komise z roku 1985 nazvaný *Poznámky ke správnému způsobu prezentace Židů a judaismu v kázání a katechezi v římskokatolické církvi*. Tlumochí nový teologický přístup zaznívající z úst Svatého otce Jana Pavla II. při projevu k židovské obci v Mohuči charakterizující Židy jako „Boží lid Staré smlouvy, která nikdy nebyla zrušena“.⁶⁷

Radikálně se změnil i postoj nekatolických církví vůči židovství, kdy představitel nekatolických denominací, *Světová rada církví (SRC)*, vyjádřila roku 1948 solidaritu s utrpením židovského lidu, odsoudila antisemitismus jako hřích proti Bohu a člověku, avšak zůstala u tradičních misijních postojů vůči

⁶⁴ Srov. 2. VAT. KONCIL, deklarace *Nostra aetate*, 4.

⁶⁵ Srov. tamtéž.

⁶⁶ NAe 4.

⁶⁷ Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 394.

židovství; pak byli Židé zproštěni viny za ukřižování; v otázce misí došlo k názorovému tříštění a judaismus se stal v jejich chápání více než Starý zákon. Dále SRC uznala teologický význam Svaté země pro Židy a připomněla, že Židé na rozdíl od křesťanů negativní sebevymezení vůči křesťanům nepotřebují; doporučením dokumentu *Ekumenické úvahy nad Židovsko-křesťanským dialogem* zdůraznila nutnost změny tradičního křesťanského pohledu na židovství a přiznala spoluvinu na utrpení Židů v 2. světové válce. Pozdějším nepotvrzením některých postojů vzbudila zklamání na židovské straně..

Výrazem nového postoje křesťanů k Židům se stala rovněž Mezinárodní rada křesťanů a Židů (ICCF) věnující se křesťansko-židovské spolupráci, k níž se v počátcích stavěla negativně katolická církev podezřením ze snahy stírat rozdíly mezi náboženstvími.⁶⁸ Její největší přínos spočívá v nalezení teologické pokory a tím otevření vzájemné konfrontace teologických hledisek vůči druhému partneru v dialogu ztvárněném v dokumentu nastiňujícím obrysy společné teologické báze, která by mohla pomoci formovat etickou a duchovní tvář světa.

⁶⁸ Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 397.

2 Dialog

Dialog je nová realita, do níž v současnosti vstoupili Židé a křesťané. Nastaly dny uvažování a očekávání. Dialog je vztahem dvou autonomních bytostí, ve kterém se vydáváme poznávajícímu a sami poznáváme, v němž prožíváme zjevenou úctu a sami ji prokazujeme, ve kterém mluvíme k druhému a zároveň sami nasloucháme, v němž na sebe necháváme dopadnout tajemství druhého přesahující nás svou jinakostí a sami se otevřeme druhému i my, abychom se ukázali ve stvoření Boha; to vše se děje ve velkém dramatu našeho setkání. V dialogu docházíme k partnerství. Dialog zakládá vnitřní svobodu každého z partnerů i odpovědnost za vlastní postup; dává vzniknout tvůrčímu svazku mezi jeho účastníky, který je duchovně obohacuje. Plodem osobního vztahu v partnerském dialogu je láska, láska, jež přináší důvěru a tím schopnost přijmout druhého a zároveň dát se druhému. Láska je také základem a předpokladem vedení dialogu, láska Boží k člověku a lidská k Bohu a bližnímu. O ní často slyšíme v křesťanství; Ježíš sám do ní shrnul Zákon (Mk 2,28-31); oba příkazy, jak láska k Bohu, tak i k bližnímu se již objevují ve Starém zákoně, Ježíš je znovu připomíná. Ona může být také cestou k překročení rozporu mezi křesťanstvím a židovstvím. Kdyby nebylo lásky, nebylo by ani pokory, která do dialogu vnáší nikoli ponížení, ale uznání druhého. Osobní bytí, tedy druhého v dialogu nesmíme chápat předmětně, poněvadž by dialog přestal být dialogem, nýbrž monologem, kde nevyhnutelně nastává mrzačení vztahu, křivdy; zde je vztah pokřiven. A právě tím procházeli křesťané a Židé po celá staletí, až nyní dochází k postupné proměně, v době hojné na možnosti nových porozumění náboženského svědectví. Dialog, z něhož nevystupují účastníci nezměněni, by nebyl dialogem. Dialog, v němž se nikdo ničeho nevzdá a nikdo nic od partnerů nepřijme, to by byly spíše souběžné monology. Mluví se o dialogu hluchých. Zkušenosti účastníků konkrétních mezináboženských aktivit, například křesťané, rádi říkají, že díky přátelským vztahům se Židy a muslimy mohou být lepšími křesťany. A i to by mohlo pro všechna tři vyznání platit navzájem.

Opět připomeňme, že navzdory strachu ze ztráty své identity panující mnohdy na obou stranách dialog není splývání; neznamená vybudování jediného společného náboženství, ani není nezbytností pátrat nutně po nějakém společném náboženském minimum. V dialogu zůstáváme plně tím, čím jsme,

oba jsme autonomními bytostmi, které se však potřebují, aby žily v pravdě, neboť dialog je hledáním společné pravdy na základě vzájemného poznávání. Stává se pro křesťany a Židy společným údělem, společným hledáním významu a cíle.⁶⁹

Abychom nesešli z kráčení po stezce dialogu, je třeba mít na paměti několik důležitých věcí, k nimž ve chvílích napětí přilneme, abychom nezničili již pracně vystavěné. Mezi ně náleží schopnost podstoupit konflikt a ustát ho, aniž bychom přetrhali pouta mezi námi již vytvořená; připravenost k dialogu ve všech oblastech; ochota ke kompromisu; schopnost empatie s druhou stranou, jejíž práh bolesti nesmíme překročit; a nakonec trpělivost stojící na důvěře ve spasitelnost tohoto světa, zaručíme-li se za to.

2.1 Hledání pravdy jako základ náboženské tolerance

Dnes žijeme v časech výrazných změn a silných otřesů, které si pod tlakem každodenních starostí plně neuvědomujeme. Mají takový dopad, často opomíjený, že ztrácíme vnitřní jistoty, od nichž se odvíjí mravní řád společnosti a jež udávají smysl lidskému životu, jeho cenu a cíl. Proto i čím dál více pociťujeme potřebu najít nějakou jistotu, o níž bychom se mohli opřít a odrazit. Příčina této situace tkví v krizi našich představ o světě.⁷⁰

Nesporně však jsme dnes svědky hlubokého zpochybňování stávajících jistot a s ním přicházející nedůvěry ve věci, kterými jsme dřív vysvětlovali aspekty našeho života nebo jsme z nich při své pouti životem vycházeli. Naší současnou úlohou je unést otevřené otázky a neodpovídat na ně za každou cenu, zejména ne za cenu pravdy, ani předčasně a tradičně. Je nutné brát na vědomí, že nelze setrvávat u starého obrazu světa, ale ani jej narychlo násilně nahrazovat novým, abychom se opět neocitli v prostředí totalitních režimů. Musíme se naučit čekat, nenaletět jistotám klamným a unést statečně tíhu nejistoty.

Těžko lze vyvrátit tvrzení, že může existovat něco, co není ve mně a ze mne, nýbrž co je nade mnou a přede mnou; co je naprosto mimo mne, co

⁶⁹ Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 271-272.

⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 109.

teprve hledám a za čím kráčím, čemu se otvírám a odevzdávám, zkrátka něco, co mě přesahuje. Nemohu popřít něco, co jsem ještě nepoznal. Věřím, že celý život a každé jsou zde má svůj smysl a naději, poněvadž existuje pravda, jíž jsem dosud nepronikl, jíž nevlastním, ale po níž pátrám, je zde přítomná, nevytvářím ji, byla tu již od věku, dříve než já; pravda nejsoucí v mé moci, jíž očekávám, vztahuji se k ní a jí se vydávám. Cesta k ní je dlouhá a my putujeme; důležité je nechat podstoupit své stanovisko sebekritice a snažit se redukovat, co to jen jde svou předpojatost, ač se jí nezbavíme nikdy.

Největší nebezpečí v náboženské rovině představuje v současnosti fundamentalismus, což je právě ta falešná jistota, ta náhražka, jíž věřící lidé, kterých se zmocní únava v hledání jistoty a kteří ztratí trpělivost, přijmou nehledě na její pravdivost.

2.1.1 Sebekritika náboženství jako cesta k rozhovoru a míru

Každý den světem otřásají znepokojující události ohrožující životy lidí a celou společnost; bohužel mezi jinými jejich motivy je i víra, což je děsivé a zahanbující.

Ptejme se tedy, zda existuje z tohoto stavu východisko. Podmínku nalezení nějakého řešení vůbec představuje ustavičná přítomnost sebekritické reflexe podílu viny vlastního náboženství na spáchaných nepravostech. Dnešní doba se jeví přístupnější těmto snahám a setkáváme se s větší ochotou než dříve. Předkládaným problémem se zabývá *Deklarace o étosu světa*, schválená v roce 1993 *Parlamentem světových náboženství* v Chicagu. Prohlášení podepsané reprezentanty všech velkých náboženství (křesťany, Židy a muslimy) usiluje o prosazení základního jednotného postoje přinejmenším v oblasti mravní, tzn. závazných hodnot, pevně stanovených měřítek, základních zásad v osobních postojích, aniž by se nějakým způsobem střetávala a narušovala rozdílné naukové systémy náboženství. Nabádá náboženství ke zdůraznění základních pravidel, předpisu, zákonů, které jsou zakořeněny ve všech velkých náboženstvích, byť se liší náplní svých učení. Jedním takovým předpisem a zároveň principem každého plnohodnotného vztahu, je požadavek zachování lidské důstojnosti, úcty k druhému⁷¹, což

⁷¹ Srov. KUSCHEL, K. J., *Spor o Abrahama*, Praha : Vyšehrad, 1997, s. 205.

přesně vystihuje známé pravidlo obsažené v Konfuciově učení stejně tak jako u rabího Hillela, Ježíše Nazaretského, v islámu, džinismu, buddhismu a hinduismu, znějící: Co nechceš, aby ti činili druzí, nečiň jim ani ty sám!⁷² Na tomto pilíři mohou všechny náboženské tradice vystavět čtyři pravidla, jimiž se budou řídit, aniž by si museli něco „půjčovat z jiné dílny“. Těmito zásadami mají „usilovat o kulturu nenásilnosti a úcty před veškerým životem; usilovat o kulturu solidarity a o spravedlivý světový hospodářský řád, usilovat o kulturu tolerance a o život v pravdě, usilovat o kulturu rovnoprávnosti a partnerství muže a ženy“⁷³.

Pokusme se nyní naznačit, jaký postup bychom měli zvolit k tomu, aby se nám podařilo nalézt nějaký společný základ aniž bychom se vzdalovali od své tradice. Prvně se mohou křesťané a Židé shodnout na pravdě, že Bůh je, na základě své víry. Druhým hlavním východiskem je, že jak jedna tak druhá z těchto vyznání by měla být schopna vždy a opětovně pochybovat o dostatečnosti svého poznání ve smyslu jeho částečnosti v poměru k druhému náboženství, tedy podrobovat vlastní stanoviska kritice. Jsou-li křesťané i Židé schopni uznat své poznání za dílčí, předběžné, zůstává jejich putování za pravdou jejich stálou úlohou a poznáváním.

Svěřuji se svrchované pravdě tak, že vystavuji vše, co je ve mně a kolem mě, kritické úvaze. Zejména ty názory odcizující mne od pravdy a překážející mně vydávat se jí bez jakýchkoli omezení. Takovéto pojetí vzájemných postojů obou náboženství otevírá nejen prosazení náboženské tolerance, ale především vytváří živnou půdu pro rozvinutí pravého dialogu. Hans Küng, významný teolog se jednou vyjádřil pro „abrahámovskou ekumenu“, kde patří Židé, křesťané a muslimové jako tři náboženství odvolávající se na Abrahama jako otce víry v jednoho Boha.⁷⁴ Dnešní hlasy a historie se sice zdráhají v této záležitosti pokynout pro „ano“, avšak je potřeba vyslovit se ve prospěch této vize, jelikož se může stát klíčem k plodnému rozhovoru; nicméně až v okamžiku, kdy mezi náboženstvími zavládne tolerance, odhodí svou pýchu a budou schopna a připravena na sebekritickou reflexi a nebudou si nárokovat roli vlastníka celé pravdy.

⁷² Srov. KÜNG, H., *Světový étos: projekt*, s. 62.

⁷³ KUSCHEL, K. J., *Spor o Abrahama*, s. 206.

⁷⁴ Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 114.

Vážnou potíží, s níž se potýkají všechna náboženství, ztělesňují fanaticové, kteří tvoří opozici vůči každému ekumenickému porozumění, poškozují a negují veškerou spolupráci mezi náboženstvími, trvají jen na své pravdě, nároky na pravdu si uzurpují a svou pýchou „činí z Boha svého zajatce“, pěstují militantní sebevydělování a násilnou konfrontaci. Fanatismus pro pravdu nezřízeně zabíjí a ubližuje; v mezináboženském dialogu vyvolal otázku, zda existuje taková teologicky odpovědná cesta, která by křesťanům, Židům i jiným náboženstvím dovolila přijmout pravdu jiného náboženství, aniž bychom se vzdáli pravdy vlastního náboženství a tím i vlastní identity?⁷⁵ Na to odpověděly tři strategie; strategie opevňování, zjednodušeně řečeno, tvrdící, že pouze vlastní náboženství je pravdivé; strategie zlehčování řídicí se heslem: „Existenciální problém „pravda“ ve skutečnosti neexistuje, neboť každé náboženství je svým způsobem, ve své podstatě stejně pravdivé, náboženský „mír“ se nejlépe dosáhne ignorováním rozdílů a rozporů“⁷⁶; a poslední ze strategií je strategie objímání zastávající představu, že jediné náboženství je založeno na pravdě, ale všechna dějinná náboženství se podílejí na pravdě tohoto jednoho náboženství. Küng však sám dodává, že žádná z těchto strategií nepřináší nic zásadního pro řešení míru⁷⁷ a v otázce dialogu se můžeme shodnout na podobném závěru.

Vyvolávají-li náboženští vůdci a stoupenci agresí, zášť proti lidem jiné víry a nabádají-li k násilnostem, je nutné proti jejich podjaté představě o druhých vystupovat, potlačovat nevědomost o druhých, podporovat snahu o vzdělání a tím pravdivé poznávání jiných tradic, aby se tím zabraňovalo vzniku pokřivených názorů, jejich růstu, šíření a přibližovalo se tak Pravdě; toto vše zakládá vůle k pravdivosti. Úlohou pro jednotlivá náboženství je prosazovat a rozšířit v povědomí svých věřících takovou teologii, která jim poskytne argumenty pro zachování vlastních nároků na pravdu a zároveň nevylučování či nezatrácování nároku na pravdu ostatních věřících.⁷⁸ O takovouto teologii náboženství usilují dnes všechna velká náboženství.

Někteří představitelé obou náboženství se nejsou ochotni navzájem otevřít, neboť jsou přesvědčení, že dialog vnáší pouze do jejich víry

⁷⁵ Srov. KÜNG, H., *Světový étos: projekt*, s. 77.

⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 78.

⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 77.

⁷⁸ Srov. KUSCHEL, K. J., *Spor o Abrahama*, s. 206.

nebezpečné pochybnosti a ničí jejich hodnoty. Nevěří, že se cesty jednotlivých náboženství na konci sejdou do poslední, jediné, transcendentní Pravdy, Jistoty nepodléhající změně ani zániku. Je-li taková Pravda a já v ní věřím, nemohu se přece obávat šance nechat se vystavit kritice a tím mít možnost ji prokázat. Odmítání dialogu svědčí o vnitřní nejistotě; žádná skutečná a věcná kritika není rozložení pravdy, nýbrž společná iniciativa, spolupráce přiblížit se pravdě. Tuto transcendentní pravdu, náš společný cíl nevlastníme, můžeme se o ní sdílet, můžeme se za ní vydat; nerozděluje nás, nýbrž spojuje.

2.1.2 Hledání společného základu

Najít společný náboženský základ pro Židy a křesťany je velmi složitý a veliký úkol. Hybnou sílu, jež by mohla posloužit stanovenému cíli, můžeme vysledovat v důvodech, které ukazují oběma stranám dialog jako správnou cestu k předcházení násilí, nepřátelství, jako možnost obohatit se, hlouběji poznat Boha, dojít k plodné spolupráci. Jmenovitě jsou jimi „potřeba společné obrany proti nevědomosti, předsudkům a jejich násilným projevům, existence společných témat, která se odrážejí v hodnotách sdílených křesťany i Židy díky společným biblickým a historickým kořenům, možnost spolupráce a partnerství při posvěcování Božího jména před společností a jinými lidmi, vzájemné obohacování a otvírání nových úhlů pohledu, které jsou příležitostí k hlubšímu poznání a lásce k Bohu“⁷⁹. Naopak lze spatřovat i řadu překážek znesnadňujících naše zadání, jimiž mohou být například z křesťanské strany učení, že role Tóry byla nahrazena Ježíšem Kristem jako nejvyšším Božím zjevením či považováním Ježíše z Nazareta za Mesiáše slíbeného Izraeli, podceňováním etnicko-národního charakteru Boží smlouvy s Izraelem, protože byla vystřídána smlouvou se všemi, kdo věří v Krista, nebo odepření „zaslíbené země“ jako význačné teologické hodnoty pro židovský národ. Avšak i tyto překážky lze řešit, aniž bychom se nějak dotýkali identit obou náboženství; v případě poměru křesťanů k Tóře můžeme podat důvody, mezi nimiž jsou kultické aspekty, souvislost s historickou pamětí lidu Izraele i se zemí Izraele, jež vysvětlují jen částečné sdílení Tóry křesťany s Židy.⁸⁰

⁷⁹ DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 417.

⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 418.

Při budování společné báze mohou Židé a křesťané vycházet z charakteristického chápání Boha, lidstva a světa, v němž se shodují v představě o stvoření, které se událo z lásky, což zdůrazňuje Pinchas Lapide, jelikož pouze ona potřebuje protějšek, který je od nás odlišný a zároveň v hloubi tak blízký⁸¹, odpovědnosti za svěřený svět, představě člověka jako obrazu Božího, vzájemné lidské odpovědnosti, absolutní Boží transcendenci, Boží spravedlnosti a milosrdenství, odmítnutí modlářství, uznání Boží vlády v dějinách, víře ve vykoupení světa a příchodu Božího království na zemi. Je jim vlastní společná etika, systém hodnot, v němž hlásají ochranu a zachovávání Božího stvoření, posvátnost lidského života a z ní vyplývající úctu k němu, hájí každou lidskou bytost bez ohledu na původ, rasu, pohlaví či schopnosti; ochraňují rodinný život; pamatují na slabé, zranitelné a dodržování spravedlnosti pro ně; vyznávají vzájemnou solidaritu a mír ve vztazích mezi lidmi jak v rodině, společnosti, tak v národě i mezi národy, zavrhnou otroctví, útlak, autoritářství, v pokoře vidí pravou cestu mezi pýchou a ponížeností. Další zdroj směřující ke společnému základu může představovat hebrejská Písma, z křesťanského pohledu řečeno Starý zákon Písma svatého a v rámci něj velmi podstatné desatero přikázání, tak často se opakující na mnoha místech Písma, které se stalo i základem našich světských zákonů. Do báze lze však i zařadit příkaz k dodržování šabatu, jehož váhu křesťanství nepostřehlo.⁸²

Pro takové hledání je důležitá pravá víra obou účastníků dialogu. Víra jako „sebeotevření tváří v tvář nedisponovatelnému; odvaha říct ano Bohu, kterého neznáme, a přece se s ním smět dohadovat. Důvěra v budoucnost tohoto světa, která však vyžaduje naši neutuchající spolupráci – to je víra, za kterou se všichni můžeme postavit, aniž bychom měli konečnou definici toho, co jsme si zvykli nazývat *divinitas, deus absconditus* či *Elohim*“⁸³. Boha totiž nelze definovat, nýbrž pouze hledat. Bůh je splýváním opaků a to by mělo být také podnětem a základem pro naše společné pátrání po NĚm, tedy tím, co by nás mělo spojovat. V řeči o Bohu musíme Boha oslovovat, musí být pro nás Ty, nikoli On, neboť by tato řeč neměla žádnou cenu. Hovor s Bohem se začíná tam, kde přistupujeme k Bohu jako ke svému protějšku, plně Ho přijímáme jako svého partnera. Člověk zakouší něco, co jej nevysslovitelně

⁸¹ Srov. LAPIDE, P., PANIKKAR, R., *Míníme téhož Boha?*, Praha : Vyšehrad, s. 72.

⁸² Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 418.

⁸³ Srov. LAPIDE, P., PANIKKAR, R., *Míníme téhož Boha?*, s. 72.

zastiňuje, přesahuje; a ve chvíli, kdy Boha, jež nás přesahuje, a to, co nám zjevuje, se rozhodneme interpretovat, musíme tak činit v opatrnosti a sebekritičnosti nebo se dokonce zdržet interpretace.⁸⁴ Poněvadž jde o něco, co nemůžeme našimi slovy postihnout; rozhovor o Bohu je něčím nesrovnatelným, „jen jediný svého druhu“, co nelze ztotožnit s ničím v našem světě, a tudíž využíváme analogie - otevřeného způsobu interpretace, vize jakési mlhavé podobnosti s naším světem, jelikož Bůh je přece jen tvůrcem tohoto světa a jako tvůrce v něm zanechal své stopy, svůj „rukopis“.

V naší pluralistické struktuře společnosti musí být nesen vztah křesťanů a Židů uznáním svrchovanosti Boha, jenž není majetkem žádného náboženského učení a může se projevat ve světě podle své vůle, avšak je třeba neustále pamatovat na fakt, že vše, co vychází z jednotlivých náboženství, nemusí být od Boha. Hranicí mezi božským a lidským, za kterou nemá právo žádné z náboženství zajít, je, bylo a vždy bude zachování života lidské bytosti, integrity společnosti, svobody a spravedlnosti; jejich porušení by totiž znamenalo pro tohoto věřícího popření, zavržení a pošpinění toho, v co věřil.

2.2 Vzájemné přístupy obou náboženství

Již v úvodu jsme naznačili tři základní způsoby koexistence, s nimiž se dnes můžeme setkat, ve vztazích mezi náboženstvími. Pro připomínku o nich mluvíme jako o exkluzivním, pluralistickém a inkluzivním modelu. Zopakujme, že pro naši představu symbiotického spoluzití židovství a křesťanství v této práci je příznivý pouze model inkluzivní, charakteristický pro svou ryzí dialogickou povahu. V křesťanství stejně tak jako v rámci židovství se vyvinuly vzory přístupů k jiným náboženstvím náležející svým charakterem pokaždé do jednoho z uvedených bazálních modelů, tedy buď exkluzivního, nebo pluralistického, či inkluzivního. Je třeba však poznamenat, že židovství nevyvinulo tyto modely přístupu v takové míře a propracovanosti jako křesťanství, navíc pouze v krátkém časovém úseku jejich

⁸⁴ Srov. LAPIDE, P., PANIKKAR, R., *Míníme téhož Boha?*, s. 16.

soužití na rozdíl od křesťanů, jejichž různá pojetí k Židům získávala podoby již od doby vzniku křesťanství, to především proto, že se jejich situace a postavení výrazně odlišovalo od křesťanů, kteří cítili napříč celými dějinami mnohem intenzivnější potřebu vymezování se vůči Židům, což nám dokazují různá historická fakta. Nahlédněme tedy v této záležitosti do smýšlení obou náboženství formující se v tradici a neopomínejme, že každý z těchto přístupů byl podmíněn mimo věroučné nauky, zejména také atmosférou doby, v níž se konkrétní teze vytvářela; a seznámme se s názory některých myslitelů, průkopníků křesťansko-židovského dialogu.

2.2.2 Židovské modely vymezující postoj k jiným náboženstvím

První tradiční model stavící se k jiným náboženstvím jako k modloslužbě se chová negativně. Křesťany a muslimy považuje za modláře, sice ne v tom plně biblickém chápání, ale pořád tak, že na ně hledí jako na ustavičné napodobovatele zděděných předloh modloslužebnictví.⁸⁵ Ve středověku byly totiž opravdu přísně určeny meze v tomto ohledu. Židé žili v samosprávných pospolitostech a byli pokládáni za „oddělený lid“; dbali a lpěli na dodržování starých rabínských zákonů, jejichž záměrem kromě jiného bylo separovat Židy od pohanů. Povstává zde však neshoda mezi teologií a zákonem, které pokračovaly i nyní pokračují v určení ortodoxní praxe, ač jejich dřívější opora, teologie, je nepoužitelná. Zákon se oddělil od svých kořenů a teologický stav křesťanů a muslimů ze strany judaismu byl popsán úplně jiným způsobem než jejich zákonný stav. Jestliže by se Židé dostali k moci, tato teze by se pravděpodobně vytratila.

Další přístup chápe křesťanství a islám jako přípravou fázi. Nastínil jej Saadja al-Fajjúmí (882-942) a rozpracovali ho Juda Haveli a Mojžíš Maimonidés (1135-1204).⁸⁶ V této koncepci jsou křesťanství a islám zobrazovány jako klamná náboženství, která však mají v božím plánu své místo, svůj význam spočívající v tom, že pomohou postupně ukázat cestu k Bohu. Maimonidés odepírá křesťanství a islámu nárok na pravdu, jelikož nevyhovují hledisku při posuzování shody s Mojžíšovou Tórou. Přesto však

⁸⁵ Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 42.

⁸⁶ Srov. tamtéž, s. 43.

připisuje oběma nežidovským náboženstvím úlohu v procesu vykoupení světa. Přiznává Ježíšovu i Muhammadovu učení podíl na snaze přivést lidstvo k dokonalosti, aby mohlo sloužit v jednotě Bohu, protože přítomnost učení Písma svatého, příkázání a myšlenek o Mesiáši, ač mnozí nepovažují za závazné, dokazuje, že příchod Mesiáše svede všechny k jediné pravdivé cestě.⁸⁷

Model provensálského rabího Menachema Hameiriho a teistické morálky rozdělával lid své doby do dvou skupin, jimiž byli pohanští modláři a „národy vázané cestami náboženství“ zahrnující lidí vyznání (křesťanství, islám), k jejichž ztotožnění se hleděl vyvarovat. Následkem toho se podle něj uvolnilo praktikování některých rabínských zákonů a přispěl ze strany Židů k ocenění, pokud ne křesťanského učení, tak alespoň stylu jejich života.

Poslední z modelů vypracoval jemenský židovský filosof Netanel ibn Fajjúmí uznávající pravost Muhammadova proroctví zjevené v Koránu a minimálně přijímá skutečnost, že by mohla existovat původní pravá zjevení, nehovoří však o křesťanství.⁸⁸

Svým pojetím posiluje naši představu a tvrzení, že Bůh dává náboženství a Písmo každému národu podle jeho potřeb a možností, jelikož nás stvořil v pestrosti, která vypovídá o něm samým, je jeho svědectvím, neboť Boha tak velkého a nepostihnutelného nemůže obsáhnout pouze jedna určenost. Netanel nabízí ucelený systém myšlení přiznávající reálnou existenci náboženské plurality, který může podložit dnešní koncepci. Jak vidíme, lze najít i v židovské tradici utvářené rabínským judaismem převážně ve středověku náznaky myšlenek, jež by se snad připojily a podpořily naše dialogické úsilí.

2.2.2 Křesťanské modely vymezující postoj k jiným náboženstvím

Základním a zjednodušeným „kritériem“ odlišení křesťanské víry od židovské je vyznání Ježíše Nazaretského jako Mesiáše; křesťanství přijalo Ježíše za svého Pána, což vyvolalo neustálý pocit potřeby vymezit se vůči Židům, kteří neuznali Ježíše za Krista; především potřebu pochopit a najít místo Židů, jejich víry v dějinách spásy, tzn. díla Božího v dějinách. V tradici církve

⁸⁷ Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 44.

⁸⁸ Srov. tamtéž.

se vyvinulo několik zavedených modelů charakterizujících možné varianty postoje církve k židovství.

Substituční model, velmi rozšířený prosazuje názor, že si Židé popřením Ježíšova mesiášství uzavřeli cestu ke spáse, lid staré smlouvy je pro svou zatvrzelost zavržen; jejich smlouva se stala minulostí a vyvolený židovský národ nahradil křesťanský lid, církev, nový Izrael, která s Bohem uzavřela smlouvu novou a stala se výhradní dědičkou zaslíbení spásy. Církev zde nevidí pro Izrael žádné místo v dějinách Boží spásy.⁸⁹ Úspěch církve v dějinách a zároveň časté utrpení, kterým Židé procházejí, má být důkazem pravdivosti tohoto tvrzení stávající se tímto skutečností. Pro toto pojetí je neustálé pronásledování Židů a jejich záhuba logickým vysvětlením jejich předchozího počínání; je spravedlivým Božím trestem. Tedy substituční model chápe církev jako dědice synagogy, jako „nový Izrael“, jehož vítězství musí nutně vyvolat zánik „starého Izraele“, synagogy; a „nová smlouva“, kterou ztvdila církev s Bohem v Ježíši Kristu ruší nutně platnost „staré smlouvy“.⁹⁰

Chyba a velký nedostatek tohoto pojetí tkví v tom, že aby někdo mohl dědit, musel by být ten, po němž dědí, mrtev. Tento model je hluboce zakotven v křesťanské tradici, sahá již svými začátky do konce antiky, kdy byl formulován církevními otci, nejostřeji Janem Zlatoústým či částečně i sv. Augustinem, a do značné míry je dosti živým i v současné církvi.

Dalším je model integrace, který jakoby se odštěpil od předchozího substitučního. Odlišuje se od něj tím, že zohledňuje skupinu izraelského lidu, která uznala a uvěřila v Ježíše jako mesiáše. Církev zde jako Boží lid „nové smlouvy“ začleňuje do sebe tento nadále vyvolený izraelský lid, Židy obrácené na křesťany, a společně tvoří nové sjednocené společenství lidu Božího očekávající paruzii. Zbytku židovského lidu, jež v Krista neuvěřil, se spása netýká; čeká ho jen utrpení a záhuba podobně jako v substitutivním pojetí.

Jiný přístup církve k židovství nabízí typologická koncepce nejčteněji užívána našimi duchovními a při výkladech starozákonních témat.⁹¹ Role izraelského lidu je v něm vysvětlována předobrazem církve; stejně jako nahlížíme ve Starém zákoně na některé postavy jako předobrazy Ježíše Krista, tak i v židovském národě spatřujeme předobraz (typus) církve. Život a cesta

⁸⁹ Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 163.

⁹⁰ DREXLEROVÁ, A., *Já a Ty : o křesťanství, židovství a jejich vzájemných vztazích*, s. 39.

⁹¹ Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 164.

Izraele předznamenává existenci církve, jediného právoplatného lidu Božího, jak bude procházet tímto světem. Příchodem Krista a vybudováním církve typus završuje své dějinné poslání, pozbývá významu; je již nepotřebný. V tomto modulu Izraeli jako předobrazu církve už po jejím vzniku nepřísluší žádné místo v Božím díle v dějinách.

Ilustrační model pak nabízí Izraeli prostor v dějinách „po Kristu“ vedle církve. Procházení židovského národa dějinami demonstruje příklad lidu zavrženého. Události perzekuce a násilí prožívající izraelský lid po Kristu mají odradit a sloužit k varování lidu před odpadnutím od Boha a neústupnosti v nevěře. Takovéto chápání pověření Izraele v dějinách, na kost záporné, ospravedlňuje i to nejdrastičtější jednání postihující židovstvo v historii; omlouvá a opravňuje tedy pogromy i holokaust; víra se zde může zvrhnout ve fanatismus.

Dosud vylíčené přístupy církve k synagoze odepírají izraelskému lidu po Kristu zůstat Hospodinovým lidem; existence Izraele po Kristu v nich buď naprosto ztrácí smysl pro dějiny spásy, pro Boží dílo ve světě už jsou nepotřební; nebo sice patří do dějin spásy, ale jako jejich negativní účastník, jemuž je odepřena spása. Chceme-li se držet naší vize dialogického setkávání křesťanů a Židů, ani jeden z těchto modelů nám k ní rozhodně nepomůže, naopak možnost dialogu upírají. Nejsou však jediným, co křesťanská tradice dovedla utvořit. Existují zde ještě koncepty ležící po dlouhá staletí v prachu, proto i málo rozvíjené a teprve v posledních desetiletích vyzvedávané z prachu zapomenutí, znovu objevované, propracovávané a teprve v uplynulé době dočkávající se ocenění.

Participační neboli model spoluúčasti je jedním z těchto modelů. Ve svém vztahu k Izraeli církev pojímá Izrael jako toho, ke komu se ona připojuje skrze Kristovo dílo, které stvrzuje Boží vykupitelský zápas.⁹² Kristova oběť totiž přináší průlom nového věku dávající šanci pohanům, jež uvěřili, přidružit se k zaslíbení Izraele; skrze Mesiáše, Ježíše, jsou pronárody země přivedeny k Božímu spasitelnému dílu a stojí vedle Izraele jako jejich spolubratři účastníci se jejich zaslíbení. Nově příchozí lid tedy nevyčerpává úlohu a nenahrazuje dosavadní lid Páně, naopak Bůh dává spásu oběma. Vztah církve k židovskému lidu lze přirovnat k obrazu „větví“ a „kořene“, který je

⁹² Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 165.

nese (srov. Ř 11,18). Myšlenky tohoto modelu jsou výrazem největší pokory křesťanů projevené Židům a jsou odsouzením antijudaismu prolínajícího se celou křesťanskou tradicí. To je asi důvodem, proč se v křesťanské církvi tak málo prosadily; jeho zavedení by pro křesťanskou identitu často znamenalo bolestné doteky a požadovalo po křesťanech schopnost sebezapření.

Reprezentativní (místodržitelské) pojetí přístupu církve k synagoze se inspirované některými novozákonnými epištolními pasážemi, v jejichž duchu pohlíží na Izrael jako zatím ještě na neproniknutého pravdou, a tudíž musí církev v tomto čase před druhým příchodem Krista než Izrael prohlédne převzít dočasně jeho poslání v dějinách do svých rukou, zastoupit ho, avšak s tím a to je důležité, že bude uchovávat otevřenost vůči Izraeli.⁹³

Při retrospektivě na vyhlazování Židů se objevily v rámci židovsko-křesťanského dialogu pohled Izraele umírajícího v Osvětlení jako „místodržitele“ údělu mlčící a zapírající církve. Tento model se však těžko ujímá v běžném životě církve, proto se s ním moc nesetkáme.

Poslední postoj, který se zformoval v křesťanské tradici, se nazývá model komplementarity (vzájemného doplňování), který rozumí vztahu křesťanství a židovství jako vzájemně a oboustranně se doplňující komunitě. Lid Hospodinův v sobě zahrnuje obě společenství jak církev tak synagogu, která v počátcích byla jedním, ale v dějinách došlo k jejich rozkolu, vyvinuly se dva proudy a postupně se z původního přátelského soužití stal vztah plný nesnášenlivosti, averze především ze strany křesťanské, takže již tyto dvě komunity nemohou společně vyznávat; avšak nesmí vylučovat právo druhého na účasti v dějinách spásy.⁹⁴ Zrodili se přece ze stejného lůna, čímž je zejména biblické svědectví, a sledují stejný cíl. Toto pojetí je nejrozšířenější na poli moderního židovsko-křesťanského dialogu, poněvadž je také na rozdíl od participačního modelu reálněji uplatnitelné v praktické rovině.

Po seznámení se sedmi modelemi ztvárňujících možné způsoby, jak mohou křesťané přistupovat k Židům. Měřítkem hodnocení v těchto pojetích vztahu církve k synagoze je odpověď na otázku, zdali náleží Izrael do Božího lidu také post Christum, po vzniku církve, zda křesťanství připouští či nepřipouští platnost vyvolení Izraele nevyznávajícího

⁹³ Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 166.

⁹⁴ Srov. tamtéž..

Ježíše za Mesiáše i po vzniku církve, jestli je jejich smlouva uzavřená s Bohem věčně živá a tím zda jim budou otevřeny dveře do Božího království.

2.2.3 Buberova filosofie dialogu a Lévinasova filosofie „tváře“

Martin Buber a Emmanuel Lévinas jsou dva židovští myslitelé zaobírající se ve svém filosofickém myšlení dialogem. Martin Buber, patřící nepochybně mezi neuznávanější myslitele našeho století, vycházející z prostředí východohaličských Židů, v němž setkává proud staré židovské tradice v její produhovnělé podobě projevující zvláště v chasidismu s proudem kritického, analytického evropského filosofického myšlení, rozvinul, a dá se říci - je průkopníkem filosofie dialogu, jak i bývá často jeho dílo nazýváno. Buberův dialogický princip zakořenil v biblickém poselství, v němž byl sám dříve hluboce zakotven. Bible jako celek je svědectvím o rozhovoru Boha s člověkem a člověka s Bohem, tudíž prostorem komunikace, jejímž nástrojem je slovo, řeč, dialog. Lidský život Buber vnímá v neustálém pohybu mezi dvěma póly „Já-Ty“ a „Já-Ono“, což jsou základní slovní dvojice, podle nichž je i dvojí svět a dvojí postoj⁹⁵. Neoznačují věci, nýbrž vztahy. Já-ty, v níž jsou vztahy bezděčné a vzájemné, lze říkat jen celou bytostí. Já-Ono, kde jsou vztahy nezávazné, manipulující, uskutečňující se mezi subjektem (já) a objektem (věci nebo osoby), nelze nikdy říkat celou bytostí; říší „Ono“ zakládají činnosti, jejichž předmětem je nějaké „něco“. Buber říká: „Kdo říká Ty, nemá žádné „něco“, nemá nic, ale ocitá se ve vztahu.“⁹⁶ Přitom neexistuje žádné já o sobě, ale pouze já vztahu Já-Ty anebo já vztahu Já-Ono; teprve vyslovení základních slov zakládá bytí toho, co vyjadřují.⁹⁷ Buber nezavrhuje to, co se děje ve vztahu Já-Ono, neboť je to v životě někdy naprosto nezbytné; problém je však v tom, jakmile vztah Já-Ono v životě převládne, tehdy se vztah Já-ty z mého života vytrácí a s ním i možnost silného sdílení.⁹⁸ Aby dialog byl opravdu dialogem a přinášel plodné výsledky, musíme setrvávat ve vztahu Já-Ty a zabraňovat, aby se nás nezmocňoval vztah Já-Ono. S Ty se setkávám z milosti a zároveň tím, že jej oslovím, ne díky hledání;

⁹⁵ Srov. BUBER, M., *Já a ty*, Praha : Kalich, 2005, s. 37.

⁹⁶ Tamtéž, s. 37.

⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 37.

⁹⁸ Srov. FISHBANE, M. A., *Judaismus*, Praha : Prostor, 2003, s. 165.

vstupuji do bezprostředního vztahu k němu. Vztah znamená, že jsem vyvolen a volím, je pasivitou a současně aktivitou. Buber to vyjadřuje takto: „K tomu, abych se usebral, aby se všechno slilo a celá bytost se uvedla v pohyb, nemůže nikdy dojít pouze díky mně, ale také ne beze mne. Stávám se vskutku sebou jen díky svému vztahu k Ty; stává se sebou, říkám ty. Všechn skutečný život je setkáním.⁹⁹ Ve vztahu Já-Ty jsem nejvýše vnímavý k přítomnosti a potřebám druhého, jehož nezakouším jako něco, to bychom se ocitli ve vztahu Já-Ono, nýbrž jako toho, čím skutečně je, jako plně přítomnou osobu, jež zůstává a jíž mohu poznat jen sdílením bytí. Ty je jedinečným protějškem, vše ostatní žije v jeho světle, do chvíle kdy trvá přítomnost vztahu, je jeho světová říše neporušitelná, ale když se promění v Ono, ukazuje se světová rozsáhlost vztahu jako ublížení světu, jeho výlučnost jako vyřazení světa.¹⁰⁰ Všechny vztahy zahrnuje vztah k „věčnému Ty“, věčné živoucí Přítomnosti, jež lidé oslovovali mnoha jmény; věčné Ty je Bohem, jenž před člověkem září ve skutečných setkáních s ostatními lidmi (nebo jinými výrazy reality); slovo Bůh je nejobtížnější a přitom nejnezbytnější. Bůh je bytí, které je naším bezprostředním, nejbližším a trvalým protějškem, lze ho oslovovat, nikoli však o něm vypovídat.¹⁰¹ Odpovědět na živou skutečnost prostřednictvím jednotlivců a přírody, jež před námi vyvstává, znamená odpovědět na Boží přítomnost, Boží věčné zjevení. Tuto živoucí Přítomnost je však možné zohavit do manipulovatelné podoby modly, ale Boha nelze mít, tudíž není možné nahrazení Boha za modlu. Z věčného Ty se nemůže stát Ono, nelze je učinit ani předmětem myšlení, poněvadž se svou podstatou nevejde do žádné míry. Lidská řízeň po kontinuitě rozprostírá Boha v čase a dělá z něho objekt víry, tzn. Ono. Buber říká: „To, před čím žijeme, to, v čem, z čeho a k čemu žijeme – tajemství, zůstalo, čím bylo. Zpřítomnilo se nám a zjevilo se nám ve své přítomnosti jako spása; „poznali“ jsme je, ale nemáme o něm žádného poznání, které by činilo jeho tajemnost menší – mírnější. Přiblížili jsme se Bohu, ale nejsme o nic blíže rozluštění hádanky bytí, sejmutí závoje z jeho tváře. Pocítili jsme vykoupení, ale nenašli žádné „rozřešení“. S tím, co jsme přijali, nemůžeme jít k druhým a říci: ‚Toto musíš vědět, toto musíš činit.‘ Můžeme jenom jít a osvědčovat. A ani to není něco, co bychom „měli“ činit, - můžeme

⁹⁹ BUBER, M., *Já a ty*, s. 44.

¹⁰⁰ Srov. tamtéž, s. 108.

¹⁰¹ Srov. tamtéž.

– musíme. To je věčné, zde a teď přítomné zjevení. Nevím o žádném, jehož prafenomén by nebyl týž; nevěřím v žádné takové. Nevěřím, že by Bůh sám sebe pojmenoval, že by sám sebe před lidmi určoval. Slovo zjevení je: „Jsem, který jsem.“ To, co zjevuje, je to, co zjevuje. To, co je, je – a nic více. Věčný zdroj síly proudí, věčný dotek trvá, věčný hlas zní – a nic více.“¹⁰² Tímto Buber neustále poukazuje na nutnost dialogu a že pravá skutečnost po ní naléhavě volá.

Emmanuel Lévinas byl významným židovsko-francouzským filosofem následující nové myšlení Franze Rosenzweiga¹⁰³ a Martina Bubera. Rozvíjí filosofii dialogu originálním způsobem. Levinasovo myšlení je neseno neskryvaně biblickou myšlenkou Druhého, Nekonečna, „významu bez kontextu“, pravdy jako vyzařování absolutně jiného. Lévinas činí ve filosofii převrat v tom, že z dosavadního setrvávání myslícího Já svůj zrak obrací k Ty a plně se mu s důvěrou odevzdává bez jakéhokoli očekávání návratnosti, tedy reciprocity ve vztahu. Vztah vychází z nepodmíněného nároku na pravdivý dotek s tím, který ke mně přichází v transcendentní tváři druhého, za něhož jsem odpovědný od momentu přijetí své stvořenosti. Druhý se představuje skrze tvář; tvář je něco, co nelze uchopit, ukazuje se ve své nahosti, z této bezbranné tváře druhého ke mně promlouvá absolutní autorita. Podvojnost jejího přikázání lásky, v němž nelze navzájem oddělit vztah k Bohu a vztah k člověku, se odráží v jeho dvojznačném chápání „Druhého“. To, co nám umožní překročit sama sebe, tedy otevřít se Druhému, odevzdat se mu a přijmout ho, je odpovědnost za Druhého jako nepodmíněný dialogický respekt k Druhému. Jsme-li odpovědnými za druhé, bereme na sebe jejich situaci a nabízíme jim vše, z toho, co máme nebo čím jsme bez toho, abychom očekávali odpověď, i přestože bychom mohli ztratit svůj život. Zda bude naše jednání opětováno, záleží na druhém. V tomto smyslu lze říct, že jsem rukojmí druhého, chci se ocitnout a ocitám se v jeho náručí, i když mě může pustit. To pravé poznání, po němž voláme, stojí ve vztahu – „tváří v tvář – poslední

¹⁰² BUBER, M., *Já a ty*, s. 139

¹⁰³ Franz Rosenzweig je německý židovský filosof, spolu s Martinem Buberem představitel dialogického křídla existencialismu. Jeho vztah k judaismu se celoživotně formoval; pocházel z emancipované židovské rodiny, pochyby o židovství ho přivedly bezmála ke konverzi ke katolictví (1913), studium kořenů judaismu a kontakty s H. Cohenem ho však posléze navrátily k židovství. I z této osobní zkušenosti čerpal při svých pokusech o vedení židovsko-křesťanského dialogu; (srov. PAVLINOCOVÁ, H., HORYNA, B., *Judaismus, křesťanství, islám*, s. 177-178).

nepřevoditelný vztah, pro něhož nelze najít žádné vyjádření, kterým bychom jej vystihli¹⁰⁴; vidíme tedy, že dialog je cestou k přibližování se Bohu.

Tím, že s Druhým vedeme dialog, rozmlouváme s Ním, přibližujeme se mu; v tomto kontextu mluvit znamená vystavit se Druhému, nikoli povědět něco. Lévinas rozumí lidské řeči jako výzvě, příležitosti k oslovení Druhého. Každý pravý dialog vyrůstá v modlitbu, poněvadž zde rozmluva není ani tak zkušenost či nástroj, jehož prostřednictvím poznávám Druhého, má mnohem hlubší význam; vytváří místo setkání s Druhým, s Cizincem, Neznámým v tom Druhém. Cizince chápe Lévinas jako někoho, kdo je „druhý“ a má se stát „bližním“.¹⁰⁵

Lévinas říká: „Absolutně jiné je Druhý. Já a on nejdeme do společného počtu. Kolektivita, v níž říkám „ty“ nebo „my“, není množným číslem od „já“ [...] Ani vlastnictví, ani společný počet, ani společný pojem mne nespojí s Druhým. Chybí nám společná vlast, což z Druhého činí – cizince. Cizince, který ruší domov. Ale být cizinec znamená také být svobodný. Nad ním nemohu mít moc. Vymyká se mému uchopení.“¹⁰⁶ Slovu „cizinec“ však nemůžeme rozumět jako někomu z nějaké jiné země, nýbrž jako člověku, jenž mě ve své jinakosti může obohatit.¹⁰⁷ Lévinasova filosofie tedy stojí na skutečnosti „žít pro Druhého“.

V dialogu Druhému nabízím prostor, který se tímto stává „nekonečným setkáním“. Lévinas to ukazuje, když říká, že dialog se uskutečňuje a vůbec je možný díky jinakosti Druhého, díky tomu, že Ty je naprosto jiné než já. Dialog ze mě činí znamení pro druhého. Druhý člověk se vzpouzí mému vlastnění a stojí nade mnou, je Neznámým, je Cizincem; vzbudí ve mně touhu poznat jej.¹⁰⁸ A touha, již v nás podnítl Druhý, je „porušení mého světa“ (prolomení egoismu), jinými slovy otevření se, vydání se Druhému; tato touha je dokonale nezištná – dobrota¹⁰⁹; vztah je totiž v touze jednostranný, není reciproční, a proto tato touha předpokládá vztah, který prolamuje negativitu Já, Já přijímá Ty, daruje se mu. Vedením dialogu přiznáváme právo Druhého nad tímto

¹⁰⁴ Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, Praha : Oikoymenh, 1997, s. 267.

¹⁰⁵ Srov. BLAHA, J., *Židovské myšlení jako inspirace nejen pro křesťany*, Brno : Marek Konečný, 2008, s. 132.

¹⁰⁶ LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 24.

¹⁰⁷ Srov. BLAHA, J., *Židovské myšlení jako inspirace nejen pro křesťany*, s. 132.

¹⁰⁸ Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 35.

¹⁰⁹ Srov. tamtéž.

prolomením. Ve tváři Druhého, v jeho jinakosti se zjevuje idea Nekonečna; Nekonečno je v tradici nazýváno Bohem.

2.3 Křesťansko-židovský dialog dnes

Judaismus a křesťanství nejsou jen náboženství, jež uctívají Boha jako Pána stvoření, nýbrž také jako Pána dějin. Pokud my, Židé a křesťané, uznáváme, že Bůh sedí na výsostech a působí v dějinách, musíme rovněž pokládat za Bohem ustanovenou skutečnost to, že židovství nezaniklo se zrodem křesťanství a zároveň že křesťanství nezůstalo pouhým úryvkem jako ostatní mesiášská hnutí v židovství.

V celých židovských dějinách lze spatřit, že nevědomost plodí nedůvěru, nedůvěra plodí nenávisť, nenávisť plodí násilí. Je třeba zastavit tuto řetězovou reakci u samotného základu – nevědomosti; setkávat se a poznávat. Židům a křesťanům je uloženo, aby jako svědkové Boží v Jeho světě, strážci Smlouvy bděli v opět zpohanštělém světě nad truhlou Smlouvy a navzájem si hleděli do tváře a spojení v dialogu, ve společné modlitbě k našemu Otci v nebesích ukazovali k cíli dějin: Božímu království pro tuto zemi, království míru, spravedlnosti a lásky.

2.3.1 Úsilí křesťanů

Od schválení dokumentu *Nostra aetate* na Druhém vatikánském koncilu probíhá již tři desetiletí křesťansko-židovský dialog, který se však počal ve skutečnosti poněkud dříve za přispění průkopnické generace biblistů, křesťanských aktivistů a pedagogů tvořících základy pro vznik tohoto historického dokumentu a jiných vyznáních. Concilem formálně začal proces postupného vyvracení obrazů klasické teologie, v nichž byli Židé vyloučeni ze Smlouvy následkem toho, co se stalo skrze Krista, definoval teologické pojetí založené na dále trávající platnosti židovské Smlouvy, k níž se křesťané připojili; koncil naznačil nový způsob chápání církve vztahu k židovskému národu. Posílila jej i početná prohlášení protestantských církví. Údobí, které uběhlo od konání koncilu, rozdělit do tří fází židovsko-křesťanského dialogu;

dnes se pohybujeme ve třetí fázi, avšak nelze říci, že by všechny zásadní kroky z předešlých fází byly uskutečněny.¹¹⁰ První fáze se dotkla především křesťanské výchovy a katechezi, očistila je od obvinění Židů z kolektivní odpovědnosti za Ježíšovu smrt, od představy přizemnosti farizeů a jejich role úhlavních nepřátel Ježíše, křesťanů jako těch, co nahrazují ve smluvním vztahu k Bohu Židy kvůli jejich odmítnutí jako lidu Smlouvy Ježíše za Mesiáše, od názoru podřadného postavení Starého zákona vzhledem k Novému zákonu, od legalistického obrazu židovství na rozdíl od křesťanství jako náboženství milosti.¹¹¹ V širším pohledu lze vyslovit, že pro katolictví i hlavní protestantský proud jako celek je tato „očistná fáze už prakticky uzavřena oproti pravoslavných společenství, která tento proces v takovém širším rozsahu dosud nezahájili.

Druhá fáze tkví v novém vědeckém přístupu ke studiu hebrejského Písma a Nového zákona; jeho vliv se dnes začíná odrážet i v jiných dimenzích života. Vytrácí se dosud zastávané stanovisko, v němž jsou texty Starého zákona jen jakýmsi „uvedením“ či „pozadím“ k učení přinášející evangelia a novozákonní listy a podle něhož je nadřazené starozákonním textům. Jedná se zde o problém, že si neuvědomujeme určité hluboké pravdy obsažené v hebrejském Písmu jakožto součásti Zjevení, které mohl Ježíš sdílet se syny Tóry, ale výslovně je během svého působení nevyjádřil. V poslední době proběhly hluboké změny v novozákonní exegezi; novozákonní teologii Rudolfa Bultmanna, snažící se odpoutat Ježíše z jeho konkrétní svázanosti s biblickým judaismem a judaismem druhého Chrámu a učinit jej „univerzálnější“ postavou, postupně nahrazuje teologie usilující o zasazení Ježíše zpět do svého židovského kontextu, chce-li církve správně porozumět svému poselství. Bultmannovská škola totiž svým pojetím chtě, nechtě vytvářela bázi pro rozvoj teologického antijudaismu.¹¹² Badatelé novozákonní exegeze vycházející z současného křesťansko-židovského dialogu prosazují pohled na Ježíšovo hnutí jako reformní hnutí v rámci judaismu, nikoli nějaké samostatné společenství a také změnu v chápání Pavlova vztahu k judaismu, zvláště židovskému Zákonu – Pavla pravděpodobně pokládali za postavu mnohem protikladnější, než jaký byl ve skutečnosti, což bylo důvodem zdůrazňování

¹¹⁰ Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 262.

¹¹¹ Srov. tamtéž.

¹¹² Srov. tamtéž, s. 264.

jeho nepřátelského vztahu k Tóře, hlavně v otázce, zda je Tóra závazná pro pohany. Významný posun se odehrává také v interpretaci Ježíšových podobenství z Nového zákona zcela zásadních pro Ježíšovo zvěstování Božího království, v nichž v důsledku snižování vazeb Ježíše na judaismu převládal dříve názor, že křesťané nahradili Židy na mesiášské hostině, která byla neodmyslitelnou součástí Božího království; toto chápání se nyní mění díky uvědomování si paralel k těmto podobenstvím v judaismu druhého Chrámu.¹¹³

Třetí fáze židovsko-křesťanského dialogu lze označit jako fázi teologickou, jež v současné době činí první kroky vstříc budoucnosti a teprve začíná pronikat do povědomí křesťanů a Židů. Jedná se především o příspěvky různých badatelů o důsledcích židovsko-křesťanského dialogu zvláště v oblasti nového biblického bádání podstatného pro křesťanské teologické sebevymezení; na židovské straně se zabývali tímto tématem z hlediska židovského sebepochopení. Úkol pro celou křesťanskou teologii, který si zadávají nynější křesťanští teologové, je vypracování nového chápání Ježíšova vztahu k judaismu, jeho uvedení do praxe.

Prohlášení katolické církve na koncilu, na ně navazující dokumenty, výroky papeže Jana Pavla II. v souvislosti s dialogem křesťanů a Židů se vzácně dostávají do oficiálních církevních dokumentů vymezujících církev samu; taková prohlášení a výroky se odehrávají pouze na rovině samotném dialogu se Židy, nikoli však v celkové sebereflexi církve a při katechezi.¹¹⁴ A tudíž výsledky křesťansko-židovského dialogu nepronikají do povědomí křesťanů.

V roce 1993, když se konalo mezinárodní ekumenické setkání katolíků, protestantů a pravoslavných, byl však vypracován předběžný návrh, změněn ve stuttgartské revizi dokumentu, zmiňující se o poutu spojujícím křesťany a Židy a snažící se o nápravu zdiskreditovaného pojetí judaismu vlivem „teologie vyloučení Židů z mesiášské hostiny“.¹¹⁵

Židovsko-křesťanský dialog se počíná nepatrně dotýkat, např. odstraněním výrazů jako „proradní Židé“ z velkopáteční liturgie v katolické církvi, také liturgie a bohoslužby, ve které se teologické formulace prostředkují

¹¹³ Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 267.

¹¹⁴ Srov. tamtéž, s. 268.

¹¹⁵ Srov. tamtéž, s. 268-269.

věřícímu křesťanovi. Stěžejní zásadou, jež by se měla při liturgii dodržovat, musí být vybudování a podpora vědomí trvalého hlubokého pouta sjednocujícího Židy a křesťany během bohoslužebných shromáždění; je potřeba dosáhnout toho, aby lidé odcházeli z liturgických setkávání s pocitem nedotčení židovské Smlouvy s Bohem i po Kristově příběhu, tedy uvést prohlášení a dokumenty týkající se vztahů Židů a křesťanů do církevní praxe, což je jedna z nesložitějších úloh.¹¹⁶

Zatím největšího pokroku v chápání Židů a judaismu bylo ze strany církve dokázáno v učebních materiálech sloužících ke katechezi a v biblické exegezi, avšak církev čeká ještě dlouhá cesta v oblasti systematické teologie a etiky.

2.3.2 Snahy v židovském prostředí

Významným dílem amerických a britských židovských vzdělavců, které zasáhlo do dění židovsko-křesťanského dialogu, je židovské prohlášení o křesťanech a křesťanství *Dabru emet*¹¹⁷. Prohlášení se hlásí nejen ke společné křesťansko-židovské odpovědnosti za řešení sociálních a mravních problémů světa, ale uznává i možnosti vzájemného duchovního obohacování a teologického porozumění. Toto prohlášení bylo napadáno jak z křesťanské, tak ze židovské strany z obav, aby vzájemné rozdílnosti a rozpory nebyly povrchně zlehčovány. Nicméně toto dlouho očekávané prohlášení může být určitým odrazovým můstkem pro další dialog.

Uznává skutečnost významného a nebyvalého posunu, která v posledních letech proběhla ve vztahu Židů a křesťanů. Oceňuje vyjádření lítosti nad krutostmi spáchanými křesťany na Židech a židovství, snahy křesťanů různými prohlášeními přetvářet křesťanské učení a kázání tak, aby byla uznána Boží trvalá smlouva s židovským lidem a abychom si uvědomovali, jak židovství přispělo světové civilizaci i samotnému křesťanství.

Vyjadřuje se zde potřeba židovské odpovědi na křesťanské úsilí o úctu k židovství a nabízí tímto osm stručných tezí navrhuje způsobů vzájemného přístupu Židů a křesťanů.

¹¹⁶ Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 269.

¹¹⁷ Srov. *Dabru emet* : Židovské prohlášení o křesťanech a křesťanství. In FREYOVÁ, H. P., *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 285-287.

První teze zdůrazňuje víru ve stejného Boha, Boha Abrahama, Izáka a Jákoba, stvořitele nebe i země. A přestože křesťanství pro Židy nepředstavuje reálnou náboženskou alternativu, projevují židovští teologové v prohlášení úctu křesťanství a váží si jeho působení, díky němuž objevily stamiliony lidí vztah k Bohu Izraele.

V další tezi se odvolávají na Bibli, přesněji pro Židy na „TeNa“K“, pro křesťany Starý zákon, v níž spatřují autoritu jak Židé, tak i křesťané a ve které se Židé i křesťané nachází podobné poučení: „Bůh stvořil a zachovává vesmír, Bůh s lidem Izraele uzavřel smlouvu, boží zjevené slovo vede Izrael ke spravedlivému životu a nakonec Bůh vykoupí Izrael a celý svět.“¹¹⁸ Připomíná však rozdíly v židovské a křesťanské exegezi bible, jež je potřeba uznávat a ctít.

Dále se prohlášení zmiňuje o uznání nároku Židů na zemi Izrael ze strany křesťanů, které by křesťanství jakožto biblicky zakotvené náboženství mohlo chápat, poněvadž Izrael byl Židům Bohem zaslíben, darován jako hmotné zpečetění smlouvy s Bohem. Oceňuje podporu Státu Izraele křesťany a zdůrazňuje povinnost Židů zaručit podle židovské tradice spravedlnost všem nežidovským obyvatelům Izraele.

Jiným spojením Židů a křesťanů jsou mravní zásady Tóry. Tvůrci prohlášení podtrhují zásadu nezcizitelné svatosti a důstojnosti každé lidské bytosti, což je podepřeno Písmem svatým říkajícím, že člověk je stvořen k obrazu Božímu; tady lze podle židovských teologů nalézt zdroj, z něhož lze čerpat v úsilí zlepšování vztahů mezi Židy a křesťany a vidět základ společného mocného svědectví lidstvu za zlepšení životů všech lidských bytostí a proti zvrácenostem a modlářství ohrožující a pokořující nás.

Odmítá názor považující nacismus za křesťanský jev; v odmítnutí se opírá o tvrzení, že bylo-li by nacistické vyhlazení Židů úspěšně dokonáno, přešlo by na křesťany; nicméně dlouhé dějiny křesťanského antijudaismu a křesťanského násilí proti Židům podpořily a ovlivnily nacistickou ideologii a její zvěrstva; připomíná v souvislosti s nimi účast mnoha křesťanů na nich, jejich shodu s nimi, nebo trestuhodné mlčení a nečinění. Naproti tomu projevuje vděčnost a úctu křesťanům riskujícím a obětujícím svůj život pro záchranu některých Židů. A vyzvedává úsilí křesťanské teologie očistit

¹¹⁸ Dabru emet: Židovské prohlášení o křesťanech a křesťanství.

ji od všeho pohrdání židovstvím a Židy; váží si křesťanů zatracujících učení o pohrdání, které rovněž nepovažuje za viníky spáchaných hříchů.

Prohlášení přiznává existenci antinomií mezi Židy a křesťany, jež budou usmířeny teprve Božím vykoupením celého světa odvolávaje se na Písmo. Jelikož křesťané znají Boha a slouží mu skrze Ježíše Krista a křesťanskou tradici a Židé skrze Tóru a židovskou tradici, proto za nelegitimní pokládá jakékoli donucování v uznání učení druhého společenství a naopak prosazuje židovskou úctu křesťanské věrnosti křesťanskému zjevení a to samé očekává také od křesťanů, tedy aby ctili věrnost, kterou zachovávají Židé svému zjevení.

Vyvrací svým souvěrcům obavy z dopadu nového vztahu mezi Židy a křesťany na tradiční židovský způsob života (zrychlení kulturní a náboženské asimilace), židovské podoby bohoslužby, na množství smíšených manželství mezi Židy a nežidy, konverzi Židů nebo dokonce zda nepovedou k vytvoření nějaké židovsko-křesťanské synkreze. V souvislosti s uvedeným projevuje respekt ke křesťanské víře a vyzvedává nepopíratelné vazby mezi židovstvím a křesťanstvím, které vzniklo v rámci židovství a zdůrazňuje, že plnohodnotně lze vstoupit do dialogického vztahu pouze tehdy, když jsme ryze zakotveni ve své vlastní tradici.

Povzbuzuje ke společnému úsilí Židů, křesťanů a také dalších jinověrců ve věcech spravedlnosti, míru a jejich přispění pro vytoužený příchod království Božího.

3 Vybraná témata k společné diskuzi

V židovsko-křesťanském dialogu existuje široké spektrum podstatných témat, kterým se obě strany věnují, aby přispěly k vzájemnému poznání, obohacení vlastních tradic, a tak se ve spolupráci přibližovali Bohu.

V této kapitole se zaměříme na tři vybraná témata, v každém z nich se pokusíme zachytit stanoviska obou stran v jejich ortodoxních, reformních i liberálních proudech.

3.1 Ježíš Kristus

Židovsko-křesťanský dialog podnítl větší zájem o Ježíše u obou účastníků; ten vedl k historickému zkoumání Ježíšovy postavy a v tradičním křesťanském nazírání vyvolal obrat spočívající ve znovuobjevení židovského původu Ježíše a pohledu na něj jako na zbožného Žida zachovávajícího židovská přikázání¹¹⁹, účastnícího se židovského kultu, jak bylo v tehdejší době běžné, patřícího tedy k jednomu z rozmanitých proudů židovství své doby¹²⁰. Názory Židů a křesťanů na Ježíšovu postavu pocházejí převážně z rozhovoru, který se uskutečňuje na Západě. Skutečnost, že mezi izraelskými ortodoxními židovskými skupinami je tato iniciativa nevýrazná, není překvapivá, poněvadž ve své víře nepostrádají Ježíše.¹²¹ V následujícím textu se zaměříme na některé potíže objevující se v židovsko-křesťanském dialogu ohledně Ježíšovy postavy.

3.1.1 Ježíš v soudobém židovství

Ježíš vyrůstal v domácím prostředí, jež zřejmě důsledně dbalo na výuku, směřovalo ke světu mudrců, tedy nebyl nevzdělaným venkovanem, naopak jeho zběhlost v psaném a ústním Zákoně ukazuje na mimořádné vědomosti. V rozmanitosti proudů soudobého židovstva se Ježíše nedá zařadit

¹¹⁹ Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 211.

¹²⁰ Srov. PRUDKÝ, M., *Zvláštní lid Boží : křesťané a židé*, s. 50.

¹²¹ Srov. FREY, H. P., *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 137.

mezi saduceje či farizeje, avšak výrazným rysem jeho postojů jsou apokalypticko-eschatologické akcenty projevující se v očekávání Božího království.¹²² Od tehdejších apokalyptických skupin přesvědčených o své vyvolenosti se Ježíš vzdaloval obracením se k lidem zavrženým společností žijících v rozporu se Zákonem, navíc odmítal všechnu skupinovou výlučnost ve svých apokalyptických představách příchodu Božího království, neboť by byla v rozporu s Boží láskou; tuto exkluzivitu vyznávali apokalyptikové tvořící opozici vůči farizeům více otevřeným světu; Ježíšovo učení tímto vyvolávalo v očích soudobé společnosti dojem anarchistických tendencí.¹²³ Ježíšův anarchismus byl však anarchismem lásky odhalující se ve vydání svého života za druhé bez touhy po světské slávě. Ježíšovi vyneslo rozhořčenou kritiku zbožných (farizeů, saduceů) jeho stolování s lidmi na okraji společnosti nebo mimo ní, neboť to znamenalo relativizování dosud přijímaných zákonů o čistotě, které zakazovaly vykonávat obřady spojené s očistou za pomoci nevzdělců a trvaly na zachování běžného jídla v čistotě, protože tito společensky neuznávaní lidé nevědomí v předpisech o čistotě se jimi nemohli ani řídit ve svém praktickém životě.¹²⁴ Stolování s hříšníky lze chápat jako naléhavou nutnost ukazující na vědomí blízkosti Božího království.

Ježíšovo učení a chování svědčí o jeho přesvědčení, že „jeho vymítání ďábla i zázračná uzdravování jsou znameními Božího království, které se v něm a skrze něho přiblížilo“¹²⁵. Poněvadž panovaly názory, že démoni stojí za lidským hříchem a všemi nedostatky světa, považoval pravděpodobně Ježíš svůj úspěch nad démony, zázraky za eschatologická znamení, začátek nadcházejícího Božího království. Radikalita slov a činů Ježíše dokazovala jeho mesiášské sebevědomí; používal velmi často při oslovení Boha výraz „aba“, což znamená „tati“¹²⁶ a poukazuje to na jedinečně intimní vztah k Bohu, a proto lze z naší dnešní pozice pochopit, co Ježíšovy současníky upřímně pohoršovalo a nad čím se dnes kvůli více než dvoutisíciletému odstupu nepozastavujeme. V rabínském židovství sice také najdeme stejné oslovení mířící k Bohu, avšak zřídka se objevující a nikoli v takto specificky blízkém chápání vztahu.

¹²² Srov. SCHUBERT, K., *Ježíš ve světel tradiční židovské literatury*, s. 92.

¹²³ Srov. tamtéž, s. 92.

¹²⁴ Srov. tamtéž, s. 97

¹²⁵ Tamtéž, s. 95

¹²⁶ Srov. tamtéž, s. 96.

Ježíš vystupoval proti neohrožené sebejistotě člověka a jistotě spasení zdůvodněné rituálně, vedoucí často k povýšenosti nad druhým, tím k nelásce: „Nic, co zvenčí vchází do člověka, nemůže ho znesvětit; ale, co z člověka vychází, to jej znesvěcuje“ (Mk 7,15). Ježíš zde nevystupuje proti snahám o rituální čistotu; na základě toho lze zpochybnit názor, že Ježíšův protest směřoval proti židovským zákonům.¹²⁷

Ježíš se ve svých kázáních obrací především ke svým židovským krajanům stejně jako jiní židovští učitelé, s jejichž postoji se vyrovnával; jen okrajově vstupovali do jeho zorného pole pohané.¹²⁸ Jeho soustředěnost na pomoc a nápravu nevěrných Židů vůči smlouvě nakonec zásadně otevřela povolání ke spáse pohanům, kteří tím dostávají šanci podílet se na přicházející spáse spolu s Židy.¹²⁹ Podobný postoj lze spatřit již u farizeů přisuzujících podíl na budoucím věku jak Židů, tak zbožným pohanům.¹³⁰

Ježíš sám sebe chápe jako trpícího služebníka Hospodinova, který svůj život dává za druhé, do čehož vnesl mesiášský význam, jež v něm od těch časů křesťané nacházejí, což před ním nikdo jiný v raném židovství neučinil. Ježíš proti židovské tradici triumfalistického optimismu spásy, v němž byli lidé prozíraví a starali se hlavně o svůj prospěch a záchranu, postavil obraz trpícího Hospodinova služebníka¹³¹, který obětuje sebe, aby dal život druhým. Vyvolením dvanáctičlenného sboru učedníků anticipoval založení církve; dvanáct učedníků ztělesňuje eschatologicky Boží lid; dvanáct znamená eschatologický celek Izraele.

3.1.2 Židovský a křesťanský mesiáš na pozadí postavy Ježíše

Mesiáš, do řečtiny převzaté slovo z hebrejského „mašiach“, řecky „christos“ v překladu „pomazaný“ byl titul odvozený od slavnostního přívlastku izraelských a judských králů, kteří byli uváděni do úřadu pomazáním olejem symbolizujícím Boží milost, na základě toho pak byli

¹²⁷ Srov. SCHUBERT, K., *Ježíš ve světel tradiční židovské literatury*, s. 96

¹²⁸ Srov. PRUDKÝ, M., *Zvláštní lid Boží : křesťané a židé*, s. 51.

¹²⁹ Srov. SCHUBERT, K., *Ježíš ve světel tradiční židovské literatury*, s. 98.

¹³⁰ Srov. tamtéž, s. 48.

¹³¹ Srov. tamtéž, s. 99.

učinění Božími syny v právním smyslu.¹³² Ž 89,21 nám říká, že sám Jahve dává pomazání smysl; ve Starém zákoně existuje sice mnoho opisů názvu „mesiáš“, „pomazaný“, se slovem „mašiach“ pojatém eschatologicky jako Spasitele se však setkáváme nejdříve v pobiblických textech, jež nelze všechny klást do doby před 1. stoletím př. Kr.¹³³ Idea mesiáše a mesiášského věku je součástí širšího celku náboženských představ; předpokládá víru v Boha tvořícího svět, vládoucího všemu stvořenému a předávající mu příkazy, které projevují jeho vůli. S tím pak souvisí představa hříchu, jež je přestoupením Božího příkazu a provinění se proti Boží vůli. Pro mesianismus je charakteristická omezenost trvání světa, který je nyní vychýlen z rovnováhy kvůli hříšnosti člověka, jež bude ukončena mesiášským věkem, před nímž se dostaví všeobecný soud; myšlenka soudu pak předpokládá víru v nesmrtelnost duší všech lidí žijících od počátku světa do chvíle soudu.¹³⁴ Víra v mesiáše v rabínském judaismu vychází z biblických textů, které jednotně chápou mesiáše jako osobu.¹³⁵ Některé texty připisují mesiášské postavě krále znovuustavujícího rajský stav (srov. Iz 9,5; Iz 11,1-10), jiné texty vidí v mesiáši krále ponížených a chudých (srov. Zach 9,9-10). Druhý Izajáš mluví o mesiášovi jako o vyvoleném Božím služebníkovi (srov. Iz 42,1), nebo také jako nikoli osobního, ale jako vyjádření budoucího, ideálního Izraele (srov. Iz 49,3); v Bibli existuje také představa mesiáše trpícího pro nevěrnost lidí nesoucí bolesti druhých, jsoucí v opovržení (srov. Iz 53,3-7). Židovské pojetí mesiáše formující se během staletích předpokládá příchod proroka Eliáše, zvěstovatele Zachránce světa před válkami a utrpením a vůdce lidstva k všeobecnému bratrství pod otcovstvím Boha, jehož jméno je Jeden; mesiáš nebude přitom božskou nebo nadpřirozenou bytostí, ale vévodícím lidským vlivem v období všeobecného míru, tedy mesiášského věku charakteristického duchovní renesancí lidstva, tedy v judaismu, ale rovněž i v Bibli je všude „pomazaný“ bytostí lidskou, ne božskou.¹³⁶ Víra v budoucí advent mesiáše patří do základních židovských kréd.

V jedné z nejpozdějších knih Starého zákona, Daniel, se poprvé nachází očekávání mesiášského Syna člověka. Hovoří o Synovi člověka

¹³² Srov. SCHUBERT, K., *Židovské náboženství v proměnách věků*, Praha : Vyšehrad, 1999, s. 67.

¹³³ Srov. tamtéž, s. 67.

¹³⁴ Srov. SLÁDEK, P., *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, Praha : Libri, 2008, s. 147.

¹³⁵ Srov. tamtéž, s. 147.

¹³⁶ Srov. NEWMAN, J., SIVAN, G., *Judaismus od A do Z*, s. 114.

přicházejícího s nebeskými oblaky, jemuž bude dána věčná nepomíjející vladařská moc, sláva, království, které nebude zničeno, aby ho uctívali všichni lidé rozličných národů a jazyků (srov. Da 7,9-14); zde je stavěn naroveň „svatým Nejvyššího“ (srov. Da 7,18). Termín „Syn člověka“ získal povahu transcendentní vykupitelské postavy až v pobiblickém podání zastoupené zejména v apokryfních knihách, nikoli rabínskou tradicí.¹³⁷

Mesianismus 16. století v židovství rozpracovává výrazně představu, podle níž předejde příchodu mesiáše zápas velmocí často nazývaný jako zápas Goga a Magoga (Ez 38-39) chápaný jako „porodní bolesti mesiáše“, který je spojován s vizí mesiáše syna Josefova, jenž bude zabit a za něhož ještě nebude zrušena dosavadní přirozenost světa, tzn. smrt a hřích budou existovat; po něm se dostaví mesiáš syn Davidův, s nimž přijde plné vykoupení Izraele, svět bude nově ustanoven, smrt a hřích v něm již nebudou existovat.¹³⁸

Křesťanské teologie si pokládá otázku jak a proč je Ježíš vykupitelem všech lidí, přičemž součástí křesťanské mesiášské koncepce je také snaha o pochopení a zajištění Ježíšova postavení jako prostředníka mezi Bohem a lidmi, což odmítá židovská strana. Bůh se stal podle křesťanské nauky člověkem, což je chápáno jako absolutně svobodné rozhodnutí, na základě toho Bůh v Synu přijímá jinou skutečnost, než je on sám. Ježíš stojí na obou stranách hranice probíhající mezi Bohem a člověkem: jednak je Synem Boha a jednak synem člověka, v něm se tedy absolutně naplňuje to, čím je vůbec „člověk“ a na druhé straně může představovat to, co se stane, když se Bůh ve svém Slovu (Ježíši Kristu) radikálním způsobem daruje tomu, co je jiné – stvořené, tím se stává Ježíš prostředníkem mezi Bohem a tvorem, neboť je plně Bohem i člověkem.¹³⁹ Ježíš je absolutní reálnou přítomností Boží ve světě a dílo, jež jako člověk vykonal, je skutečné vykoupení světa¹⁴⁰. Podle křesťanství jedině v Kristu se naplňuje plán spásy, jedině vírou v Ježíše se dochází spásy.

Mezi židovskými badateli se vytvořil názor, že proměna židovského konceptu mesiáše jako lidské bytosti (titulu mesiáše, jímž Židé mínili pomazaného krále z rodu Davidova) v bytost božskou pochází od sv. Pavla, jenž by měl být pokládán za zakladatele hlavního směru historického

¹³⁷ Srov. SCHUBERT, K., *Židovské náboženství v proměnách věků*, s. 75.

¹³⁸ Srov. SLÁDEK, P., *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, s. 147.

¹³⁹ Srov. RAHNER, K., VORGRIMLER, H., *Teologický slovník*, Praha : Zvon, 1996, s. 121.

¹⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 107-708.

křesťanství.¹⁴¹ Podle něho Židé uznali za neoprávněné Ježíšovy nároky na mesiášství, ačkoli jej s velkou nadějí sledovali, poněvadž tehdejší situace v zemi nebyla příznivá díky vysokým daním a života v bídě a strachu v porobě Římského impéria, v této atmosféře se tedy přirozeně více upínali na kýžený příchod mesiáše, někteří doslova žili tímto očekáváním, který by je osvobodil od útlaku. Důvodem nebo důkazem nepřijetí Ježíšova mesiášství ze strany Židů byla skutečnost, že království Boží, jak je prorokoval Ježíš, nepřišlo; tím spíš bylo odmítnutí razantnější vzhledem k jejich politické a sociální situaci, ale z historického hlediska Židé Ježíše samotného neodmítli.¹⁴²

Ježíš z tohoto světa odešel, aniž by dal izraelskému lidu moc k svrhnutí římské nadvlády, aniž by mu dal svobodu. Ti Židé, kteří se tehdy stavěli proti Ježíšovi, například velekněz, patřili k zrádcům národa a připojili se k římským podmanitelům, navíc nezměrnou chybou novozákonních studií je obraz velekněze jako vůdčího náboženského představitele, jakým je podobně v katolické církvi papež; velekněz byl totiž pouze oficiální obřadník pečující o chrámový kult.¹⁴³ Tito badatelé připomínají, že Pavel nikdy nepoznal Ježíše v těle, navíc nauka o Boží Trojici se vyvíjela první čtyři staletí, v průběhu kterých se vždy objevili křesťané nepřijímající zbožštění Ježíše. Někteří se domnívají, že sám Ježíš by pokládal uctívání sebe jako osobu Boží Trojice, Boha, který se stal člověkem, aby vykoupil lidstvo od hříchu, za porušení prvního přikázání, jelikož vyznával židovský monoteismus; řada křesťanských teologů se shledala v tom, že Ježíš se nepovažoval za božského.¹⁴⁴

Židé se sice brání přijetí Ježíše za Krista, Mesiáše, ale jejich víra jim nebrání vážít si ho jako statečného mučedníka obětující život za základní židovskou ideu Božího království na zemi předpovídaného hebrejskými proroky; přijali Ježíše jako učitele, proroka, ne jako Krista – Mesiáše. Ortodoxní Židé stále očekávají příchod svého mesiáše, jež ustanoví Boží království na zemi a v Palestině svobodný židovský národ; liberální Židé se naopak nepřipravují na osobního mesiáše, ale spíš na příchod mesiášské epochy, kde všechny boží děti žijící podle božího morálního zákona společně zřídí Boží království na zemi.¹⁴⁵

¹⁴¹ Srov. FREYOVÁ, H. P. *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 146.

¹⁴² Srov. tamtéž.

¹⁴³ Srov. tamtéž, s. 147.

¹⁴⁴ Srov. tamtéž.

¹⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 146.

3.1.3 Konfrontace židovského a křesťanského chápání Ježíše

Ježíš byl Židem, žil jako Žid mezi Židy, mluvil hebrejsky a aramejsky, a proto ho řada židovských myslitelů chápe jako postavu, která je a má být součástí židovských dějin také proto, že přispívá k porozumění různým podobám židovství prvních století našeho letopočtu; mnozí se snaží o to, aby mu byl přiznán stejný respekt, jakému se těší i jiné židovské postavy v jiných náboženstvích; to vše pro některé představuje nejzazší mez, již nelze dále překročit.¹⁴⁶

Návrat k Ježíšovu židovství je relativně nový trend prosazující se nyní v křesťanství, ale i v židovství, což dříve zůstávalo skutečností mimo pozornost obou náboženství. Všeobecně se rozumělo Ježíši jako zakladateli církve, a tudíž byl považován sám za křesťana; církve si však dnes uvědomuje víc než kdy před tím Ježíšovy židovské kořeny.

Ježíš Kristus se stal cestou k Bohu pro křesťany, nikoli však pro Židy. Zásadní otázka, na kterou si židovská víra k postavě Ježíše z Nazareta odpovídá, zní, zda se Ježíšovo působení vyčerpává v jeho existenci zbožného bohobojného Žida, zda nebyl ničím víc než putujícím učitelem, tvůrcem podobenství? Ježíš bývá někdy Židy stavěn do role proroka Boží vlády; v rozporu s židovským učením není ani považovat Ježíše za Božího služebníka, za něhož se sám považoval; rozchod mezi křesťany a Židy nastává v okamžiku, kdy je Ježíš pokládán za Mesiáše, jak je chápán v křesťanství; zde již není pozemským člověkem v úloze proroka či Božího služebníka, jehož Bůh povolává z izraelského lidu, aby zvěstoval Boží království, nýbrž Bohem poslaným nástrojem, vůči němuž může člověk zaujmout postoj pasivního očekávání, z pozemské bytosti se tím stává bytost nebeská. Židovská chasidská tradice například pojímá Mesiáše prorocky, tedy naprosto jinak než apokalypticko-mesiášské pojetí Krista v křesťanství; neočekává Mesiáše v podobě jednoho člověka, v chasidismu se přímé zprostředkování spásy lidstva nespatřuje v osobě Mesiáše jako jednoho člověka, ale v posvěcování všedního dne.¹⁴⁷ Proto Ježíš z Nazareta prohlašující se sám za Mesiáše představuje pro židovsko-chasidskou víru nebezpečí.

¹⁴⁶ Srov. FREYOVÁ, H. P. *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 138-139.

¹⁴⁷ Srov. WALDENFELS, H., *Kontextová fundamentální teologie*, Praha : Vyšehrad, 2000, s. 266

Někteří z Židů zařazují Ježíše do zástupů velkých Židů, vidí jej jako učitele Zákona, který usiloval o zvnitřnění Zákona za pomoci lásky. Spatřují v něm postavu žijící nejen v církvi, ale především v jejich národě, jehož mučednictví ztvárňuje, poněvadž tento trpící na kříži ponížený zpodobňuje celý svůj národ, který mučen na kříži nenávisti vůči Židům znovu povstává z nehlubšího potupení jako Ježíš vstal z mrtvých k nové tváři.¹⁴⁸

Křesťanská teologie se ve svých dějinách zabývala nejprve otázkou Kristova božství a lidství; zde se pozornosti ujímá část teologie nazývaná christologie; ta až dodnes říká, že Ježíš Kristus, jehož křesťané pokládají za spasitele lidstva, je zároveň pravý Bůh a člověk¹⁴⁹, což je v příkrém rozporu s obecnou židovskou naukou, neméně s židovskou představou mesiáše, který je bytostí lidskou, nikoli však božskou. Christologie je dále spojená s trinitární teologií, jejímž úkolem je trojjedinost Boží jako nejvyšší tajemství křesťanského zjevení přiblížit podle možností víře a porozumění. Trojice imanentní¹⁵⁰ v Bohu (Bůh jako Otec, Syn, Duch svatý) je absolutní sebesdílení Boha, který nemá ani „počátek“ a nemá nad sebou ani nic, co by ho omezovalo; „Otec“ se realizuje nezbytně dvěma způsoby sdílení; jednak dějinnou přítomností sebevyslovením Boha ve světě („Logos“, „Syn“) a jednak posvěcujícím přebýváním na podkladě sdílení v nitru člověka, přitom sdílení samo působí své přijetí („Duch svatý“).¹⁵¹

Židé se v souvislosti s tím ptají, koho tím myslí křesťané, když řeknou „Pán“, není jim jasné, jak může být o Ježíši pojednáváno jako o Bohu a člověku zároveň? V první příkázání v Desateru totiž výslovně stojí: „Nebudeš mít jiného boha mimo mne“ (Ex 20,3), v čemž Židé často vidí rozpor s učením o Božní trojici. Ptají se jediný Bůh a přitom tři osoby? Jejich otázky zní, jak se z věřícího Nazaretského stal Spasitel, v něhož lidé věří, ze zvěstovatele zvěstovaný, z kazatele Kázání na hoře nositel spásy, tedy jak se z historického Ježíše stal Kristus víry? Otázku, jak se z pozemského syna člověka stal nebeský Syn Boží, chápou Židé tak, že odmítají Ježíšovo jedinečné, intimní

¹⁴⁸ Srov. WALDENFELS, H., *Kontextová fundamentální teologie*, s. 267-268.

¹⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 238.

¹⁵⁰ Imanence ve srovnání s transcendencí znamená, že něco nepřesahuje nějakou hranici. Imanence se ve správném smyslu vztahuje životu, protože proces života nepotřebuje vnějšího působení, je jeho seberealizací, nejpatrnější je to v seberealizaci ducha; (srov. RAHNER, K., VORGRIMLER, H., *Teologický slovník*, s. 111-112).

¹⁵¹ Srov. trinitární teologie in RAHNER, K., VORGRIMLER, H., *Teologický slovník*, s. 372.

synovství Boží, připouštějí jen jeho Boží synovství tak, že je stejně jako ostatní lidé jeden z dětí jednoho Boha.¹⁵²

Dialog Židů a křesťanů by se mohl plodně vyvíjet v hledání Boha, jehož přítomnost spatřují křesťané v Kristu a Židé hledají Boha skrze Tóru; zde je třeba učinit krok za historickou stránku a tázat se, co znamená, že Boží slovo na sebe vzalo podobu člověka, jeho krev a tělo, nebo v druhém případě, že se vtělilo v knihu a ta vyrůstala v čase?¹⁵³ Jak Boží slovo působí ve stálé židovské tradici Tóry v souvislosti s působením Ježíše v křesťanské tradici. Jiný způsob, jak se přiblížit sobě v dialogu o Ježíšovi nabízející Židé, je Ježíšovo lidství, židovství a bratrství, zde se totiž neocítáme v nebi, jež nikdo nezná, nýbrž na zemi, kterou společně obýváme.¹⁵⁴

Judaismus i křesťanství jsou náboženství hluboce mesiášská, liší se však tím, že judaismu se ptá, co Bůh na zemi udělal, co je ve shodě s jeho vůlí a nejměleji, co s námi Bůh zamýšlí, zde je středem samotná spása; naproti tomu křesťanství se odvažuje jít dále, k původci, Stvořiteli a táže se, kdo je Stvořitel vesmíru a kdo jeho je jeho Syn, dotýká se podstaty božství, středem je sám Spasitel; spásu a spasitele však nelze od sebe oddělit a z toho je možné také vycházet při našem společném dialogu.¹⁵⁵

Na straně křesťanské se objevil návrh jako jakýsi kompromis, jak překročit propast mezi křesťanským učením chápajícím Ježíše jako Spasitele lidstva, Syna Božího a židovským pojetím Ježíše jako učitele Zákona, proroka Božího království, člověka, který se snaží vejít do rámce židovského učení a zároveň nabídnout Židům možnost přijmout a uznat Ježíše jako Mesiáše. Tento kompromis spočívá v uznání Ježíše pouze jako Mesiáše pro pohany; Ježíše podle tohoto názoru „ušitého“ pro židovskou víru lze zvat Mesiášem, jelikož zpřístupnil Boha Izraele pohanskému světu. V tomto smyslu by tedy Židé mohli přijmout Ježíše za Mesiáše, aniž by zrušili svou vlastní smlouvu s Bohem skrze Tóru.¹⁵⁶

Přesto však musíme zdůraznit, že židovské „ne“ Ježíšovu mesiášství musíme respektovat, nejedná se o „ne“ nevěřících jsoucích všude kolem nás, ale o odmítnutí zvláštní; konec konců toto „ne“ Izraele způsobilo, že

¹⁵² Srov. FREYOVÁ, H. P. *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 146.

¹⁵³ Srov. tamtéž, s. 139.

¹⁵⁴ Srov. WALDENFELS, H., *Kontextová fundamentální teologie*, s. 269.

¹⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 270.

¹⁵⁶ Srov. DIVIŠOVÁ, M., aj., *Dialog křesťanů a Židů*, s. 148.

křesťanská církev nezůstala pouhou skupinkou uvnitř židovství jako hnutí mesiášské obnovy, odhalila, že Boží Duch přichází i k pohanům, bez toho, aby se museli dříve stát Židy.

Židovské ano v některých konkrétních křesťanských výrociích o Ježíšovi by odporovalo základnímu vyznání víry Izraele, který nemůže jít cestou svobody mimo Tóru, poněvadž Bůh mu daroval cestu Tóry, nikoli cestu skrze Krista. Z pohledu křesťanské teologie by mělo mít židovství garantovanou zvláštní cestu následování a navíc židovské odmítání určitých křesťanských výpovědí o Ježíšovi mohou vyvolat otázky pro nás křesťany. Z židovské perspektivy je pak možné zkusit přiblížit na základě dostupných pramenů, kdo Ježíš byl, co dokázal a co s největší pravděpodobností vyslovil, avšak to, kým se stal po Velikonoční neděli pro věřící židovské křesťany a církev z pohanů, zůstává nedotknutelným privilegiem víry náležející do tajemství víry.¹⁵⁷

3.2 Písmo svaté

Moderní doba přivedla křesťany k tomu, aby si lépe uvědomovali bratrské svazky pojící je s židovským národem. Za jeden ze společných svazků můžeme nazvat z židovského pohledu hebrejskou bibli, „Tenach“, z křesťanského „Starý zákon“, první část Písma svatého; tedy sdílejí společně velkou část svých posvátných spisů. Jeví se, že studium textů Písma je pro další trvání židovsko-křesťanského dialogu velmi přínosné, jelikož právě zde se nabízí možnost věřícím obou vyznání zaobírat se myšlenkami a vírou druhého náboženství. Vykládání Písem tak vede k hlubšímu porozumění víře a tradici partnera v dialogu.

Rozhodující skutečností však je, že židovství a křesťanství mají při výkladu Písma velmi odlišné kontexty. Zatímco judaismus je náboženství, v němž je na základě Písma a ústní tradice vymezen národ a životní praxe, křesťanství vychází z víry v zemřelého, vzkříšeného a dosud žijícího Ježíše Krista. Z toho tedy vyplývá, že užívají rozdílný způsob exegeze, navíc jejich společné Písmo je odlišně uspořádáno. Hebrejská bible se počíná knihou Genesis a končí Druhou knihou Paralipomenon; křesťanský Starý zákon

¹⁵⁷ Srov. FREYOVÁ, H. P., *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 160.

naproti tomu začíná knihou Genesis a končí knihou Malachiáš. Křesťanské řazení biblických knih vyjadřuje určitý teologický smysl, poněvadž poslední verše knihy Malachiáš bezprostředně uvádějí počáteční téma Matoušova evangelia, tj. očekávání „toho, jenž přichází“. V židovské bibli je kniha Malachiáš umístěna mezi knihy Zacharjáš a Žalmy, následkem čehož vyzní Malachiášovo poselství jinak než ve Starém zákoně; v takovém případě vyvstanou otázky, zda se Malachiášův text vztahuje na Krista nebo co tím myslel sám autor?¹⁵⁸ Křesťané a Židé se při studiu textu musí potýkat s mnohými rozdíly v interpretacích, především u textů, které sdílejí společně, a proto primární otázkou je, zda mohou a jsou ochotni Židé i křesťané dát si vzájemně prostor pro své exegeze biblických textů, aniž by lpěli na svém jediném významu?

3.2.1 Písmo a ústní tradice v židovství a křesťanství

Na základě prací vzniklých v posledních letech v oblasti starozákonních textů a dějin utváření kánonu byla učiněna shoda v tom, že na konci 1. století n. l. se téměř uzavřel postupný proces utváření kánonu¹⁵⁹ hebrejské Bible.¹⁶⁰ Tento kánon obsahuje Tóru, Proroky a většinu „Spisů“. Rozdělení a uspořádání spisů hebrejského kánonu vyjevuje teologické a strukturální stanovisko židovského postoje k Bibli. Rozdělení Bible na tři části zrcadlí židovské představy o předávání tradice. Nejdříve přichází Mojžíšova nauka posléze předána prorokům a učencům; politickým vůdcům (králům, velekněžím, úředníkům) zahrnutým pod proroctví náleží malá pozornost a vrchol tradice představuje moudrost, ne proroctví.¹⁶¹ Z teologické perspektivy knihy 1. a 2. Letopisů nepředcházejí knihám Ezdráš a Nehemjáš, jak by bylo

¹⁵⁸ Srov. FREYOVÁ, H. P. *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 165.

¹⁵⁹ Kánon pochází řeckého „kanón“, v úzkém smyslu „rámec“, který sloužil jako pravítko nebo nástroj k měření, v širším významu „směrnice“, „norma“. V náboženském prostředí má řadu významů, v našem případě se jedná o koncil (synod) sestavený seznam knih tvořících Písmo, knihy uznané za měřítko víry, normativ pro víru a praxi. Židé ustálili svůj kánon na rabínské synodu v Jamne koncem 1. stol. po Kr. (Hebrejská Bible); (srov. PETROSILLO, P., *Křesťanství od A do Z*, s. 42).

¹⁶⁰ PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004, čl. 9.

¹⁶¹ Srov. *Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, Praha: ISE, 1994, s. 17.

chronologicky správně, neboť se chtěla vyzvednout jednak skutečnost exilu a pak i příslib návratu z exilu.¹⁶²

Posvátné texty Bible ponechávají řadu otevřených otázek ohledně správného chápání izraelské víry a závazného chování, což způsobilo v židovství vznik psaných textů „Mišny“ („druhého textu“) redigované na počátku 2. století Nebudou ha-Nasím, „Tosefty“ („doplňk“) a Talmudu ve dvojí podobě (babylonský, jeruzalémský), které jsou plodem tradice, podle níž se vykládají události Tenachu.¹⁶³ I přes svou autoritu byl Talmud pro nedostatečnost doplněn pozdějšími rabínskými komentáři, jímž však není přiznána stejná autorita, spíše pomáhají jen jeho výkladu.¹⁶⁴ V otevřených otázkách jsou rozhodující výnosy Velkého rabinátu. Mezi psaným textem a ústní tradicí existuje a jeví se určité napětí. Mišna, Tosefta a Talmud slouží hlavně ke studiu, nepředčítají se při liturgii a nedisponují stejnou autoritou jako Písmo. Hodnota některé z tradic se měří stupněm její shody s Tórou, jež má v synagogální liturgii výsadní místo; podle tradiční židovské představy byla stvořena před stvořením světa.¹⁶⁵ Na roli Tradice se v židovství různí názory, samaritáni uznali pouze Tóru za svaté Písmo, saduceové odmítli celou normativní Tradici mimo Zákon a Proroky na rozdíl od farizeů a rabínského židovství přesvědčených o tom, že se psaným Zákonem byl dán Mojžíšovi i ústní Zákon užívající stejné autority jako psaný.

Vývoj v prvotním křesťanství se odehrál obdobně jako v judaismu s tím rozdílem, že prvotní křesťané jakožto Židé uznávali Bibli Izraele, tudíž měli od počátku Písma. Protestanti, katolíci a pravoslavní se navzájem odlišují v tom, co pokládají za kánon hebrejských Písem (Starý zákon) a deuterokanonickou literaturu¹⁶⁶ nebo apokryfy. Katolíci přejali od Židů celý jejich kánon, ale s jiným řazením knih, a zahrnuli do něho navíc deuterokanonické knihy. Pro křesťany k Písmům přibylo „učení apoštolů“ (Sk 2,42) předávající Ježíšova slova a vyprávění o událostech souvisejících s ním. Rozšiřování evangelia a jeho vyučování postupně nabývalo podoby; pro zabezpečení věrného předávání

¹⁶² Srov. *Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, s. 17-18.

¹⁶³ Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, čl. 9.

¹⁶⁴ Srov. tamtéž.

¹⁶⁵ Srov. tamtéž..

¹⁶⁶ Deuterokanonické knihy, „z řec. Deuterios, „druhý“, a kanón, „kánon“, jsou některé biblické spisy SZ, o jejichž inspiraci byly v některých dobách a v některých křesťanských společenstvích pochybnosti; tyto knihy totiž nebyly vždy a všude součástí kánonu“; (PETROSILLO, P., *Křesťanství od A do Z*, s. 42).

byla Ježíšova slova a některé narativní texty zapsány, tím se chystalo prostředí k vydání evangelií, které se uskutečnilo až několik desítek let po Ježíšově smrti a vzkříšení. Vedle toho se formulovaly vyznání víry a vytvářely liturgické hymny, jež se staly součástí novozákonních listů; tak se uvnitř apoštolské tradice ustanovil kánon Nového zákona. Poněvadž Boží zjevení nemohou v plnosti obsáhnou psané texty, existuje ještě živá tradice, jež Písmo oživuje a zpřítomňuje. Podle křesťanské nauky to, co udržuje Tradici v živosti a neustálém vývoji, je činnost Ducha.¹⁶⁷ Podle II. Vatikánského koncilu vede Tradice k pronikavějšímu chápání Písma v církvi a činí jej ustavičně působícím.¹⁶⁸ „Písmo svaté je totiž Boží řeč, písemně zaznamenaná z vnuknutí Ducha svatého; posvátná tradice pak předává Boží slovo, které svěřil Kristus Pán a Duch svatý apoštolům, bez porušení jejich nástupcům, aby je osvěcování Duchem pravdy ve svém hlásání věrně uchovávali, vykládali a šířili. A to je důvod, proč církve nečerpá svou jistotou o všem, co bylo zjeveno, pouze z Písma svatého. Proto se má obojí přijímat a ctít se stejnou láskou a vážností.“¹⁶⁹ „Posvátná tradice a Písmo svaté tvoří jediný posvátný poklad Božího slova, svěřený církvi.“¹⁷⁰ Písmo a Tradice od sebe nelze oddělit, neboť Tradice dává církvi úplný kánon posvátných knih.¹⁷¹

Křesťanství a judaismus se shodují v tom, že žádný psaný text nemůže dostatečně vyjádřit Boží zjevení, proto přistupuje k Písmu Tradice; obě náboženství čerpají z dědictví „svatého Písma Izraele“, avšak z hermeneutického¹⁷² hlediska se židovství a křesťanství rozcházejí. V každém židovském směru již v období utváření kánonu se vycházelo ze Zákona, jež měl největší autoritu ze všech částí Písma, neboť jsou v něm obsažena kardinální ustanovení zjevená samotným Bohem sloužící k řízení náboženského, mravního, právního a politického života židovského národa po exilu. Učení a nařízení Tóry působí na všechny oblasti židovské praxe: jídlo, osobní vztahy, práci atd., což vyplývá z jejich přesvědčení, že Boží Tóra je

¹⁶⁷ PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, s. 24.

¹⁶⁸ Srov. 2. VAT. KONCIL, konstituce *Dei verbum*, 8.

¹⁶⁹ DV 9.

¹⁷⁰ DV 10.

¹⁷¹ Srov. DV 8.

¹⁷² „Hermeneutika (z řeckého hermeneuein = vyložit, ozřejmit) je učení o zásadách, které platí pro výklad nějaké výpovědi. Vypracování takových zásad je nezbytné, jestliže se má porozumět výpovědi – vzdor jejímu časovému odstupu od současnosti, změnám způsobů myšlení, odlišným představám a jazyku – tak, aby zůstal zachován její pravý smysl“; (RAHNER, K., VORGRIMLER, H., *Teologický slovník*, s. 101).

„základ světa“, a tudíž ona jediná nabízí cestu pravdy a svatosti na zemi.¹⁷³ Co v Tóře nebylo explicitně vysloveno, to z ní svými výklady odvozovali po staletí mudrcové, kteří Boží vůli zjevenou v Tóře vysvětlovali a aplikovali na konkrétní historické situace¹⁷⁴; Tóra a její neustále uplatňování jsou poskytnuty izraelskému lidu. V judaismu bylo pokládáno studium Tóry, tedy poznávání Boží vůle, za prakticky nejdůležitější, neboť člověk může plnit Boží vůli jen, když jí zná.¹⁷⁵ Knihy prorocké jsou božsky inspirované, předávané proroky uznanými za pravé, nezahrnují však žádný zákon ustanovující životní praxi izraelského lidu podle Boží vůle, a tudíž se netěší takové důležitosti jako Zákon, stojí tedy na nižší rovině. Spisům patří v míře důležitosti třetí místo, protože neobsahují ani zákony ani prorocká slova.

Křesťanské komunity si tento hermeneutický pohled neosvojily kromě některých židokřesťanských společenství úzce spjatých s farizejským judaismem příznačným svou silnou úctou k Zákonu. Křesťanství, v jehož středu je víra v Ježíše Krista, přirozeně klade větší důraz na prorocké texty, poněvadž jim rozumí jako předzvěsti Kristova tajemství. List Židům a apoštol Pavel se nebrání polemizovat se Zákonem. Rané křesťanství mělo blízko k takovým skupinám uvnitř židovství (esejci, zélóti, jiné apokalyptické proudy) v nichž bylo silné vědomí apokalyptického mesiánského očekávání. Křesťanství dále čerpalo také ze souboru mudroslovných textů Písem helénistického židovstva přispívajících k budování mezikulturních poměrů.¹⁷⁶

Nicméně i od zmíněných směrů židovství se rané křesťanství vychyluje tím, co je podstatou křesťanské víry, totiž že prorocká eschatologická zaslíbení už nejsou předmětem naděje do budoucna, jelikož se jejich naplnění počalo již v Ježíši z Nazareta, Kristu. Zde se nám ukazuje perspektiva křesťanské hermeneutiky Starého zákona, která tkví v tom, že Písma židovského národa, ať už jsou jakéhokoli rozsahu, hovoří o Ježíši Kristu, v jehož světle je musíme číst, abychom je pochopili.¹⁷⁷ Proto se Starý zákon v křesťanství vždy čte ve vztahu k Ježíšově příběhu a vytváří jakési „pozadí“, z něhož vyrůstá evangelijní zvěst, která je teprve plným zjevením Boha.

¹⁷³ Srov. FISHBANE, M. A., *Judaismus*, s. 51.

¹⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 26.

¹⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 51.

¹⁷⁶ Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, čl. 11.

¹⁷⁷ Srov. tamtéž.

Jelikož Židé nechtěli přijmout křesťanskou interpretaci Písma a křesťanské pojetí Starého zákona, podle něhož se jeho zaslíbení a proroctví naplnila v Kristu a jeho církvi, byli často křesťany nazýváni slepými vůči smyslu vlastních posvátných textů, podle nich totiž Židé četli Písmo jen doslovně. Židé naopak spatřovali v křesťanské četbě Starého zákona příliš nebezpečné volnosti; tvrdili, že si křesťané přidávají do výkladu Písma významy podle libosti, jež však v něm ve skutečnosti přítomny nejsou. Tyto polemiky doprovázely celý středověk. Jeden ze zásadních nešvarů přežívající v křesťanství až dodnes je představa Starého zákona jako knihy plné legalismů a starozákonního Boha jako boha pomsty na rozdíl od Nového zákona, který je poselství Boží lásky zjevující se v Kristu.¹⁷⁸ Tento postoj měl také negativní vliv na chápání celého judaismu.

3.2.2 Jak čte Bibli Žid

První rabíni se postavili k Bibli jako náboženskému zdroji, z něhož a na němž zakládali židovský život. Nejstarší hermeneutická pravidla, sedm pravidel Hilelových, se váží ke jménu Hillela Staršího (mladšího současníka Ježíšova), velkého mistra doby přelomu letopočtu, jehož tradiční rabínská legenda řadí k praotcům Izraele a dodatečně připojuje do jejich rodokmene.¹⁷⁹ Tyto prostředky k odvozování nových postupů ze svatých Písem se staly základem ústního zákona, druhé „bible“ judaismu, jež obdrželi Židé spolu s psanou Biblií a který vysvětluje a rozšiřuje její smysl.¹⁸⁰

V judaismu existují rozmanité způsoby přístupu k Bibli; každý text má mnoho interpretací. Židé vnímají Bibli jako živý, dynamický organismus; každý výraz je důkladně rozebírán pro pochopení jeho smyslu i kontextu, protože podle židovské tradice užití konkrétního slova v textu má pokaždé nějaký význam. Podle Židů Bible není transparentním textem, nýbrž mnohovýznamovým, který si žádá rozluštění; není možné ji vykládat jinak než

¹⁷⁸ Srov. DREXLEROVÁ, A., *Já a Ty : o křesťanství, židovství a jejich vzájemných vztazích*, s. 15.

¹⁷⁹ Srov. DOHMEN, CH., STEMBERGER, G., *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*, Praha : Vyšehrad, 2007, s. 110.

¹⁸⁰ Srov. *Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, s. 18

v souladu s jejím pešatem (autoritativním zákonným smyslem).¹⁸¹ Charakteristický rys židovského přístupu k textu představuje kladení otázek.¹⁸²

Judaismus vyvinul dílo zvané midraš odrážející proces interpretace textu, které se dělí na dvě části: midraš halacha (právní midraš), a midraš hagada (mimoprávní).¹⁸³ Halachický midraš vychází z toho, jak má jednotlivec kráčet a chovat se ve svém životě před Bohem na světě, proto vykládá Tóru za účelem vytvoření nových předpisů (halachy) nebo odůvodnění tradičních norem. Midraš halacha objasňuje a rozpracovává příkázání zahrnutá v Pěti knihách Mojžíšových, která aplikovali na každou oblast života jednotlivce i společenství, poněvadž hodlali založit příkladnou společnost, obraz království Božího na zemi, kde každý jedinec zastává určitou roli.

Důležitou zásadou v rámci židovské četby Písem je jeho výklad a studium v původním jazyce (hebrejštině), jelikož se někdy stává, že přeložené výrazy nejsou přesnými ekvivalenty hebrejského slova, nevystihují tedy přesně původní význam slova. Například v hebrejské bibli místo našeho „ctít“ ve výroku „Cti otce svého i matku svou“, se používá slovo „kabed“, jež se odvozuje od slova s původním významem „váha, tíže“ a může se posunout až k významu „sláva“.¹⁸⁴ To lze chápat jako projev „závažnosti, váhy“ projevované druhé osobě, ale také může souviset s bohatstvím, mocí nebo moudrostí. Váha rodičů je zde spojena s tím, že rodiče se spolu s Bohem účastní na stvoření dítěte.

V rabínské četbě se uplatňuje princip, že žádná slova Písem nejsou nadbytečná; pokud se opakují, má to svůj význam, je třeba je studovat tak, aby nám ukázaly nové pohledy.¹⁸⁵ Rabíni nacházeli zdroj nového poznání i v postavení odstavců, vět či větných frází vedle sebe. Můžeme to vidět na úryvku: „Ať se každý bojí své matky a svého otce a dodržuje můj šabat. Já jsem Hospodin“; Písmo nám zde říká, úcta k Bohu má přednost před poslušností k rodičům.¹⁸⁶

Jelikož midraš Halacha se pohybuje pouze v jedné dimenzi života, nastupuje ještě midraš hagada. Ta obsahuje gramatická zkoumání, teologii,

¹⁸¹ Srov. *Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, s. 19.

¹⁸² Srov. FREYOVÁ, H. P. *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 166.

¹⁸³ Srov. FISHBANE, M. A., *Judaismus*, s. 183.

¹⁸⁴ Srov. FREYOVÁ, H. P. *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 167.

¹⁸⁵ Srov. tamtéž.

¹⁸⁶ Srov. tamtéž, s. 168.

etiku ve formě ponaučení v legendách, příbězích o biblických postavách, lidových tradicích, zvycích, varovných příbězích; součástí jsou i žerty, zázraky, tajemství, někdy dramatická, nebo dobrodružná, nechybí v nich humor, tragika, bázeň ani láska. Midraš hagada se zabývá způsoby četby biblických příběhů. V případě různých nesrovnalostí doplňuje příběh, vyvozuje z nich morální ponaučení nebo i humorná vysvětlení.

Rabíni hovoří o „sedmdesáti tvářích Tóry“ a to je často protikladem křesťanské exegeze, která se snaží o nalezení jediného „pravého“ výkladu textu. V klasických midraších, které vznikly zhruba tisíce let, se rozvinul široký soubor interpretací. Kreativita židovské biblické exegeze se však midraši nevyčerpala. Když ve středověku rabíni vzdělávali novou generaci nejen Židů, ale i křesťanů, poněvadž se velké evropské překlady Bible opíraly o jejich komentáře, vykládali texty Písma tak, že nejdříve hledali ten nejjednodušší význam a až poté si vypomáhali midrašem. Mezi těmito rabíny byl významným představitelem Raši (R. Š'lomo ben Jicchak z Troyes, 1040-1105), který vytvořil syntézu doslovného výkladu a midrašské tradice; jeho otevřený přístup vůči doslovnému smyslu byl mírou modernizace tradice midraše.¹⁸⁷ Dalšími tehdejšími rabíny pěstujícími interpretaci Bible byl patrně nejvýznamnější představitel španělské školy Abraham ibn Ezra (1089-1164), filosof, filolog, jenž položil základy historické kritiky Bible a který vytvořil hebrejský komentář téměř k celé Bibli; jde-li o halachu, pokládá za samozřejmé převzetí tradičního vysvětlení; středem jeho pozornosti je však doslovný smysl.¹⁸⁸ Abraham ibn Ezra hledal v Bibli základ pro vlastní vědeckou lingvistickou analýzu textu. Jiní spatřovali v Bibli studnu mystických nauk filosofických spekulací, potvrzení svých filosofických učeních. Takovou postavou byl Moše ben Maimon (1138-1204), jež ve vývoji židovské interpretace Písma rozpracoval přístup alegorizace textu; existují totiž obrazná vyjádření, v nichž má každé slovo nějaký význam.¹⁸⁹ Velké úloze výkladu Bible přinesla každá generace to nejlepší z poznání a moudrosti své doby. Výrok „Tóra má sedmdesát tváří“ značí nekonečné bohatství a různorodost interpretací, učení v ní obsažených; každý verš i každé slovo se může stát zdrojem osvětlení.

¹⁸⁷ Srov. DOHMEN, CH., STENBERGER, G., *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*, s. 152.

¹⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 156-157.

¹⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 161.

3.2.3 Jak čte Bibli křesťan

Křesťané přistupují k Písmu jinak než Židé, jak jsme již zmiňovali dříve. Je potřeba zdůraznit, že křesťanství nevyvinulo žádnou jednotnou metodu interpretace, naopak existuje zde řada různých postupů ukazujících, jak se lze stavět k textu. Pro dialog je rozhodující si uvědomit, že křesťanství nabízí rovněž barvitou paletu exegezí.

V prvotních dochovaných křesťanských pramenech je hebrejská Bible nazývaná termínem „Písma“, naproti tomu rané křesťanské písemnosti nesou označení „apostolové“.¹⁹⁰ Bible jako záznam událostí bezprostředně svázaných s křesťanstvím začíná pro křesťany radostnou zprávou Nového zákona, odkud se křesťané vracejí k hebrejským Písmům, aby si v nich zapůjčili exegetické kategorie; dějiny se totiž zakládají na Ježíši z Nazareta, skrze něhož jsou chápány a v němž příběh křesťanství počíná. Po celá staletí však křesťané zapomínali na tento fakt a důsledkem toho mylně požadovali židovské uznání Ježíšova mesiášství, které nemůže jinak, než vycházet z hebrejských Písem. Z toho plynulo, že Židem zůstává neupřímný věřící a židovská komunita nemá právo nadále setrvávat vedle křesťanského společenství.

Dnes už však teologicky vzdělaná prostředí přijímají, že původní význam hebrejských Písem nese židovská tradice a zbožnost, je tedy naprosto mimo rámec Nového zákona; význam, který v nich nahlíží křesťané očima zkušenosti židovského Ježíše a jeho působení na svět, lze nazvat reinterpretací, není však původním významem hebrejských textů samotných.¹⁹¹ Uznání tohoto názoru činí mnoha teologům i křesťanům velké potíže, řada z nich s ním nesouhlasí a to představuje komplikaci v dalším vývoji židovsko-křesťanského dialogu.

Křesťané nepokládají Bibli za vlastní zjevení Boha, ale za doklad Božího zjevení; věří, že je vnuknutá Bohem (neznamená to, že by byla nadiktována Bohem), jenž chce vyjádřit plné poselství v celku, působí tedy na biblické pisatele. A jelikož je inspirovaná Bohem, považují ji křesťané za neomylnou, čímž je míněna spolehlivost svědectví o Božím sebezjevení a Božím volání, nechrání autora před vědeckými omyly nebo omezeními jeho doby a kultury.¹⁹²

¹⁹⁰ Srov. FREYOVÁ, H. P. *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 170.

¹⁹¹ Srov. tamtéž.

¹⁹² Srov. *Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, s. 21.

Hlavní zjevení Boha pro ně představuje osoba Ježíše s jeho židovskou zbožností, židovským vědomím smlouvy a vyvolení, židovským chápáním svazku smlouvy s Bohem, judaistickým pojetím Boha jako starajícího se Otce a zároveň všemohoucího Pána světa a s židovskou vírou v plný příchod Boží vlády. Křesťanství od počátku zvěstuje zjevení Otce v osobě Ježíše z Nazareta a že toto zjevení se dotýká všech národů, ne že Ježíš přinášel zjevení jen pohanskému světu. Katolické křesťanství pojímá Bibli jako jednu z cest, kterou církev vydává svědectví o zjevení.¹⁹³ Ježíš je podle této koncepce mediátorem setkání mezi Bohem a člověkem. Církev je shromážděním lidí, které zasáhl Ježíš. Setkání s Ježíšem, samotným zjevením Boha, tedy samotným Bohem, církev koná skrze život svého společenství, hodnoty, obřady, modlitby. A právě Písmo je jedním ze způsobů tohoto předávání a sdělování. Církev jako taková nese odpovědnost za způsob předávání a exegeze Bible. Písmo má v církvi výsadní postavení, poněvadž církev rozhodla, že právě ty texty, které zařadila do Písma svatého na základě svého soudu, jsou nejvážnějším písemným svědectvím o zjevení Božím.

Výklad Písma v křesťanství se různí, jak již bylo řečeno, katoličtí věřící zdůrazňují církevní aspekt Písma, které uchopují jako výraz zkušenosti společenství víry, a proto nemá být výklad Písma prováděn pouze jednotlivcem, nýbrž celým společenstvím víry ztělesněným tradicí. V katolickém prostředí platí princip, že se Písmo interpretuje ve světle tradice a současně tradice sama je podrobena normativu Písma.¹⁹⁴

3.2.4 Společně číst Bibli

Když Židé a křesťané čtou společně Bibli jakožto záznam jednání Boha s vyvoleným lidem v dějinách, je potřeba použít jiný způsob výkladu u hebrejských Písem a jiný v interpretaci Nového zákona. Uplatnění přísně fundamentalistického výkladu při čtení hebrejských Písem může vést křesťany k úctě a uznání židovské tradice a víry. O tom se lze přesvědčit při fundamentalistickém čtení textů Pentateuchu, při němž křesťan zjišťuje, že platnost Božího vyvolení Abrahama a jeho potomstva, tím i smlouvy, již

¹⁹³ Srov. FREYOVÁ, H. P. *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 172.

¹⁹⁴ *Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, s. 21.

uzavřel Bůh se svým lidem, trvá navěky a stejně tak že i zemi Izraelskou dal Bůh Židům navždy.¹⁹⁵

Potíže nastanou v okamžiku, kdy neupustíme od fundamentalistického výkladu při čtení Nového zákona s jeho zmínkami o Židech v Janově evangeliu, vyprávěními o Ježíšově životě v Matoušově a Lukášově evangeliích, s popisem Ježíšova utrpení, smrti, s vyprávěním o vzkříšení, mnoha zázracích a pavlovskými pasážemi, které, budou-li interpretovány fundamentalisticky, odsoudí dnešní židovství jako neautentické, ba možná i neupřímné, neboť Ježíšovo mesiášství a božství je v tomto výkladu nevyvratitelně a veřejně prokázáno.¹⁹⁶ Takové čtení dojde k závěru, že Židé, kteří nepřijali Ježíše po tom, co se křesťanství odštěpilo jako jeden z proudu židovství od Chrámu, Zákona i země, ztratili na Boží zaslíbení nárok, jelikož jeho dědicem se stal Ježíš se svými věrnými.

Pokud usilujeme o dosažení plodných výsledku v našem společném dialogu, je nezbytné zastavit a uvědomit si, že Nový zákon přináší novou zprávu; zprávu jiné povahy než Starý zákon a tomu se přizpůsobit tak, že zvolíme diferencovanější kritický výklad při čtení Nového zákona, abychom porozuměli, co se událo v životě Izraele během působení, smrti a vzkříšení Ježíše z Nazaretu. Dialog vzniká tam, kde čteme Bibli jako soubor interpretací toho, co se stalo, nikoli jako přesné vylíčení událostí. To otevírá prostor legitimní rozmanitosti interpretací stejné skutečnosti. Společný rozhovor křesťanů a Židů v oblasti četby Písma se proto nejlépe rozvíjí za pomoci historicko-kritické metody studia Písma.¹⁹⁷

Křesťané by měli brát na vědomí, že by hebrejská Písma a deuterokanonická literatura neměla být čtena pouze ve světle Nového zákona, jen jako příprava na Nový zákon, poněvadž křesťanské čtení zdaleka nevyčerpává jejich smysl. „Židé vykládají Bibli rabínskýma očima, jak liturgicky, tak prakticky. Bez uznání tohoto judaistického vnímání Písma je dialog mezi Židy a křesťany téměř nemožný.“¹⁹⁸ Bible je polem, na němž se společně setkávají Židé a křesťané. Deuterokanonická literatura a částečně i evangelia podávají informace o židovství v období Druhého Chrámu, v tom

¹⁹⁵ Srov. FREYOVÁ, H. P. *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 170.

¹⁹⁶ Srov. tamtéž, s. 171.

¹⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 172.

¹⁹⁸ *Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, s. 19.

mohou nalézt velký přínos Židé, na druhou stranu židovská tradice je nepostradatelná pro adekvátní porozumění Novému zákonu.

4 Proč by Židé mohli říct ne dialogu s křesťany

Potíží brzdících průběh židovsko-křesťanského dialogu je velmi mnoho; na to, abychom se s nimi mohli podrobně seznámit, bychom potřebovali mnoho času a stránek. V této kapitole se pokusíme aspoň obecně načrtnout dvě události, jimiž se křesťanství drasticky provinilo nejen na židovské víře, ale také na jejich identitě a životech.

4.1 Holokaust

Systematické vyhlazování Židů neboli holocaust, porušení základního přikázání obou náboženství, kvůli němuž přišlo o život na šest milionů Židů a na němž se podílela řada křesťanských věřících, vedlo k zásadnímu obratu v křesťansko-židovských vztazích. Křesťanů usilujících již před šoa (židovský výraz pro holocaust) o změnu přístupu křesťanství k judaismu bylo málo, jejich práce však byla pozoruhodná.

Dějiny křesťansko-židovských vztahů, jak už jsme dříve naznačili, byly plné antisemitských projevů, jež měl plně možnost využít Adolf Hitler jako pomocnou ruku při vytvoření svého „konečného řešení židovské otázky“ a jež vedly ke vzniku společnosti nijak nezneklidněné Hitlerovými úmysly.¹⁹⁹ Jak Hitler, tak křesťanství svůj antisemitismus vytvořili, protože se cítili být Židy ohroženi; rozdíl je však v tom, že protižidovské učení církve se snažilo po staletí vymýtit židovské náboženství a to duchovně, Hitler však usiloval sprovodit ze světa celý židovský národ, v němž spatřoval nebezpečí pro své nacionalistické představy vybudování „Třetí říše“ s vládou „čisté nadřazené rasy“. Křesťanská teoložka Rosemary Radford Ruetherová říká: „Nacismus proměnil křesťanskou démonizaci duchovního postavení Židů v démonizaci jejich stavu biologického. Nacistické konečné řešení židovské otázky nebylo proto otázkou náboženské konverze, nýbrž fyzického vyhlazení, které mělo uvolnit cestu miléniu Třetí říše.“²⁰⁰ Staletí protižidovského učení připravila

¹⁹⁹ Srov. FREYOVÁ, H. P. *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 32.

²⁰⁰ Srov. tamtéž, s. 38-40.

půdu nacistickým hrůzám. Ačkoli existovali křesťané, kteří riskovali život, aby Židy zachránili, jejich počet byl nevelký. Samo mlčení církve o tom vypovídá.

Mlčení církve k vyhlazování Židů a dobrovolné zapojení křesťanů do těchto krutostí nebylo náhodou; Hitler totiž opíral a odůvodňoval své konečné řešení rétorikou a politikou středověké církevní nauky a legislativy, podle níž také formuloval i *Norimberské zákony*²⁰¹.²⁰² Mlčení církevních představitelů ve věci holocaustu židovskou komunitu velmi šokovalo, neboť právě s církví počítali jako se svým spojencem, to se však nestalo. Někteří křesťané si tuto trestuhodnou skutečnost vysvětlují historií antijudaistického kázání. Závěry křesťanských a židovských výzkumů jasně ukazují, že staletí zjednodušené exegeze biblických textů, protižidovských prohlášení, zákonodárství ze strany církve a chování křesťanů vytvořily základnu nacistickým zločinům, přestože nacistická ideologie sama o sobě byla ateistická; nenávisť vůči Židům pěstována v církvi už od počátku křesťanství umlčela většinu křesťanů.²⁰³

Podle nauky jednoho z nejvlivnějších latinských teologů, sv. Augustina, který položil základy křesťanské teologie, Židé jsou součástí Božího plánu, jsou však navěky zatracení, pokud se neobrátní na křesťanství, ale mají být zachováni po všechny dny světa, aby jejich bloudění (utrpení, pokoření) světem dokazovalo pravost křesťanství, jeho zvěsti.²⁰⁴ Zde vidíme dva póly situace Židů – „zatracení“ a „zachování“ – tedy i přes tuto negativní toleranci Židů se jednalo o toleranci, která dovoľovala Židům praktikovat své náboženství a v žádném případě nehlásala vyhlazení židovského národa, ale spíše naopak jeho zachování jako svědků vítězství křesťanství, příkladu poražených. To demonstruje, že záměrem církve nebylo rozhodně zničit židovské pokolení. V moderním antisemitismu se tradice „zachování“ Židů vytratila nebo jednoduše opomíjela.

Existuje názor, že posledním cílem nacismu bylo zničit křesťanství, ale to neznamená vyhladit křesťany, protože křesťané oproti Židům mohli být árijci,

²⁰¹ Norimberské zákony jsou rasové zákony vydané 15.9. 1935 na říšském sněmu. Němečtí občané v nich byli rozděleni na příslušníky německé a neněmecké krve, kde náleželi Židé s příslušníky jiných národnostních menšin. Židovští občané byli zbaveni německého občanství. Pro „zachování čistoty krve“ bylo Árijcům a Židům zakázáno uzavírat manželství nebo mít pohlavní styk. Trest za porušení zákona měl různou podobu, od propuštění ze zaměstnání, přes věznění až k trestu smrti; (srov. DREXLEROVÁ, A., *Já a Ty : o křesťanství, židovství a jejich vzájemných vztazích*, s. 41).

²⁰² Srov. FREYOVÁ, H. P. *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 33.

²⁰³ Srov. tamtéž, s. 36.

²⁰⁴ Srov. JOHNSON, P., *Dějiny židovského národa*, s. 160.

a tudíž by měli příležitost se zachránit, jestliže by se vzdali křesťanské víry.²⁰⁵ V Římskokatolické církvi se prosazuje v současnosti tendence považovat samotnou církev za oběť holocaustu s tím, že si je vědoma utrpení Židů, které bylo mnohem větší. Důkazem toho jsou blahořečení obětí holocaustu např. Maxmiliána Kolbeho, Edithy Steinové.

Židé rozumí holocaustu jako vyvrcholení staletí trvající křesťanské „teorie pohrdání“ (ponižování a pronásledování); jejich odpovědí je odmítnutí křesťanské morální spolehlivosti. Všeobecně Židé zaujímají postoj ke křesťanům jako perzekutorům, jako osobám nejevící zájem o židovské oběti; svým mlčením v období holocaustu církev v očích Židů ztratila veškerou morální důvěryhodnost; tu si může křesťan získat jen jako jednotlivec způsobem svého života.²⁰⁶ Vážnost Židé projevují lidem, kteří pomáhali Židům během holocaustu, o tom svědčí Památník spravedlivým z národů v Jad va-šem; tito lidé obstáli z židovského pohledu jako lidské bytosti, nikoli jako křesťané.

Holocaust zahubil dvě třetiny evropských Židů a devadesát procent rabínů, nejvzdělanější a kulturně nejbohatší centra židovské učenosti byla vymazána ze světa, ještě dnes se z toho otřesená židovská komunita dostává. Křesťanský svět se nad holocaustem musí hodně zamýšlet. V židovském prostředí vyvolalo šoa řadu teologických otázek – jak lze po Osvětimi mluvit o Bohu, proč všemohoucí a milující Bůh nezabránil tomuto utrpení a smrti a proč nezasáhl zbytek světa? V čem vidí Židé obnovení svého smluvního závazku s Bohem neboli „šestisté čtrnácté přikázání“²⁰⁷, kterým je „přežít jako Boží lid“. Emil L. Fackenheim²⁰⁸ vyjádřil toto 614. přikázání v 60. letech: „Neumožníš Hitlerovi posmrtné vítězství.“²⁰⁹ Toto přikázání pro něho znamená přežít jako Židé, aby nezemřel židovský lid, nezapomenout na mučedníky holocaustu, nepopírat Boha nebo nad ním zoufat, aby nezanikl judaismus, nezoufat nad světem, aby se z něho nestalo místo beze smyslu, bez Boha, v němž je vše povoleno; zřící se každé této povinnosti po Hitlerově vítězství by

²⁰⁵ Srov. FREYOVÁ, H. P. *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 34.

²⁰⁶ Srov. tamtéž, s. 35.

²⁰⁷ Židovství má tradičně šest set třináct přikázání.

²⁰⁸ „Emil L. Fackenheim „je kanadský reformní rabín, historik a filosof německého původu, od konce 80. let usazený v Izraeli. Smysl a poslání židovské existence po holocaustu a budoucnost Židovstva jsou stěžejní témata jeho filosofických úvah“; (KURAS, B., *Reformní a liberální judaismus a budoucnost židovství*, Olomouc : Židovská náboženská obec Olomouc, a Univerzita Palackého v Olomouci, s. 3).

²⁰⁹ KURAS, B., *Reformní a liberální judaismus a budoucnost židovství*, s. 3.

se rovnalo dát mu možnost podruhé vyhrát.²¹⁰ Další vysvětlení holokaustu spatřuje paralelu spravedlivého národa Židů postiženého nevysvětlitelným utrpením v postavě nevinného trpícího Jóba, jehož odezvou na své utrpení byl zápas s Bohem.²¹¹ Jiná interpretace holokaustu si pomáhá posmrtným životem, v němž bude odčiněno utrpení spravedlivých služebníků Božích, jež trpěli pro posvěcení Božího jména.²¹² Nejradičálnější chápání holokaustu se odráží v reflexi profesora náboženství a člověka, který prošel šoá, Richarda Rubensteina, podle něhož už není možné po Osvětimi věřit v Boha; milující Bůh tradičního judaismu zemřel z pohledu kulturního, žijeme v době smrti Boha, to však nepojímá jako sdělení o Bohu, neboť takové tvrzení přesahuje lidské vědění.²¹³ Křesťanská reakce na šoá vede často k zpochybňování všemohoucí bytosti, odmítnutí Boha; jeden z názorů vidí jedinou cestu, jak si zachovat víru v Boha po Osvětimi, v tom, že je to sám Bůh, kdo trpí, Bůh stojí na straně obětí a zakouší jejich bolest.²¹⁴ Mnozí myslitelé se táží, kde byl v Osvětimi člověk, v dialogu zaznívá otázka, kde byla v Osvětimi církev; proč jedni přihlíželi a druzí riskovali své životy? Objevují se však i obavy o budoucnost s narůstajícím neonacismem, revizionistickým popíráním holokaustu, které kladou otázky, zda se lidstvo poučilo nebo zda se to, co jsme pokládali za nemyslitelné, může znovu opakovat?

4.2 Misie

Otázka misie je v židovsko-křesťanském dialogu patrně nejcitlivější. Přestože byla mezi Židy a křesťany období relativního pokoje, křesťané nikdy nemohli unést existenci židovství jako náboženství a na základě něho jejich odmítnutí Ježíše jako Krista. Když se řekne slovo „misie“ nejen v židovsko-křesťanském dialogu, mnoho z nás (široké veřejnosti) si vybaví nedůstojné zacházení křesťanů s příslušníky jiných náboženství jako vynucené konverze, násilné křty a všeobecně perzekuce, v našem případě Židů. Takovéto chápání

²¹⁰ Srov. KURAS, B., *Reformní a liberální judaismus a budoucnost židovství*, s. 3.

²¹¹ Srov. FREYOVÁ, H. P. *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 58.

²¹² Srov. tamtéž, s. 61-62.

²¹³ Srov. tamtéž, s. 62.

²¹⁴ Srov. tamtéž, s. 68.

misie všeobecně rozšířené, jež běžně vládlo v celých dějinách židovsko-křesťanských vztahů a nyní stále převládá, je chybné, důkazem toho jsou výše uvedené krutosti, které byly napáchány křesťany na Židech a dalších jinověrcích. Hlavní hybnou silou, jež se podepsala na tomto špatném chápání misie, představuje tradiční křesťanské pojetí spásy. Mezi křesťany a Židy nastal úplný rozpor v otázce povahy spásy. Jisté názory v křesťanské tradici tvrdí, že judaismus přišel o právo zůstat dále Bohem vyvoleným národem, tím i o nárok na možnost spasení. Boží zaslíbení dána Bohem izraelskému národu převzala církve na sebe; z toho pak vyplývá, že židovství se stalo náboženstvím nepotřebným.²¹⁵ Křesťané proto podnikali vlny nucených konverzí a násilných křtů, jež si vysvětlovali tak, že vlastně ukazují Židům správnou cestu ke spáse, jež je ve víře v Ježíše Krista, že „nevědomé a zatvrzelé Židy je třeba navést k pravdě i za cenu násilí, protože je to pro jejich dobro.“

V souvislosti s tím, jaké škody křesťanské pochopení spásy spáchalo v oblasti misie a nejen tam, uveďme závěry, k nimž došla mezinárodní teologická komise na téma spasitelné hodnoty ostatních náboženství. Dokument uznává, že i jiná náboženství mají své místo v Božím plánu spásy a že se v nich nachází určitá pravda; vyznávající jiné víry jsou různými způsoby zaměřeni k Božímu lidu a toto jejich zaměření má význam.²¹⁶ Přiznává, že i v jiných náboženstvích je přítomen a působí Duch svatý, zdůrazňuje však, že vždy ve vztahu s Kristem, v tomto smyslu je Duch svatý činitelem misie; existuje totiž univerzální působení Ducha neoddělitelné a současně neztotožnitelné s jeho konkrétním působením v církvi, přesto však obě tato působení se váží na spásu skrze Krista.²¹⁷ V dialogu dávají jinověrná náboženství, v našem případě judaismus, impulsy k uznání projevů Kristovy přítomnosti a působení Ducha, jelikož v Kristu Bůh vyjadřuje všem národům plnost svého zjevení a své lásky; vzhledem k této skutečnosti církve nepopírá spasitelskou funkci těchto náboženství.²¹⁸ Osvětluje to logickým rozporem, který by nastal, kdyby „spasitelskou hodnotu mělo to, co Duch svatý působí v srdcích lidí jakožto jednotlivců, a zároveň by spasitelskou hodnotu

²¹⁵ Srov. FREYOVÁ, H. P. *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 42.

²¹⁶ Srov. MEZINÁRDNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Křesťanství a ostatní náboženství*, Praha: Krystal OP, 1999, čl. 81.

²¹⁷ Srov. tamtéž, čl. 82.

²¹⁸ Srov. tamtéž, čl. 83-84.

postrádalo to, co tentýž Duch působí v náboženstvích a kulturách“²¹⁹. Přesto však připomíná, že tato univerzální přítomnost Ducha v jiných náboženstvích není na rovní jeho konkrétní přítomnosti v Kristově církvi, kde působí ve své plnosti, proto je zde tendence vyvyšovat spasitelskou hodnotu církve. Ostatním náboženstvím opatrně připisuje roli spíše jakési přípravy na přijetí spasitelské události.²²⁰ Dokument v závěru říká, že tato náboženství mohou být prostředkem, za pomoci něhož můžou jeho vyznáváci dojít spásy, ale jejich úloha neodpovídá úloze, jež náleží církvi ohledně spásy křesťanů i těch, kdo jimi nejsou.²²¹

Misii je však potřeba chápat jinak. Slovo „misie“ pochází z latinského „mittere“ (poslat). V křesťanství je misie úzce spojena s „povoláním“. Nejde však zde o povolání v běžném smyslu Boží výzvy lidem k nastoupení určité životní cesty (povolání k manželskému životu, ke službě církvi atd.), ale křesťanské povolání, které vyzývá k následování Ježíše životem jeho učedníka. Znamením tohoto následování Ježíše je svátost křtu a biřmování. Křesťanské povolání je samo misí, jelikož představuje výzvu k následování Ježíše poslaného Otcem. Nový zákon líčí Ježíšovu misii jako hlásání radostné zprávy o tom, že se přiblížilo Boží království (srov. Mk 1,15). Ježíš koná tuto misii učením, uzdravováním nemocných, odpouštěním, vymítáním zlých duchů, ale také stolováním se zavrženými a hříšníky. Ježíšova misie souvisí se spasitelnou smrtí. Ježíš přišel sloužit a dát svůj život za druhé (srov. Mk 10,45; J 10,1-18). Rolí Ježíšova učedníka jako následovatele Ježíše se podílíme na jeho misii.²²² Podle evangelií Ježíš posílá své učedníky, apoštoly²²³, ke „všem národům“ (srov. Mt 28,16-20), aby kázali, uzdravovali, aby hlásali radostnou zvěst jako Ježíš, a zavazuje své učedníky k vzájemné lásce, pokorné službě (srov. J 3,14); učedníci získávají nakonec podíl na spasitelné smrti a zmrtevýchvstání Ježíše Krista (Mk 8,31-38; Mt 10,38; J 12,24-26). To, že učedníci získávají podíl na Ježíšově životě a misii, tím se vydávají k národům posílení darem Ducha, zakládá prvotní víru církve v Ježíše jako Pána všeho stvoření, jako toho, koho zmocnil Otec nad celým nebem a zemí.²²⁴ V rané církvi se rozumělo učednictví

²¹⁹ MEZINÁRDNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Křesťanství a ostatní náboženství*, čl. 84.

²²⁰ Srov. tamtéž, čl. 85.

²²¹ Srov. tamtéž, čl. 86.

²²² Srov. *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*, s. 84.

²²³ Apoštol je ten, kdo je poslán.

²²⁴ Srov. *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*, s. 85.

jako misii; následovat Krista se rovnalo být jím poslán za těmi, kdo neslyšeli o radostné zprávě blížícího se Božího království. Misie tedy prostupuje křesťanským povoláním, jež žádá od křesťanů obeznámit ty, kdo jsou za hranicemi jejich křesťanské obce, že v Kristu přišlo Boží království.

Skutečnost, že Židé utrpěli tolik zranění a bolesti v oblasti nejen misie, tkví v zásadním nepochopení křesťanů, že Ježíšova misie byla posláním služby, nikoli posláním násilí, donucování, pronásledování; Ježíšova misie neusilovala o vládu či moc, byla hlásáním království Božího, hlásáním lásky milujícího Otce, který se zjevil v svém Synu, který se z lásky ponížil, stal se člověkem, aby vysvobodil svět, své děti z bolesti způsobené hříchem, bez toho, aby očekával lásku a úctu lidí, poněvadž miloval; láska totiž nečeká odpověď, je nepodmíněná. Křesťanská misie odpovídá svědectví; křesťan vydává svědectví o Božích mocných skutcích v Ježíši Kristu, který křesťany poslal tak, jako Ježíš vydává svědectví o Otci, který ho poslal; aby mohl křesťan plnit toto poslání, musí sám prožít tuto radostnou zvěst ve svém životě a poznat, že ani smrtí nepomine.²²⁵

Pro Židy je misíí a povoláním svědectví o smluvním vztahu Izraele k Bohu. „Žid plní božský úkol tím, že zůstává Židem, a tak přináší svědectví o stvoření a Božích příkázáních.“²²⁶ Bůh vyvolil Židy, aby byli jeho svědky pod podmínkou, že budou plnit Boží vůli, zachovávat Boží příkázání a tím vyvyšovat Jeho jméno. To je také činí odlišné od ostatních národů, jedinečné; a dokud dodržují příkazy halachy činící je jedinečnými, podávají svědectví o Boží jedinečnosti; pokud se Židé přizpůsobí ostatním a ztratí svou jedinečnost je i Boží jedinečnost zastíněna.²²⁷ Židé jsou tedy schopni ochotně přijmout utrpení i smrt ve jménu své misie, tedy Božího svědectví. V židovském chápání takovéto sebeobětování není myslitelné pro veškeré lidstvo. Židovská misie patří k židovské existenci, ve světě je nutná židovská přítomnost, ne však obrácení Židů; stále trvající jedinečnost Židů dokazuje Boží přítomnost v průběhu celých dějin – Židé na sebe berou osud celého lidstva, když se modlí, mají z toho prospěch všichni, když trpí, děje se tak za celé lidstvo.²²⁸ Proto je misie, již prováděli křesťané v dějinách, pro Židy absolutně

²²⁵ *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*, s. 84.

²²⁶ *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*, s. 82.

²²⁷ *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*, s. 82.

²²⁸ *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*, s. 82.

nepřijatelná, také mimo jiné se proto Židé bránili přijetí Ježíše jako Mesiáše; nespátřují žádnou nutnost ba naopak spíše provinění v obracení sebe nebo druhých na jinou víru než je jejich vlastní; a už naprosto odmítají konverzi jako náboženský úkol.

V křesťansko-židovském dialogu se musí vytvořit místo k porozumění velmi odlišným postojům v náboženském povolání a svědectví Boha. Misie v křesťanství spočívá v pravdivém sdělování toho, co jsme z vlastní zkušenosti poznali, že je radostnou zvěstí. Pravou cestu dialogu v otázce misie lze najít tam, kde si budou partneři dialogu sdělovat zkušenost své vlastní náboženské tradice, mít je navzájem v úctě; v takové situaci se dialog stává svědectvím, sdělováním vlastní zkušenosti Nejvyššího.²²⁹ Podmínkou pravého dialogu je pochopit, že jsme byli všichni stvořeni rukou našeho Stvořitele, tím v sobě neseme všichni jeho otisk a to každého z nás opravňuje účastnit se na Pravdě a přitom neupírat tento nárok ostatním.

²²⁹ Srov. *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*, s. 86.

Závěr

Se čtením jedné stránky této práce za druhou lze postupně více pociťovat a uvědomovat si, že křesťansko-židovský dialog je téma citlivé, nesnadné, ale možné a potřebné. Jedná se o velmi širokou problematiku, jež samozřejmě celá jako taková nebyla ani nemohla být ambicí tohoto zpracování. Jeho cílem bylo „zmapovat terén“ židovsko-křesťanského dialogu pořád ještě v dost hrubých rysech; podat o něm zprávu, „ohmatat jeho tvář“ z pozice člověka nezkušeného, teprve vstupujícího do pro něj nové události dialogu, člověka, kterého zasáhla odpovědnost vůči druhému ve vztahu volající po potřebě zapojit se do dialogu, do principu lidské bytosti, jímž jsme celý život formováni jak individuálně, tak společensky jako živý článek určité skupiny, zde náboženské komunity. Jednotlivé kapitoly, jež jsou limitovány délkou, proto sdělují pouze malý zlomek toho, co by bylo třeba vyslovit. Snahou bylo tudíž zvolit takové otázky, které by nejlépe vystihly a přiblížily se k zadanému cíli. Každé z pojednávaných témat by bylo vhodné ještě zpracovat v mnohem podrobnější míře, avšak vzhledem k šíři tématu to nebylo v rozsahových možnostech práce.

První kapitola *Historický nástin vývoje vztahů Židů a křesťanů* je pojata jako uvedení židovsko-křesťanského dialogu do kontextu, jímž jsou vztahy křesťanů a Židů počínaje životem a působením Ježíše Nazaretského konče současnou situací v moderních dějinách, kontextu, v němž se vyvíjel a jež zásadně determinoval jejich dialog. Fakt, že se zde setkáváme především s negativním přístupem na obou stranách, avšak zejména na straně křesťanské, nechce říci, že jsme se setkávali jen v nepřátelství, existovala totiž i plodná a relativně klidná období, ale že naše vzájemné vztahy jsou zatíženy značnou bolestí a odcizením a byly stavěny především na odmítání a neuznání druhého, což se vždy odrazilo na stavu dialogu. Paprsky světla pronikly a dopadly na naši koexistenci teprve až po temnotě zalité smrti.

Druhá kapitola nazvaná *Dialog* byla při tvorbě dost obtížná kvůli jejím rozsahovým možnostem, které jsou velmi široké; zdaleka neměla šanci postihnout širší předložené problematiky tak jako většina. Nicméně zařazená témata byla vybrána vždy z pohledu potenciálního, často i přehlíženého pouta partnerů dialogu. Obecněji řečeno, principem, kterým se řídí tato kapitola je hledání ať už vzájemného přístupu v obou náboženstvích ve spektru jejich

rozličných cest, které nabízejí, nebo shodně pojatých látek v učení obou náboženstvích či názorů v dílech významných židovských filosofů, takového hledání směřující a vedoucí k pravému dialogu křesťanů a Židů. Dialogu, jež není žádným odmítáním druhého nebo prosazováním si svého za každou cenu, nýbrž otevřením se druhému, přijetím druhého i s jeho rozdíly, které nečiní překážku, ale naopak značí, že jsme stvořením jednoho Otce, který nás oba miluje stejnou láskou, který je porozuměním tomu, že mezi námi zůstávají rozdíly dávající nám naši identitu a které zůstávají a zůstanou tajemstvím, než přijde Pán v plnosti své slávy. Lévinas ve své „filosofii tváře“ klade důraz na odpovědnost za druhého v dialogu, odpovědnost, která spočívá v lásce. Ta předpokládá absolutní nepodmíněnost, a proto podle Lévinase v dialogu není důležitá odpověď druhého, reciprocita, jež je věcí druhého. Otázkou však je, zda lze tento postoj vůbec provést v praxi? Odpověď může naznačit křesťanství, v němž se tato myšlenka realizovala; milující Bůh se totiž skrze Ježíše Krista vydal lidem bez očekávání, že Ho přijmou.

Třetí kapitola *Vybraná témata k společné diskuzi* se věnují postavě Ježíše z židovské perspektivy jako Žida a z křesťanského pohledu jako Krista (Mesiáše). Seznamuje s rozdílným pojetím mesiášství v judaismu a v křesťanství a tím nabízí vysvětlení, proč Židé nepřijímají Ježíše jako Krista. Zdůrazňuje současný trend v dialogu, jímž je návrat k Ježíšovu židovství, které bylo v celé minulosti opomíjeno oběma stranami dialogu a spatřuje nepřekročitelnou hranici pro Židy v jejich chápání postavy Ježíše jako proroka, učitele Zákona, Božího služebníka, „básníka“ podobenství, která se však zastavuje před křesťanským pojetím Ježíše jako Krista. Dalším tématem je Písmo svaté, jež se na první pohled může zdát jako společné východisko dialogu, poněvadž Židé a křesťané sdílejí velkou část svých posvátných spisů, paradoxně je Bible mnohdy tím, co je rozděluje. Důvodem jsou odlišné způsoby interpretací určené velice rozdílným prostředím a okolnostmi, v nichž obě náboženství vznikala a z nichž vychází. Správná cesta v této otázce tkví ve snaze porozumět textům i z pozice svého partnera, neboť ani jedno ze čtení samo o sobě nevyčerpává smysl daného textu a nemůže si dělat nárok na svou výlučnost. Ve společném studiu Bible shledává nejvhodnější metodu historicko-kritickou.

Poslední kapitola *Proč by Židé mohli říct ne dialogu s křesťany* pojednává o holokaustu a misi, které znesnadňovaly samotné vedení dialogu.

Řeší se, jakým způsobem je křesťanství spojeno s holokaustem; nemluví jako o vyvrcholení křesťanského antijudaismu, jako o fenoménu křesťanství, nýbrž jako o Hitlerově konečném řešení, které se živilo na půdě křesťanského antijudaismu. Ten byl původem zavrženíhodného mlčení a dokonce i souhlasu křesťanů s brutálním zacházením s Židy, důsledkem této nečinnosti a mlčení se církev v očích Židů stala nedůvěryhodnou. Předkládá se zde řada názorů na šoa, jejich interpretace, otázky a pochyby o Bohu, člověku, jež vyvolalo šoa a nakonec i obavy z opětovného příchodu nezměrného utrpení. Závěrečné slovo v práci je dáno otázce misie, jež představuje i současnosti velmi choulostivé téma v židovsko-křesťanském dialogu. Zásadní rozpor je zakotven vůbec v povaze samotných náboženských systémů, jelikož Židé svou tíhou odpovědnosti zachovat svou existenci, aby mohli vydávat svědectví o Bohu, navíc pro své velké poslání svědčit o Boží jedinečnosti stíhání a zkoušení mnohým utrpením, nedoporučují nežidům konvertování k židovské víře pro svůj závazek k Bohu zacházející přirozeně až k sebeobětování ve jménu Božího svědectví, jež se stal součástí židovské existence. Křesťané oproti tomu chápou misii jako křesťanské povolání následovat Krista životem jeho učedníka, tzn. hlásat radostnou zvěst o blížícím se příchodu Božího království v Kristu ostatním národům. Tento rozpor ještě velmi posílilo chybné pochopení misie mnoha křesťany v historii židovsko-křesťanských vztahů, což vedlo k naprostému odcizení a nepřístupnosti Židů ke křesťanům důsledkem násilností prováděných křesťany na Židech. Je proto potřeba zejména projevit ochotu porozumět velmi odlišným postojům k náboženskému povolání a svědectví Bohu v každé z tradic. S křesťanskou misii přímo souvisí a její pojetí podmiňuje problematika spásy; kapitola přibližuje postoje církve k spasitelné hodnotě jiných náboženství. Církev zde nevyklučuje podíl jiných náboženství na možnosti spásy svých věřících, tímto postojem přitom odpovídá inkluzivnímu modelu soužití, v němž se snažíme uchytit, ale přesto vyvyšuje víru v Krista jako nejúčinnější cestu vedoucí ke spáse všech lidí. Tedy tím, že se církev vyvyšuje nad ostatní náboženství ve spasitelské úloze, se v tomto smyslu činí výlučnou vzhledem k ostatním náboženstvím, tím se zde nacházejí stopy pluralistického pojetí vztahu mezi náboženstvími. To nutně vyvolává otázku, zda je církev schopná uznat stejnou spasitelskou hodnotu jiných náboženství, zde židovství, jakou dává sama sobě a potom zda by tento krok v před k jiným náboženstvím nutně neznamenal překročení hranic vlastní

teologie, tedy narušení křesťanské identity a zklamání věrnosti dané Ježíši Kristu?

Dialog je setkáním, do něhož musí jeho účastníci vstoupit s otevřeností a ochotou k druhému; jeho podmínkou je schopnost přiznat vlastní předsudky a přiznat stejnou hodnotu partnerovu stanovisku jako stanovisku svému, a tak uznat i jiné podoby téže pravdy.

Literatura a prameny

Primární literatura a prameny

Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona : Ekumenický překlad.
3. vyd. Praha : Česká biblická společnost, 1987.

BUBER, Martin. *Já a ty.* 3. vyd. Praha : Kalich, 2005. ISBN: 80-7017-020-4.

DIVIŠOVÁ, Milada, aj. *Dialog křesťanů a Židů : výbor textů ze Zpravodaje Společnosti křesťanů a Židů z let 1991-1998.* 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-293-4.

DREXLEROVÁ, Alžběta. *Já a Ty : o křesťanství, židovství a jejich vzájemných vztazích : příručka (nejen) pro učitele.* 1. vyd. Praha : Společnost křesťanů a Židů, 2007. ISBN 978-80-254-0785-1.

Dokumenty II. vatikánského koncilu. 2. vyd. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN 80-7192-438-5.

FRYOVÁ, Helen P. *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu.* 1. vyd. Praha / Brno : Kalich / Vyšehrad, 2003. ISBN: 80-7017-925-2. ISBN 80-7021-665-4.

JOHNSON, Paul. *Dějiny židovského národa.* 1. vyd. Praha : Rozmluvy, 1996. ISBN 80-85336-31-6.

KUSCHEL, Karl-Josef. *Spor o Abrahama : co židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje.* 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-197-0.

KÜNG, Hans. *Světový étos : Projekt.* 1. vyd. Zlín : Archa, 1992. ISBN 80-900249-4-7.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno : (esej o exterioritě).* 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-20-8.

NEWMAN, Ja'akov, a SIVAN, Gavri'el. *Judaismus od A do Z : slovník pojmů a termínů.* 1. vyd. Praha : Sefer, 1998. ISBN 80-900895-3-4.

PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2004. ISBN 80-7192-900-X.

- PAVLINCOVÁ, Helena, a HORYNA, Břetislav (ed.). *Judaismus, křesťanství, islám*. 2. vyd. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2003. ISBN 80-7182-165-9.
- PETROSILLO, Piero. *Křesťanství od A do Z*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998. ISBN 80-7192-365-6.
- PRUDKÝ, Martin. *Zvláštní lid Boží : křesťané a židé*. 1. vyd. Brno : CDK-Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000. ISBN 80-85959-57-7.
- RAHNER, Karl, a VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. 1. vyd. Praha : Zvon, 1996. ISBN 80-7113-212-8.
- SCHUBERT, Kurt. *Dějiny Židů : historie, náboženství, antisemitismus*. 1. vyd. Praha : NS Svoboda, 2003. ISBN 80-205-1036-2.
- SCHUBERT, Kurt. *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-591-7.
- SLÁDEK, Pavel. *Malá encyklopedie rabínského judaismu*. 1. vyd. Praha : Libri, 2008. ISBN 978-80-7277-379-4.
- Slovník židovsko-křesťanského dialogu*. 1. vyd. Praha : ISE, 1994. ISBN 80-85241-59-5.
- WALDENFELS, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-407-4.

Sekundární literatura

- BLAHA, Josef. *Židovské myšlení jako inspirace nejen pro křesťany : texty, komentáře, osobnosti*. 1. vyd. Brno : Marek Konečný, 2008. ISBN 978-80-903860-0-6.
- DOHMEN, Christoph, a STEMBERGER, Günter. *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-874-7.
- FISHBANE, Michael A. *Judaismus : zjevení a tradice*. 3. vyd. Praha : Prostor, 2003. ISBN 80-7260-086-9.
- CHOURAQUI, André. *Dějiny judaismu*. 1. vyd. Praha : Victoria Publishing, 1995. ISBN 80-85865-81-5.

- KURAS, Benjamin. *Reformní a liberální judaismus a budoucnost židovství*.
1. vyd. Olomouc : Židovská náboženská obec Olomouc, a Univerzita
Palackého v Olomouci, 1999.
- LAPIDE, Pinchas, a PANIKKAR, Raimon. *Míníme téhož Boha?*.
1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-670-0.
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Křesťanství a ostatní
náboženství : dokument Mezinárodní teologické komise z roku 1996, a
List biskupům katolické církve o některých aspektech křesťanské meditace
kardinála Josepha Ratzingera*. 1. vyd. Praha : Krystal
OP, 1999. ISBN 80-85929-33-3.
- SCHUBERT, Kurt. *Židovské náboženství v proměnách věků : zdroje, teologie,
filosofie, mystika*. 2. vyd. Praha : Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-303-5.

Seznam zkratk

Dokumenty II. vatikánského koncilu

DV *Dei verbum* – věroučná konstituce o Božím zjevení

NAe *Nostra astate* – deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím

Označení biblických knih převzato z ekumenického vydání Bible (Praha : ÚCN, 1985)