

Univerzita Karlova v Praze  
Evangelická teologická fakulta

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Vypracoval: Lukáš Pešout

**VZTAH K ŽIDŮM V ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVI  
EVANGELICKÉ**

Katedra praktické teologie

Vedoucí: ThDr. Ladislav Beneš

Magisterské studium

2006

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem „Vztah k Židům v Českobratrské církvi evangelické“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů a literatury.

V Praze dne 8.6.2006

Lukáš Pešout

## **Poděkování**

Na tomto místě bych chtěl poděkovat vedoucímu práce, panu ThDr. Ladislavu Benešovi, za laskavou trpělivost, povzbuzení a poskytnuté konzultace.

## OBSAH

ÚVOD.....	2
1. PŘEDVÁLEČNÝ POSTOJ ČCE.....	4
1.1. Teologické předpoklady boje proti nacismu.....	4
1.2. Odmítnutí antisemitismu.....	7
1.3. Problematické postoje .....	9
1.4. Závěr.....	11
2. ŠOA.....	12
3. THEOLOGICKÁ REVIZE ANTISEMITISMU.....	14
3.1. Téma a předpoklady.....	14
3.2. Českobratrská církev evangelická.....	14
3.3. Srovnání.....	21
3.4. Závěr .....	22
4. HLEDÁNÍ VZTAHU K ŽIDOVSTVÍ.....	23
4.1. Téma a předpoklady .....	23
4.2. ČCE před rokem 1989.....	23
4.3. Polistopadový zájem o židovství v ČCE.....	26
4.4. Židovsko-křesťanský dialog.....	28
4.5. Závěr.....	35
5. SYNAGOGA A CÍRKEV-EKLESIOLOGICKÝ PROBLÉM .....	37
5.1. Téma a předpoklady .....	37
5.2. Českobratrská církev evangelická.....	40
5.3. Srovnání.....	47
5.4. Závěr.....	48
6. KŘESŤANSKÁ MISIE ŽIDŮ.....	49
6.1. Téma a předpoklady .....	49
6.2. Českobratrská církev evangelická.....	49
6.3. Závěr.....	53
7. INSTITUČNÍ PROJEVY ČCE.....	54
7.1. ČCE před rokem 1989.....	54
7.3. Polistopadový ohlas židovské otázky v ČCE.....	56
7.4. Prohlášení synodu ČCE o vztahu křesťanů k Židům.....	57
7.5. Srovnání s dokumentem Leuenberského společenství.....	60
7.6. Závěr.....	65
ZÁVĚR .....	67
Seznam zkratk .....	70
LITERATURA.....	70

## ÚVOD

Tématem předkládané diplomové práce je vztah k Židům<sup>1</sup> v teologii Českobratrské církve evangelické (dále jen ČCE), a to od jejího oficiálního vzniku v roce 1918 až po současnost. Vědomí, že má práce nemá být prací historickou, a skutečnost, že celosvětovým mezníkem pro novou reflexi židovské otázky byla událost šoa,<sup>2</sup> mě nutí rozdělit svůj zájem v časovém horizontu trvání naší církve nerovnoměrně. Soustředuji se na teologické aspekty, které ovlivnily a ovlivňují především současný vztah k Židům; neopomím ovšem ani dobu předválečnou a válečnou. Na základě pochopení celé problematiky židovsko-křesťanského vztahu, a v duchu jejího současného obecně přijímaného teologického vnímání, řadím tuto problematiku do oblasti eklesiologie minimálně stejnou měrou jako do oblasti religionistiky. Bouřlivé diskuse v církevním tisku nedávné doby, stejně jako náhled současných teologů ČCE, mě přesvědčily, že právě v eklesiologickém pojetí je třeba hledat důvod negativního vztahu k synagoze v církevní tradici minulých staletí. Probíhající polemiky navíc svědčí o tom, že se jedná o problematiku v církvi živou a pro evangelické křesťany zajímavou. Správné pochopení eklesiologického vztahu obou komunit je navíc důležité nejen pro církevní katechetiku či homiletiku, ale také pro pochopení samotných kořenů křesťanské zvěsti a odmítnutí křesťanského antisemitismu.

Cílem mé práce je zjistit, jakým vývojem prošlo vnímání Izraele<sup>3</sup> u poválečných teologů ČCE a zda se tento vývoj nějak odráží v oficiálních prohlášeních církve samé. Důležitým aspektem křesťanského vztahu k Židům je také hledání teologických kořenů antisemitismu a židovsko-křesťanský dialog, obě problematiky proto proberu ve zvláštních kapitolách. O způsobu vnímání židovského náboženství může v neposlední řadě vypovídat i křesťanský přístup k misii, proto věnuji zvláštní kapitolu též misii zaměřené na Židy. Při zpracování jednotlivých kapitol budu postupovat v chronologickém sledu, abych tak mohl

---

<sup>1</sup> Byť je psaní "křesťan/Žid" poněkud matoucí, kloním se k psaní slova "Žid" s velkým písmenem na začátku. Zohledňuji tak hledisko judaismu, pro který být Židem znamená příslušet k židovskému národu stejně jako věřit v duchu židovské tradice. Přestože ve své práci hovořím o Židech téměř výhradně ve smyslu náboženském (a nikoliv národním), respektuji nejen právě zmíněné hledisko, ale také současný úzus, který je platný např. i v církevních dokumentech.

<sup>2</sup> Hebrejský termín označující mj. "zničení, záhubu, zmar". V současnosti označuje záhubu Židů za nacismu v mluvené hebrejštině, odkud je obecně přijímán. Používám jej spolu s termínem "holocaust", který v kontextu svého významu (zápalná oběť) není pravda pro označení nesmyslného vraždění příliš vhodný.

<sup>3</sup> Pojem "Izrael" označuje v této práci židovský národ a židovstvo jako náboženskou, sociální a kulturní veličinu a supluje často pojem "Židé" či "synagoga". Není také možné chápat jej pouze jako termín historický, neboť způsob jeho uchopení, byť na historické rovině, má v teologii vždy dosah do přítomnosti. Je-li míněn Izrael v politickém smyslu, mluvím výslovně o "státě Izrael".

poukázat na případný názorový vývoj. Českobratrské postoje a církevní dokumenty se také pokusím srovnat s názory zahraničními. Ke zvolenému tématu by se patřilo zařadit i teologické vnímání disproporcí Starého a Nového zákona, křesťanské chápání funkce Zákona<sup>4</sup> (Tóry) či postoj k samotnému státu Izrael, neméně pak odraz těchto aspektů v homiletické praxi. O většině se proto v textu zmíním, zvláštní pozornost jim však nevěnuji, neboť jen důkladné zpracování českobratrské biblistiky a homiletiky by svým rozsahem vydalo na několik samostatných prací.

Ve své diplomové práci vycházím především z evangelického církevního tisku, zvláště pak z *Křesťanské revui*, která je charakteristická obsáhlejšími články a vysokou teologickou fundovaností. Dále jsem zpracoval některé tematické články, příspěvky a monografie českých teologů. V církevně-instituční oblasti jsem vycházel z tisků a zpráv synodů ČCE umístěných v archivu synodní rady ČCE. V zahraniční oblasti jsem vycházel z materiálů v anglickém jazyce.

---

<sup>4</sup> Ve své práci píší s velkým "Z". Respektuji tak obecné stanovisko. Vždyť ať už je ekvivalentem Zákon Tóra, či pouze její písemná podoba – Starý zákon, píší se oba termíny s počátečním velkým písmenem. Rozhodně tím též nechci naznačit jakékoliv nadřazení Zákona nad evangelium.

# 1. PŘEDVÁLEČNÝ POSTOJ ČESKOBRASTRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ

## 1.1. Teologické předpoklady boje proti nacismu

Na začátku své práce bych rád stručně nastínil předválečný postoj ČCE k nastupujícímu německému nacismu a antisemitismu, který byl se zmíněnou ideologií úzce spjat. Byla to především politická situace ohroženého Československa jako demokratického státu ve střední Evropě, která vedla v celé šíři české společnosti k myšlenkovému sjednocení a odporu vůči německé uchvatitelské ideologii. Ale nejen tento stav ohrožení byl určující pro představitele a členy ČCE. Pro teologické myšlení znamenal nástup nacismu nutnost řešit otázky, které sice nebyly nové, ale tvář v tvář situaci v německé církvi se ukázaly obzvláště důležité. Otázka po vnější organizaci církve<sup>5</sup>, otázka pochopení Boží vůle uprostřed dějinných zvratů<sup>6</sup> i otázka vztahu církve k veřejným záležitostem tak nabyly na naléhavosti. U nás se této teologické práce chopila především skupina farářů, učitelů teologie i laiků sdružených kolem časopisu *Křesťanská revue* (dále jen KR).<sup>7</sup> Vyjasnění potřebovaly např. důsledky plynoucí z Lutherova učení známého jako učení o *dvou říších*,<sup>8</sup> stejně jako vztah tohoto učení k německým bludům, které se na něj odvolávaly. Především E. Rádl vytykal Lutherovi,<sup>9</sup> že radikálním uplatněním reformačního *sola gratia* přispěl k „odloučení zákona od Boží milosti v Ježíši Kristu a z toho plynoucího dualismu vnitřní zbožnosti a vnějších řádů“.<sup>10</sup> Stejně tak se k Lutherovi negativně stavěl i J.L. Hromádka. Za prvé se cítil být spíše reformovaným teologem,<sup>11</sup> za druhé si ve stínu nastupující Třetí říše velmi dobře všiml slabin Lutherova učení.<sup>12</sup> Na Martinu Lutherovi

<sup>5</sup> Po Hitlerově nástupu k moci (1933) ovládli pronacisticky orientovaní "Němečtí křesťané" (Glaubensbewegung Deutsche Christen) na základě nové církevní ústavy vzniklou Německou evangelickou církev (Deutsche Evangelische Kirche) a dosadili Hitlerova oblíbence Ludwiga Müllera na místo říšského biskupa. Jeho vůli, resp. vůli vůdce a státu, byla církev postupně podřizována.

<sup>6</sup> Bůh podle Německých křesťanů mluví právě skrze německý národ s jeho vůdcem. V rozsudku nad jedním z farářů Vyznávající církve v Německu tak např.stálo: „Duchovenstvo by mělo povážít ..., že i Vůdce německého národa patří k oněm velikánům, které Bůh pověřil velkými úkoly pro jeho národ a pro celý svět; úkolem církve pak je nevzpírat se vůli Boží, jak se projevila ve Vůdci, nýbrž stát v jeho službách.“ – Zprávy. *Křesťanská revue*. 1936, roč. 9, str. 223.

<sup>7</sup> *Křesťanská revue* začala vycházet v roce 1927 pod vedením prof. J.L.Hromádky, prof. Em. Rádla a Jaroslava Šimsy jako křesťanský časopis, určený především inteligenci.

<sup>8</sup> Je zde plně autonomní "Reich der Welt", v níž jde o soužití všech lidí bez ohledu na víru; v ní je také poznávání, ovládán a využíván přirozený svět. Pak je tu "Reich des Glauben", předpolí Království Božího, které nachází prostor v církvi, v kázání evangelia a vysluhování svátostí. "Říše světa" je spravována vrchností, která za ni nese před Bohem zodpovědnost.

<sup>9</sup> Rádl navíc pranýřoval i Lutherův antisemitismus, který byl problematizován spíše až po válce.

<sup>10</sup> Hübner, Miloš. Křesťanská revue v boji proti fašismu, str.40. *Křesťanská revue*. 1983, roč.50, str.35-44; 62-64.

<sup>11</sup> Zikmund, Martin T. Byl J.L.Hromádka luterským teologem? *Teologická reflexe*. 2000, č.2, str.170-177.

<sup>12</sup> Zikmund, Martin T. Hromádkova pře s Lutherem. *Teologická reflexe*. 2002, č.2, str.168-178.

mu vadila především ona objektivně neuchopitelná niternost víry, kterou se wittenberský teolog zdráhal dostatečně rozpracovat do eklesiologických, etických a sociálně-politických důsledků. Proto byl J.L. Hromádkovi blízký Ernst Troeltsch<sup>13</sup> se svou kritikou luterské sociální teologie.<sup>14</sup> A proto může J.L.H. konstatovat, že bezradnost průměrného německého luterána plyne z luterských náboženských předpokladů. Nacistickému luterskému dualismu se pak Hromádka bránil jednak tím, že odmítl z učení o "dvou říších" vyplývající svod "dvojí mravnosti", ale také tím, že se po „lutersku“ zdráhal dělit zvěst Písma na Zákon a evangelium.<sup>15</sup> Nepřímo se tak vzepřel jednomu z antijudaistických prvků křesťanství, neboť si všiml neblahých důsledků, které toto dělení přináší. Pomýlená německá církev totiž na jeho základě vyňala svět z Boží moci a odevzdala jej do moci národního státu.<sup>16</sup> Zároveň však tento stát a jeho vůdce ztotožnila s Bohem samotným a ve shodě s jeho vůlí konala.<sup>17</sup> Tomu se vzepřela *Vyznávající církev* v čele s Karlem Barthem.<sup>18</sup> Základ Barthova postoje tvořila především skepse vůči všemu mluvení o Božích rádech, Boží vůli a Božím hlasu v dějinách. Žádná oblast světa není vyňata z moci Boha, jehož vůli poznáváme v Ježíši Kristu. A žádný člověk nemůže poznat tuto Boží vůli, dokud mu nebude zjevena skrze Písmo působením Ducha svatého. Ve středu církevního

---

<sup>13</sup> Na obhajobu Luthera se v Německu postavil Karl Holl, který vyvrátil téměř všechny obžaloby s tím, že Troeltsch ztotožnil učení velkého teologa s učením jeho žáků. Přesto byl z hlediska celkového hodnocení Hromádkovi bližší Troeltsch. - Zikmund, Martin T. Byl J.L.Hromádka luterským teologem? str. 173. *Teologická reflexe*. 2000, č. 2, str. 170-177.

<sup>14</sup> Hromádka na Lutherovi odmítá nejen sociální konzervativnost, ale i jeho pojetí vrchnostenského úřadu a státní instituce. To je zajímavé především v kontextu Hromádkovy poválečné solidarity s mocnými, což J.S. Trojan pokládá přece jen za určité luterské reziduum v jeho myšlení. Martin T. Zikmund tuto Trojanovu myšlenku sice odmítá, ale přesto je nucen uznat, že některé Hromádkovy postoje v oblasti politiky je možno nejučinněji kritizovat právě postuláty jeho vlastní teologie. - Zikmund, Martin T. Byl J.L.Hromádka luterským teologem? str.175. *Teologická reflexe*. 2000, č.2, str.170-177.

<sup>15</sup> Zikmund, Martin T. Byl J.L. Hromádkova pře s Lutherem. *Teologická reflexe*. 2002, č.2, str.168-178.

<sup>16</sup> Relativizace a odmítnutí Zákona vede paradoxně k hledání zákona jiného a k postupnému ztotožnění Boží vůle se zákonem státu - nejpřísnějším řádem, hájícím národní zájmy (Volksgesetz). Křesťan pak musí poslouchat jakákoli nařízení světské vrchnosti, neboť Volksgesetz je vydáván za Boží zjevení, a sice za zjevení Boha Stvořitele, jehož působení je bezprostředně poznatelné v biologicky a ideologicky zaměřeném životě národa, stejně jako v historických událostech, které život národa utvářejí. – Holá, Ivona. Luteránské kořeny německého nacionalismu a státního absolutismu: Reformační kořeny nacionalismu a státního absolutismu. *Distance: revue pro kritické myšlení* [online]. 2003, roč. 6, č.1 [cit. 4. dubna 2006]. Dostupný z [www:http://www.distance.cz/index2.htm](http://www.distance.cz/index2.htm) .

<sup>17</sup> Na pruském generálním synodu byl 5. září 1933 přijat zákon, který odpovídal státnímu árijskému paragrafu. Stalo se tak 2 roky před vyhlášením tzv. Norimberských zákonů. Duchovní a zaměstnanci církevní správy nyní mohli setrvat ve svém úřadu jen za předpokladu, že se bez výhrad zasazovali za národní stát a Německou evangelickou církev, že byli árijského původu a nebyli v manželském svazku s osobou neárijského původu.

<sup>18</sup> Na synodu z 29. až 31. května 1934 v Barmenu zformulovali luteráni, reformovaní a unitáři teologické prohlášení k situaci Německé evangelické církve. Autoři prohlášení, mezi něž patřili především H. Asmussen a K. Barth, v šesti tezích odmítli teologii Německých křesťanů, státní ideologii totalitarismu a snahy státu o zásah do autonomie církve. Dále zde bylo ustanoveno, že na základě ústavy z července 1933 je pouze Vyznávající církev (Bekennende Kirche) legitimována k tomu, aby mluvila a jednala ve jménu Německé evangelické církve.

života tak má stát kázání slova Božího a předpokladem budování církve má být poslušnost Božímu slovu, to znamená Ježíši Kristu samému.<sup>19</sup> Jenže tyto důrazy *Vyznávající církve* jakoby v intencích dotáženého lutherského dualismu opět směřovaly především do oblasti církevně-duchovní, bez zjevné angažovanosti v boji proti zlu.<sup>20</sup> Barth teologicky myslí jakoby v jisté nadřazenosti věci vůči situaci, v určitém teologicky koncipovaném prostoru. To ovšem nevyhovovalo křesťanům, kteří chtěli proti národnímu socialismu bojovat přímo na politické scéně. Barthova dialektická teologie proto byla v kruzích kolem KR zprvu přijímána rozpačitě.<sup>21</sup> Vždyť naše teologické myšlení je v této době poznamenáno tendencí opačnou. Teologický zápas J.L. Hromádky, E. Rádl a dalších byl především zápasem o uplatnění eticky pojatého evangelia a ideálů lidské svobody v běžném životě soudobé společnosti. Zápasem o poctivé hledání Boží vůle a jejím následným naplňováním v praxi běžného života. Na stránkách KR se rozhořela ostrá polemika,<sup>22</sup> kdy se zástupnými modely obou znesvářených stran stala jména Karla Bartha a Leonharda Ragaze.<sup>23</sup> Ve skutečnosti však odrážel tento spor závažnou otázku po formě uplatňování evangelia v praxi, otázku po míře křesťanské angažovanosti ve světě. Tato otázka je důležitá i pro vztah k antisemitismu. Na jedné straně (Ragaz) hrozí neustálé nebezpečí ztotožňování dějinných fenoménů s dějinami spásy, a to povýšením lidské vůle a lidského díla zatíženého hříchem na rovinu vůle Boží. To se stalo *Německým křesťanům*, ale i křesťanství jako takovému, když ponížení židovstva bylo po staletí chápáno pseudoteologicky jako doklad Božích soudů. Na druhé straně však jenom angažovaný postoj mohl Židům v rozpínajícím se nacistickém Německu účinně pomoci. Určitě více, než ve *Vyznávající církvi* do důsledku uplatňovaná teorie o dvou říších. J. Smolík<sup>24</sup> a M. Hübner<sup>25</sup> soudí, že se čelní představitelé KR (především tedy J.L.H) postavili na stranu Barthovu, zvláště poté, co se

---

<sup>19</sup> Hübner, Miloš. *Křesťanská revue v boji proti fašismu*, str. 63.

<sup>20</sup> Navzdory pokračujícím represím *Vyznávající církev* nezaujala žádný principiální postoj vůči totalitnímu státu. Její vedení naopak zaslalo v den sárského referenda (13.1.1935) Hitlerovi blahopřejný telegram a doporučilo, aby se konaly přímluvné bohoslužby k oslavě svátku mocenského převzetí této oblasti. Podobných příkladů je samozřejmě více. Podpořit své židovské sousedy pak našlo odvahu jen pár statečných jedinců. – Holá, Ivona. *Luteránské kořeny německého nacionalismu a státního absolutismu* [online].

<sup>21</sup> Hromádka v roce 1932 vytýká dialektické teologii církevnost, akademičnost, novou ortodoxii. - Smolík, Josef. *Zápas dialektické teologie s nacismem. Křesťanská revue*. 1975, roč. 42, str. 86-91.

<sup>22</sup> *Křesťanská revue*. 1936, roč. 9, str. 12-24, 49-53, 83-90, 123-125, 147-152.

<sup>23</sup> Ragazův křesťanský postoj vycházel z daleko větší angažovanosti, „šlo mu především o realitu Božího království, která se prolamuje do tohoto světa, a která vede boj s démonskými silami.“ - Hübner, Miloš. *Křesťanská revue v boji proti fašismu*, str. 41.

<sup>24</sup> Smolík, Josef. *Zápas dialektické teologie s nacismem*, str.90.

<sup>25</sup> Hübner, Miloš. *Křesťanská revue v boji proti fašismu*, str.41.

jeho osobní postoj zradikalizoval<sup>26</sup> a posunul dosah své dialektické teologie více do světa. Když však pročítám stránky KR z roku 1936, byl bych ve formulaci jejich postoje zdrženlivější. Hromádka skutečně vytýká Ragazovi, že ztotožňuje některá hnutí a některé dějinné jevy (např. socialismus) příliš úzce s královstvím Božím. A hlavním theologickým úkolem mu zůstává (v duchu Barthově) „držeti v čistotě biblické svědectví o Boží vůli a zaslíbení“.<sup>27</sup> Ovšem zároveň si je plně vědom, že by bylo chybou nadřadit církev dějinám, které by pak byly pouze na rovině zmaru. To je patrné jednak z toho, že odmítá postoj německých protestantů,<sup>28</sup> kteří uvědoměle chtějí zápasit pouze ve sféře víry, odmítající zásahy do politiky,<sup>29</sup> a také z toho, jak razantně se brání postavit luterskou konfesi na místo nejvyšší.<sup>30</sup> Ze strachu před bezbřehým směřováním politiky a křesťanství radili k opatrnosti také J.B. Souček a J.B. Jeschke, sami sebe řadíce do tábora Barthova.<sup>31</sup> Ovšem byly zde i hlasy zcela opačné (v čele s E. Radlem), které se buď vehementně hlásily na stranu Ragazovu,<sup>32</sup> nebo na Barthovi oceňovaly jeho aktivitu.<sup>33</sup> Z toho je zřejmé, že české evangelictví rozhodně nechtělo skládat ruce v klín a v diskuzi Barth-Ragaz (jako dvou vyhraněných extrémů) nastoupilo jakousi střední a rozhodně aktivní cestu, která překračovala hranice církve.

## **1.2. Odmítnutí antisemitismu**

Na základě výše zmíněného přístupu tak musela ČCE (oproti Vyznávající církvi) tvářit v tvář nacistické ideologii zaujmout postoj také k antisemitismu. Z jejich řad to byl především Přemysl Pitter (o něm viz dále), který se později aktivně zapojil do záchrany židovských obyvatel. Také v kruhu myslitelů KR se velmi často ozýval hlasitý protest vůči perzekuci lidu Staré smlouvy. Tento boj již nebyl veden pouze přes hranice, neboť

---

<sup>26</sup> V jednom z dopisů (19. září 1938) svému pražskému kolegovi J.L. Hromádkovi vyzýval Karl Barth k tomu, aby se čeští vojáci chopili zbraní v duchu husitské tradice. Luteránští biskupové se od Bartha výslovně distancovali.

<sup>27</sup> Hromádka, J.L. Němečtí evangelíci, K.Barth a L.Ragaz, str. 19. *Křesťanská revue*. 1936, roč. 9, str. 12-22.

<sup>28</sup> Ve stejném duchu se proti Vyznávající církvi vyslovil v diskuzi i R. Mareš. Oponoval mu J.B. Jeschke (tak soudí M. Hübner, článek je podepsán –rub–), který se brání směřovat Boží slovo a politický program a nabádá k „trpělivému vyčkávání“. - *Křesťanská revue*. 1936, roč. 9, str.23-24, 89-90.

<sup>29</sup> Hromádka, J.L. Němečtí evangelíci, K.Barth a L.Ragaz, str.12.

<sup>30</sup> Hromádka, J.L. Němečtí evangelíci, K.Barth a L.Ragaz, str.22.

<sup>31</sup> Spíše však na stranu selhávající Vyznávající církve. Tak např. J.B.S. odmítá prohlašovat odpůrce, „o nichž jsme upřímně přesvědčeni, že působí zlo, přímo za Boží nepřátele a snad nástroje ďáblovy!“ – Souček, J.B. Diskuse: O Ragaze, str.86. *Křesťanská revue*. 1936, roč. 9, str. 83-87.

<sup>32</sup> Jádrem celého problému dobře nazírá dr. M. Kohák, když se ptá: „Není i Německé křesťanství reakcí ..., která se vrhla nesprávným směrem, ale v jádru postihla nebezpečí církevního života, jeho formulované neživotnosti, jeho oportunistickou kapitulaci před světem?“ - Kohák, M. O Ragaze, str. 50. *Křesťanská revue*. 1936, roč.9, str.49-53.

<sup>33</sup> Hejl, František. Vážený pane profesore. *Křesťanská revue*. 1936, roč. 9, str. 88-89.

československá společnost nebyla vůči antisemitismu tak docela imunní.<sup>34</sup> Antisemitismus byl dokonce blízký i některým katolickým kruhům; Vít Michálek ve svém článku připomíná nejen klerikální politické strany,<sup>35</sup> ale i katolické básníky formátu Václava Renče, Jana Zahradníčka či Jakuba Demla.<sup>36</sup> Navíc neměla ČCE možnost ve svém postoji navazovat ani na německou Vyznávající církev, která v tomto ohledu selhala.<sup>37</sup> Jedinou její čestnou výjimkou byl Dietrich Bonhoeffer, jehož díla, v tomto zápase klíčová, však byla napsána až na začátku (a během) války a vydána až po válce.<sup>38</sup> U nás se proti antisemitismu vyjadřoval především J.L. Hromádka,<sup>39</sup> který jej neváhal nazvat „morovou epidemií šířící se jako neštěstí ze země do země a ochromující rozum, cit i mravní vůli, uvolňující jen temné pudy nevzdělanců i vzdělanců“.<sup>40</sup> Také jeho povzdech nad zvrhlostí doby, kdy „i někteří křesťané a domněle křesťanské listy přísluhují pohanským antisemitům“,<sup>41</sup> je dosti výmluvný. Podobnou výtku pranýřující nevšímavost většinové společnosti vyslovil i Jaroslav Šimsa. S velkou dávkou ironie neváhal říci, že mu „začíná být i antisemita milejší než lidé dobře oblečení a živení, říkající: "Nás se to přece netýká-tak co!"“.<sup>42</sup> Zároveň varuje, že mládež stržená „antisemitskou agitací... je ztracena pro církev i pro národ“.<sup>43</sup> Nebyl to ovšem pouze humanitní zájem a láska k bližnímu,<sup>44</sup> které vedly zmíněné theology k odporu vůči antisemitismu. Byla to i touha teologicky se vyrovnat se svébytností židovství jako takového. Např. Hromádka agituje proti takové židovské asimilaci,<sup>45</sup> která by vyrůstala z pouhé náboženské lhostejnosti či politického

---

<sup>34</sup> Viz Hilsnerova aféra.

<sup>35</sup> Antisemitismus byl blízký některým kruhům Československé strany lidové i Křesťansko-sociální strany v Čechách. Také katolický kněz (a pozdější prezident Slovenské republiky) Josef Tiso byl antisemitou.

<sup>36</sup> Michálek, Vít. Postoje českých křesťanů k Šoa po roce 1945, str.204-206. *Křesťanská revue*. 1998, roč.65, str.204-212.

<sup>37</sup> Prudký, Martin. Záhada Židů a postoje křesťanů: Chceme se zamyslet nad tím, co bylo, a nad naší dnešní odpovědností, str.30-31. In: Čapek, Jan. *Za války a po válce: Sborník textů k 50.výročí ukončení 2. světové války*. 1. vydání. Středokluky: Zdeněk Susa, 1995, str.17-47.

<sup>38</sup> Etika, Listy z vězení; souviselo to se spiknutím za účelem atentátu na Hitlera, do kterého se Bonhoeffer zapojil, chápe tak do důsledku žité evangelium. Nemohl si tedy dovést veřejně se písemně vyjadřovat a upoutat na sebe pozornost.

<sup>39</sup> Hromádka se také zúčastnil jako zástupce ČCE velké manifestace proti rasismu a antisemitismu, která se konala v Praze roku 1935. – Michálek, Vít. Postoje českých křesťanů k Šoa po roce 1945, pozn. č.34.

<sup>40</sup> Hromádka, J.L. Antisemitismus. *Křesťanská revue*. 1938, roč.11, str.100-101.

<sup>41</sup> Hromádka, J.L. Křesťané a Židé. *Křesťanská revue*. 1939, roč.12, str.102-103.

<sup>42</sup> Šimsa, Jaroslav. Proti lhostejnosti. *Křesťanská revue*. 1939, roč.12, str. 68.

<sup>43</sup> Šimsa, Jaroslav. Proti lhostejnosti. *Křesťanská revue*. 1939, roč.12, str. 68.

<sup>44</sup> Až vroucí láskou je prodchnuta Hromádkova věta: „...v tichosti tiskneme ruce svým přátelům židovského původu a ujišťujeme je svou neztenčenou, ba zvýšenou a zvroucňelou sympatií“. – Hromádka, J.L. *Křesťané a Židé*, str. 102.

<sup>45</sup> Česko-židovské asimilační hnutí bylo u nás velmi silné. Mezi Židy v Čechách mělo daleko větší vliv než např. sionismus. K česko-židovskému hnutí např. Doležalová, Jana. Několik poznámek na okraj česko-židovského hnutí. In: Divišová, Milada; Doležalová, Jana; Prudký, Martin; aj. *Dialog křesťanů a Židů*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1999, str.80-83.

oportunismu. Židovství má vnášet do evropského ovzduší nejkřivější dědictví svých duchovních dějin a

*„... právě česko-židovské hnutí by si mělo vzít za své poslání přetlumočit našemu člověku nejhlubší pravdy a ideály starozákonní i židovské ... Když se český Žid opravdu pokusí, aby obohatil českou duchovnou kulturu opravdovostí izraelské víry v Hospodina ... tu si s účastí budeme všímat jeho práce a podporovat jeho snahy.“<sup>46</sup>*

Hromádka v těchto slovech zastával de facto pozici vstřícného židovsko-křesťanského dialogu dneška, a to dávno před událostí šoa.<sup>47</sup> Z podobných pohnutek se pak také zajímal o problematiku Pavlovy teologie. Když podle něj Pavel postavil křesťanskou církev na vykupitelské dílo Ježíše Krista a zavrhl rozlišování věřících na 2 skupiny, nevyslovil tím soud nad Židy, ale vyzdvihl obecnství víry, lásky a naděje nad rozdíly rasové. Křesťané podle Hromádky nemají zapomínat na rozdíly mezi nimi a Židy, ale též na to, že Zákon, proroci a žalmy jsou dědictvím po Izraeli.<sup>48</sup> Také v otázce údajné viny Židů za ukřižování Mesiáše můžeme postoj J.L.H. ocenit. Ve svém kázání k velkopáteční události říká: „Především (praví nám kříž), hledej sama sebe mezi těmi, kdo buď se přičinili o smrt Syna člověka, anebo kdo zbaběle utekli, když byl veden na popravu!“<sup>49</sup> a odmítá tak prosté obvinění Židů z Kristovy smrti. Problematická novozákonní informace se mu stává spíše modelovým příkladem než historickým faktem.

### **1.3. Problematické postoje**

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

---

<sup>46</sup> Hromádka, J.L. Poslání českého žida. *Křesťanská revue*. 1937, roč. 10, str.10-11. V tomto čísle (str.12) se J.L.H. také vyznává ze své důvěry v západní demokracii britské provenience, kterou nazývá rytířstvím (ve shodě s Rádlem) a ve kterou skládá naděje i v otázce boje proti antisemitismu. Cit.: „A teď si představte, že by toto ušlechtilé rytířství mělo ustoupit ideologii Hitlerově, Göringově a Streichově!“

<sup>47</sup> Z podobných příspěvků dále např. Jaroslav Šimsa v recenzi knih, které se pokouší řešit židovskou otázku: „...plyne pro křesťany trojí úkol: pochopit kořeny antisemitismu, zastat se pronásledovaných, pomáhat židovským emigrantům a prosit Boha o jejich ochranu a konečně usilovat o přátelské vztahy mezi křesťany a židy, abychom tak odčinili aspoň část viny, které se dopouštějí naši křesťanští bratři proti bratrům židovským.“ – Šimsa, Jaroslav. Křesťané před Židovskou otázkou. *Křesťanská revue*. 1939, roč.12, str.59-60.

<sup>48</sup> Hromádka, J.L. Křesťané a Židé. *Křesťanská revue*. 1939, roč.12, str. 102-103.

<sup>49</sup> Hromádka, J.L. Kříž a vítězství. *Křesťanská revue*. 1939, roč.12, str.129-133.

osud.“<sup>50</sup> U prvorepublikových teologů z řad ČCE pak lze vyzorovat především dva problematické body potenciaálního rozhovoru mezi synagogou a církví:

a) Vztah synagoga-církve:

Otázka eklesiologická, otázka pravého společenství nesoucího příslib spásy, mohla být pro ČCE v konfrontaci s židovským společenstvím otázkou živou. Zřejmě však nebyla. Pokud ji evangeličtí autoři řešili, chyběla jim často přesnější terminologie, či nebylo zcela jasné, jaké stanovisko zaujímají ve vztahu k židovskému nároku spásy.<sup>51</sup> Ne tak u novozákoníka J.B. Součka. Ten během své životní dráhy rozpracovával především Pavlovo učení o ospravedlnění a před válkou formuloval svůj postoj v intencích *substituční* teorie. Vycházející z eschatologicky zaměřené starozákonní profétie správně zdůraznil, že Hospodin je Bohem všech národů a že jim bude soudcem i spasitelem. Zdůrazňuje také, že Izrael měl výjimečné postavení a Ježíš Kristus musel své poslání provést právě na půdě tohoto lidu. Obětí Ježíšovou se ovšem zpečetuje a uzavírá nová smlouva. V tomto pojmu je pro J.B.S. obsaženo nejen navázání na starozákonní lid, ale zároveň jeho překonání. Ježíš sám navíc vylučuje nevěřící Izraelce<sup>52</sup> z tohoto nového lidu Božího.<sup>53</sup> J.B.S. se opírá především o interpretaci Pavlovy teologie, dle které „byla stará smlouva od okamžiku smrti Kristovy nahrazena novou. Stará smlouva nebyla sice klamem, ale provisoriem. Zaslíbení s ní spojená platí – ale Bůh nyní otevřel novou a to *vylučnou* cestu k nim: Ježíše Krista.“<sup>54</sup>

b) Křesťanská misie mezi Židy:

I pro křesťany ČCE byl zápas o Židy především zápasem víry a misijní lásky.<sup>55</sup> Například recenzent J. Šimsa píše o brožuře V. Hahna *Židovská otázka* (Praha 1937), v níž autor vybízí židovské spoluobčany, aby uvěřili v Krista, a tak se smířili s Bohem a následně s lidmi. Šimsa konstatuje, že se mu tento postup jeví sice nepraktický, přesto mu

---

<sup>50</sup> Hromádka, J.L. Antisemitismus. *Křesťanská revue*. 1938, roč.11, str.101. // Je samozřejmě možno se přít o pravý smysl této věty, přesto z ní tak trochu zavání princip kolektivní viny.

<sup>51</sup> Např. Jaroslav Šimsa na otázku, kdo je pokračovatelem starozákonního Izraele, odpovídá, že „nositelkou smlouvy Hospodinovy s Izraelem jest církev Kristova.“ Myslí však "jen" nebo "také" církev? – Šimsa, Jaroslav. Pro národ posvěcený Bohu, str.186. *Křesťanská revue*. 1939, roč.12, str. 185-188.

<sup>52</sup> V kontextu pozdějších Součkových prací nelze jednoznačně říci, zda nevěřící je myšleno jako „neuznávající Kristovo mesiášství“. J.B.S. shledával na základě interpretace Pavlova učení o ospravedlnění, že víra je pravým znakem Izraele v celé jeho pouti (viz dále). Ale formulace a odkazy, které zvolil zde, vypovídají spíše o negativním vymezení.

<sup>53</sup> J.B.S. zdůrazňuje podobnosti O vinici Mk 12,1-2; O svatební hostině Mt 22,1; L 14,16-24.

<sup>54</sup> Souček, J.B. Jednota lidu Božího podle Písma, str.164. *Křesťanská revue*. 1937, roč.10, str.161-166.

<sup>55</sup> Hromádka, J.L. Křesťané a Židé. *Křesťanská revue*. 1939, roč.12, str. 103.

ale neubírá na důležitosti, a schvaluje jej jako prostředek vůči antisemitismu.<sup>56</sup> Také oficiální postoj ČCE byl k takto zaměřené misii vstřícný. Již v roce 1925 se z dokumentů 3. synodu ČCE dovídáme, že „synod uznává potřebu misie mezi československými Židy a doporučuje, aby v jednání o této věci bylo s příslušným zahraničním komitétem pokračováno“.<sup>57</sup> Také v roce 1927 na 4. synodu ČCE měla být misie projednávána<sup>58</sup> s tímto odůvodněním:

*„Ani židovská misie by neměla býti církvi naší lhostejnou. V republice naší žije na 360 000 Židů, pro něž se dosud ničeho nečiní. Dosud byla práce mezi Židy vzdána jednak tím, že církev naše méně přicházela se Židy do styku, jednak že oni nám byli národnostně i sociálně cizími a nepřístupnými... Všestrannou pomocí a podporou takovéto práce získala by nejvíce naše církve.“*<sup>59</sup>

Z právě zmíněných dokumentů tedy vyplývá, že se ČCE ke křesťanské misii mezi Židy stavěla kladně, byť se v ní přímo neangažovala.<sup>60</sup>

#### **1.4. Závěr**

V Českobratrské církvi evangelické můžeme v předválečném období zaznamenat odmítavý postoj k dualisticky chápané souvislosti Zákona a evangelia, což bylo dáno převažující reformovanou tradicí a aktivním odporem vůči nacismu. V ČCE tak bylo de facto otevřeno jedno z témat současného židovsko-křesťanského dialogu. Mnohem důležitější je ovšem skutečnost, že na základě tohoto přístupu se v předválečné ČCE dostávalo židovskému obyvatelstvu nejvyšší možné podpory a zastání. Vynikne to především ve srovnání s německou *Vyznávající církví*, která byla ve svém odporu k

---

<sup>56</sup> Šimsa, Jaroslav. Křesťané před židovskou otázkou. *Křesťanská revue*. 1939, roč.12, str.60.

<sup>57</sup> Usnesení B.V.12. *Zpráva o 3. synodu ČCE, který zasedal v Praze u Salvátora a na Král. Vinohradech od 15. do 19.6. 1925*, str.38-39. Archiv synodní rady ČCE. // Synod se tak připojil k iniciativě synodního výboru, která mu byla představena ve zprávě o evangelizaci a misii. Tam se mj. píše: „Synodní výbor na určitý podnět ze strany přátel skotských zaslal komitétu Spojené Svobodné církve skotské pro misii mezi Židy dopis o možnosti založení práci misijní v Praze.“ V případě zřízení misie přislíbil také synodní výbor propůjčení sálu v Husově domě. - *Třetí synod ČCE v Praze 1925/ Svolání, program a členové synodu, zprávy a návrhy*, str.51. Archiv synodní rady ČCE.

<sup>58</sup> Popudem k tomu byla konference o otázce židovské misie v Budapešti, o které referoval 19.4.1927 na schůzi synodního výboru farář Prudký. Na této schůzi byla zároveň misijní jednota pověřena, „aby připravila konkrétní návrh pro synod o tom, jakým způsobem by se dosáhlo, aby podobná misie jako v Budapešti se konala od skotských církví také u nás“. - *Zápis ze schůzi synodního výboru 1926-28*. Archiv synodní rady ČCE.

<sup>59</sup> *Čtvrtý synod ČCE v Praze 1927/ Svolání, program a členové synodu, zprávy a návrhy*, str.44. Archiv synodní rady ČCE.

<sup>60</sup> Jak vyplývá z poděkování zástupce Presbyterní církve skotské J.E.Stewart z Edinburghu na 5. synodu ČCE v roce 1930, zástupci skotské misie s ČCE opravdu úzce spolupracovali. - *Zpráva o 5.synodu ČCE 1930*, str. 84-85. Archiv synodní rady ČCE.

antisemitismu mnohem pasivnější. V ČCE reprezentovali ostře odmítavé stanovisko vůči antisemitismu především křesťané sdružení kolem časopisu *Křesťanská revue*. Tento vstřícný postoj k Židům vycházel především ze zásad humanismu a teologicky nebyl ještě křesťanský vztah k synagoze problematizován, čehož dokladem je i poskytování zázemí skotské misii zaměřené na židovské obyvatelstvo.

## 2. ŠOA

Strašnému pokusu národně socialistické Třetí říše o vyvraždění všech Židů na dostupných územích, pokusu o konečné řešení židovské otázky (die Endlösung der Judenfrage), padlo za oběť na 6.000.000 lidí. Nebudu se zde podrobněji rozepisovat o podobách, podnětech a faktech tohoto hrůzného činu,<sup>61</sup> a to ani v rámci českých zemí.<sup>62</sup> Výmluvnou skutečností je samo o sobě to, že ze 118.310 jejich obyvatel (roku 1939), na které se vztahovaly Norimberské zákony, jich přežilo pouze 14.045.<sup>63</sup> Za okupace zaujali sice křesťané vůči pronásledovaným Židům určitý postoj solidarity tím, že se nepřipojili k ostře vedené antisemitské kampani, ale církevní představitelé ani sbory se ve věci Židů vyznavačsky neprojevíly a konkrétně pomoci dokázali jen někteří stateční jedinci. Čestnou výjimkou je ovšem případ, kdy se (3.5.1939) synodní rada ČCE připojila k žádosti Arcibiskupské konzistoře Generálního vikáře B. Opatrného anglickému ministru kolonií, aby pětisetčlenné skupině Židů z Kolínska poskytla Británie v britských koloniích území pro život a obživu zemědělstvím.<sup>64</sup> Pro ilustraci postoje ČCE k Židům za okupace použiji dále pouze několik příkladů, neboť problematika zatím není uceleně zpracována.<sup>65</sup> Patrně nejznámějším příkladem hlubokého mravního cítění a účinné angažovanosti ve vztahu

---

<sup>61</sup> K tématu je přirozeně mnoho literatury. Dovolím si pouze odkázat na některé základní dokumenty potvrzující německý úmysl a usvědčující pachatele (jak důležité i dnes, v době, kdy tzv. vědecky zainteresovaní "popírači holocaustu" odkazující na svobodu slova vypouštějí do světa své lži), jako např. Norimberské zákony, zápis konference ve Wannsee, Mein Kampf a korespondence A. Hitlera, Protokoly síónských mudrců atd. Některé z nich lze najít např. ve sborníku "Stín Šoa nad Evropou". – Přílohy. In: Pojar, Miloš. *Stín šoa nad Evropou: sborník přednášek z cyklu uvedeného ve Vzdělávacím a kulturním centru Židovského muzea v Praze v lednu 2000 až prosinci 2001*. 1. vydání. Praha: Židovské muzeum, 2001, str. 290-309.

<sup>62</sup> Opět jen náznakově: Schmidtová-Hartmanová: *Osud Židů v protektorátu 1939-1945; Stín Šoa nad Evropou* (sborník); *Emancipácia Židov-antisemitizmus-prenasledovanie...* (sborník); Glazar: *System a krátka historie nacistických táborů-koncentračních a vyhlazovacích atd.*

<sup>63</sup> Vlček, Mario. *Nástin některých problémů židovské menšiny Československu po roce 1945*, str. 135. In: *Colloquium Opole '98: Polacy-Niemcy-Czesi Sasiadztwo na przełomie wieków*. Wyd. 1. Opole: Państwowy Instytut Naukowy - Instytut Śląski w Opolu, 2000, str. 134-142.

<sup>64</sup> Wolf, Ondřej. *Duchovní ČCE ve druhém domácím odboji: První písemná práce k první odborné zkoušce z Církevních dějin na EthF UK*, str.11. Flégl, Michal. Praha: b.n., b.d., 213 s. // Akce se bohužel nepovedla, neboť Británie hromadná víza nepodávala.

<sup>65</sup> Smolík, Josef. *Křesťanství bez antijudaismu*, str.30. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH, 2002. 221 s.

k Židům je osoba Přemysla Pittera, který i přes velké osobní riziko ukrýval v zotavovně v Mýtě u Rokycan židovské děti před transporty, navštěvoval a podporoval židovské rodiny v Praze, zásoboval je potravinami a vybavoval do transportů. Na přelomu let 1944/45 pak byl zakladatelem "Výboru křesťanské pomoci Židovským dětem", jehož členy byli vedle představitelů YMCA také duchovní ČCE J. Kučera a J. Sochor.<sup>66</sup> Tato iniciativa po válce vyvrcholila uskutečněním záchranné akce „přátel Milíčova domu,“ v jejímž rámci se P. Pitter se svými spolupracovníky ujal židovských dětí, nacházejících se ještě v terezínském ghettu, a poskytl jim péči v několika zkonfiskovaných zámcích na Benešovsku.<sup>67</sup> Dalším příkladem pokusu účinné pomoci je i poskytování křtu Židům, kteří se od roku 1938 nechávali křtít z obavy před Hitlerem. Soudím, že takto poskytnuté křty nebyly ani tak motivovány misijně jako spíše touhou pomoci pronásledovaným. Křty byly prováděny i bez náboženské přípravy (např. farář Karel Andrlé v Krouně)<sup>68</sup> a se zřejmým důrazem auxiliárním (farář Bohumír Šuchman).<sup>69</sup>

V poválečných letech se československá demokracie radovala jen z velmi krátké doby trvání. Nastupující diktatura proletariátu zahнала Českobratrskou církev do jakéhosi ghetta a ta se náhle ocitla v podobné situaci jaké čelila *Vyznávající církev* Německa v dobách nacismu. Jako celek se nedokázala zastat nespravedlivě stíhaných a pronásledovaných, což je patrné nejvíce právě v kontextu její předválečné aktivity. Také ve vztahu k Židům byla situace v ČCE stagnující. To bylo dáno nejen tím, že církev řešila své vlastní problémy a soustředovala se na boj o přežití, ale také skutečností, že téměř celá židovská populace z Československa zahynula v koncentračních táborech.

V následující kapitolách se přesto pokusím vysledovat poválečné vnímání Židů v ČCE. Začnu u otázky antisemitismu, která dostala v kontextu *šoa* nový rozměr a stala se hybnou silou hledání nového vztahu k synagoze. Poté se budu zabývat židovsko-křesťanským dialogem, jehož vlivem začala být problematika vzájemného vztahu obou náboženských komunit vnímána na úrovni eklesiologické. V další kapitole proto představím určité eklesiologické modely tohoto vztahu a pokusím se zjistit, zda (a jakou měrou) se uplatňují v poválečné teologii ČCE. Nakonec mě budou zajímat oficiální stanoviska ČCE k židovství, tak jak je možné je vypátrat v oficiálních dokumentech synodů ČCE.

---

<sup>66</sup> Michálek, Vít. Postoje českých křesťanů k Šoa po roce 1945. *Křesťanská revue*. 1998, roč. 65, str.204-212.

<sup>67</sup> Pitter, Přemysl. Dokončená dvouletka pro záchranu dětí z koncentračních a internačních táborů: úvod k rozmnožované zprávě pro přispěvatele z r. 1947. *Hovory s pisateli*. 1983, r. XXI, č.120, str.5-7; Fierzová, Olga. Dětské osudy z doby poválečné: záznamy ze záchranné akce přátel Milíčova domu v Praze. *Hovory s pisateli*. 1985, r. XXIII, č.127, 128, 129.

<sup>68</sup> Wolf, Ondřej. *Duchovní ČCE ve druhém domácím odboji*, str.16.

<sup>69</sup> Wolf, Ondřej. *Duchovní ČCE ve druhém domácím odboji*, str.149.

### 3. THEOLOGICKÁ REVIZE ANTISEMITISMU

#### 3.1. Téma a předpoklady

V historii našeho letopočtu převládala na evropském kontinentě vůči Židům perzekuce. V dějinách násilných konverzí a protižidovských legislativ hrála bohužel aktivní roli církev a křesťanská nenávisť vůči Židům a judaismu byla často zakořeněna v samém srdci církevní nauky. Určité pasáže Bible byly vykládány protižidovsky. Židé byli obviňováni z bohovraždy a tato vina byla pak připisována dalším a dalším židovským generacím. Antisemitismus byl vlastní mnoha teologickým velikánům od Augustina po Luthera a jeho odmítnutí, případně reflexe vlastního podílu na něm, byla pro většinu církví problémem až do století dvacátého. K zásadnímu obratu došlo až po události šoa. Pozvolna přicházela vyznání vlastní viny u většiny křesťanských církví, hledaly se teologické kořeny antisemitismu. Přicházelo zjištění, že samotná humanita ke kladnému přijetí synagogy nepostačuje, což potvrzovalo 6 milionů mužů, žen a dětí zavražděných na půdě křesťansko-humánní Evropy. Předpokladem úspěšného boje proti antisemitismu v církvi se stalo hledání jeho základů v křesťanském učení, jejich veřejná diskuze a odsouzení. Vše doprovázeno vědomím křesťanské viny a posláním napravit chyby otců svých.<sup>70</sup>

#### 3.2. Českobratrská církev evangelická

V ČCE se léta poválečná zdají být v určitém útlumu zájmu o lid synagogy i v kritice antisemitismu jako takového. To dokumentuje i článek *O antisemitismu* otištěný v KR v roce 1946. K tématu antisemitismu jde o obsahově jediný<sup>71</sup> článek KR v rozmezí

---

<sup>70</sup> Vnímat tuto vinu na individuální rovině se zdá být problematické, zvláště pro ty, kteří se narodili až po druhé světové válce. Křesťan, jako člen určitého společenství, musí ovšem přijmout vedle toho, co mu účast na tomto společenství přináší, také zodpovědnost za všechny jeho aspekty a souvislosti. Odmítá-li některé z nich, není to možné dělat tím, že je nebere na vědomí.

<sup>71</sup> Nepočítám-li článek J.L.H. Antisemitismus redivivus. *Křesťanská revue*. 1949, roč.16, str.70. Zde Hromádka recenzuje článek o antisemitismu z německého časopisu „Unterwegs“ a všímá si nové vlny antisemitismu v evropských zemích. Tento nový antisemitismus však spojuje s „protikomunistickým ovzduším“, je tedy třeba chápat tuto poznámku J.L.H v kontextu tehdejšího dozrívajícího politického sblížení komunistického bloku s nově vzniklým státem Izrael. Hromádka říká: „Nám křesťanským vyznavačům nastává úkol být na stráži a volat k odpovědnosti ty, kdo nesou odpovědnost za tuto hnusavou ránu na těle i duši „křesťanů“ a „moderního lidstva“. Paradoxně to však již brzy budou právě Židé v komunistickém Československu, kteří budou hlavními obviněnými v politických procesech let padesátých a na jejichž obranu nezasní z úst evangelických představitelů ani slovo. A bez zajímavosti není ani to, že právě v roce těchto Hromádkových slov byl v Praze zatčen Noel Field, čímž byl dán popud k prvnímu antisionistickému procesu v Maďarsku téhož roku; prvního procesu z řady podobných v socialistickém bloku. To, že vykonstruované procesy měly krom jiného v očích veřejnosti očistit komunistické strany od nálepky tzv. „židobolševismu,“ svědčí o latentně přítomném antisemitismu v těchto zemích a také o obecném

let 1946-1950, což považuji, především v kontextu předválečného zájmu na půdě KR v této věci, za alarmující. Všimá si toho ostatně i sám autor článku:

„*O antisemitismu se v prvních měsících po květnové revoluci skoro nic neslyšelo, ač o antifašismu a antinacismu se mluvilo tak mnoho. Jakoby antisemitismus nepatřil k důležitým stránkám, ano přímo k podstatě nacistického bludu, anebo jako bychom právě vůči tomuto projevu nacismu byli nějak obzvláště imunní.*“<sup>72</sup>

Autor sloupku pak ve svých dalších řádcích spatřuje teologické důvody<sup>73</sup> antisemitismu v židovském nároku „prostředkovatí zjevení jediného pravého Boha,“ kdy ostatními národy je toto vyvolení chápáno s určitou žárlivostí. Dle příspěvatele by měl ovšem zvítězit pohled, že Bůh sám (a nikoliv Židé), pouhou milostí se takto rozhodl; pohled do důsledků uplatňující reformační důraz *sola gratia*. O tomto důrazu bude v další části mé práce ještě řeč. Vráťím se však ještě na chvíli k církevnímu tisku, konkrétně k evangelickému týdeníku Kostnické jiskry. Také zde nalezneme v těchto letech pouze jedinou zmínku,<sup>74</sup> která je však natolik alarmující, že si zaslouží podrobnější pohled. Příspěvatel si také všimá absence problematiky antisemitismu. A v tomto směru vstřícně kvituje přednášku Viléma Vischera ve Štrasburku. Vischer se v ní vypořádal s nacistickým antisemitismem tím, že jej postavil na stejnou rovinu s židovstvím; oboje se podle něho stejnou měrou protíví Boží milosti, oboje mu je mírou svého sebeospravedlnění „opravdovým nebezpečím pro lidskou společnost“. Český referent navíc bezostyšně opakuje substituční a antisemitské stanovisko Vischerovo: „Postoj k Židům je zkušebním kamenem pravosti církve, která je skutečným Izraelem, lidem, který dal na Boží milost. Církev ví, že Židé jsou úhlavní nepřátelé Kristova kříže.“<sup>75</sup> Příznačné pro tuto dobu je zřejmě i to, že na článek nikdo v Kostnických jiskrách nereagoval a Vischerova stanoviska neproblematizoval.

J.L.Hromádka zpočátku také mlčel. V kontextu jeho předválečné aktivity je zvláštní, že se prakticky nevyjadřoval k následkům války, nezabýval se křesťanským

---

ztotožňování vládnoucí garnitury socialistických zemí s Židy (kterýžto názor převládá především v těchto státech samých). - Rucker, Laurent. *Stalin, Izrael a Židé*, str.200-235. Čadský, Vladimír. 1. vydání. Praha: Rybka Publishers, 2001, 313 s.

<sup>72</sup> O antisemitismu. *Křesťanská revue*. 1946, roč.13, str.8. Článek je podepsán redakční značkou -č-.

<sup>73</sup> Důvodů poválečného antisemitismu u nás bylo pak samozřejmě mnoho. Společnost byla po léta vystavena intenzivní a profesionálně vedené antisemitské indoktrinaci, antisemitismus ekonomický souvisel s restitucí židovského majetku a problematizována byla i předválečná národnostní příslušnost Židů, považovaných nyní za exponenty němectví. Svoji úlohu sehrál jistě i potlačovaný pocit viny (zvláště na Slovensku). K problematice viz: Vlček, Mario. Nástin některých problémů židovské menšiny v Československu po roce 1945, nebo Svobodová Jana: Projevy antisemitismu v českých zemích 1948-1992.

<sup>74</sup> Další rozsáhlý článek o židovské misii rozeberu v tematické kapitole.

<sup>75</sup> Židovství a křesťanství. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 1946, roč.XXXI, č.12, str.66.

podílem viny na událostech Šoa, ale např. ani problematikou vyhánění bývalých spoluobčanů německé a maďarské národnosti.<sup>76</sup> Ale po druhém zasedání Křesťanské mírové konference v Praze roku 1959, která vyzvala ke kajícím bohoslužebným shromážděním v souvislosti připomínky prvního svržení atomové bomby, se vrátil také k nutnosti pokání křesťanů za události holocaustu:

*„Kde jsou hranice naší odpovědnosti? Kdy si smíme mýt ruce ve vědomí nevinnosti?... Smím říci, že sám ve svém nitru a ve svém svědomí pociťuji stále a stále hrůzu toho, co bylo spácháno na milionech našich židovských bratrů. Dlouhá řada německých přátel se stále ohýbá pod břemenem tohoto bezměrného neštěstí, které postihlo tak strašnou řadu nejen starců, nýbrž i dětí. Ale kdo jsme tu zcela bez viny? Naše národy byly poznamenány chorobou antisemitismu.“*<sup>77</sup>

Jak je patrné, v době, kdy se stále ještě za oběti válečných hrůz pokládaly především národy okupované,<sup>78</sup> nebál se Hromádka vystavit své kritice také je. Zásadní pro pochopení poválečného Hromádkova vztahu k antisemitismu je pak stať v jeho spisu *Na prahu dialogu*.<sup>79</sup> I zde bezesbytku přijímá podíl viny křesťanské, když opakuje: „Ničivé a odporné projevy antisemitismu právě v křesťanských národech nasvědčují tomu, že křesťanská společnost byla nakažena od staletí rozkladnými bacily zloby a nenávisti.“<sup>80</sup> Jinde pak: „Židovská tragedie v letech třicátých a čtyřicátých našeho století je strašnou ranou na křesťanském těle, ranou nezacelenou a stále krvácející.“<sup>81</sup> Co je mu však skutečným důvodem této rány let čtyřicátých? Je to především „pilátovský chlad člověka, který u vědomí vlastní moci jest povznesen nad lidský soucit, nad lidské volání po právu, spravedlnosti a milosrdenství.“ Je to „odpor rasový, kulturní a často i hospodářský,“ který je pouze „přikryt anebo posvěcen znamením golgotského kříže.“ Jakoby teolog Hromádka nepátral po skutečných teologických důvodech antisemitismu a vina církve se mu sestávala především z absence humánního soucitu, případně z poskytnutí antijudaistické symboliky do rukou zkaženého světa. Naznačuje sice, že církev „zapomněly na nadějně napomenutí

---

<sup>76</sup> Šimsa, Jan. Hromádkův zápas o svobodu Kristovy v dějinách a v dějinných zvratech, zvláště v roce 1945 a 1947-1958, str.39. In: *Svoboda Kristovy církve v dějinách: Symposium k teologickému odkazu J.L.Hromádky při příležitosti 110.výročí jeho narození a 30.výročí jeho úmrtí, 3.-5.prosince 1999 v Praze*. 1. vydání. Benešov: EMAN, 2002, str.39-44.

<sup>77</sup> Hromádka, J.L. V solidaritě viny i naděje. In: Filipi, Pavel. *Do nejhlubších hlubin: život, setkávání, teologie: k stému výročí narození J.L. Hromádky*. 1.vydání. Praha: Kalich, 1990, str.238-239.

<sup>78</sup> Toho si všímá např. Pavel Filipi ve svém článku. Filipi, Pavel. Kde byl v Osvětlení člověk? *Křesťanská revue*. 2005, roč.72, str.191-192.

<sup>79</sup> Hromádka, J.L.: Na prahu dialogu. In: Lochman, J.M.; Souček, J.B. *Pole je tento svět: Sborník k 75.narozeninám J.L. Hromádky*. Praha: Kalich, 1964, str. 71-114.

<sup>80</sup> Hromádka, J.L.: Na prahu dialogu, str. 79.

<sup>81</sup> Hromádka, J.L.: Na prahu dialogu, str. 79.

Pavlovo, že Bůh nelituje svého zaslíbení, které dal izraelskému lidu,“ neptá se však již nakolik toto zaslíbení platí i nadále a proč je solí v očích ostatních (křesťanských) národů. Nekonkretizuje pak ani specifika křesťanského přínosu k dějinám antisemitismu.

J.L.Hromádka v podstatě zůstal osamoceným příkladem. Tak jako byla otázka antisemitismu za komunistické diktatury tabuizována ve společnosti, byla podobně opomíjena i v církvi. Můžeme jistě najít výjimky. Poukázat na tento problém si dovolili chartisté<sup>82</sup> a také ČCE našla odvahu se k věci vyjádřit na svém synodu v roce 1969.<sup>83</sup> Ovšem v církevním tisku a publikacích evangelických autorů není antisemitismus reflektován,<sup>84</sup> a tak se opravdové teologické pozornosti a plného odsouzení dočkal až po roce 1989. V *Křesťanské revui*<sup>85</sup> se začaly opět objevovat články na toto téma, mnoho teologů ČCE se k němu zároveň vyslovilo rozsáhlejšími pracemi a přednáškami.<sup>86</sup> Díky tomu začalo v ČCE pomalu vzrůstat vědomí, že antijudaistické rysy křesťanské teologie stejně jako obludné selhání křesťanského světa nejsou jen akademickými problémy minulosti, ale mohou mít reálný dopad i dnes.

A nebyla by ČCE církví se slavnou biblistickou tradicí, kdyby především na tomto poli nezahládala svou činnost. Otázkou, nakolik je antisemitismu základem **biblický antijudaismus**,<sup>87</sup> se zabývá především Martin Prudký. Ve své práci *Zvláštní lid Páně* navazuje na zahraniční práce podobného druhu a všímá si konkrétních podob novozákonního napětí mezi křesťany a Židy. V novozákonním kánonu pak rozlišuje čtyři odlišné perspektivy jejich vztahu: pavlovskou perspektivu jednoty, mladší synoptickou perspektivu distance, janovskou perspektivu vyhocené polemiky a perspektivu mimoběžnosti (Zj, Žd a 1Pt). Oceňuje především rekonstruovatelný postoj historického Ježíše a apoštola Pavla, pro které „nebylo myslitelné, že by "kristovství“

---

<sup>82</sup> V prohlášení Charty 77 *Tragédie Židů v poválečném Československu. Charta 77, 1997-1989: Od morální k politické revoluci: Dokumentace*. Prečan.V. (vyd.) – Smolík, Josef. *Křesťanství bez antijudaismu*, op.pozn.112, str.33. 1.vydání. Praha: OIKOYMENH, 2002.

<sup>83</sup> Podrobněji v kapitole *Instituční projevy ČCE*.

<sup>84</sup> Mám za to, že se objevovaly spíše výjimky. Jednou z nich je např. výzva Jana Čapka "Mírové úsilí malého člověka", která se zmiňuje o jednání vůči Židům. - Pfann, Miroslav. *Nová orientace v Českobratrské církvi evangelické: Malá historie jednoho hnutí evangelických křesťanů podle archivních dokumentů*. 1. vydání. Středokluky: Zdeněk Susa, 1998. str. 17-23.

<sup>85</sup> Tematicky se mu věnuje *Křesťanská revue* 1994/6, 2005/6.

<sup>86</sup> Prudký, Martin: *Záhada Židů a postoje křesťanů; Hospodine, pamatuj na svůj lid-tragická cesta Židů dějinami křesťanské Evropy*. Smolík, Josef: *Křesťanství bez antijudaismu...*

<sup>87</sup> Zde je naznačeno správné rozlišování pojmů "antisemitismus" a "antijudaismus". Vzhledem k tomu, že v církevních diskusích bývají oba pojmy používány záměně, a vzhledem k tomu, že i v obecném vnímání židovství je těžké oddělovat národnostní a náboženský aspekt (viz pozn. č.1), rezignoval jsem i já v této práci na přesné rozlišování obou pojmů.

(resp. eschatologické obecnství lidu Hospodinova, "pravého Izraele") mělo být veličinou mimo židovství, či snad dokonce vymezené proti němu.<sup>88</sup> Naopak pasáže evangelia Janova považuje z hlediska tradic křesťanského antijudaismu za nejproblematictější, jakkoli novodobá rehabilitace Jana v tomto směru odmítá ztotožnění Janových odpůrců Ježíšových s židovstvem ve svém celku.<sup>89</sup> Z hermeneutického hlediska si autor všímá, že s tím, jak určité konkrétní biblické vyjádření získává autoritu a stává se součástí kanonické tradice, nabývají stejnou povahu také jeho polemické aspekty.<sup>90</sup> Protižidovské biblické výroky<sup>91</sup> tak mohou významně působit v dějinách (nejen) křesťanského antisemitismu a je třeba je nově interpretovat, případně se od nich distancovat. Stejným směrem jako M. Prudký vykročil i Josef Smolík,<sup>92</sup> který se ve své knize *Křesťanství bez antijudaismu* krom jiného také zabývá antijudaismem biblickým. Také on nejvíce oceňuje teologii Pavlova. V přístupu k ostatní novozákonní látce je však jeho pohled odlišný. Nejvíce se to projevuje v pojetí evangelia Janova, které obhajuje s již zmiňovaným poukazem na specifické, židovsko-křesťanské adresáty ostrých polemik.<sup>93</sup> Poukazem na dějinný kontext, kdy jednotlivé spory interpretuje jako spory specifické, lokální, případně spory Židů s Židy, se pak snaží rehabilitovat alespoň částečně Nový zákon jako celek. Hlavní chybu vidí především v nepochopení tohoto kontextu církevními otci, kteří jako "pohané" zapomněli na primární úlohu Izraele v dějinách spásy<sup>94</sup> a jejichž stanovisko se pak natrvalo zabydlelo v církvi. Myslím si ale, že z hermeneutického hlediska se tak J. Smolík vrací pouze do určité hermeneuticko-dějinné fáze a neřeší negativní dopad problematických výroků, které sebou nese jejich kanonicita. Na druhou stranu správně poukazuje na fakt, že hledáme-li dnes antisemitismus v NZ, činíme tak v době poholocaustové, s vědomím vlastní viny za bezmála dvoutisícileté pronásledování židovské menšiny. Tato zkušenost ovšem v době vzniku NZ nemohla být reflektována a antisemitismus nebyl jistě primárním hlediskem při tvorbě novozákonních knih.

<sup>88</sup> Prudký, Martin. *Zvláštní lid Páně: křesťané a Židé*, str. 85. 1.vydání. Praha: CDK, 2000. 134 s.

<sup>89</sup> Prudký, Martin. *Zvláštní lid Páně: křesťané a Židé*, str. 78.

<sup>90</sup> Prudký, Martin. *Zvláštní lid Páně: křesťané a Židé*, str. 63.

<sup>91</sup> V tomto směru stojí jistě za zmínku tzv. "sebeprokletí" Židů (Mt 27,25), které je neblaze proslulým (a v NZ jediným) motivem dědičné viny Židů za prolitou krev Kristovu. Martinu Prudkému je pak toto *exemplum traditionis antiiudae*, které často zmiňuje a od jehož působení by se křesťané měli jasně distancovat. (V dějinách působení tohoto výroku můžeme nalézt i Adolfa Hitlera, který jej často citoval.) - Prudký, Martin. *Zvláštní lid Páně: křesťané a Židé*, str. 70. nebo Prudký, Martin. *Záhada Židů a postoje křesťanů*, str. 21-22.

<sup>92</sup> Z dalších je možno zmínit např. farářskou práci Michala Plzáka, nebo otevřený dopis *Židovským obcím v Čechách a na Moravě*, o kterém bude řeč v další kapitole.

<sup>93</sup> Smolík, Josef. *Křesťanství bez antijudaismu*, str. 170.

<sup>94</sup> Smolík, Josef. *Křesťanství bez antijudaismu*, str. 163, 183.

Otázkou nové interpretace biblických textů se zabývá též Jan Dus. Také on neváhá nazvat nepřátelství vůči Židům v evangeliích „zřetelným morálním úpadkem“.<sup>95</sup> A ptá se, zda máme z Ježíšových „slov činů a osudů“ vyloučit to, co (dle soudu odborných dějepisců) vsunuli Ježíšovi do úst jeho následovníci. A jestliže ano, podle jakého měřítko pak máme rozlišit, které z biblických obsahů se do Bible vůbec neměly dostat? Všimá si, že v NZ samém můžeme nalézt reinterpetaci novozákonních zpráv (Pavel koriguje Kristovo odmítání pohanů), a na základě toho konstatuje, že „každé další generaci křesťanů nezbyvá než hledat novou formulaci ježíšovské vnitřní normy pro evangeliář, celý Nový zákon i Starý zákon.“<sup>96</sup> Přitom je nutno vycházet jednak ze spolehlivých biblických zpráv, ale *také* z dosavadních zkušeností celé církve.

Další nově uvědomovanou reflexí antisemitismu je **reflexe Šoa**.<sup>97</sup> Jak píše Pavel Filipi, četba Daňka a Biče vzbuzovala sice otázku, jak je možné tuto hrůznou událost chápat jako odvetu na onom, v českém prostředí tolik ceněném, lidu starozákonním. Odpověď však dávali paradoxně mladí němečtí teologové, kteří prožívali skutečnost holocaustu jako otázku selhání svých otců a svých církví. Pomohli odhalit podstatu křesťanského podílu viny již v pradávném mocenském vítězství za dob Konstantinových,<sup>98</sup> kdy byly dějinné fenomény ztotožněny s dějinami spásy a porážka židovského soupeře pochopena pseudoteologicky jako doklad Božích soudů.<sup>99</sup> Jindřich Halama si uvědomuje, že křesťanský pokus ignorovat holocaust byl hrubým selháním, hříchem, zradou evangelia a zapřením Krista. A ptá se, mohou-li křesťané ještě doufat v milost Boží v rámci takto nastoupené cesty ke smrti.<sup>100</sup> Obzvláště, jak pomyslně doplňuje Veronika Tydlitátová, když tato vina není smyta potrestáním konkrétních viníků, ale opětovně v nás ožívá, kdykoliv nějakým způsobem navazujeme na myšlení oněch „křesťansky a humanisticky vzdělaných hromadných vrahů“.<sup>101</sup>

**Kritika antisemitismu** se zkrátka napevno a veřejně usadila v evangelických kruzích a je probírána na poli teologickém, psychologickém, sociálním i politickém.

<sup>95</sup> Dus, Jan. Theologický úpadek v Tóře a evangeliáři, str. 119. In: *Pouštěj svůj chléb po vodě: Sborník pro Milana Balabána*. Hoblík, Jiří. 1. vydání. Brno: CDK, 1999, str.108-137.

<sup>96</sup> Dus, Jan. Theologický úpadek v Tóře a evangeliáři, str. 125.

<sup>97</sup> V souvislosti s šoa není bez zajímavosti ani to, že v posledních deseti letech vznikaly právě na popud farářů ČCE na mnoha místech republiky památníky a pamětní desky připomínající událost holocaustu; příkladem za mnohé je Josef Dvořák v Chotěboři.

<sup>98</sup> Filipi, Pavel. Kde byl v Osvětlení člověk? *Křesťanská revue*. 2005, roč. 72, str. 191-192.

<sup>99</sup> Smolík, Josef. *Křesťanství bez antijudaismu*, str. 33.

<sup>100</sup> Halama, Jindřich. Nevědomost hříchu nečiní. *Křesťanská revue*. 2005, roč. 72, str. 155-157.

<sup>101</sup> Tydlitátová, Věra Veronika. Svět po šoa. Olam Achrej Ha šoa. *Křesťanská revue*. 2005, roč. 72, str. 153-155.

Šéfredaktor KR Ladislav Pokorný si tak např. všímá našich pochybností o vlastní identitě, které vedou ke snaze o negativní vymezení vůči jakékoliv odlišnosti.<sup>102</sup> V principiální návaznosti na Hromádkovo *ad optimam partem* odmítá identitu církve jako pouhé, a po tisíciletí pěstované, negativní vymezení vůči "jiným".<sup>103</sup> Jan Šimsa zase pranýřuje lehkost, s jakou se antisemitismus přetváří ve vědecký a politický antisionismus;<sup>104</sup> ostatně tímto směrem vedená diskuse neutichá na stránkách evangelického tisku ani dnes. Až úsměvným příkladem je polemika, která se strhla v KJ nad textem<sup>105</sup> uveřejněné písně *Nejezdi do Izraele*.<sup>106</sup> Dvě sloky vytržené z kontextu vánoční hry pro děti dokázaly podnítit debatu na téma antisemitismu. Velmi ostře na ně totiž reagoval farář Mikuláš Vymětal, který je neváhal přirovnat k antisemitským výrokům Lutherovým.<sup>107</sup> Toto přirovnání je snad skutečně příliš silné, zvláště když se tvůrci dané písně od antisemitismu jasně distancovali a případným nedorozuměním předešli na stránkách KJ zveřejněnou omluvou.<sup>108</sup> Zarážející je ovšem jejich prvotní reakce samotnému Mikuláši Vymětalovi. Ve své prosbě o urovnání celé polemiky mimo mediální sféru totiž argumentují negativním dopadem Lutherových citací na veřejnost, „která o Lutherově antisemitismu ani o naší církvi nic neví“.<sup>109</sup> Skutečně si staršovstvo strašnického sboru myslí, že je třeba stinné stránky církevní historie zatajovat? Nevracíme se tak zpět do doby těsně poválečné, kdy o vině a antisemitismu nechtěl nikdo ani slyšet? Z obavy před „podezřením, že ČCE je nositelem či zastáncem antisemitismu“,<sup>110</sup> nelze přece cenzurovat církevní reformátory. Ba naopak o problematice je třeba mluvit, od křesťanského antisemitismu se distancovat a podíl viny vyznávat, což ostatně dělal již J.L.Hromádka a v čem statečně pokračuje většina církevních představitelů ČCE i dnes.

V přístupu k reflexi antisemitismu je mi velice blízké stanovisko Jana Šimsy. Ten ve své recepci Bonhoefferovy teologie říká, že v tomto směru nestačí pouhá humanita.

---

<sup>102</sup> Pokorný, Ladislav. Antisemitismus. *Křesťanská revue*. 1994, roč.61, str.141-142.

<sup>103</sup> Pokorný, Ladislav. Proč? *Křesťanská revue*. 2005, roč.72, str.169-170.

<sup>104</sup> Šimsa, Jan. Neškodný antisemitismus? *Křesťanská revue*. 1995, roč.62, str.67-70.

<sup>105</sup> Slova jsou: 1. Nejezdi do Izraele, v Izraeli se to mele, Palestinci spolu s Židy, hledají na sobě hnidy. Chceš-li hochu zůstat celý, vyhýbej se Izraeli, nechceš-li být cílem střel, tak vynech vždycky Izrael! 2. Přesto právě z Izraele, poselství se šíří skvěle, z Betléma i z Nazaretu, zjevuje se všemu světu, zpráva jaké rovno není, velká zpráva o spasení, přehlušuje střelbu z děl, tak to je celý Izrael!

<sup>106</sup> *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2002, roč.87, č.39, str.3.

<sup>107</sup> Vymětal, Mikuláš. Nejezdi do Izraele! *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2003, roč.88, č.1, str.2.

<sup>108</sup> Klinecký, Pavel. Jeď do Izraele! *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2003, roč.88, č.2, str.2. Slouka, Jiří. K písničce i k Izraeli: zaskočený hlas autora. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2003, roč.88, č.2, str.2.

<sup>109</sup> *Dopis farního sboru ČCE Praha 10-Strašnice Mikuláši Vymětalovi ze dne 10.prosince 2002*. Soukromý archiv Mikuláše Vymětala.

<sup>110</sup> *Dopis farního sboru ČCE Praha 10-Strašnice*.

Vždyť i sám „nacismus má ještě jiné chyby, než že je inhumánní. Návist vůči Židům má svou hlubinu“.<sup>111</sup> Šimsa tak vědomě přejímá i stanovisko Barthovo (viz srovnání) a říká:

*„Skutečné skoncování s antisemitstvím je hluboká solidarita s Židem na kříži, s Židy pobitými a přece vyvolenými. Je třeba vzít na sebe Židovství i židovství, s jeho utrpeními i s jeho slavným zaslíbením. Tam pak také je konec s antisemitismem. A výraz „křesťanský antisemitismus“ podobně jako „katolický antisemitismus“ nebo „pravoslavný antisemitismus“ je contradictio in adiecto; jsou to pojmy zcela vylučné a protikladné.“*<sup>112</sup>

### **3.3. Srovnání**

Dovolím si malý exkurs a pro srovnání představím poválečné teologické pochopení antisemitismu Karla Bartha (stejně jako jsem si dovilil obdobně srovnávat Barthův a Hromádkův předválečný přístup k uchopení křesťanské angažovanosti v dějinných fenoménech). Vycházím přitom z Barthovy přednášky,<sup>113</sup> která je určitým resumé jeho pohledu na židovství obsaženého v Církevní dogmatice.<sup>114</sup> Barth hned v úvodu souhlasí, že antisemitismus je třeba v každé formě odmítnout jako barbarskou urážku naší kultury a civilizace, jako nedostatek humanity, a to ve jménu křesťanské koncepce otcovství Božího a bratrství lidského, ve jménu přikázání lásky k bližnímu. Tím však není zdaleka dána křesťanská odpověď na židovský problém! Kde je tedy počátek antisemitismu? Antisemitismus vypadá nevysvětlitelně jako existence a charakter Židů jako takových. Nemůžeme se přit o fakt, že by Žid byl horší než jiný člověk, ale dráždí nás to, že byl *vyvolen* (jemu dané zaslíbení). Je pak jakýmsi zrcadlem, které nám ukazuje, že jsme špatní. Chceme pak takové zrcadlo rozbít, svalujeme na něj svoji špatnost. (A je-li toto zrcadlo neustále přítomno, snažíme se o to neustále.) A právě tato pošetilost rozbíjení je smyslem antisemitismu. Barth postihuje ovšem i další fakt tohoto vyvolení - je to milost Boží. To jeho milostí jsou Židé vyvoleni a drženi tak neotřesitelně. Existence Židů nám říká, že ve světových dějinách není vůbec žádného domova, žádného zajištění, jen možnost žít z Boží milosti. A toto pomyšlení nás děsí, neboť v existenci Židů narážíme na Boží vyvolení, které je prvotně zcela mimo nás. V takto představené Barthově teologické koncepci antisemitismu je ukryta v podstatě i dvojí odpověď, jak se vyhnout křesťanskému

---

<sup>111</sup> Šimsa, Jan. Cestou ke svobodě: rozhovor s Janem Šimsou. *Teologický sborník*. 1995, roč.1, č.1, str.94-96.

<sup>112</sup> Šimsa, Jan. Neškodný antisemitismus? *Křesťanská revue*. 1995, roč.62, str.67-70.

<sup>113</sup> Barth, Karl. The Jewish problem and the Christian answer: A radio talk given 13th December 1949. In: Barth, Karl. *Against the stream-shorter post-war writings 1946-1952*. London : SCM, 1954, str.195-201.

<sup>114</sup> Die kirchliche Dogmatik III, § 49, Gubernatio.

antisemitismu: 1. Být Židem (resp. vstoupit na cestu židovství)<sup>115</sup> 2. Přijmout toto vyvolení, tuto milost vyvolení ke spáse z rukou jiného jednoho konkrétního Žida - Ježíše Krista. On byl také vyvolen. On také zaplatil za své vyvolení tím, že se stal jakýmsi zrcadlem lidského hříchu (vzal na sebe hříchy naše). Byl vyvolen, abychom i my nežidé - jen v něm a skrze něho<sup>116</sup> - vyvoleni byli. Problémem však zůstává, že se zdráháme toto vyvolení přijmout. Odmítáme je. A odmítají ho připustit i sami Židé. Toto odmítání však znamená nikdy nekončící antisemitismus. Barth zůstává christocentrický, přesto naznačuje možné teologické řešení židovské otázky i židovsko-křesťanského nároku na spásu.

### **3.4. Závěr**

K poválečné revizi antisemitismu docházelo v ČCE velmi pomalu, stejně jako k přiznání křesťanského podílu na něm. Zdá se, že antisemitismus nebyl pro evangelické křesťany dlouho teologickým problémem, základem čehož byly jistě i skutečnosti, že ČCE jednak stála na straně obětí nacistického režimu a také byla součástí socialistické společnosti, kde byl antisemitismus sám o sobě tabu. Neblaze se projevoval i vliv rasového antisemitismu nacistického a posléze politického antisemitismu komunistického. Hromádkův hlas volající k pokání je třeba ocenit, byť zřejmě ještě nedohlédl samé podstaty křesťanského přínosu antisemitismu. To vynikne především ve srovnání s poválečným stanoviskem Karla Bartha. Je třeba také zmínit dvě resoluce synodů ČCE (z roku 1946<sup>117</sup> a 1969), které se v relativně svobodných obdobích odhodlaly antisemitismus odmítnout, resp. na jeho latentní přítomnost poukázat. A ještě je třeba dodat, že vědomě hlásaný antisemitismus bychom v ČCE hledali marně. Ke skutečné teologické reflexi tohoto problému však dochází až po roce 1989. O křesťanském antisemitismu se v ČCE mluví na mnoha frontách, přední teologové ČCE přispívají svými pracemi. Již zřejmě přestává platit povzdech Martina Prudkého, že „v prostředí naší církve nepřichází toto téma příliš často ke slovu.“<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> „...musíme pak být v dobrém i ve zlém buď Židy, nebo srdcem a duší na jejich straně“ – „...we must, for good or ill, either be Jews or else be heart and soul on the side of the Jews.“ - Barth, Karl. The Jewish problem and the Christian answer, str.200.

<sup>116</sup> „...a choice which can concern us only in that it first concerns Him and affect us except in Him and through Him.“ - Barth, Karl. The Jewish problem and the Christian answer, str.200.

<sup>117</sup> Kterou podrobněji pojednám v kapitole Instituční projevy ČCE.

<sup>118</sup> Prudký, Martin. Záhada Židů a postoje křesťanů, str.20.

## 4. HLEDÁNÍ VZTAHU K ŽIDOVSTVÍ

### 4.1. Téma a předpoklady

Z pozice teologické religionistiky je možno vztah k židovství chápat jako kterýkoliv jiný vztah k nekřesťanskému náboženství. Můžeme tedy hovořit o pozicích pluralismu, inklusivismu a eksklusivismu (partikularismu) a snažit se najít nejlepší *modus vivendi* pro křesťanský vztah k židovství. Ostatně v židovsko-křesťanském dialogu bývá po pluralitě či inklusivismu často voláno. Stane-li se ovšem východiskem hermeneutického kruhu otázka noetická (ale i soteriologická), ukazuje se, že zařazení vztahu k židovství do spektra naznačených přístupů je nepřesné, neboť obě náboženství vycházejí de facto z téže premisy. Proto se stává, že teologové hluboce se zabývající vztahem k židovství v tomto směru poněkud vybočují z pozic, které by jim byly jinak vlastní v jiných mezináboženských vztazích. Ono opuštění klasických schémat je vlastně tak trochu i vlastním předpokladem skutečně nově chápaného židovství a ukazuje se, že ani křesťanské partikulární stanovisko nemusí být s nároky židovství v rozporu. Vědomí, že evropská civilizace vychází z kořenů křesťanských stejně jako z židovských, vědomí spáchaného zla na jednom z těchto kořenů a vědomí nad jiné těsné provázanosti obou náboženství, to vše jsou pohnutky vedoucí k touze navázat přátelství, dialog. Patří k tomu ovšem i zkoumání podobností a rozdílů obou tradic, vědomí odlišnosti a oboustranný respekt pravdy druhého, založený na skutečnosti, že jsou si obě pravdy právě tak blízké.

### 4.2. Českobratrská církev evangelická před rokem 1989

Svůj výklad opět začnu u teologie J.L. Hromádky. Mluvil jsem již dosti o jeho postoji k antisemitismu; důležité je ovšem také to, jaké důsledky z poválečného odmítnutí antisemitismu vyvozuje. Není to jenom vyznání podílu křesťanů na hrůzných událostech, nýbrž také pokus o nové stanovisko k židovství. Východiskem mu je pohled, kterým obecně nahlíží na mimokřesťanská náboženství. Vnímá je kladně, neodmítá apriori *všeobecné zjevení*, určité *přirozené poznání* Boha v jiných náboženstvích je mu možné. Hromádkovi je křesťanství jedním z náboženství; nebojí se v tomto ohledu pojmu *náboženství* a nevzdává se jej ani v konfrontaci s Barthem, pro kterého křesťanství

náboženstvím není.<sup>119</sup> V souboji Barth - Tillich, který je soubojem transcendentního Boha v proklamovaném slově s imanentním Bohem lidského nitra,<sup>120</sup> a kde je Karl Barth exkluzivista a Paul Tillich pluralista,<sup>121</sup> stojí Josef Lukl Hromádka kdesi uprostřed<sup>122</sup> a blíží se snad pojetí Pannenbergovu. V čem je podobný Tillichovi již zaznělo; na Barthově straně je tehdy, když zdůrazňuje poslání církve přinášet „nenahraditelné evangelium Ježíše Krista jako jedinou záchranu pro svět“<sup>123</sup> a když chápe inkarnaci jako obnovení *porušené* možnosti rozumového vztahu ke Stvořiteli.<sup>124</sup> Hromádkovi pak bylo *přirozené poznání* východiskem k mezináboženskému dialogu, ve kterém mu ovšem primárně šlo o tříbení názorů v oblasti humánní a sociální, o věc světového míru, a který byl možný na základě Božího „ANO“ člověku jako takovému. „Národové nedotčení Evangeliiem“ mohou v tomto dialogu obohatit křesťanství novými prvky obecné humanity;<sup>125</sup> evropskou civilizaci křesťanskou však přesto čeká „úporný zápas na probuzení národů.“<sup>126</sup> Poučení pro tento zápas hledal pak Hromádka především u „svědků apoštolských a izraelských.“<sup>127</sup> Pochopíme-li tyto Hromádkovy důrazy, pochopíme, že jeho postoj k synagoze v čemsi takto formulovaný dialog překonával. Židovství mu bylo, stejně jako jiná náboženství, především popudem k sebekritickému zkušování církve samé, k jejímu vlastnímu poučení<sup>128</sup> a novému sebepochopení.<sup>129</sup> Bylo mu však zároveň bližší, neboť vycházelo ze

<sup>119</sup> Pro Bartha je křesťanství víra odpovídající na *zjevení*; ovšem pouze a výhradně zjevení zvláštní, zjevení biblické zvěsti, pravé zjevení Boha, které jediné je neobrácenému člověku dostupné. Hlas přírody svědčící o Bohu může podle Bartha člověk poznat až poté, co poznal Boha Starého a Nového zákona (V tomto se Barth rozešel s E.Brunnerem již v roce 1934 svým spisem *Nein*). Tím hlavním a jediným je Barthovi zvěstované slovo, které zvnějšku přistupuje k člověku a zmocňuje se jej. Je to tedy *verbum externum* a nikoliv *verbum internum*, jakési niterné dění v lidském srdci. Barth tak polemizuje s P. Tillichem, kterému je naopak křesťanství (stejně jako jiná náboženství) odpovědí na všeobecné zjevení Boží, jakýmsi zásadním zaujetím (ultimate concern) člověka sebemanifestujícím se Bytím.

<sup>120</sup> Hošek, Pavel. Funkce všeobecného zjevení v teologické reflexi mimokřesťanských náboženství. In: Taschner, Karel; Hošek, Pavel. *Křesťané a jiná náboženství*. 1.vydání. Praha: SET-Sdružení evangelikálních teologů, 2004, str.78-98.

<sup>121</sup> Mám alespoň za to. Tillichův Ježíš je sice jakousi nejdokonalejší manifestací transcendentního Bytí do pozemské reality, otázkou ovšem zůstává, co dává této manifestaci punc specifičnosti a důležitosti, co by se stalo, kdyby Krista nebylo. Tillichův Ježíš ve mně vzbuzuje naději Božího zájmu, "odvahu být", ovšem pouze z pozice lidského existencionálního zájmu velmi vysoké kvality. Mezi pluralisty Tillicha jednoznačně řadí např. i H.G. Pöhlmann ve svém Kompendiu evangelické dogmatiky.

<sup>122</sup> Horák, Cyril. J.L.Hromádka a spolupráce s mimokřesťanskými náboženstvími, str. 203. *Křesťanská revue*. 1976, roč.43, str.203-207.

<sup>123</sup> Horák, Cyril. J.L.Hromádka a spolupráce s mimokřesťanskými náboženstvími, str.205.

<sup>124</sup> Zikmund, Martin T. Podněty Hromádkovy teologie, str.64. *Křesťanská revue*. 1997, roč.64, str.61-65; 88-91.

<sup>125</sup> Hromádka, J.L. *Evangelium o cestě za člověkem: Úvod do studia Písem a církevních vyznání*, str. 270. Fotomechanický přetisk 1.vydání z r.1958. Praha: Kalich, 1986, 342 s.

<sup>126</sup> „...myšlenkové a náboženské úsilí o strukturu lidského života, o jeho poslední základy, o smysl a cíl dějinného vývoje.“ - Hromádka, J.L. *Evangelium o cestě za člověkem*, str. 298.

<sup>127</sup> Hromádka, J.L. *Evangelium o cestě za člověkem*, str. 298.

<sup>128</sup> „To nás vede k vážnějšímu a hlubšímu pochopení nejen zvěsti starozákonní, ale toho díla, které vykonala židovská synagoga v průběhu svých dějin až do dneška.“ – Hromádka, J.L. Na prahu dialogu, str.79.

stejného biblického zjevení a bylo doprovodným jevem spojení Nového a Starého zákona. Uvažuje-li tedy Hromádka o hlubším teologickém dialogu, pak nejen o dialogu vnitrokřesťanském a ekumenickém, ale zároveň také o dialogu se synagou. To se částečně ukazuje již v jeho proslovu na 1. Všekřesťanském mírovém shromáždění v Praze (13.-18.6.1961), kde při výčtu všech církví a konfesí neopomene, byť okrajově, položit „pobuřující“ otázku: „Neměla by námi existence lidu izraelského hluboce pohnout? A stejně tak jeho způsob života? A nemělo by to přinést spíše důkladnou zkoušku našeho myšlení, než další důvod vzájemné vzdálenosti?“<sup>130</sup> A jen o 3 roky později již Hromádka říká naplno: „Náš ekumenický zápas nesmí zapomínat na Izraele. I když synagoga zůstane mimo rámec vlastního ekumenického společenství, nemůže být ignorována. Její hlas musí být slyšen a theologické dílo jejích představitelů musí býti bráno v úvahu.“<sup>131</sup> Přesto tu ale zůstává jedna nezodpovězená otázka. Tak jako se J.L.H. příliš nezabývá theologickými důvody antisemitismu, tak si také v zásadě neklade otázku po svébytnosti a plnohodnotnosti židovské cesty ke spáse. Je mu vedle církve synagoga také společenstvím majícím i dnes soteriologický<sup>132</sup> charakter? Pokusím se na to odpovědět v další kapitole. V rámci židovsko-křesťanského dialogu však zůstává role Hromádky neocenitelná, neboť to byl právě on, kdo stanul „na prahu dialogu“.

Onen pomyslný práh dialogu však v českých poměrech ČCE dlouho nikdo nepřekročil, ač bylo v tomto směru nač navazovat. Vzpomeňme na předválečně vstřícnou atmosféru k Židům, kterou dokumentuje např. izraelský (českého původu) básník, prozaik a publicista Viktor Fischl, když vzpomíná<sup>133</sup> na pevné přátelské svazky s českobratrskými evangelíky, zvláště pak na Jaroslava Šimsu.<sup>134</sup> Nedá se také říci, že se nedělo vůbec nic. Především „*nová orientace*“ v ČCE<sup>135</sup> se pokoušela o nový pohled na judaismus. V jejích

---

<sup>129</sup> „...církev Kristova není plně ve své podstatě pochopitelná bez společenství s Izraelem.“ - Hromádka, J.L. Na prahu dialogu, str.79.

<sup>130</sup> Hromádka, J.L. Peace on Earth, str.25-26. ...and on Earth Peace: Documents of the first All-Christian Peace Assembly. Praha: b.n., 1961. str.19-45.

<sup>131</sup> Hromádka, J.L. Na prahu dialogu, str.79.

<sup>132</sup> Používám zde termín, jehož konotace souvisí především s křesťanským pojetím (nadějí na vykoupení lidstva skrze osobu Mesiáše). Židé užívají pro spásu termín „být určen k životu v budoucím věku.“

<sup>133</sup> Prozatím nezveřejněný rozhovor, který s Viktorem Fischlem vedl 25.11.2005 v Jeruzalémě Robert Řehák, kulturní a tiskový attaché na Velvyslanectví České republiky v Izraeli

<sup>134</sup> Jeho postoj k antisemitismu jsem již zmínil v kapitole předválečné. Po okupaci nezůstal jen u slov, ale následoval příkladu Bonhoefferova. Po 15. 3. 1939 spoluzakládal demokratický odboj orientovaný na E. Beneše a později na čs. vládu v Londýně, spoluzaložil odbojovou organizaci PVVZ (Petiční výbor Věrní zůstaneme). V r. 1940 byl zatčen a vězněn v Praze, Terezíně, Mnichově, souzen ve Stuttgartu (1943) se skupinou Odboráři a po krátkém pobytu v Terezíně eskortován do koncentračního tábora v Dachau, kde se při ošetřování židovského chlapce nakazil skvrnitým tyfem a zemřel.

<sup>135</sup> Jádrem tvořily tyto rodiny: Balabánovi, Čapkovi, Hejdánkovi, Kocábovi, Pfannovi, Šimsovi a Trojanovi.

Zásadách např. stojí: „Poselství starého zákona není jen historicky omezeným předstupněm novozákonního naplnění a dovršení, nýbrž má také svou platnost a váhu.“<sup>136</sup> Později pak můžeme registrovat hlubší zájem o židovství především v undergroundu. Lidé se scházeli v tzv. *bytových seminářích* v Dejvicích u Milana Balabána a dozvídali se tu o hebrejském myšlení. Ale o dialogu mezi křesťany a Židy se mluvit nedá. Pro ilustraci zmíním jednu z předrevolučních polemik, která svým způsobem vystihuje dobovou atmosféru. Jaroslav Mašek v roce 1970 vyzývá v KR k dialogu mezi monoteistickými náboženstvími (židovstvím, křesťanstvím a islámem). Cílem je mu sblížení lidí věřících v jediného Boha. Má za to, že „toto sblížení povede k toleranci k jiným a vzájemné podpoře v moři hlásaného ateismu a náboženské apatie“.<sup>137</sup> Odmítavě (po dvou letech!) reaguje Miroslav Bula, který za touto výzvou vidí pouze strach a vypočítavost pramenící ze skutečnosti, že nežijeme v tzv. křesťanském světě a toužíme po silném spojenci. V jeho příspěvku pak zazní silný antijudaismus, když říká: „Není snad sporu o tom, že Bůh zjevený v Kristu je daleko jednoznačnější, vyhraněnější a určitější než jakýsi Bůh mimo Krista, jehož popravu si vynutili právě monoteisté věřící v tohoto biblického Boha mimo Krista.“<sup>138</sup> Časový rozestup obou příspěvků, jakož i to, že na polemiku v KR nikdo nenavázal, svědčí o míře nezájmu o mezináboženský dialog.

### **4.3. Polistopadový zájem o židovství v ČCE**

Hluboký zájem o Židovství se ovšem v ČCE projevil po listopadové revoluci. A je to především Milan Balabán, kdo sytí i povzbuzuje hlad po křesťanům tolik blízké exotice. Svět hebrejského myšlení a židovské duchovní tradice, jak jej představuje ve svých článcích a knihách,<sup>139</sup> je přece viděn pohledem dlouholetého křesťanského teologa a faráře, a o to více se stává (nejen) evangelíkům srozumitelným. Balabán si všímá, že jako Evropané jsme dědici nejen řecké, ale i hebrejské tradice, ba že je nám v šarvátce víry s osudem mnohem bližší antifatalní myšlenka biblického exodu než starogermánské Eddy (bohatýrské písně).<sup>140</sup> Definuje hebrejské myšlení, kterému je zcela cizí jakákoliv konečná

---

<sup>136</sup> Zásady nové orientace: 9.-21.7.1962, str.21. In: Pfann, Miroslav. *Nová orientace v Českobratrské církvi evangelické*, str.17-23.

<sup>137</sup> Mašek, Jaroslav. Víra v jediného Boha. *Křesťanská revue*. 1970, roč.37, str.6-7.

<sup>138</sup> Bula, Miroslav. Úskalí ekumenismu. *Křesťanská revue*. 1972, roč.39, str.67-69.

<sup>139</sup> Monografie: Hebrejské myšlení, Hebrejské člověkosloví, Víra-nebo osud?, Bojovníci a trpitelé, Tázání po budoucím, Cesty vzhůru.

<sup>140</sup> Balabán, Milan. *Víra - nebo osud?* Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. 143 s.

uzavřenost a které je „přichýleno k budoucnosti“,<sup>141</sup> a odhaluje tak princip hebrejského poutnictví v samých kořenech křesťanské zvěsti. Základem teologicko-noetické informace je mu pak starozákonní zvěst o Bohu, který jest, poněvadž se stává (Ex 3,14); zvěst o Bohu vstřícném, vysvobozujícím od strachu a vedoucím k životu dokonce novozákonní cestou sebezapíravé solidarity s druhými.<sup>142</sup> Balabán také často navazuje na Martina Bubera a další hebrejské myslitele, pojednává o vztahu Židovských a křesťanských svátků,<sup>143</sup> oceňuje přínos kabaly a chasidismu.<sup>144</sup> Vedle Milana Balabána to byli a jsou především učitelé starozákonní katedry ETF UK, kteří předkládají hebrejské myšlenkové dědictví společnosti, a jména Daněk, Bič, Heller, Prudký jsou v ČCE příčinou velikého zájmu o judaismus. Z hmatatelných výsledků je možno jmenovat české účastníky studia v Izraeli,<sup>145</sup> podíl zástupců ČCE na ekumenických proizraelských akcích (Tichý hlas pro svatou zemi<sup>146</sup>) nebo zásluhu katedry Starého zákona na semináři a terénní expedici Mořina (dokumentace náhrobků Židovských hřbitovů v Mořině a Litni, okres Beroun).<sup>147</sup> Také v evangelickém církevním tisku je věnována pozornost židovství a židovské kultuře. Na zadních stranách časopisu *Protestant* je pojednáváno o ilustrátorech pesachových hagad, některá čísla *Českého bratra* (2005, č.81) a *Křesťanské revui* (1998, roč.65, č.8) se věnují židovství tematicky. Na závěr krátkého odstavce o církevním objevu hebrejského myšlení si dovoluji zopakovat a doplnit Milana Balabána, který v jednom ze svých článků přehledně shrnul zvěstná hebrejská noetika hluboce přínosná i pro křesťanské náboženství:<sup>148</sup>

- Myšlenka *provizornosti lidské existence*. Nomádská zkušenost předběžné odkázanosti na budoucnost se poněkud rozplynula v dialektice křesťanské

<sup>141</sup> Balabán, Milan. Svět hebrejského myšlení. *Křesťanská revue*. 2003, roč.70, str.257-262.

<sup>142</sup> Balabán, Milan. *Hebrejské myšlení*, str. 9. Praha : Herrmann & synové, 1993. 141 s.

<sup>143</sup> Balabán, Milan. Křesťanské Velikonoce. In: Divišová, Milada; Doležalová, Jana; Prudký, Martin; aj. *Dialog křesťanů a Židů*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 381-382. Dalším příkladem mohou být Balabánova skripta k judaismu dostupná z [www: http://www.etf.cuni.cz/~nidlova/](http://www.etf.cuni.cz/~nidlova/).

<sup>144</sup> Balabán, Milan. Může mít křesťan užitek z kabaly? In: *Kvete-li vinný kmen*. Praha: Kalich, 2002, str.401-411.

<sup>145</sup> Tohoto studijního programu se zúčastnili např. Petr Sláma, Robert Řehák, Petr Tomášek, Josef Černohous.

<sup>146</sup> Festival v Libčicích nad Vltavou pořádá místní římskokatolická a evangelická farnost a Společnost křesťanů a Židů. Letos se uskuteční již V. ročník, v jehož programu je kromě hudebních vystoupení také společná bohoslužba.

<sup>147</sup> Vedle pedagogů a studentů ETF UK se akce (5.-14.7.2001) zúčastnili členové Společnosti křesťanů a Židů, pracovníci Židovského muzea, členové ŽNO od nás i ze zahraničí, hebraisté, památkáři a jiní nadšenci. Celkovou atmosféru a profesionální úroveň celé expedice ocenil např. i přítomný odborník na německé macevy (náhrobní kameny) Gillem Huttenmeisterem. – Haidler, Achab. Maceva je oblouk. *Zpravodaj SKŽ*, 2001, č. 44, str. 5-7.

<sup>148</sup> Balabán, Milan. Židovská duchovní tradice jako myšlenkové obohacení lidstva. *Křesťanská revue*. 1998, roč.65, str.212-217.

eschatologie. V té bývá někdy příliš zdůrazňována jistota osvobozující přítomnosti Kristovy.

- Myšlenka *obrácení (šúb)*. Neustálé soustředění a obrácení mysli ke správné cestě, orientované k budoucnosti. A myšlenka *smlouvy (berít)*. Snaha uchopit ve víře celkovou polohu svého života jako smlouvu mezi Hospodinem a sebou samotnými. V křesťanství bývá někdy příliš zdůrazňován jednorázový akt obrácení.
- Myšlenka *víry (emet)*. Jistota Hospodinovy pomoci, důvěra *pro futuro* se stala Izraeli nezbytností putování ve víře. Odráží se např. i v novozákonním Žd 11,1.
- Myšlenka *jinakosti Boží*. Hospodin není uchopitelný, není objektem našeho zkoumání. I trinitární dogma či Boží sestoupení v Ježíši Kristu obsahují velkou míru neuchopitelného tajemství, kterého by si křesťané měli být vědomi.
- Myšlenka *Zákona (Tóry)*. Vnímání Boha jako láskyplného hlasu příkazu i prosby: „Ty smíš, ty můžeš, ty máš, ty budeš“. „Laciná“ milost může vést ke ztrátě odpovědnosti.

#### **4.4. Židovsko-křesťanský dialog**

Také skutečný židovsko-křesťanský dialog přichází až s uvolněním po pádu železné opony. V roce 1991 byla v naší zemi založena *Společnost křesťanů a Židů* (dále jen SKŽ) s cílem podporovat dialog mezi křesťany a Židy, ale také zprostředkovat rozhovor mezi těmito dvěma náboženstvími a širokou veřejností.<sup>149</sup> Činnost SKŽ zaštiťuje *Mezinárodní rada křesťanů a Židů (International Council of Christians and Jews)*, která prostřednictvím každoročních grémíí organizuje spolupráci dvaceti pěti obdobných organizací ve světě.<sup>150</sup> SKŽ tak úzce spolupracuje s představiteli těchto organizací a jejich příspěvky se snaží

---

<sup>149</sup> Za své skoro desetileté působení zorganizovala Společnost křesťanů a Židů velké množství přednášek, kulturních akcí, navázala kontakt s mnoha významnými představiteli těchto obou světových náboženství, a po celou dobu vydávala svůj Zpravodaj. V prvních letech své činnosti zaznamenala SKŽ velký zájem veřejnosti. Následné období zvažování smyslu její existence bylo na počátku roku 2000 překlenuto zvolením nového vedení společnosti, které se v současné době snaží o novou koncepci a strategii práce. – Řehák, Robert. Co je Společnost křesťanů a Židů? [cit. 17.května 2006]. Na [www: <http://krestane.zide.info/modules/news05/article.php?storyid=1>](http://krestane.zide.info/modules/news05/article.php?storyid=1).

<sup>150</sup> Nejdůležitější jsou: National Conference of Christians and Jews, založený 1928 v USA; Council of Christians and Jews, založený 1940 v Anglii; Amitie judeochretienne ve Francii; Christl.-jüdische Arbeitsgemeinschaft a Koordinierungsrat der Gesellschaften für christ.-jüd. Zusammenarbeit v německy mluvících zemích. – Řehák, Robert. *Židovství Ježíše z Nazareta: Po stopách na cestě k ne-antijudaistické christologii*, str.14. Štefan, Jan ThDr. (vedoucí diplomové práce). Praha: b.n., 1999, 94 s.

předkládat české společnosti; na práci překladatelské<sup>151</sup> i publikační se pak podílí také mnoho členů ČCE.<sup>152</sup> Příspěvky k dialogu se objevují také v evangelických periodikách a ohlas na ně svědčí o složitosti otázky.<sup>153</sup>

Jedním z nejdiskutovanějších evangelických příspěvků je otevřený dopis Milana Balabána, Věry Tydlitátové a Josefa Blahy ze září 1997, adresovaný *Židovským obcím v Čechách a na Moravě*. Jeho signatáři se stali jedněmi z prvních, kdo u nás volali po kritické analýze skrytého antijudaismu v NZ a díle církevních otců. Předznamenali tak cestu, kterou na poli biblistiky nastoupili s přelomem tisíciletí někteří teologové ČCE a o které již byla řeč. Ve svém dopise nezůstali však pouze u toho. Jdou mnohem dál, až k otázkám christologickým, když odmítají božství Kristovo, brání se jeho „rovnoprávnosti“ se starozákonním Hospodinem a základní christologická dogmata jsou jim „založena na mylném pochopení základů evangelia“.<sup>154</sup> Výpověď Nicejsko-cařihradského vyznání tak nepřímou považují za „pohanskou“ a balancují na samé hraně *arianismu*. V této souvislosti je otázkou, zda jejich volání po konci „protižidovského křesťanství“ není voláním synkretismu či proselytismu.<sup>155</sup> To úzce souvisí také s tím, komu je dopis adresován. Byl-li by list určený křesťanům, mohl by být jistě chápán jako podnět k promyšlení křesťanského učení a tříbení stanovisek. Takto však spěchá ukvapeně vstříc židovskému přitakání,<sup>156</sup> aniž by respektoval svébytnou pozici křesťanskou a ctil pravidlo rovnocennosti partnerů dialogu. Toho si všímá ve své reakci i M. Prudký, když se ptá, „zda jsou základy

---

<sup>151</sup> Např. Sláma, Petr. Čítanka židovsko-křesťanského dialogu, Talmud a midraš, Esejské dobrodružství; Zikmund, Marek. Sionismus a stát Izrael; Kittová, Monika. Na tomto místě byl Bůh a já to nevěděli; Cejpková, Lýdie. Co by měl každý vědět o Židovství...

<sup>152</sup> Např. Milan Balabán, Lýdie Cejpková, Jan Heller, Věra Lukášová, Michal Plzák, Martin Prudký, Petr Sláma, Mikuláš Vymětal.

<sup>153</sup> Ohlas je značný, přesto ne všichni považují ŽKD za aktuální a nutný. Bohuslav Vik se v Kostnických jiskrách domnívá, že církevní veřejnost je tímto tématem „obtěžována“. Argumentuje především tím, že je problému věnováno příliš místa a že téma je čtenářům jiných církví nepřijatelné. – Vik, Bohuslav. Křesťané a Židé: Hon na Dalibora Molnára. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2003, roč.88, č.8. - To ale svědčí pozitivně ve prospěch ČCE. Vždyť se tím říká, že v této církvi se problematice věnuje místa dostatek a navíc jsou k ní evangelíci oproti jiným církvím otevřenější!

<sup>154</sup> Balabán, Milan; Tydlitátová, Věra; Bláha, Josef. *Židovským obcím v Čechách a na Moravě*. *Křesťanská revue*, 1997, roč.64, str.212-213.

<sup>155</sup> Dopis není v tomto smyslu osamoceným výkřikem několika izolovaných jedinců, ale ilustruje pozici sice nepočtené, ale vyhraněné skupiny sympatizantů židovství. Všimá si toho i Mikuláš Vymětal (který sám bývá do tohoto tábora někdy řazen), když specifikuje převážně vnitroevangelickou diskuzi o vztahu křesťanského a židovského společenství jako mnohdy značně filosemitskou, u mnohých jedinců se projevující „až nechutným lichocením ve směru k české Židovské náboženské obci“. – Vymětal, Mikuláš. *Židé a evangelíci*. *Zpravodaj SKŽ*, 2001, č. 44, str. 12.

<sup>156</sup> To je patrné především v otázce christologické. Ilustruje to členka ŽNO a respondentka ankety zveřejněné v KR Jana Pivoňková, když říká: „Podle mého názoru jsou antijudaistické všechny výroky, které i jen naznačují možnou záměnu Jediného Boha s Ježíšem.“ Mně však zůstává otázkou, v čem tkví onen antijudaismus (?). – Pivoňková, Jana. *Rozhovory o židovství*. Stránský, Radek Dodi. *Křesťanská revue*, 2001, roč.68, str.160.

křesťanské víry (víra v Ježíše Krista, ospravedlnění skrze jeho oběť či naděje na spásu skrze jeho vzkříšení) skutečně v *takovém* napětí s vírou Izraele, že zde nutně musí dojít k antagonistickému vztahu, k rozdělení komunity víry a k věčnému nepřátelství<sup>157</sup>. Vytýká autorům také jejich zúžení problematiky křesťanského antisemitismu na otázku novozákonní, neboť k celkové koncepci listu by patřilo zmínit i další formy teologického antijudaismu (místo Izraele v dějinách spásy, substituční teorie). V rámci svých formulací se dopis navíc tváří, jakoby v těchto směrech nedošlo na poválečné světové scéně (u nás polistopadové) k velkým změnám. Chápu to tak, že primární úloha dopisu byla přece jen vyprovokovat diskusi v ČCE,<sup>158</sup> což se mu skutečně nebývale podařilo. Z reakcí uveřejněných v *Lidových novinách* či časopisech *Křesťanská revue* a *Protestant* si můžeme udělat určitý obraz o postoji evangelického čtenářstva a nastítnit hlavní otázky nového vztahu k judaismu:

a) Je oceňován kající přístup pisatelů dopisu a otázku viny křesťanů na šoa nikdo nezpochybnuje. Téměř všichni pak cítí potřebu pokání, stejně jako potřebu nového, kladného vztahu k židovství. V **problematicke šoa** jsou nejzajímavější tři publikované otázky.

- Má šoa pro křesťany stejný, nebo snad větší význam než Golgota? Samozřejmě nikoliv, takovému pohledu se křesťané brání. Už jen proto, že v Golgotě je spolu-obsaženo utrpení všech nevinných, včetně Izraele.<sup>159</sup> Šoa nás usvědčuje z hříchu tak hlubokého, že naději nám může poskytnout snad a právě jen kříž Kristův.

- S tím souvisí i druhá otázka, zda křesťanské příkoří vůči Židům má nějaký zvláštní, kvalitativně odlišný charakter od jiných křesťanských nepochopení (křížové výpravy apod.).<sup>160</sup> Tady je třeba naopak říci, že šoa je pro křesťany událostí zvláštního významu. Nejen proto, že odkrývá hříšnost člověka jako takového, podtrhujíc reformační pojetí *peccati originalis*, ale navíc pomáhá církvi při novém chápání vlastních židovských kořenů, jejichž negativizace dosáhla vrcholu právě v hrůzné události holocaustu. Nezbyvá

---

<sup>157</sup> Prudký, Martin. Studená sprcha křesťanům, aneb "pojd'te k Jordánu". *Protestant*, 1998, č. 3, str. 13-16.

<sup>158</sup> Byť Věra V. Tydlitátová v jedné ze svých pozdějších reakcí opakuje, že dopis byl adresován především židovským obcím a neměl provokovat křesťany. Dodává ovšem, že měl především „sloužit k pročištění řeči“. – Tydlitátová, Věra V. Polemika nad dopisem Židovským obcím: Vážená redakce. *Protestant*, 1998, č.1, str. 9.

<sup>159</sup> Cejpová, Lydie. Diskuse k dopisu Židovským obcím v Čechách a na Moravě. *Křesťanská revue*, 1998, roč.65, str.48-52.

<sup>160</sup> Kraus, Jaroslav. In margine dialogu mezi křesťany a Židy. *Křesťanská revue*, 1998, roč.65, str.132.

nám, „než nad sebou hořekovat v hluboké vděčnosti, že přesto skrze Krista smíme k Izraeli patřit.“<sup>161</sup>

- Bez významu není ani vědomí rozsahu této pohromy právě na lidu Staré smlouvy. Na poli víry nelze tento dějinný zlom přejít jakoby nebyl a nabízí se otázka, jak mohl Bůh zanechat svůj lid v Osvětlení, otázka theodicey. Záhada Izraele je často chápána jako triumf zla nad Hospodinem a dochází k radikálnímu zpochybnění tradiční víry v dobrého a všemohoucího Boha. To má pak dalekosáhlé důsledky i pro křesťanskou teologii.

b) Další zásadní (a nejčastěji diskutovaná) otázka souvisí s **novozákonními antisemitismy**. Je snad nutné problematické pasáže vyškrtnout z NZ? Řešení jsem již nabídl v předchozí kapitole a souvisí s novou interpretací těchto textů,<sup>162</sup> stejně jako s vědomím, že NZ nebyl psán jako manuál k vyhlazení Židů. Cenzuru Bible odmítají všichni aktéři diskuse na stránkách *Křesťanské revui* i *Protestantu*.<sup>163</sup> Zároveň je jim ovšem cizí pozice biblického fundamentalismu, předjímají kritický přístup k biblickému textu a zdůrazňují reinterpretační stanovisko.<sup>164</sup> Objevuje se navíc vědomí, že prosté odvolávání na novozákonní kořeny antijudaismu může být používáno jako určitá sebeospravedlňující berlička;<sup>165</sup> tímto odvoláním se církev neospravedlní. Ale přistoupí-li k dialogu s židovstvím v duchu pokorného pokání, může pak tento dialog probíhat i bez rezignace na základní formulace křesťanské víry,<sup>166</sup> které dosvědčují především význam zjevení v Kristu pro neizraelský svět. Církev musí se „svým Novým zákonem zacházet jako s jedinečným, nenahraditelným a v tomto smyslu nedotknutelným svědectvím“,<sup>167</sup> jež je ostatně v každé své části přímo nasyceno z pramenů starozákonních Písem.

---

<sup>161</sup> Cejpová, Lydie. Diskuse k dopisu Židovským obcím v Čechách a na Moravě, str.49.

<sup>162</sup> „Církev dnes musí tyto texty vyložit nově, a ovšem především proti sobě, v tom vidím aspoň začátek cesty ze stavu duchovní nouze.“ - Cejpová, Lydie. Diskuse k dopisu Židovským obcím v Čechách a na Moravě, str.52.

<sup>163</sup> Nařčení z biblických škrťů odmítají i sami signatáři dopisu. Také podle nich „evangelium jako takové k antisemitismu nevede“ a ke „zlatu zvěsti“ je pouze tu a tam přimíšena „struska lidských nálezků“. Má-li však Milan Balabán za to, že „meritum slov, jež jsou špatná sama v sobě, nevyleští a nezpozitivní žádná interpretace“, zůstává otázkou, co jiného než cenzura mu pak ještě zbývá. – Balabán, Milan; Tydlitátová, Věra V. Polemika nad dopisem Židovským obcím. *Protestant*, 1998, č. 1, str. 8-10.

<sup>164</sup> Stránský, Radek; Šimonovský, Filip; Svěcená, Jana aj. Polemika nad dopisem Židovským obcím: Začátek křesťanství. *Protestant*, 1998, č. 2, str. 11-12. Smetana, Pavel. Evangelíci nechtějí odluku od státu, ale partnerskou spolupráci: Rozhovor se synodním seniorem ČCE a předsedou ERC Pavlem Smetanou. *Fliedr, Bob. Lidové noviny*. 1998, 12. září, příloha Orientace.

<sup>165</sup> Cejpová, Lydie. Diskuse k dopisu Židovským obcím v Čechách a na Moravě, str.50.

<sup>166</sup> Raus, Petr. Diskuse k dopisu Židovským obcím v Čechách a na Moravě. *Křesťanská revue*, 1998, roč.65, str.54-55.

<sup>167</sup> Cejpová, Lydie. Diskuse k dopisu Židovským obcím v Čechách a na Moravě, str.50.

c) Jako nejožehavější téma dopisu se ukázala **otázka christologická**. Především Pavel Rejchrt se velmi ostře vymezil vůči pojetí, „v němž Ježíš není o mnoho více než jeden z reformátorů židovstva a Pavel helénisticko-mysterijním teologem, který si celou christologii vlastně vyspekuloval“.<sup>168</sup> Problém navíc ještě vyhrotili sami pisatelé dopisu, když tvrdí, „že antisemitismem je zatížená celá křesťanská christologie, poněvadž některé její formule vyvřelé spíše z řeckého než hebrejského ducha jsou v rozporu s židovským monotheismem“.<sup>169</sup> Jiří Hoblík se v reakci oprávněně ptá, proč by rozpor s židovsky chápaným monotheismem měl být automaticky antisemitský.<sup>170</sup> Takový názor by snad mohl být podpořen jen skutečností, že křesťané v Kristově vykupitelském díle často spatřují vyvrcholení a vlastní smysl dějin Izraele, a zpochybňují tak legitimitu cesty synagogy, která se bez tohoto vyvrcholení obejde. Martin Prudký v jednom ze svých článků říká: „Nejsou-li křesťané schopni vymezit jádro své víry bez těchto konfrontačně polemických aspektů, pak zřejmě platí provokativní teze, že antisemitismus je levou rukou christologie.“<sup>171</sup> Soudím ale, že zmíněný dopis k takto míněné kritice christologie nepoukazuje a těžko jej tedy chápat jinak, než v intencích židovského fundamentalismu. Autoři dopisu pak také jakoby zapomněli, že christologické a trinitární dogma bylo v době svého vzniku formulováno s bedlivým zřetelem k monotheismu. Ne tak evangeličtí účastníci polemiky. Podle nich patří k úkolům křesťanské teologie vysvětlovat, „že víra v Krista Ježíše jako zjevení jediného Boha není žádným odmítnutím monotheismu“.<sup>172</sup> Někteří z nich ukazují navíc ve vztahu k Židům velikou míru tolerance a starozákonního cítění, když nechtějí Ježíše považovat za „jediného, ke kterému se přiznal náš nebeský Otec“,<sup>173</sup> a také ochotu vnitrocírkevní koexistence, když odmítají (oproti např. Pavlu Rejchrtovi) z křesťanského společenství jakékoliv vyznavače Krista vyčleňovat, byť by měli ariánské sklony.<sup>174</sup> Na závěr christologické problematiky si dovoluji představit velice zajímavou obhajobu christologického dogmatu z pera Jaroslava Sýkory:

---

<sup>168</sup> Rejchrt, Pavel. Konec křesťanství? *Protestant*, 1997, č. 10, str. 15-16.

<sup>169</sup> Balabán, Milan; Tydlitátová, Věra; Bláha, Josef aj. Touha po konečném obrácení Židů může být latentně genocidní. *Lidové noviny*. 1998, 24. října, příloha Orientace.

<sup>170</sup> Hoblík, Jiří. Kritické zkoumání novozákonních textů. *Lidové noviny*. 1998, 12. prosince, příloha Orientace.

<sup>171</sup> Prudký, Martin. Podstatné posuny ve vztahu křesťanů k Židům v poválečné éře. *Teologický sborník*, 1999, č.1, str. 36-43.

<sup>172</sup> Michálek, Vít. Polemika nad dopisem Židovským obcím: Snášejme se a neodsuzujme hned víru druhého. *Protestant*, 1998, č. 3, str. 12-13.

<sup>173</sup> Zikmund, Marek. Polemika nad dopisem Židovským obcím: K reakci Pavla Rejchrta. *Protestant*, 1998, č.2, str. 12.

<sup>174</sup> Michálek, Vít. Polemika nad dopisem Židovským obcím. // V tomto kontextu hraničí s hysterií nářek Veroniky Tydlitátové, že se „nikomu nechce mluvit o vině a zajímavější se církvi zdají problémy kolem nicejsko-cařihradského vyznání“.- Tydlitátová, Veronika. Ještě k novozákonnímu antijudaismu. *Protestant*,

„Degradace Ježíšova božství, kterou (podle odpovědí) paradoxně chce jen synagoga, která nicméně lpí na pevné kázni kultického života, a protestantské církve, které kultický život (přejatý původně ze synagogy) spolehlivě vyprázdnily, je - jak toto nové křesťanství navrhované v Dopisu reflektují - poslední úlitba z mystéria evangelického křesťanství na oltář velkého NIC, které devastuje vnitřní vztah k Bohu, jenž v trojiční podobě zjevuje svou lidskou tvář.“<sup>175</sup>

d) K většinové shodě dochází mezi evangelíky i ve **vnímání ŽKD** jako rozhovoru dvou rovnocenných partnerů. Křesťané nemohou pominout své východisko: že jsou křesťané z pohanů a že jim byla cesta k Bohu otevřena skrze Krista.<sup>176</sup> Lydie Cejpková, v KR snad nejčastěji publikující autor v tomto směru, k tomu pomyslně dodává: „Přesto pociťuji podstatnou a naprosto jedinečnou sounáležitost Židů a křesťanů. A myslím, že setkat se mohou svobodně právě tam, kde jsou si jasně vědomi rozdílnosti své identity.“<sup>177</sup> Je-li tedy dopis tří teologů popudem k ŽKD, pak existuje v ČCE jistý konsensus, že křesťanská pozice v tomto dialogu musí být vnímána jako svébytná a plnohodnotná. Informační úloha takového dialogu je již zdůrazňována poněkud méně. Křesťané účastní na ŽKD se přesto snaží krok za krokem otevírat církvi obzor nového poznání, seznamovat s výsledky takto zaměřené bohoslovecké práce, poskytovat výklad Písma s užitím židovského výkladu a předávat zodpovědný přístup k Židům z generace na generaci.<sup>178</sup>

Teologové ČCE se tedy aktivně účastní ŽKD. Těžko u nich mluvit v tomto směru o příslušnosti k některému z paradigmat mezináboženských vztahů, neboť v rámci svého pohledu zůstávají tak trochu na půdě náboženství jednoho. Někteří z nich pak zastávají vyhraněná (a židovství nadmíru vstřícná) stanoviska např. v otázce christologie. Mnozí zdůrazňují stanoviska teologicky pozitivně provokující např. v otázce rehabilitace a ocenění Zákona.<sup>179</sup> A naprostá většina se shodne např. v nutnosti nové interpretace novozákonních antijudaismů, či v tom, že Starý zákon je třeba číst ponejprv očima Starého zákona, jakož i prismatem výkladů židovských. Českobratrští evangelíci však mají v rámci

---

1999, č. 9, str. 16. - K první námitce jsem zaujal postoj již v kapitole o antisemitismu, k druhé si dovoluji otázku: „Co jiného by mělo církev Kristovu také zajímat?“

<sup>175</sup> Sýkora, Jaroslav. Hlásím se o slovo. *Protestant*, 2000, č. 1, str. 16.

<sup>176</sup> Sláma, Petr. Rozhovory o židovství. Stránský, Radek Dodi. *Křesťanská revue*, 2001, roč.68, str.164.

<sup>177</sup> Cejpková, Lydie. K židovské a křesťanské identitě dnes. *Křesťanská revue*, 1994, roč.61, str.145-148.

<sup>178</sup> Cejpková, Lydie. K duchovní atmosféře úsilí o židovsko-křesťanský dialog, str.203. *Křesťanská revue*, 1998, roč.65, str.199-204.

<sup>179</sup> Balabán, Milan. K abecedě nových náboženských přístupů v třetím tisíciletí, str.240. *Křesťanská revue*, 2000, roč.67, str.233-242. // Je ovšem otázkou, zda evangelický důraz na odpovědnost ve světě (reprezentovaný např. Hromádkou) neukazuje již dávno tímto směrem.

u nás probíhajícího dialogu také jedno specifikum. Velmi striktně odmítají ztotožňovat izraelský nacionalismus s Boží vůlí a snaží se nevidět palestinsko-izraelský konflikt černobíle. V tomto smyslu se představitelé ČCE také distancují od proizraelského křesťanského fundamentalismu, který je vlastní evangelikálním a letničním křesťanům po celém světě a který je v současnosti reprezentován např. organizací *Mezinárodní křesťanské velvyslanectví Jeruzalém* (ICEJ). Z tohoto specifického apolitického stanoviska plyne i další skutečnost. Islám není apriori vnímán záporně, a proto se mohou někteří evangeličtí aktivisté snažit zapojit také muslimské věřící do „ŽKD“ (v současnosti se takto angažují vesměs účastníci studijního programu v Izraeli, především Mikuláš Vymětal<sup>180</sup> či Petr Sláma).<sup>181</sup> Nutno ovšem doplnit, že zdaleka ne všichni sdílejí jejich optimismus a staví se k reálné „funkčnosti“ takových rozhovorů rezervovaně.<sup>182</sup>

Na základě mnoha článků na dané téma se nakonec pokusím shrnout do několika bodů současná **východiska seriózního židovsko-křesťanského dialogu**, která jsou pak akceptována i jeho evangelickými účastníky:

- Povelikonoční křesťanství a rabínské židovství jsou 2 rovnocenné cesty, které mají obě počátek v ranném judaismu počátku letopočtu.<sup>183</sup>
- Šoa je výchozím impulsem křesťanského pokání a křesťanské reflexe v mnoha teologických disciplínách (nikoli jen biblistických).<sup>184</sup> Je však také zároveň traumatem evropské společnosti; jako s takovým je třeba se s ním vyrovnat a nezakládat ŽKD pouze na něm.<sup>185</sup>
- Křesťanským předpokladem k ŽKD je láska k bližnímu. Tento vskutku specifický dialog však nezůstává pouze na pozicích humanity,<sup>186</sup> ale pokračuje přiznáním

---

<sup>180</sup> Vymětal, Mikuláš. Výzva k dialogu s Islámem. *Zpravodaj SKŽ*, 2002, č. 46, str. 5-6 / Sánka, Vladimír; Abbas, Mohamed. Křesťanství je součástí islámu. Vymětal, Mikuláš; Hoblík, Jiří. *Zpravodaj SKŽ*, 2002, č. 47, str. 13-16.

<sup>181</sup> Příkladem těchto snah může být také již dříve zmiňovaná předlistopadová polemika na stranách KR.

<sup>182</sup> Kraus, Jaroslav. Ad Neztrácet zájem. *Protestant*, 2002, č.1, str. 2-3; Heller, Jan. První reakce. *Zpravodaj SKŽ*, 2002, č. 46, str. 6.

<sup>183</sup> Cejpková, Lydie. Diskuse k dopisu Židovským obcím v Čechách a na Moravě, str.48.

<sup>184</sup> „Viny minulosti jsou příliš hluboko, takže je nelze napravit turistickým zájmem o židovství nebo i upřímnou, ale jen niternou lítostí nad minulostí...Nevystačíme ani s uctivým zájmem, ani se vzájemnými zdvořilostmi. Je třeba především pracovat na hluboké revizi vlastní tradice a vlastních stanovisek.“ – Heller, Jan. 12 otázek pro Jana Hellera. Řehák, Robert. *Zpravodaj SKŽ*, 2000, č. 42, str. 5.

<sup>185</sup> Chorin, Shalom Ben. Křesťansko-židovský dialog dnes. In: Divišová, Milada; Doležalová, Jana; Prudký, Martin; aj. *Dialog křesťanů a Židů*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 250-260.

<sup>186</sup> Stejně tak antisemitismus nemůže být smeten křesťany ze stolu pouhým poukazem na humanitu (viz minulá kapitola, či pohled J.L.H.). Přesto mnoho evangelických křesťanů jakoby odmítala v postoji k ŽKD překročit tento horizont a vztah k Židům je jim „pouhou“ láskou k bližnímu. Příkladem snad může být Pavel Smetana, někdejší synodní senior ČCE a předseda Ekumenické rady církví v ČR, který v úvodu knihy *Dialog křesťanů a Židů* napsal: „Jsem vděčen Bohu, že si dnes křesťané uvědomují svou odpovědnost...Abychom

oboustranné hluboké pravdivosti, což je situace v podobných mezináboženských dialozích neopakovatelná.

- Otázka viny stejně jako bedlivé hledání místa Izraele uprostřed křesťanstva jsou otázky ekumenické.<sup>187</sup> Nemluví se o *míře* viny té které církve v minulosti, ale společně a napříč církvemi se hledá nový postoj k synagoze.<sup>188</sup>
- Ježíš byl Žid a miloval Izrael. Zároveň otevřel dveře ostatním národům nejen k určitým zaslíbením, ale také ke specifické odpovědnosti a poslání.<sup>189</sup>
- *Tenach* je židovský text, určený primárně Židům.
- Křesťanská víra zůstane navždy naprosto svázána s židovským svěděním.
- Platí privilegium vyvolení Izraele, jehož smlouvu nelze bezezbytku převést na církve.
- Platí i privilegium vyvolení církve, které spočívá ve zvěstování spasitelné moci kříže.
- Nepřípustná je křesťanská misie Židů.

V rámci hledání nového vztahu k Židům reprezentuje ČCE na poli protestantské církevní ekumeny Lydie Cejpvová, která byla jako její zástupce delegována do mezinárodní skupiny *Církev a Izrael* vzniklé při *Leuenberském společenství*. Její slova tak na závěr nejlépe reprezentují důraz, který by křesťané v dané problematice neměli ztrácet ze zřetele:

*„Kdyby církev ztratila vědomí svého vyvolení, své jinakosti, svých privilegií a pověření, jichž se jí dostalo, nemusela by tu potom být, a ke spáse by zbyla jen původní cesta-přes Izraele. To se však nestalo a stát nemohlo, protože se staly věci, které otevřely novou cestu k Bohu skrze víru v Krista...Při vší shodě s prorockým očekáváním tu bylo něco neočekávaného, překvapujícího, co bylo právem pochopeno jako nová smlouva.“*<sup>190</sup>

#### **4.5. Závěr**

O mezináboženském dialogu mezi synagogou a církví můžeme v ČCE mluvit vlastně až po listopadové revoluci. Byť již J.L. Hromádka v rámci svého „inkluzivního“ postoje volal po tomto dialogu, otázkou je, nakolik by byl schopen respektovat jeho současné předpoklady. Základním předpokladem ze strany křesťanů je již samotný zájem o

---

tak společně prokázali, že jediným zákonem, který jsme přijali od Ježíše Mesiáše, je zákon lásky vůči našim bližním.“ – Smetana, Pavel. A miluj bližního jako sám sebe. In: Divišová, Milada; Doležalová, Jana; Prudký, Martin; aj. *Dialog křesťanů a Židů*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 11-12.

<sup>187</sup> Cejpvová, Lydie. K duchovní atmosféře úsilí o židovsko-křesťanský dialog, str. 201.

<sup>188</sup> K otázce židovsko-křesťanské ekumeny pak viz další kapitola.

<sup>189</sup> Řehák, Robert. Židovství Ježíše z Nazareta: Po stopách na cestě k ne-antijudaistické christologii, str.62.

<sup>190</sup> Cejpvová, Lydie. Křesťané a Židé, str.265. *Křesťanská revue*, 2003, roč.70, číslo 10, str.262-266.

judaismus, nebývale vlastní právě ČCE. S pocitem křesťanské viny na událostech holocaustu se pak probouzí také zájem o židovství a touha po dialogu. Ten zprostředkovávají především teologické osobnosti soustředěné kolem ETF UK, díky jejichž pedagogické a publikační činnosti je téma reflektováno v církvi samé. To je patrné jednak v církevním tisku a také v množství publikací na dané téma, na jejichž vydání se členové ČCE v mnoha případech významně podílí. V zájmu sblížení se bohužel někteří evangelíci také vzdávají své křesťanské identity, nebo ji různě deformují. Tato judaizace křesťanství není ovšem pro Židy ani křesťany přijatelnou cestou. Důvěru může podobný dialog vzbudit jen tehdy, budou-li se snažit jeho účastníci zůstat sami sebou, resp. nebudou-li křesťané předstírat (byť dobře míněnou) alternativu své identity. Pestrá škála evangelických reakcí jinak vypovídá o církevní pluralitě a schopnosti koexistence různých pohledů na dané téma. To, že tyto reakce nevybočují z určitých pozitivních mantinelů, je pak důkazem většinově vstřícného postoje k ŽKD a židovství vůbec.

## 5. SYNAGOGA A CÍRKEV-EKLESIOLOGICKÝ PROBLÉM

(*extra ecclesiam nulla salus?*)

### 5.1. Téma a předpoklady

Mezi základní theologumena vztahu mezi Židy a křesťany patří problém souběžné cesty Izraele a církve v dějinách po Kristu. Obě komunity sdílejí společnou naději na vykoupění lidstva. Shodují se i v tom, že osobní spásy lze dosáhnout již zde, ale plnost spásy má eschatologický charakter v podobě Božího království. To je naplněním mesiášských nadějí a je chápáno jako příchod mesiášského věku či mesiášské postavy. Přesto je právě otázka cesty k tomuto cíli tím, co obě společenství rozděluje. Židé vidí jako předpoklad vykoupění kvalitu života podle Zákona Mojžíšova (Tóry). Dar Tóry je důsledkem jejich vyvolení, které učinil sám Bůh; proto je jim dodržování Zákona vyjádřením víry v Boha. Křesťané zdůrazňují, že spása závisí na vědomém přijetí Krista jako spasitele (Mesiáše). Cestu k Bohu nevyznačuje již křesťanům „Tóra vyjádřená halachicky, nýbrž Tóra ztělesněná Mesiášem“.<sup>191</sup> Křesťanství vzniklo na půdě židovství a po krátké společné cestě<sup>192</sup> se oddělilo z důvodů netolerovatelných rozdílů především v učení o vykoupění. Přesto se připojuji k názoru, že se není třeba zdráhat používat k popisu tohoto konfliktu a jeho důsledků termínu *schisma*, označujícího v eklesiologii rozdělení církevního společenství.<sup>193</sup> Důležitou roli v tomto schismatu sehrála osoba apoštola Pavla, jehož epištolní teologie bývá proto při řešení tohoto konfliktu vykládána.

Z právě řečeného vyplývá, že problematika vztahu obou společenství může být zasazena do nauky o církvi. Takové chápání eklesiologie ovšem vychází především z oblasti soteriologie, a byť podobné pojetí "viditelné církve Kristovy" uplatňuje také katolická církev, je její užití pro výklad židovsko-křesťanského vztahu v něčem zcela nové. Prostředkování spásy není podmíněno christologickým exkluzivismem a zakládá se

---

<sup>191</sup> Prudký, Martin. Setkání (dialog) judaismu a křesťanství: inspirace či provokace pro křesťanskou teologii? str. 94. In: *Svatý Pavel, synagoga a církev: teologické úvahy nad židovsko-křesťanskými vztahy*. 1. vydání. Brno: CDK, 1995, str. 81-100.

<sup>192</sup> Zpočátku apoštolé na sněmu v Jeruzalémě našli shodu v tom, že křesťané z pohanů musí z Tóry dodržovat alespoň tzv. Noachitská přikázání, která jsou v židovství minimální podmínkou vykoupění pro kohokoliv (Sk 15,20,29).

<sup>193</sup> Prvním, kdo takto mluvil o vztahu Židů a křesťanů a zároveň domýšlel důsledky tohoto pojetí, byl holandský teolog K.H. Miskotte. Ve vztahu k židovství mu tak šlo o samu podstatu křesťanské církve, o její jednotu v samých základech. Společná minulost, společné dědictví synagogy a církve před jejich vzájemným rozchodem, mu byly natolik zásadní, že se nezdráhá použít tohoto termínu. U nás na něj navazuje především Martin Prudký. – Prudký, Martin. Židovství a Izrael v teologii K.H. Miskotta. In: *Dialog křesťanů a Židů*, str. 339-353.

samotným vyvolením biblického *Božího lidu*.<sup>194</sup> Ukazuje se, že tím nemusí být nikterak snižován význam Kristova mesiášství, které zůstává adekvátním prostředkem spásy. Eklesiologicky chápaný vztah obou společenství je také základním předpokladem úspěšného boje proti křesťanským kořenům antisemitismu. Slouží pak především církvi samé a umožňuje nové pochopení role Židů v dějinách Boží spásy.

Nyní je třeba si říci, co znamená eklesiologické vnímání vztahu synagogy a církve. Křesťanství by nemělo popírat trvajících pozitivní roli Izraele po Kristu, nemělo by problematizovat platnost vyvolení Izraele. Nemělo by ani upírat židovské cestě ke spáse svoji platnost, ani ji jinak podmiňovat. S tímto zřetelem budu i já přistupovat k významným postavám teologie ČCE, které se problematikou zabývaly. Nejdříve však představím několik modelů vztahu církve k synagoze, resp. modelů, které mi pomohou charakterizovat různé polohy křesťanského chápání Izraele (čerpám přitom z příspěvku teologa ČCE Martina Prudkého):<sup>195</sup>

#### *Negativně se vymezující:*

##### **1) *Model substituce:***

Reprezentuje pojetí, které pro Izrael, který Ježíše nerozpoznal jako Mesiáše, nevidí žádné místo v dějinách spásy. Na místo vyvoleného lidu tu nastupuje církev, „nový Izrael.“ Izrael Staré smlouvy je pro tvrdošíjnost od Boha zavržen a církev se stala výhradní dědičkou zaslíbení spásy. Nová smlouva znamená v tomto pojetí neplatnost smlouvy Staré; křesťanská církev bezesbytku nahradila a vydělila Izrael.

##### **2) *Model integrace:***

Je určitou variantou modelu předchozího. Církev jakožto nový lid Boží zahrnuje (integruje) Izrael do sebe; ne ovšem Izrael jako takový, nýbrž pouze jeho „zůstatek“, který rozpoznal Mesiáše a uvěřil v něho. Tito křesťané ze Židů pak vytváří spolu s křesťany z pohanů nové, integrující a integrované, společenství lidu Božího posledního času.

##### **3) *Model typologie:***

Tento model pojímá vztah Izraele a církve tak, že Izrael je předobrazem církve (podobně jako jednotlivé starozákonné postavy jsou pojímány jako předobrazy Krista). Své uplatnění našel především v biblických vědách, resp. ve starozákonné exegezi alegorického

---

<sup>194</sup> V tomto smyslu je dobré si uvědomit, že ani klasická katolická a luterská eklesiologie podobnému pojetí nemusí zákonitě bránit. V Římskokatolické církvi se od 2. vatikánského koncilu (zejména v dokumentu *Lumen gentium*) dostává do popředí dynamičtější chápání církve právě jako lidu Božího, proti starému výkladu jako svátosti. *Confessio Augustana* z r. 1530, ústřední spis luteránského vyznání, zase určuje církev pouze jako "shromáždění všech věřících".

<sup>195</sup> Prudký, Martin. *Záhuda Židů a postoje křesťanů*, str.42-45.

charakteru. Druhotně z něj nicméně vyplývá, že vznikem církve předobraz ztratil svůj smysl a jeho dějinné poslání skončilo.

#### 4) *Model ilustrace:*

Tento model chápe cestu Izraele jako exemplární případ zavržení. Izrael *post Christum* slouží církvi jako exemplární varování před odpadnutím od Boha, jako odstrašující příklad. Toto pojetí Izraele navazuje také na substituční model a rozvíjí je.

#### *Pozitivní a tolerantní (eklesiologické):*

##### 1) *Model participace:*

Model spoluúčasti církve na Božím díle spásy při Izraeli. Kristovo dílo stvrzuje podle tohoto modelu Boží vykupitelský zápas při Izraeli a jako průlom nového věku otevírá skrze osobu Krista i uvěřivším pohanům možnost, aby se přidružili a přišli na eschatologický Sión, kde již bude státi Izrael. Nepředpokládá se přitom, že by tito nově příchozí měli dosavadní lid Boží vyhnat a vydědit. V Pavlově učení je pak „spása veškerého Izraele“ (Ř 11,25-26) interpretována jako obrácení pohanů skrze Mesiáše a jejich přidružení k lidu Božímu, nikoliv obrácení Izraele.

##### 2) *Model representace:*

Církev provizorně zastupuje poslání Izraele v dějinách spásy. Chápu-li správně zařazení tohoto modelu do skupiny pozitivně-tolerantních, není položen důraz na eschatologickém obrácení Izraele v rámci parúsie, ale na otevřenosti pro příchod Izraele. Tento model tak není obdobou modelu integračního, ale spíše modelu participačního, ovšem s poněkud pozměněnými rolemi. Na Sión přijde Izrael a připojí se k církvi. V praxi se tohoto modelu užívá zřídka.

##### 3) *Model komplementarity:*

Pojetí vztahu synagogy a církve jako vzájemného, oboustranně se doplňujícího společenství. Vychází z toho, že skutečnost lidu Hospodinova zahrnuje zásadně obě společenství, která si tak nemohou vzájemně upírat účast v dějinách spásy. Výchozím bodem je stejná základna Božího jednání v dějinách (zaznamenaného v biblickém svědectví) a směřování ke stejnému cíli. Jelikož se v tomto modelu úzkostlivě odmítá jakékoliv upřednostnění jednoho z obou společenstev, uplatňuje se především na rovině moderního židovsko-křesťanského dialogu.

## 5.2. Českobratrská církev evangelická

Jedním (a v podstatě jediným) z našich dogmatiků byl **J.L.Hromádka** a jako dogmatik poctivý se nemohl vyhnout ani vztahu mezi lidem Staré a Nové smlouvy. Ve své dogmatice *Evangelium na cestě za člověkem* se Hromádka v roce 1958 pokusil tento vztah formulovat. Když mluví o církvi jako o lidu Nové smlouvy, správně zdůrazňuje, že je obecnstvím, které se liší od lidu smlouvy Staré, od synagogy i od chrámu jeruzalémského; obecnstvím, které prolomilo hranice Staré smlouvy a obepjalo celý svět. „V tomto obecnství nevládne Izrael nad pohany. Vládne v něm Ježíš Kristus sám, stíraje všechny hranice mezi Židy a Řeky, mezi těmi, kteříž jsou pod zákonem, a těmi, kdož jsou bez zákona.“<sup>196</sup> Lid Nové smlouvy je pak povolán, aby jako nový Izrael v plnosti ducha zvěstoval Ježíše Nazaretského jako Mesiáše a obracel mysl všeho světa k jeho významu. Hromádka si všímá i z toho plynoucího nebezpečí záporného vztahu ke svědectví Staré smlouvy, a říká dokonce, že Bůh „nelituje svého povolání a neodvolává svá zaslíbení.“<sup>197</sup> Jaký je však Hromádkův vztah k tomuto zaslíbení? Odvolává se na Pavla, mluví o něm především v minulém čase: „Izraelským platilo povolání za syny, jim platila sláva i smlouva a všechna zaslíbení mesiánská.“<sup>198</sup> Z Boží vůle pak byli Izraelští *na čas* odseknuti od kmene lidu Hospodinova, aby na jejich místo byli vštípeni pohané. Onen čas pak má u Hromádky kvalitu trvalosti, když říká: „Jenže svým naplněním Stará smlouva odumírá a Novou smlouvou se stávají všichni národové dědicem zaslíbení, která byla dána Izraeli.“<sup>199</sup> Zdá se, že v novém věku je synagoga Hromádkovi společenstvím, které je třeba respektovat a od kterého je třeba se lecčemu přiučít, ale které zároveň již ztratilo právo nárokovat si zvlášť a odděleně soteriologické zaslíbení. Bůh sice svého zaslíbení nelituje, zároveň jej však Izraeli odjímá a dává je do rukou církvi. **Substituční teorie** je u Hromádky stále živá. Dokazují to ostatně i jeho slova v již zmiňovaném proslovu na 1. Všekřesťanském mírovém shromáždění v Praze, kde navíc říká, že plnost Božích darů, lásky a milosti byla jen zčásti zakoušena proroky a plně vstoupila do lidských srdcí až s příchodem Mesiáše.<sup>200</sup>

Dalším, kdo se v ČCE ve stejné době vedle J.L.Hromádky zabýval vztahem církve a Izraele, byla např. skupina studentů Komenského bohoslovecké fakulty pod vedením

---

<sup>196</sup> Hromádka, J.L. *Evangelium o cestě za člověkem*, str.210.

<sup>197</sup> Hromádka, J.L. *Evangelium o cestě za člověkem*, str.212.

<sup>198</sup> Hromádka, J.L. *Evangelium o cestě za člověkem*, str.211.

<sup>199</sup> Hromádka, J.L. *Evangelium o cestě za člověkem*, str.218.

<sup>200</sup> Hromádka, J.L. *Peace on Earth*, str.30.

**Pavla Filipiho.**<sup>201</sup> Jejich exegetické zkoumání starozákonního a novozákonního pojetí církve vycházelo v Kostnických jiskrách během roku 1958. Snaží se např. pochopit Pavlovo odmítnutí Izraele „podle těla“ (1.Kor 10,18) a zjišťují, že „apoštol nebrojí předně proti pokrevní spřízněnosti a rodovému posloupnictví, ale proti mínění, že příslušnost k Izraeli sama sebou zaručuje údství v pravém lidu Božím“.<sup>202</sup> Zároveň ale konstatují, že Pavel „popírá nárok Izraele být Božím lidem. Do pravého Izraele patří ti, kteří byli povoláni slovem evangelia (Ř 9,24; 10,12-17)“.<sup>203</sup> A vzápětí zase autoři Pavlovi protirečí, když dodávají, že tento pravý Izrael není v protějšku k Izraeli Starého zákona, jako by ten byl méně pravý či nepravý. Tento zdánlivý rozpor lze pochopit na pozadí Augustinovy nauky o skryté církvi Boží, která jde napříč církví viditelnou,<sup>204</sup> a tedy i církví Starého a Nového zákona.<sup>205</sup> Proto mohou přispěvatelé prohlásit: „Nezakládá-li viditelná církev pravý Boží lid sama sebou, neruší se pravý Izrael její zatvrzelostí, i kdyby Krista křižovala.“<sup>206</sup> Příslušnost k lidu Božím tak není založena na příslušnosti k Izraeli, není však ani touto příslušností popřena. Ze stejných předpokladů pak studenti vycházejí i např. při exegezi termínu *lid Boží*. Zdůrazňují Boží milost, když chápou lid Boží jako obecnství, které si Bůh vyvoluje ze své svrchovanosti, bez jakékoli zásluhy Izraele či církve Nové smlouvy. „Není žádných hranic pro lid Boží“ a oni mohou jen doplnit, že tento lid ve své novozákonní podobě církve Kristovy přijímá ještě jeden rys - universalnost, aby se „i těm, kteří nebyli zahrnuti mezi vyvolené Staré smlouvy, dostalo novou smlouvou účasti na lidu Božím“.<sup>207</sup>

Ve zmiňovaných člancích nalezneme dále exegezi mnoha dalších novozákonních termínů vycházejících etymologicky ze Starého zákona,<sup>208</sup> zároveň však poznamenaných sporem schizmatu a tedy z pohledu židovsko-křesťanského dialogu problematických.

<sup>201</sup> Tak alespoň Pavel Smetana ve svém článku. – Smetana, Pavel. Učitelství charisma, str.142. In: Beneš, Ladislav. *Ministerium Verbi Divini : sborník k 60.narozeninám Pavla Filipiho*. Praha: Kalich, 1996, str.138-142.

<sup>202</sup> Na základ prorocký a apoštolský: Izrael Boží. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 1958, roč.XLIII, č.15.

<sup>203</sup> Na základ prorocký a apoštolský: Izrael Boží. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 1958, roč.XLIII, č.15.

<sup>204</sup> Neřeší tím ovšem Pavlův důraz na evangelium, jako podmínku pravé příslušnosti. To zdůrazňují v ČCE jiní teologové (např. M.Balabán, J.B.S., M.Prudký) konstatováním, že evangelium je přítomno (v podobě sklánějící se boží milosti) už ve Starém zákoně.

<sup>205</sup> Zároveň se tak brání pluralistickým tendencím nauky o *latentní církvi*, existující vedle církve *manifestované* a přítomné v celém světě lidského myšlení. Zdůrazňují naopak jednotu *ecclesia visibilis* a *ecclesia invisibilis* v hranicích biblického zjevení. Otázkou (mimo záběr této práce) může být pouze to, nakolik vnímají *ecclesia invisibilis* v rovině pozemsko-dějinného společenství (oproti rovině supranaturálně-duchovní) v intencích např. teologie Bonhoefferovy či Lochmanovy.

<sup>206</sup> Na základ prorocký a apoštolský: Izrael Boží. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 1958, roč.XLIII, č.15.

<sup>207</sup> Na základ prorocký a apoštolský: Dům Boží a lid Boží. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 1958, roč.XLIII, č.17.

<sup>208</sup> „NZ je přejímá, a tak zůstávají a platí i o domu Božím jakožto církvi křesťanské.“ - Na základ prorocký a apoštolský. Dům Boží a lid Boží: *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 1958, roč.XLIII, č.17.

Přesto se autoři vyhýbají negativnímu vymezení Kristovy církve na základě prostého odmítnutí lidu izraelského. Na pozadí souvislostí obou společenství hledají spíše *sui iuris esse* církve Kristovy, jsou především apologety<sup>209</sup> nikoliv kritiky. Jejich přístup v podstatě vychází z hledisek **participačního modelu**.<sup>210</sup> Proto považují jejich názory v otázce seriózního se vyrovnávání se synagogou za nosné, byť tento záměr nesledovaly primárně.

Podobným směrem vykročil i **J.B. Souček** ve své poválečné interpretaci Pavlovy teologie. Ptá se, jakým způsobem řešil Pavel eklesiologický problém. A v první řadě odmítá názor, že by apoštol všem Izraelcům mezi Abrahamem a Kristem upíral synovství Abrahamovo. Zvláště Ř 4 a Ga 3 zavdávaly často podnět k výkladům, že Stará smlouva neplatí, byla odjakživa omylem, nebo byla Kristem prostě zrušena. To Souček odmítá. Pavlovi se, na základě Ř 9-11, židovstvo odmítající Krista nestává lidem obyčejným a zachovává si svůj trvalý význam. „Je nositelem zaslíbení a předmětem Boží lásky, má ústřední místo v Božích plánech.“<sup>211</sup> Pavlovi také není „stará smlouva pouhý omyl, pouhé nic, a není také dílem Kristovým prostě vyřizena, odbyta, odhalena ve své neplatnosti nebo aspoň pouhé dočasnosti“.<sup>212</sup> Proč? Protože Stará smlouva je pravým zjevením Božím z Boží milosti. Proto i lid této smlouvy, Izrael, je pravým Božím lidem.<sup>213</sup> Jakým způsobem pak ale J.B. Souček řeší eklesiologický rozpor nároků obou společenství?

a) Poukazem na *sola gratia*. Z pouhé vlastní milosti si Bůh sám napříč genealogickými souvislostmi vyvoluje svůj pravý lid Boží. „Izrael nejsou všichni, kdo z Izraele pocházejí (Ř 9,6). Pravý Izrael byl od samého počátku zůstatek po vyvolení z milosti (Ř 11,4-5).“<sup>214</sup> Podle Součka nasvědčuje vše tomu, že Pavel viděl Izrael ve světle zvěsti o ospravedlnění a chápal tedy „Izrael, totiž ten pravý, uprostřed mnohé nevěry skrytý Izrael, jako společenství založené na víře“.<sup>215</sup> Zaslíbení a vyvolení tak může být určeno nikoliv pouze tělesným potomkům Abrahamovým, nýbrž může platit všem

---

<sup>209</sup> Užívám zde tohoto termínu nikoliv ve smyslu boje za prosazení předem dané pravdy jednoho z odpůrců, ale ve smyslu argumentace, která se pokouší obhájit právo existence obou partnerů případného dialogu.

<sup>210</sup> „Z předešlého je patrné, že církev si byla vědoma své spojitosti s Izraelem. Souvislost mezi Izraelem a církví Nového zákona není plynulá. Byla protřena Kristovým příchodem, který postavil církev do nové situace.“ - Na základě prorocký a apoštolský: Nové perspektivy. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 1958, roč.XLIII, č.18.

<sup>211</sup> Souček, Josef B. Izrael a církev v Myšlení apoštola Pavla, str.177. Roskovec, Jan. *Teologická reflexe*. 1999, č.2, s.173-182. Původní článek publikoval autor v roce 1971.

<sup>212</sup> Souček, Josef B. *Theologie apoštola Pavla*, str.143. Pokorný, Petr. Praha : Kalich, 1976, 252 s.

<sup>213</sup> Souček, Josef B. *Theologie apoštola Pavla*, str.101.

<sup>214</sup> Souček, Josef B. Izrael a církev v Myšlení apoštola Pavla, str.178.

<sup>215</sup> Souček, Josef B. Izrael a církev v Myšlení apoštola Pavla, str.178.

národům (Gn 12,3; Ga 3,9) a Abraham se ve víře stává praotcem všech, včetně pohanů (Ř 4,1.17). Smrt a vzkříšení Ježíše v této souvislosti znamená skutečné a legitimní *rozšíření* Izraele, jelikož jeho zaslíbení jsou nyní nabízena všem.<sup>216</sup> K uplatnění reformačních zásad *sola gratia* a *sola fide* v Pavlově teologii vede pak Součka především zájem neupřít *naději* Izraeli odmítajícímu evangelium,<sup>217</sup> nikoliv apologie církve Kristovy. J.B.S. si nakonec klade i otázku, zda není výklad existence Izraele z hlediska spravedlnosti z víry zkrácením zvěsti SZ a znásilněním historické skutečnosti Izraele.<sup>218</sup> Mám za to, že i kdyby tomu tak bylo, je toto pojetí plnohodnotným způsobem, jak se církev může vyrovnat s existencí synagogy, aniž by sebe či ji popřela.

b) Christologickým zaměřením. Ve specificky pochopených intencích Pavlovy teologie je ovšem český teolog nucen konstatovat, že příchodem Ježíše Krista, který jediný je pravý Izraelec a plný kontrahent smlouvy, se situace přece jen radikálně mění. Jím je smlouva ve své staré podobě ukončena. Nyní lze mít podíl na smlouvě „jen skrze něho, podíl úplný, zcela platný“.<sup>219</sup> Na eklesiologickou otázku tu dává Pavel christologickou odpověď. Pavel káže Krista,<sup>220</sup> jehož „milost křesťanství potvrzuje a zároveň převyšuje starou smlouvu“.<sup>221</sup> To sebou nese soteriologické důsledky. Člověk není omilostněn ze skutků Zákona, nýbrž z milosti<sup>222</sup> a z víry.<sup>223</sup> Problematické je, že nyní je tato víra pouze „docela určitou vírou v Ježíše Krista vzkříšeného“.<sup>224</sup> Tam, kde Pavlovi Zákon nebyl proti Božím zaslíbením (Ga 3,21), ba dokonce byl velikou výsadou danou Izraeli, neboť byl projevem evangelia Boží milosti, nastupuje nyní důraz na konkrétní evangelium milosti v Ježíši Kristu. A tak nejen svět, ale i celý Izrael se musí *přiznat* ke Kristu, aby bylo Boží

<sup>216</sup> Souček, Josef B. Izrael a církve v Myšlení apoštola Pavla, str.178.

<sup>217</sup> Souček, Josef B. Izrael a církve v Myšlení apoštola Pavla, str.180.

<sup>218</sup> Souček, Josef B. Izrael a církve v Myšlení apoštola Pavla, str.179.

<sup>219</sup> Souček, Josef B. *Theologie apoštola Pavla*, str.143.

<sup>220</sup> Souček sám se brání přiznat dějinné existenci Izraele centrální místo v křesťanské filosofii dějin. Byť je pro něj Izrael pravým zjevením Božím, říká zároveň (a zde se projevuje vliv Bultmanna, byť s jeho myšlenkami Souček spíše polemizoval než souhlasil), že „tyto věci nemůžeme direktně kázat, k věšení předkládat“ - Souček, Josef B. *Theologie apoštola Pavla*, str.146.

<sup>221</sup> Souček, Josef B. *Theologie apoštola Pavla*, str.146.

<sup>222</sup> Souček se ptá, zda tento důraz na milost je možno vysledovat až u Pavla, nebo je přítomen již v evangeliích. Podle něj je vyjádřen implicitně v Ježíšově odpouštění hříchů, které Kristus udílel autoritativním způsobem bez zřejmé souvislosti s mírou dodržování Zákona. - Souček, Josef B. *Theologie apoštola Pavla*, str.151.

<sup>223</sup> Jde-li o Pavlův motiv nerozlučitelně následné souvislosti evangelia a Zákona, indikativu a imperativu, pak v případné konfrontaci v rámci židovsko-křesťanského dialogu vlastně žádný problém nenastává. Židé právem poukazují na to, že jim po staletí byl podsouván přehnaný a jednostranný důraz na skutky. Ty jsou pro ně skutečně důležité, neboť jsou vnějším vyjádřením víry, avšak nemohou být její náhražkou. Na druhou stranu se toto odmítnutí kasuistického legalismu v Pavlově teologii týká specifického, dějinně-farizejského pochopení věci, se kterým polemizoval sám Ježíš. Nastoupilo-li židovstvo jinou cestu, pak nemůže v tomto bodě nic proti Pavlovi namítat.

<sup>224</sup> Souček, Josef B. *Theologie apoštola Pavla*, str.103.

slitování nad lidstvem naplněno.<sup>225</sup> Proto Pavel koná misii, aby spasením pohanů byla vzbuzena žárlivost Izraele (Ř 11,11-14.25) a ten přijal Krista jako jedinou cestu ke spáse.<sup>226</sup>

V této souvislosti se v rámci Součkovy interpretace Pavlova učení nabízí otázka. Jakým způsobem byl docílen Pavlův záměr, aby Stará smlouva nebyla dílem Kristovým prostě vyřízena, či odhalena ve své pouhé dočasnosti? Sleduje-li Souček svým pohledem důsledně Pavlovu dialektiku, musí přes snahu obhájit existenci Izraele po Kristu dojít k relativizaci jeho svébytné cesty vstříc Božímú království. Zdálo by se, že J.B.S. zastává ve vztahu synagoga-církev model *participace*. Důrazem na *sola gratia* všechna zaslíbení daná Izraeli platí, ba mohou být rozšířena i na nový lid. V kontextu christologické exklusivity jeho odpovědi na eklesiologickou otázku však toto zdání mizí. J.B.S. je spíše zastáncem **modelu integrace**.

Také **model representace** můžeme nalézt mezi faráři a teology ČCE. Je většinou spojen s vědomím izraelského úkolu reprezentovat Hospodina a přinášet spásu ostatním národům. Vědomí, že toto poslání bylo univerzálním dosahem Kristovy oběti přeneseno *také* na církev, je někdy chápáno bez onoho slůvka "také". Např. Jiří Ruml píše: „Jisrael byl vyvolen, aby se v něm dostalo požehnání všem národům. Když se tomuto povolání zpronevěřil, přenesla je Boží spravedlnost službou apoštolů na pohany, i když smlouva s Jisraelem *není zcela zrušena*.“<sup>227</sup> Na Rumlově postoji je zároveň vidět, jak blízko má tento přístup také k modelu *ilustrace*, kdy je údajná zpronevěra Izraele svému úkolu chápána jako varovně zdvižený prst: „Zkažený Jisrael, Židovstvo, pohrdl smlouvou, jež mu ze Sinaje přinesl Služebník. Tak si tento lid vyvolený na sebe přivolal kletbu a zažil hrůzy, jež mu dávno předtím ohlásil jeho Přesvatý a Přehrozný.“<sup>228</sup> Je potřeba ovšem doplnit, že Ruml i ostatní přívrženci tohoto postoje většinou mluví jedním dechem o zkaženém Izraeli i zkaženém křesťanstvu, hledající stále onu církev pravou, skrytou uprostřed lidu Bible.

Bohužel ani **substituční teorie** není v ČCE pouze věcí minulosti. Dnes ji zcela nepokrytě hlásá např. Dalibor Molnár. Tak jako zastánci svébytné cesty synagogy se i on odvolává na Pavlovu teologii. Ale interpretuje ji v intenci církevních otců. Znamé Pavlovo podobenství o Božím lidu jako stromu (Ř 11,17-24) vykládá tak, že Židé jako celek nejsou

---

<sup>225</sup> Souček, Josef B. Izrael a církev v Myšlení apoštola Pavla, str.177.

<sup>226</sup> Souček, Josef B. *Theologie apoštola Pavla*, str.105.

<sup>227</sup> Ruml, Jiří. *Brána i klíč*, str.122. 1.vydání. Český Těšín: b.n., 1992. 206 s.

<sup>228</sup> Ruml, Jiří. *Brána i klíč*, str.151.

kořenem ušlechtilé olivy, ale vylomenými ratolestmi, na jejichž místo nastoupily naroubované ratolesti křesťanské. Substituční náhled na věc doplňuje *modelem ilustračním* v rámci svého pojetí Starého zákona, jenž považuje za „antijudaistický“, dokládá to mnoha prohřešky starozákonního lidu,<sup>229</sup> a zapomíná zdůraznit, že hebrejská Bible je především svědectvím o vyvolení Izraele, nikoliv o jeho zatracení vlastní vinou. Dalším důkazem substitučním je mu preexistence Kristova (J 8,58), jejíž pojetí mu sice v principu devaluje význam Izraele, neuvědomuje si ovšem, že stejným způsobem znehodnocuje i samotné Boží jednání v dějinách. V Molnárově christologii je Izrael pouze svědkem o Kristu; Ježíš je vlastním podstatou jeho existence, odpradáva je pouze on „mízou udržující kořen i nejposlednější ratolest při životě“<sup>230</sup> a je také jediným spasitelem Židů, neboť naplnil Izraeli všechna starozákonní zaslíbení (2K 1,20).<sup>231</sup> V tomto smyslu by bylo možno v jeho pohledu vidět také *model typologie*. Svou nabídkou nutné náboženské konverze, svým důrazem, že „není pro Židy jiného spasení, ... pokud se k Pánu Ježíši toutéž vírou nepřipojí“,<sup>232</sup> neboť „bez Ježíše Krista není ani pro ně spásy“,<sup>233</sup> tímto misijním nárokem zastává navíc Dalibor Molnár také *model integrace*.

Ze zcela jiného konce přistupují k otázce eklesiologické **evangeličtí účastníci ŽKD**. V Pavlovi vidí jednoho z mála svědků rané církve, který nejenže počítal s pozitivní úlohou Izraele v minulosti, ale který v zápase o christologické prostředkování spásy celému světu svým vyjádřením tzv. *rozdvojené eschatologie* (příchodem Ježíšovým události spásy již sice začaly, plně vyvrcholí však jeho druhým příchodem /parúzií/) umožňuje plnost zaslíbení spásy pro Izrael i *post Christum* (Ř 11,28-32), jakkoli tato skutečnost zůstává *tajemstvím Božího díla* (Ř 11,25). Ve svém, v tomto smyslu ústředním, podobenství v Ř 11, 16-36 chápe Izrael jako ušlechtilý kořen a církve jako naroubované ratolesti, jsa stržen Izajášovou vidinou touhy pohanů po Siónu (Iz 59,20-21). Na základě tohoto podobenství a s přihlédnutím k prioritní roli Izraele v dění spásy (Ř 2,9-10) nemůže mít, podle M. Prudkého, Pavlem hláсанé evangelium „autentickou platnost mimo Boží lid, Izrael,“ neboť starozákonní spravedlnost a věrnost Hospodinova konání je východiskem i pro

---

<sup>229</sup> Molnár, Dalibor. Spása ze Židů, nikoli Židé. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2002, roč.87, č.39, str.2.

<sup>230</sup> Molnár, Dalibor. Spása ze Židů, nikoli Židé, str.2.

<sup>231</sup> Molnár, Dalibor. O vztahu křesťanů k Židům: Ke studijnímu materiálu synodu ČCE. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2001, roč.86, č.42, str.2.

<sup>232</sup> Molnár, Dalibor. O vztahu křesťanů k Židům aneb také o umění číst a naslouchat. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2002, roč.87, č.8, str.2.

<sup>233</sup> Molnár, Dalibor. O vztahu křesťanů k Židům: Ke studijnímu materiálu synodu ČCE, str.2.

evangelium.<sup>234</sup> Základním tenorem Pavlovy argumentace je tak kontinuita kristovské církve s Izraelem, pohané nepřístupují pouze ke Kristu, ale naopak skrze Krista především k Izraeli.<sup>235</sup> Důsledkem je, že Pavel sice na jedné straně chápe *pouze* ke Kristu se upínající naději nově příchozích (a tuto pozitivní exkluzivitu christologické soteriologie hájí proti tzv. judaisantům), ale na straně druhé odmítá „touto perspektivou podmiňovat naději na spásu těch, kdo, ač vyvoleni, *zatím* propadli zatvrzení“ (Ř 11,25).<sup>236</sup> Martin Prudký vidí tedy v Pavlovi reprezentanta *modelu participace*.<sup>237</sup> Jinak zřejmě soudí Milan Balabán, když zdůrazňuje, že Pavel neváhal Izajášovu vizi „postavit na hlavu a dát vytrysknout přesvědčení, že to budou Židé, kteří se na poslední dějinnou chvíli přivalí k duchovnímu Siónu-Církvi (Ř 11,25) a jejímu Panu“.<sup>238</sup> V Pavlovi tak vidí spíše představitele *modelu reprezentace*.

V každém případě však takto chápaná Pavlova teologie dává možnost pojmout vztah synagogy a církve na *ekumenické* bázi.<sup>239</sup> Většinou však zůstává tato otázka otevřenou, dokonce můžeme pozorovat určitý vývoj směrem k odmítavému stanovisku. Zatímco na začátku poslední dekády se někteří účastníci ŽKD klonili ke zdůrazňování společných prvků obou tradic a ekumenicitě se v zásadě nebránili, v současnosti si naopak uvědomují, že obě komunity „transformovaly eschatologicko-apokalyptický koncept Božího díla do nových paradigmat“,<sup>240</sup> jejichž ekumenické vyjádření by znamenalo spíše zánik jedné z nich, než nalezení společného kompromisu pro obě přijatelného. A tak zatímco v roce 1993 říká např. Lydie Cejpková své rozhodné ANO ekumeně mezi oběma komunitami,<sup>241</sup> již v roce 1998 píše: „Propast, která se mezi křesťany a Židy postupně vytvořila, je tak veliká, že o ekumeně ve smyslu shora zmíněném (*pozn. mezicírkevní*) nemůže být řeči. Křesťané a Židé jsou dnes dvojím společenstvím víry.“<sup>242</sup> Podobně i u Martina Prudkého zpočátku „nabývá mnohem větší váhu“ to, co obě tradice spojuje,<sup>243</sup> a „z roviny mezináboženské se celá problematika dostává na rovinu ekumenickou“.<sup>244</sup> Ale již v roce 1998 mu uplatnění pojmu *schizma* podtrhuje vedle „významu /konstitutivního/ společného dědictví (jež je

<sup>234</sup> Prudký, Martin. *Zvláštní lid Páně*, str. 60.

<sup>235</sup> Prudký, Martin. *Zvláštní lid Páně*, str. 59, 85, 88.

<sup>236</sup> Prudký, Martin. *Zvláštní lid Páně*, str. 92.

<sup>237</sup> Prudký, Martin. *Záhuba Židů a postoje křesťanů*, str.44; Prudký, Martin. *Zvláštní lid Páně*, str. 92 aj.

<sup>238</sup> Balabán, Milan. K abecedě nových náboženských přístupů v třetím tisíciletí, str.234.

<sup>239</sup> Federace Židovských obcí má status pozorovatele v Ekumenické radě církví.

<sup>240</sup> Prudký, Martin. *Zvláštní lid Páně*, str. 93.

<sup>241</sup> Cejpková, Lydie. Patří Židé k ekumeně? *Křesťanská revue*, 1993, roč.60, str.122-125.

<sup>242</sup> Cejpková, Lydie. K duchovní atmosféře úsilí o židovsko-křesťanský dialog, str. 202.

<sup>243</sup> Prudký, Martin. *Záhuba Židů a postoje křesťanů*, str.45.

<sup>244</sup> Prudký, Martin. *Setkání (dialog) judaismu a křesťanství*, str. 95.

právě až do doby rozchodu ekumenicky sdíleno), ... také vyjádření nepřekonatelnosti rozporů v životě a vyznání obou komunit“.<sup>245</sup> Je snad v pozadí těchto posunů myšlenkové tříbení vyvolané otevřeným dopisem *Židovským obcím?* Či odmítání ekumenických vztahů většinou židovskou ortodoxií? Dnes se ekumenické snahy omezují spíše na konstatování, že synagoga a církve jsou dvě svébytné cesty, které se setkají až na konci věků, a na hledání společného pojmu pro vyjádření této specifické ekumenicity. Ten je nalézán v konotacích termínu *lid Boží* (restituuje se tu pohled již dříve u nás zastávaný např. skupinou studentů kolem P. Filipiho). Účastníci ŽKD (a mám za to, že dnešní evangeličtí teologové obecně) uplatňují ve vztahu k synagoze jeden ze tří pozitivně se vymezujících modelů, většinou ovšem *model komplementarity*, který nejvíce respektuje svébytnost obou tradic víry při zachování jednoty lidu Hospodinova.

### 5.3. Srovnání

Nakonec si opět dovolím odbočku k Barthovi. Je jasné, že v Barthově exkluzivismu padá jakákoliv možnost apologetiky a mezináboženského dialogu. A přesto má poválečný Barth velmi vstřícné stanovisko k svébytné cestě židovského náboženství. Jak je to možné? Barthovi skutečně nejde o dialog. A nejde mu primárně ani o vzájemné poučení či jakékoli jiné formy setkávání mezi synagogou a církví. Pouze plně a důsledně vychází z biblického zjevení, a tedy i z Božího *verba externa*, které podle něj vyvolilo v první řadě Židy a zakotvilo Izrael v dějinách spásy. A tímto originálním výkladem vyvolení, jehož nejvlastnějším obsahem je Boží milosrdenství a které je dáváno Židům i křesťanům, se z exkluzivisty Bartha stává ve vztahu k synagoze inklusivista či dokonce pluralista.<sup>246</sup> Zdánlivě sice zastává *integrační* stanovisko, když např. říká, že až pod Kristovou svrchovaností budou obě společenství jednou (eschatologicky) opět spojena.<sup>247</sup> Ve skutečnosti však Barth ve svém článku uplatňuje na vztah synagoga-církve spíše model *participace*. Vždyť vedle konstatování, že obě společenství mají platná Boží zaslíbení, je schopen říci také to, že jako křesťané jsme byli vyvoleni s *nimi*; jako hosté v jejich domě, jako větve naroubované do jejich (živého) starého stromu (Ř 11,17).<sup>248</sup>

---

<sup>245</sup> Prudký, Martin. Podstatné posuny ve vztahu křesťanů k Židům v poválečné éře, str.36-43.

<sup>246</sup> V kontextu druhého tematického okruhu této kapitoly, tedy v otázce spásy, je označení Bartha za exkluzivistu také nepřesné. Význam slova exkluzivismus implikuje soteriologickou skepsi vůči nekřesťanům, kterou také nelze Barthovi jednoduše přisoudit. Ostatně o těžké zařaditelnosti vážně chápaného vztahu k židovství do škatulek pluralismu či inkluzivismu jsem již hovořil v úvodu k předchozí kapitole.

<sup>247</sup> Barth, Karl. The Jewish problem and the Christian answer, str.198.

<sup>248</sup> Barth, Karl. The Jewish problem and the Christian answer, str.200.

#### 5.4. Závěr

Na několika příkladech jsem se pokusil ukázat, že téma vztahu synagoga-církev na pozadí platnosti Staré a Nové smlouvy měl a má v ČCE své sporné momenty a nevyhnu se jim bezesbytku ani někteří její významní teologové poválečné éry. Kladně je třeba hodnotit fakt, že přímé odmítnutí Izraele, stejně jako současného židovstva, bychom hledali marně. Izrael má své kladné místo v dějinách. Ovšem má-li také i nadále svou úlohu v *dějinách spásy*, to je i v ČCE problematickou otázkou. Zdá se, že J.B. Souček i J.L. Hromádka dospívají v rámci svého christologického exkluzivismu k negativnímu stanovisku, což vynikne především ve srovnání s pozitivním stanoviskem ryzího „exkluzivisty“ Karla Bartha. V předestřené škále modelů metodického přístupu lze často narazit na určitou kombinaci či přesah z jednoho modelu do druhého. Ocenění pak zaslouží hledání a apologie pravé církve, *lidu Božího*, který se apriori nepostuluje *pouze* v církvi Kristově. Je tím dán předpoklad k tomu, aby byl vztah synagogy a církve chápán *representačně* či *participačně*. Odsouzení naopak zasluhuje do extrému dotažený christologický exkluzivismus v podání Dalibora Molnára, který své stanovisko sice opírá o citaci mnoha biblických textů, ale odmítá tyto texty nově interpretovat. Ačkoli publikuje v dnešní době, nepřihlíží k modernímu teologickému stanovisku, a neustále tak "oprašuje" různé formy *substituční teorie*. Model *komplementarity* je opravdu vlastní až modernímu polistopadovému židovsko-křesťanskému dialogu, kterého se někteří teologové ČCE důstojně zúčastňují, a svým vlivem napomáhají k většinovému přijetí jednoho z pozitivních modelů vztahu synagoga-církev. Opírají se přitom o teologii Pavlova, která se (byť bývá zneužívána i odpůrci plnohodnotné cesty synagogy) ukazuje být spolehlivou novozákonní oporou pro odmítnutí substitučních variant.

## 6. KŘESŤANSKÁ MISIE ŽIDŮ

### 6.1. Téma a předpoklady

Jedním z nejožehavějších problémů křesťanského vztahu k Židům je otázka misie. Po celá staletí byla v rámci obecně zastávaného *extra ecclesiam nulla salus* misijní aktivita rozvíjena také v Židovských komunitách a byla chápána jako vstřícný postoj vůči „Bohem zavrženému a smrtí Krista se provinivšímu národu.“<sup>249</sup> Negativní odezva pak často vedla k dalšímu prohloubení antijudaismu. Se změnou teologického paradigmatu a s nástupem pozitivně-tolerantních modelů vztahu vůči Židům je ovšem misie mezi Židy nepřijatelná. Po událostech v Osvětimi od ní postupně upustila většina světových církví<sup>250</sup> i teologů. I Karl Barth se stal v této otázce velmi zdrženlivým a nabádal omezit se pouze na informační rozhovory.<sup>251</sup> Odmítl zároveň i druhý extrém, kdy se křesťané snaží svou víru před Židy skrývat a brání se hovořit o své naději v Kristu.

### 6.2. Českobratrská církev evangelická

Za okupace byl postoj ČCE k židovské misii údajně velmi vstřícný. Alespoň J.B. Jeschke uvádí, že „nebylo u nás kazatele, který by se touto otázkou neobíral a který by i prakticky nevěnoval pozornost Židům“.<sup>252</sup> Otázkou ovšem zůstává, zda a nakolik byly tyto snahy vedeny touhou prosté pomoci perzekuované menšině.<sup>253</sup> Jisté je, že když se v roce 1947 konala v Basileji konference *Výboru pro židovskou misii*, vyslala tam také synodní rada ČCE své zástupce.<sup>254</sup> Referuje o tom v Kostnických jiskrách právě J.B. Jeschke, který ve svém příspěvku vyzývá, aby i u nás bylo upozorněno na židovskou otázku a aby se ČCE zapojila do práce zmiňovaného výboru. Jeho článek pak postrádá jakoukoliv problematizaci židovské misie a nepřipouští si ani zlomek křesťanské viny na událostech holocaustu. Dokonce opakuje názor, že by se Židé měli ve vlastním zájmu národnostně i nábožensky asimilovat: „Židé nemají jako národ práva na existenci. Jejich jedinou

---

<sup>249</sup> Luthera a další netřeba jistě jmenovat. Téma je dostatečně pojednáno v mnoha publikacích. Viz např. Prudký, Martin. *Záhada Židů a postoje křesťanů*.

<sup>250</sup> Výjimku tvoří některé evangelikálně smýšlející církve.

<sup>251</sup> Smolík, Josef. *Křesťanství bez antijudaismu*, str.39.

<sup>252</sup> Jeschke, J.B. O Židovské misii. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 1947, roč.XXXII, č.30.

<sup>253</sup> Viz kapitola ŠOA

<sup>254</sup> Bez zajímavosti není ani to, že spoluředitelem Výboru pro židovskou misii byl skotský reverend Robert Smith, který před i po válce pobýval v Praze a jemuž poskytovala podporu synodní rada ČCE. Po léta si s ním dopisoval např. i J.B. Souček. - Viz předválečná pomoc skotské misii citovaná v dokumentech synodů a zmíněná v kapitole Předválečný postoj Českobratrské církve evangelické.

možností je asimilace, zrušení synagogy a přijetí křesťanské víry.“<sup>255</sup> Podobně v již dříve citovaném článku *Křesťanské revue* si neznámý autor neodpustí misijní nárok, když zdůrazní, že překonání antisemitismu je možné jen tam, „kde se Židé i národové sejdou v poznání, že ... milostí Boží, danou v Ježíši, mesiáši Izraele a Pánu všech národů, jediné dojdeme vyvolení“.<sup>256</sup> S postupem času však můžeme pozorovat, že misijní nárok vůči Židům přestává být v ČCE aktuální. Politická situace po roce 1948, emigrace Židů do Izraele, otázka křesťanské viny i vliv poholocaustové teologie způsobily, že se o této specifické misii nemluví, případně je odmítána. Příkladem odmítavého postoje je Přemysl Pitter,<sup>257</sup> jehož reakce k pozvání na přednášku o židovské misii je dosti výmluvná: „Nemyslím, že tyto misie jsou způsobilé, aby se Židé stali skutečnými stoupenci Ježíšovými. Křesťané se příliš provinili na Židech, než aby měli právo Židům hlásat Krista.“<sup>258</sup> „Misionaření“ se Pitterovi přičí<sup>259</sup> a upřednostňuje dialog založený na hlubším chápání biblické zvěsti a jejím uplatňování v denní praxi. Na přímý dotaz po nutnosti křtu pro v Krista uvěřivšího Žida odpovídá dokonce záporně, s poukazem na pravou obřízku v lidském srdci (Ř 2,28).<sup>260</sup> Doufá sice, že Izrael sám jednou objeví Krista, kterého si „dal vzítí“,<sup>261</sup> v kontextu jeho teologie směřuje však tato naděje spíše k obecnému přijetí osoby rabiho-Ježíše židovským náboženstvím, k důrazu na Ježíšovo židovství, než k výlučnému nárokování spásy skrze Kristovu osobu. V českém evangelickém tisku se pak v přístupu k misii odráží celkově nové nazírání mimokřesťanských náboženství. Mluví-li se o misijním nároku evangelia, má tento nárok většinou charakter alternativy existencionálního, a nikoliv ontologického charakteru. To znamená, že nekřesťanům není upírána konečná naděje spásy a výlučnost evangelia je chápána jako věc osobní priority.<sup>262</sup> Upřednostňováno je spíše starozákonní pojetí misie, kdy má církev za úkol být viditelným znamením Boží přítomnosti ve světě.<sup>263</sup>

<sup>255</sup> Jeschke, J.B. O židovské misii. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 1947, roč.XXXII, č.30.

<sup>256</sup> O antisemitismu. *Křesťanská revue*. 1946, roč.13, str.8. // A to nemluví o (ve 3. kapitole již zmiňovaném) sloupku Kostnických jisker roku 1946. Tam můžeme dokonce číst: „Dokonání záchranného děje Božího na této zemi závisí.. na obrácení židovstva.“ - Židovství a křesťanství. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 1946, roč.XXXI, č.12, str.66.

<sup>257</sup> Ovšem v emigraci. Díky svému působení skrze Svobodnou Evropu a veřejnou korespondenci však o to lépe reprezentuje ČCE v zahraničí. Ani jeho vliv v totalitním Československu nelze podceňovat; soudím tak z častých dotazů a reakcí právě přes „železnou oponu“.

<sup>258</sup> Pitter, Přemysl. Křesťanská misie mezi Židy. *Hovory s pisateli*. 1962, č.1, str.6.

<sup>259</sup> Pitter, Přemysl. Znamená přijetí Ježíše zradu a ztrátu židovství? *Hovory s pisateli*. 1965, č.14, str.6.

<sup>260</sup> Pitter, Přemysl. Musím být pokřtěn, abych byl křesťanem? *Hovory s pisateli*. 1963, č.5, str.4-5.

<sup>261</sup> Pitter, Přemysl. Znamená přijetí Ježíše zradu a ztrátu židovství? *Hovory s pisateli*. 1965, č.14, str.6.

<sup>262</sup> Pokorný, Petr. Evangelium a mimokřesťanská náboženství: Teze k předpokladům společné mírové práce. *Křesťanská revue*. 1976, roč.43, str.215-217.

<sup>263</sup> Doležal, Jiří. Misie v Novém zákoně. *Křesťanská revue*. 1980, roč.47, str.229-230.

V **současnosti** reprezentují odmítavé stanovisko k židovské misii především teologové účastníci se židovsko-křesťanského dialogu, kteří vycházejí ze *schismatického* rozdělení obou společenství. Je-li pak vzájemný vztah chápán na *ekumenické rovině*, je jakákoliv misie Židů nepřijatelná, neboť misijní aktivita by měla být zaměřena pouze ven z vlastní ekumenické komunity.<sup>264</sup> Žid uvěřivší v Krista tak nevstupuje do jiné náboženské oblasti, ale pouze do radikálně jiného konfesijního prostředí. Pravá misie je misí mimo okruh obou společenství, kdy přijetí Krista znamená pro pohana především přijetí ztělesnění Hospodinova, jež mu otevírá cestu k Bohu Izraelskému.<sup>265</sup> Přestože tento postoj respektuje soteriologický nárok obou společenství a reflektuje např. pojetí Barthovo, nabízí se jedna otázka. Proč se pohan nemá pokoušet nastoupit přímo židovskou cestu? Myslím si, že ožehavý problém této otázky není v přístupu k misii Židů, ale v přístupu k misii pohanů, v důrazu na zvěstování evangelia, ze kterého by neměla církev ustoupit (chce-li zůstat společenstvím Kristovým se všemi existenciálními aspekty nového vztahu smlouvy).

Ovšem ani s vědomím rozdílnosti obou komunit a s *ochladnutím ekumenického entuziasmu* není misie mezi Židy přijatelná. Dokumentuje to i změna paradigmatu u Martina Prudkého, který již nechápe současný vztah obou společenství jako alternativní interpretaci téže sdílené tradice, ale jako dvě tradice svébytné. Přestože je pak vzájemná konverze přestupem k jinému náboženství, je přestupem k náboženství, které ze společné tradice vzešlo, které je svébytným vyústěním jedné tradice víry určité „eklesiální ekumeny lidu Hospodinova“.<sup>266</sup> Z pohledu *komplementarity* je v takto chápaném vztahu specifické "ekumeny" jakákoliv misie nepřijatelná, neboť degraduje nárok na pravdivost jedné z obou samostatných cest k témuž Božímu království. Myslím si dokonce, že klasické ekumenické pojetí nerespektuje hlubokou rozdílnost prostředkování spásy obou komunit, a byť nedává legitimitu vzájemné misii jako takové, umožňuje náboženskou synkrezí. Také se domnívám, že nový vztah k synagoze umožňuje vzájemnou konverzi, která je nutným důsledkem vzájemného respektu. Tento fakt je nutné přijmout, vyhnout se mu vytvářením nového žido-křesťanského náboženství není možné. Mezi synagogou a církví musí nastoupit vědomí určité „konkurence“, kdy se sice obě komunity setkávají ve vzájemném dialogu, nenárokují si absolutorium své pravdy a navzájem se obohacují, ale zároveň zdůrazňují aspekty své cesty, které považují v rozměru lidské existence za prioritní.

---

<sup>264</sup> Prudký, Martin. Setkání (dialog) judaismu a křesťanství, str. 95.

<sup>265</sup> Prudký, Martin. Záhada Židů a postoje křesťanů, str.46-47.

<sup>266</sup> Prudký, Martin. *Zvláštní lid Páně*, str. 60-62.

Vztah k židovské misii není ovšem v současné ČCE úplně bezproblémový. Jde sice jen o teoretické diskuze, nikoliv o praktické činy, ale v jejich rámci se ukazuje, že ne všichni se chtějí myšlenky misie mezi Židy vzdát. V této souvislosti jsem v předešlé kapitole zmiňoval *integrační* stanovisko Dalibora Molnára.<sup>267</sup> O určitý rozruch se také postaral někdejší synodní senior ČCE Pavel Smetana, když jeho slova v rozhovoru pro Lidové noviny (12.9.1998) byla interpretována jako přání, aby se i Židé připojili ke křesťanskému pojetí Mesiáše.<sup>268</sup> Pravdou je, že slova: „Je to pro mne spíše věcí smutku a lítosti, že Židé nenašli cestu k našemu - a já pevně věřím, že i jejich – Mesiáši,“<sup>269</sup> vzbuzují tento výklad zřejmě oprávněně. V celé aféře však považuji za podstatné spíše to, že se obrana Smetany z pera evangelického faráře Jiřího Hoblíka vůbec nenese v duchu přitakání misii mezi Židy. J. Hoblík naopak mluví o respektu k postoji druhého, touze po porozumění a střízlivé oponentuře,<sup>270</sup> tedy pouze v intencích křesťanovy odvahy hovořit o své naději v Kristu. Odmítnutí misie mezi Židy zkrátka neznamena mlčet.

Ještě bych chtěl zmínit jeden **biblický aspekt** probíraného tématu. Jak si dobře všímá novožák J. B. Souček, Ježíš adresoval zvěst o přicházejícím Božím království především ztraceným ovcím v Izraeli. „Výslovný příkaz ke zvěstování evangelia všem národům je s Ježíšem spojen teprve jakožto se vzkříšeným Pánem (Mt 28,19-20; L 24,47; Sk 8,26)“<sup>271</sup> a také ve výročí samotného Ježíše má sekundární charakter, jelikož je určen teologickým záměrem synoptiků. Toto zjištění je vstřícné k potvrzení židovství Ježíše z Nazaretu, ale je problematické právě vzhledem k misii mezi Židy, která se tak na první pohled stává prioritou Ježíše samotného. V tomto smyslu se ukazuje význam Pavlova důrazu na *sola gratia*, který otevírá Boží království všem národům,<sup>272</sup> a svým univerzalismem tak de facto umožňuje směřovat misijní aktivitu *odstředivě*, mimo okruh Izraele. Také snaha synoptiků by zde získávala svou váhu. A v tomto bodě navazuje Petr Pokorný,<sup>273</sup> který odmítá toto Ježíšovo misijní zaměření považovat pouze za sekundární a

---

<sup>267</sup> Doplním jej jen Molnárovou další replikou zveřejněnou jako tečku (!) za celou polemikou v Kostnických jiskrách: „To poslání - misie k Židům a celému světu - je však úkolem, posláním církve až po dnešní dny.“ – Molnár, Dalibor. Křesťané a Židé: Hon na Dalibora Molnára. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2003, roč.88, č.8.

<sup>268</sup> Balabán, Milan; Tydlitátová, Věra; Bláha, Josef aj. Touha po konečném obrácení Židů může být latentně genocidní. *Lidové noviny*. 1998, 24. října, příloha Orientace.

<sup>269</sup> Smetana, Pavel. Evangelíci nechtějí odluku od státu, ale partnerskou spolupráci.

<sup>270</sup> Hoblík, Jiří. Kritické zkoumání novožákových textů.

<sup>271</sup> Souček, Josef B. Izrael a církev v Myšlení apoštola Pavla, str.175.

<sup>272</sup> Souček, J.B. *Teologické a exegetické studie*, str.120. Roskovec, Jan. 1.vydání. Praha: Centrum biblických studií, 2002, 289 s.

<sup>273</sup> Pokorný, Petr. Ohlas evangelia v novožákové době. *Křesťanská revue*. 1980, roč.47, str.193-198.

rehabilituje jeho zájem o univerzálnost.<sup>274</sup> U obou teologů, Součka i Pokorného, zůstává základem misijního poslání setkání se Vzkříšeným, jež má univerzální dosah a odstředivý charakter. Ale oba chápou zároveň tuto misii také *dostředivě*, starozákonně, když zdůrazňují reprezentativní charakter misie prostřednictvím společenství, prostřednictvím života sboru shromážděného kolem Slova a svátostí.<sup>275</sup> Díky Pavlově odstředivě chápané misii můžeme z její cílové skupiny Židy vyjmout a dostředivými důrazy se dokonce přiblížit podobnému způsobu existence synagogálního společenství.

### **6.3. Závěr**

ČCE nebyla v misijní práci nikdy příliš aktivní<sup>276</sup> a její činnost v tomto směru nesla vždy spíše charakter evangelizační, směřovaný především do vlastních řad. Na konkrétní misii mezi Židy se již před válkou podílela pouze nepřímo (viz první kapitola této práce) a po válce tyto snahy ustaly docela; v předlistopadové ČCE můžeme najít pouze několik zmínek, které dokumentují postoj k misii mezi Židy. Problematická stanoviska v tomto směru lze bohužel najít nejen v letech těsně poválečných, ale i dnes, jedná se však spíše o výjimky. Zdá se, že jejich problémem není ani tak praktické uplatňování misie mezi Židy, jako spíše neochota zřít se jí. Zásadní stanovisko k židovské misii se objevuje až s porevolučním rozvojem židovsko-křesťanského dialogu, kdy je misie Židů jednoznačně odmítána, ať už je vztah synagoga-církev chápán ekumenicky či nikoliv. Je-li oceňován přínos Pavlovy teologie v chápání vztahu synagoga-církev, pak v otázce misie se tato teologie stává přímo základem jejího správného pochopení, což reflektují a rozvádějí přední novozákoníci ČCE.

---

<sup>274</sup> Např. tím, že Ježíš navazoval na proroky a chápal tedy Izrael jako společenství otevřené všem; důležité je Pokornému i to, že již svými vztahy k lidem stojícím mimo společenství pravověrných Židů vyjadřoval Ježíš univerzální dosah zaslíbeného království. - Pokorný, Petr. Ohlas evangelia v novozákoní době, str.194-195.

<sup>275</sup> Pokorný, Petr. Ohlas evangelia v novozákoní době, str. 197. / Souček, Josef B. Izrael a církev v Myšlení apoštola Pavla, str.180-182. / Souček, Josef B. *Theologie apoštola Pavla*, str.146.

<sup>276</sup> Z archivních materiálů synodů se můžeme dozvědět, že před válkou měla pouze jednoho svého reprezentanta, který se pod hlavičkou cizí misijní organizace podílel na misijní činnosti v Africe.

## 7. INSTITUČNÍ PROJEVY ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ

### 7.1. Téma a předpoklady

Po holocaustu se vzájemné vztahy synagogy a církve dostávají do zcela nového kontextu a jsou uskutečňovány na mnoha úrovních. Jednou z nich jsou také oficiální prohlášení obou komunit, resp. jejich denominací.<sup>277</sup> Tato partikularita má za následek také přijetí obdobných prohlášení na úrovni sdružujících organizací,<sup>278</sup> především na křesťanské straně. Výsledkem je velké množství oficiálních křesťanských dokumentů,<sup>279</sup> které jen za léta 1945-1985 čítají přes 700 stran textu.<sup>280</sup> Podstatný je ovšem samotný záměr a vývoj, které tyto listiny dokumentují: od odmítnutí antisemitismu, přes vyznání křesťanské spoluviny na událostech holocaustu, až po stanovení základních theologumen vzájemného vztahu, která je třeba v rámci dialogu řešit a která vedou k revizi některých základů křesťanské tradice.

### 7.2. Českobratrská církev evangelická před rokem 1989

Ve sféře oficiálních prohlášení byla ČCE jednou z prvních církví v Evropě, která dokázala zareagovat na hrůzy holocaustu. **Rezoluce 10. synodu ČCE o antisemitismu**, kterou navrhl Dr. Říčan a která byla 7. prosince 1945 jednomyslně přijata, byla 16. ledna 1946 zaslána Ústřední radě náboženských obcí židovských v Praze. Synod v ní vyjadřuje hluboký zármutek nad nesmírným utrpením Židů a vyznává, že ani ČCE neprojevila za války dostatek odvahy k účinné pomoci (tématem lítosti tedy ještě není křesťanský ideový podíl na antisemitismu). Dále „prohlašuje hluboký nesouhlas Písma svatého s každou rasovou pověrou“ opíraje se rovnost všech lidí před Bohem vyjádřenou v Sk 17,26. O

---

<sup>277</sup> Především v těsně poválečné době vydala řada církevních grémií prohlášení, na nichž se dá zápas o posun ve vztazích křesťanů k Židům dobře dokumentovat. Od slavného *Stuttgartského vyznání viny* (1945), které o Židech ještě zcela mlčí, přes *seelisberské* (1947), *schwalbacherské téze* (1950) a velmi problematické první „Slovo k Židovské otázce“ (*Wort zur Judenfrage*; Darmstadt 1948) až po druhé „Slovo k Židovské otázce“ (*Wort zur Judenfrage*; Berlin-Weissensee 1950), které se přiznává ke křesťanské vině na šoa, odmítá chápat utrpení Židů jako trest za ukřižování Ježíše, a seznává, že Boží vyvolení Izraele nadále trvá. – Prudký, Martin. *Záhuba Židů a postoje křesťanů*, str.34-41.

<sup>278</sup> Na úrovni Světové rady církví odsoudilo antisemitismus již první valné shromáždění v Amsterdamu roku 1948, kde byl ustanoven výbor *Christian Attitude towards the Jews* (od roku 1961 *Consultation on the Church and the Jewish People*); Židovskou problematikou se dále široce zabývá např. dokument exekutivy SRC *Ekumenické úvahy nad Židovsko-křesťanským dialogem* (1982) a další. - Smolík, Josef. *Křesťanství bez antijudaismu*, str. 20-21.

<sup>279</sup> Přehledně a v několika světových jazycích tyto dokumenty zpřístupňují webové stránky: <http://www.jcrelations.net/>

<sup>280</sup> Prudký, Martin. *Záhuba Židů a postoje křesťanů*, str. 41.

reflexi antijudaismu novozákonního kánonu sice ještě v tomto krátkém dokumentu nemůže být řeči, je však obdivuhodným vykročením správným směrem ve zřejmé souvislosti odmítavého stanoviska k antisemitismu v předválečné ČCE. Rezoluce má ovšem i svou stinnou stránku. Nepříliš taktně projevuje přání, aby Hospodin, otec Ježíše Krista, dovedl nešťastný lid Abrahamův „k plnosti pravdy, zjevené k spasení všechněm národům“,<sup>281</sup> a nedokáže se tedy stále ještě vzdát exklusivního nárokování pravdy. Přesto v kontextu soudobých prohlášení evropských je třeba toto „vyznání“ ocenit. Už jen proto, že bylo v ČCE prohlášením podobného druhu na dlouhou dobu posledním.

Další oficiální prohlášení obdobného charakteru si ČCE dovolila až díky krátkodobému společenskému uvolnění v době Pražského jara roku 1968. **Čtrnáctý synod ČCE** se na svém prvním zasedání (19.2.1969) rozhodl vypracovat a zveřejnit tři poselství určená vlastním sborům, veřejnosti a ostatním církvím. Ve dvou z nich se nakonec objevila zmínka o židovských spoluobčanech, ač nebyla původně plánována a byla doplněna až během projednávání těchto dokumentů synodem. V poselství sborům se tak prosadila<sup>282</sup> výzva k boji proti rasovým a společenským předsudkům a k ochraně slabých a ohrožených, „zvláště našich židovských spoluobčanů“.<sup>283</sup> V provolání ke křesťanským církvím bylo zase jako devátý bod doplněno:

*„Znepokojujícím projevům antisemitismu ve světě i v naší společnosti chceme čelit společným studiem základů starozákonní zvěsti. V dialogu s židovskými bratřími pochopíme, proč Židé mají zvláštní kladné místo v Božím plánu. Boj proti antisemitismu a jeho kořenům je společným úkolem všech křesťanských církví.“*<sup>284</sup>

V prohlášení se tedy objevuje oficiální výzva k dialogu s Židy a je problematizována *substituční* teorie. Překvapivě trefný je také poznatek, že *společné* studium Starého zákona vede k odmítnutí antisemitismu; vždyť přihlédnutím k židovské exegezi starozákonních textů jsou např. zpochybňovány *negativně se vymezující* modely vztahu synagoga-církev. Počáteční nadšení let šedesátých však dnes ochlazuje poznatky probíhajícího ŽKD; v hermeneutickém přístupu ke Starému zákonu se budou obě společenství vždy poněkud odlišovat.

---

<sup>281</sup> *Rezoluce IX. Synodu Českobratrské církve evangelické o antisemitismu*. 1946. Archiv synodní rady ČCE, krabice AF I6.

<sup>282</sup> Bez zajímavosti není, že původní návrh neobsahoval o Židech ani zmínku, byť byl „vypracovaný v podstatě s.Cejpovou“ (zápis ze 7. zasedání 21.2.1969 19 hod). Až zvolenou novou komisí byl do přepracované původní verze doplněn.

<sup>283</sup> Poselství XVI. Synodu Českobratrské církve evangelické sborům. *XIV. Synod ČCE 1969*, SR-013/69. Archiv synodní rady ČCE.

<sup>284</sup> Provolání ke křesťanským církvím. *XIV. Synod ČCE 1969*, str. 57-59. Archiv synodní rady ČCE.

Chtěl bych citovat ještě jeden synodní dokument předlistopadové éry (byť je vlastně právě dokumentem listopadovým). **26. synod** zaslal 18. listopadu 1989 tehdejší ministryni školství ČSR, prof. dr. Janě Synkové, dopis, ve kterém „naléhavě doporučuje, aby ve školách byla v daleko větší míře zavedena výuka a vzdělávání v klasické evropské křesťanské a humanistické kultuře“,<sup>285</sup> do které ovšem počítá vedle biblicko-křesťanského myšlení také *tradici Židovskou*.

### 7.3. Polistopadový ohlas židovské otázky v ČCE

Po revoluci se daleko větší pozornosti začalo dostávat antisemitismu teologickému, rozvíjel se židovsko-křesťanský dialog a židovství se těšilo zájmu stále většího počtu evangelíků. O podnětech, důsledcích a osobní angažovanosti evangelických teologů v této problematice jsem již hovořil. Nový přístup však významně podpořily i řídicí orgány ČCE. V tomto směru byl pro církev významný rok 1995, rok 50. výročí ukončení druhé světové války. Jednak synodní rada ČCE uspořádala dvě celocírkevní shromáždění (v Kutné Hoře 6.5. a v Hošťálkové u Vsetína 13.5.), kde byla krom jiného reflektována otázka teologických aspektů antisemitismu, a také dvacátý devátý synod na svém prvním zasedání přijal usnesení,<sup>286</sup> ve kterém „uložil synodní radě, aby věnovala pozornost vztahu křesťanů a Židů a jmenovala komisi, která by předložila výsledky své práce synodu“.<sup>287</sup> Tato **komise** byla v lednu 1997 skutečně jmenována<sup>288</sup> a hned v počátku své činnosti musela zaujmout stanovisko k velmi diskutovanému dopisu *Židovským obcím*. Vyjádřila mu pochopení. Jeho autoři podle ní poprávu kritizují novozákonní místa, která svádí k „antijudaistickému čtení“, byť zároveň dostatečně nerespektují dialogickou povahu

---

<sup>285</sup> Text usneseného znění dopisu tehdejší ministryni školství, mládeže a tělovýchovy ČSR: příloha. XXVI. Synod ČCE, 1. část 15.-18.11.1989, str. 250-251. Archiv synodní rady ČCE. // Tentýž pokračující synod pak o rok později ve svém poselství vyzývá: „Neváhejme vyslovit nahlas svůj názor tam, kde se rozmáhá rasismus, např. ve vztahu k Rómům, Židům a jiným“. - XXVI. Synod ČCE, 3. část 16.-17.11.1990 str. 151. Archiv synodní rady ČCE.

<sup>286</sup> Na základě návrhu Východomoravského seniorátu, jehož zdůvodnění je natolik zajímavé, že si dovoluji jej v poznámce pod čarou odcitovat celé: „Také naše církev dosud dluží jasné slovo k podílu křesťanů na odcizení a nepřátelství, které způsobilo Židům v průběhu dějin nesmírné utrpení a vyvrcholilo v holocaustu. Církev se má připojit k úsilí o nápravu vztahu k lidu staré smlouvy a ve vzájemné svobodě vyjádřit svou sounáležitost i rozdílnost s ním a prohloubit tak i vlastní identitu. K tomu patří odstraňování předsudků, bludů i falešného sebevědomí, které dosud mezi lidmi i v církvi vůči Židům přetrvávají, věčným informováním. Pokládáme příležitost, kterou k tomu církev dnes má, za jedinečnou a nadějnou, jíž by měla dostát z podstaty své víry.“ – Návrhy ze seniorátů: 16. Vztah křesťanů a Židů, TISK č.20, str.2. XXIX. Synod ČCE, 1. zasedání 16.-18.11.1995, str. 109. Archiv synodní rady ČCE.

<sup>287</sup> Usnesení 1. zasedání 29. synodu ČCE č.62. XXIX. Synod ČCE, 1. zasedání 16.-18.11.1995. Archiv synodní rady ČCE.

<sup>288</sup> Jmenování byli Michal Plzák, doc. Martin Prudký, Petr Sláma a Lydie Cejpková. Jmenování se dále zřekla Ester Klasová a místo ní tak byla přizvána ke spolupráci Věra Lukášová.

novozákonního podání.<sup>289</sup> Komise si proto předsevzala začít podobný rozhovor především uvnitř ČCE samé a pozvednout informovanost domácí církevní veřejnosti o židovství prostřednictvím publikační činnosti.<sup>290</sup> Komise nakonec intenzivně pracovala několik let. Její členové během této doby skutečně předložili české společnosti velké množství knih a článků vlastní i zahraniční provenience, uspořádali desítky přednášek, besed a setkání, korigovali některé výroky členů ČCE v tisku, angažovali se v několika veřejných kauzách<sup>291</sup> a nakonec, byť se tomu zpočátku bránili, vypracovali pro církev zásadní prohlášení o vztahu křesťanů a Židů.

#### **7.4. Prohlášení synodu ČCE o vztahu křesťanů k Židům**

Na počátku tohoto prohlášení z roku 2002 stál *Studijní dokument synodu ČCE o vztahu křesťanů k Židům* vypracovaný výše zmíněnou komisí a předložený **30. synodu** ČCE na jeho 3. zasedání 17.-20.5.2001. Tento dokument byl zaslán sborům k diskusi, projednáván Ekumenickým odborem synodní rady,<sup>292</sup> přepracován a v květnu 2002 jej přijal synod naprostou většinou za svůj. Představím jej nyní v několika bodech, s přihlédnutím k jeho počáteční (*Studijní dokument*, dále S) i konečné fázi (*Prohlášení*, dále P):<sup>293</sup>

a) *Prohlášení* pokračuje v linii křesťanského vyznání ideového podílu na násilí vůči Židům v dějinách, které bylo často pácháno coby trest za nepřijetí Krista. Do tohoto kontextu je řazeno i *šoa*, které je chápáno „jako tragické selhání evropské civilizace, ... na kterém se svým mlčením podíleli i mnozí křesťané a církve“ (P, str.2). Zajímavé je, že v původním textu bylo šoa kvalifikováno jako „kapitola na cestě Božího lidu dějinami, kapitola neuchopitelná a současně nezapomenutelná“ (S, str.162). Byla snad v pozadí této formulace také otázka teodiceje, resp. odmítnutí spekulací o Božím zřeknutí se

---

<sup>289</sup> Vyjádření komise ČCE pro studium vztahu křesťanů k Židům k dopisu Židovským obcím. *Protestant*, 1997, č. 9, str. 9.

<sup>290</sup> Zpráva komise pro studium vztahu křesťanů k Židům předsednictvu 29. synodu ČCE, TISK č.6F, str.1. *XXIX. Synod ČCE, 3. zasedání 1997*, str. 33. Archiv synodní rady ČCE.

<sup>291</sup> Stížnosti na protižidovskou indoktrinaci dětí v pražském gymnáziu Na Pražačce prošetřoval v roce 1997 Michal Plzák, Petr Sláma byl na jaře 2000 zase autorem kritické úvahy (ve formě otevřeného dopisu) k sousoší kříže na Karlově mostě.

<sup>292</sup> V únoru 2002 se jednání účastnili: Ladislav Beneš, Jan Čapek, Pavel Filipi, Blahoslav Hájek, Daniela Hamrová, Miloš Hübner, Christian Link, Daniel Matějka, Gerhard Reininghaus, Pavel Ruml, Petr Sláma, Martin Vaňáč. – Sláma, Petr. *Jednání poradního odboru ekumenického na SR 5. února 2002 – stručné poznámky*. Osobní archiv Petra Slámy.

<sup>293</sup> Studijní dokument synodu ČCE o vztahu křesťanů k Židům. In: *XXX. Synod ČCE, 3. zasedání 17.-20.5.2001*, str. 161-163; Prohlášení synodu ČCE o vztahu křesťanů k Židům. In: *XXX. Synod ČCE, 4. zasedání 23.-26.5.2002*, str. 260-261 (chybné číslování, užívám číslování dokumentu). Archiv synodní rady ČCE.

všemohoucnosti (D. Sölle)? Oba dokumenty jsou si ovšem vědomy toho, že „teologie, která by událost šoa nebrala kajícně v úvahu, již není možná“ (P, str.2; S, str.162).

b) Otázce *novozákonních antijudaismů* není již věnováno tolik prostoru. *Prohlášení* se omezuje na souvětí: „Polemické okolnosti počátku Církve vedly k tomu, že na některých místech Nového zákona znějí výroky, které je možno chápat jako nepřátelské vůči Židům,“ a navíc dodává, že „podobně obsahuje i rabínská literatura kritické poznámky na adresu křesťanů“ (P, str.2). Zřetelně se tak projevuje atmosféra, která v ČCE zavládla po sporech vyvolaných dopisem *Židovským obcím*, a Nový zákon je vlastně určitým způsobem chráněn.<sup>294</sup> Kupodivu nebyla do konečné verze zahrnuta pasáž týkající se křesťanského přístupu ke Starému zákonu. Komise v ní přirozeně nabádá k přihlížení židovské vykladačské tradici. Je si ovšem zároveň vědoma svébytnosti obou teologických cest a konstatuje, že se „mnohé z židovské tradice nemusí a ani nemá stát“ tradicí křesťanskou (S, str.163). „Církev přijala Starý zákon za své východisko, jeho naplnění ale spatřuje v Ježíši Kristu“ (S, str.162). V kontextu velkých nadějí vkládaných do studia Starého zákona v *provolání* synodu roku 1969 vyjadřuje tento přístup již určité ponaučení z ŽKD. Proprium je zkrátka u obou společenství jiné, a byť je nutné brát zřetel na starozákonní výklad židovský, nemohou křesťané vnímat Tenach odděleně od Nového zákona.

c) S pojetím Starého a Nového zákona je ovšem spojen jiný důraz. Oba dokumenty si všímají křesťanského protikladného vnímání *Zákona a evangelia*, „jakoby základní funkcí Zákona bylo jen usvědčit člověka z neschopnosti žít před Bohem spravedlivě“. Zdůrazňují nerozdělitelnou jednotu *milosti a nároku* a odvolávají se na tradici české reformace. V tomto směru je možno pouze doplnit, že v témže duchu bojovali proti nacismu teologové ČCE již před válkou (viz 1.kapitola).

d) Stěžejní myšlenkou probíraných dokumentů je poznání, že „**příčinou rozchodu Církve a Synagogy nebyla jen otázka christologická, nýbrž mnohdy ještě výrazněji otázka eklesiologická**“ (P, str. 3).<sup>295</sup> Osudově chybný krok ve vztahu k Židům křesťané

---

<sup>294</sup> To dokládá i poznámka Petra Slámy v zápise z jednání Ekumenického odboru SR: „Rozepsat se podrobněji o „novozákonních nepřátelských výpadech vůči Židům“ a vzít NZ v ochranu (abychom nezněli jako Balabánův dokument).“ - Sláma, Petr. *Jednání poradního odboru ekumenického na SR 5. února 2002 – stručné poznámky*. Osobní archiv Petra Slámy.

<sup>295</sup> Autoři se opírají o historické důvody. V židovské historii se totiž objevilo mesiášských postav několik, ale žádná z nich nevedla ke schismatu 1. století. Jeho pravou příčinou bylo Pavlovo přizvání pohanů k lidu Božímu bez toho, aby se stávali Židy. Vyznání Ježíše Krista je tedy spíše předpokladem rozchodu církve a

učinili, když vztáhli milost Božího vyvolení pouze na sebe, upřeli jej Židům a zastávali substituční teorii. Této chybě věnuje *Prohlášení* velkou pozornost a řešení nabízí v podobě termínu *Boží lid*, který v sobě principiálně zahrnuje obě společenství. Přijatý text uplatňuje komplementární model vztahu, když konstatuje:

„Když nyní přicházíme k Hospodinu, nestáváme se Židy, nýbrž vyhlížíme naplnění Boží spásy ve svobodě a poslušnosti Kristova dvojpřikázání lásky. Božím lidem zůstává ovšem na základě mnohohlasého svědectví Starého<sup>296</sup> i Nového<sup>297</sup> zákona také a především Izrael. Boží nezrušené vyvolení<sup>298</sup> Izraele je skutečností platnou i po Kristu.“<sup>299</sup>

e) Z předešlého bodu vyplývá, že je jednak bráněno křesťanské pojetí Mesiáše, jehož překvalifikování není pro změnu vztahu k synagoze nutné, a také že není nutné spojovat spásu Židů s jejich přijetím křesťanské víry. Ve finální podobě textu se však projevila také vnitrocírkevní diskuse kolem christologické exkluzivity a židovské odmítání Krista-spasitele je pojednáno jako *projev tajemství* (Ř 11,25), „který je pro křesťany těžký a zneklidňující“ (P, str. 2). Nicméně synod neustoupil a s vědomím, že jako křesťané jsme naroubováni na ušlechtilou olivu Izraele (Ř 11,17), odmítl považovat vztah církve a synagogy za *vztah misijní* (P, str. 2). Zajímavé je, že původní text byl v této otázce daleko konkrétnější, když přesně kvalifikoval misijní jednání křesťanova jako vyznání *vlastní* naděje v Ježíše Krista. Křesťan tedy nemá o své naději mlčet ani před Židy, „pokud se jej ptají“ (S, str.162). Bylo-li *Prohlášení* mířeno do vlastních řad církve, možná u tohoto informačního doplnění mohlo zůstat.

---

synagogy, nikoliv jeho důvodem. - Prudký, Martin; Sláma, Petr. Studijní dokument o vztahu křesťanů k Židům. TISK č.17A. XXX. Synod ČCE, 4. zasedání 23.-26.5.2002, str. 135-136. Archiv synodní rady ČCE. - To ostatně potvrzuje i současný ŽKD, kdy problematiku není z židovské strany vnímána až tak osoba Mesiáše, jako nedodržování Zákona. Opětovné spojení obého však považují vzhledem k dlouhodobě se odlišně vyvíjející tradici za nemožné.

<sup>296</sup> Prohlášení odkazuje na: Gn 12,2; 17, 4-14; 35, 12; Iz 41,14; 43, 1.

<sup>297</sup> Zde pak: Mt 5,17-20; 22, 34-40; Mk 7,24-30; Lk 1,54; J 4,19-22; **Ř 9-11** zvláště pak 11,29.

<sup>298</sup> Nemohu nezmínit možné principiální námitky kolem problematiky *trvalého* vyvolení. Je totiž nasnadě otázka, zda přiznáním vyvolení Židům post Christum nevydáváme vlastní názor za rozhodnutí Boží. Toho si všímá ve své připomínce i Jan Krejčí, když říká: „Uzavřít otázku vyvolení může jen Hospodin - náš společný Bůh. Jeho rozhodnutí nemá právo nikdo z lidí předjímat (ani nikdo z vyvoleného národa ani nikdo z křesťanského společenství věřících, ani nikdo jiný).“ – Krejčí, Jan. *Korespondence s Petrem Slámou*. 2002. Osobní archiv Petra Slámy. - V této námitce je jistě kus filosofické pravdy. Ovšem sám autor námitky jedná proti ní, když dodává: „Vyvolení jednoho lidu v SZ není konečným Hospodinovým rozhodnutím (činem).“ Proč ne? *Otevřenost* otázky trvalého vyvolení Židů zkrátka znamená i možnost připustit jeho případnou platnost. Jako křesťanům nám navíc nezbyvá nic jiného, než odkazovat na Písmo, které sice zdánlivě nedává jasnou odpověď (NZ), v rámci interpretace převažují však jasná pro. Chápu-li ovšem jeho námitku jako obhajobu Boží všemohoucnosti, pak musím na druhou stranu připustit, že je v Boží moci jakékoliv vyvolení také zrušit. Jak křesťanům tak Židům (Mt 3,9). Nezbyvá než věřit, doufat a *sebekriticky* měřit.

<sup>299</sup> Prohlášení synodu ČCE o vztahu křesťanů k Židům, str. 137.

f) Svůj postoj zaujali autoři textu také ke *státu Izrael*. A opět je to postoj střízlivý, odrážející poučení z ŽKD, současné politické situace i specifického přístupu teologů ČCE v poválečné éře. Založení státu v roce 1948 nevnímají oba dokumenty jako Boží zásah, ale jako „výsledek momentální konstelace sil v mezinárodním společenství“ a jako reakci na šoa. Přestože si všímají souvislosti mezi vznikem současného státu a Starým i Novým zákonem, nebylo podle nich sionistické hnutí vedeno „výslovně biblickými motivy“. Oponují tak postoji křesťanských fundamentalistů. Současný židovsko-palestinský konflikt nevnímají černobíle, staví se nejen proti protiizraelskému teroru podporovanému arabskými státy, ale také proti okupaci a bezpráví ze strany izraelské. Konečný text je koncipován citlivě a vyváženě; vynikne to ve srovnání s původními formulacemi, kde bylo vyjadřováno *pochopení* jak rozhodným krokům státu Izrael, tak opakovaným výbuchům násilí ze strany Palestinců (S, str.163).<sup>300</sup> Vyjadřovat pochopení násilí je jistě samo o sobě problematické, natož činí-li tak církevní prohlášení. Konečné znění proto naopak zdůraznilo nesmyslnost „bludného kruhu útoku a odplaty“ (P, str. 3).

g) Prohlášení na závěr **vybízí** sbory ČCE k další diskusi o vztahu křesťanství a židovství, oceňuje pokračující ŽKD a v rámci církevního roku doporučuje zavedení zvláštní neděle věnované Izraeli.

### **7.5. Srovnání s dokumentem Leuenberského společenství**

Přímo se nabízí srovnání s obsáhlým dokumentem Leuenberské konkordie *Církev a Izrael*, přijatým 24. června v Belfastu.<sup>301</sup> Jednak proto, že byl přijat v době, kdy i ČCE formulovala své vlastní prohlášení, a také proto, že jako delegát ČCE se na jeho konečné podobě podílela i Lydie Cejlová. Dokument sám navíc ve svém I. díle, kde je představeno úsilí jednotlivých signatářských církví Leuenberské konkordie o rozhovor s Izraelem, věnuje jeden odstavec také ČCE. Konstatuje, že svou snahou o teologické objasnění a praktické zlepšení vztahu k Židům se ČCE připojuje k reformačním církvím. Její přínos je hodnocen takto: „Jsou schopni pokračovat v práci biblických překladatelů a exegetů nejen

---

<sup>300</sup> V připomínkách ke Studijnímu dokumentu to ad absurdum rozvedl např. Michael Otřisal, když navrhl formulaci: „Chápeme, že jejich dlouhodobé ponížení vede opakovaně k výbuchům násilí ba dokonce ve stále větší míře i k ochotě k zoufalým činům teroru na nevinných občanech Izraele.“ – Otřisal, Michael. *Korespondence s Petrem Slámou: Poznámky Michaela Otřísala*. 2001. Osobní archiv Petra Slámy.

<sup>301</sup> *Church and Israel: A Contribution from the Reformation Churches in Europe to the Relationship between Christians and Jews* [online]. 2001 [cit. 25. května 2006]. Dostupné z WWW: <http://www.jcrelations.net/en/?item=1009#I.2>, na příslušná místa tohoto dokumentu budu nadále odkazovat v závorkách přímo za citacemi či probíranou problematikou.

z dob reformace, ale i ze současnosti“ (díl I, odst. 2.3.8.). V dalším srovnání se budu držet stylistické i obsahové bodové struktury uplatněné při předchozím posuzování *Prohlášení ČCE*:

a) Zkušenost *šoa* je samozřejmě také reflektována. I leuenberským teologům je podnětem k „neustálé teologické sebeanalýze a obnově, ... tato vlastní analýza se pak musí demonstrovat ochotou a pohotovostí k pokání a obrácení“ (díl I, odst. 1.4). Byť je v tomto smyslu zvýrazněna zvláštní odpovědnost křesťanů v Německu, na specifické historii evropské viny vůči Izraeli mají podíl všechny církve; „kdykoli totiž zřetelně neoponovaly antisemitismu, přímo či nepřímo jej podporovaly“ (díl I, odst. 2.6.). Kritickému zkoumání církevně-dějinných souvislostí vztahu synagogy a církve je pak věnována rozsáhlá část dokumentu (díl I, odst. 3. a 4.). Je konstatováno, že Židům se po reformaci lépe žilo v katolických zemích, mezi příklady je jmenována katolická Praha (díl I, odst.4.4.4.).

b) Novozákonním antijudaismům není věnována pozornost, z Nového zákona se však vychází při rekapitulaci počátečního vztahu mezi Izraelem a církví (díl I, odst.3). Celkem obšírně se text věnuje křesťanskému porozumění svatému *Písmu Izraele*. To, že je součástí dvoudílného kánonu křesťanské Bible, totiž samo o sobě upomíná církev na její spojení s Izraelem (díl II, odst.2.2.2.). Pozitivně je také hodnoceno překvapivě doslovné znění Tenachu předávaného v církvi (díl II, str.2.2.4.). „Židovská exegeze svatého Písma Izraele, a to ta, která není ovlivněna vírou v Krista, obsahuje perspektivu, která je nejen legitimní, ale dokonce nezbytná pro křesťanský výklad.“ Pro církevní teologii je obohacením, stejně jako rozhovor se Židy (díl II, odst. 2.2.7.). Přesto „nesmí v tomto procesu církev zapomenout na svůj vlastní *úkol*, a to číst texty Starého zákona z hlediska své víry v Krista, a dovolit dát starozákonním sdělením obsah své vlastní víry“ (díl II, odst. 2.2.5.). Starozákonní zjevení je sice původně a trvale zaměřeno k Izraeli, přesto je i pro církev konstitutivní částí jejích vlastních dějin zjevení a neměla by se ho zříkat /Markion/ (díl II, odst. 2.2.10). Z právě řečeného je jasné, že stejným směrem jako leuenberský dokument vykročil i původní text *Studijního dokumentu ČCE*. Oba si uvědomují, že žádné hermeneutické rozhodnutí není možné bez subjektivního předporozumění (díl II, odst. 2.2.6.); zatímco leuenberský text to dále rozvádí, český to nakonec vynechává.

c) Myslím si, že v otázce *Zákona* podléhá zahraniční text jisté vágnosti, když konstatuje, že Kristus je jediné slovo Boží, které máme poslouchat. Všimá si sice, že v důsledku Božího vyvolení podléhá život vybraného společenství určitým povinnostem (u

Izraele následování instrukcí Tóry, u vyvolených v Kristu podřízení dvojpřikázání lásky a Ga 6,2 /díl II, odst.2.4.7.1./), zároveň ovšem celkem důrazně varuje před spoléháním na skutky (díl II, odst.2.4.7.2.) a o hodnotě Zákona (třeba jen pro židovství) nehovoří. Mám za to, že problém Zákona a evangelia rozvádí český text i ve své stručnosti přece jen poněkud lépe, s větším citem pro pochopení Zákona, což je zřejmě skutečně dáno českou teologickou tradicí.

d) Velký prostor je věnován otázce *eklesiologické*. Leuenberské prohlášení nejprve problematizuje uplatňované pozitivní přístupy k Izraeli. Představa *dvou paralelně běžících cest* mu dostatečně nezdůrazňuje, že jde o jednání téhož jediného živého Boha a že křesťanství vzešlo ze židovství (díl II, odst. 1.1.2.). Koncepce *nezrušené smlouvy a idea obsažení (obou cest) ve smlouvě jedné* zase nenabízí dostatečnou odpověď na otázku po vztahu nové smlouvy ke smlouvě staré a termín pouhého "obnovení" pokládá za nedostatečný (díl II, odst. 1.2.2.). Myšlenka *pouti národů na Sión* by mohla být pochopena jako eschatologické uznání Tóry všemi národy /Mi 4,2; Iz 2,3/, a navíc by církev byla definována vedle národa izraelského výhradně jako "církev z pohanů" <sup>302</sup> (díl II, odst. 1.3.2.). Koncepce *jednoho lidu Božího*, zahrnujícího Izrael i církev, která se opírá o Ř 9-11, údajně redukuje význam Krista pro Izrael. Kristův vztah k Izraeli zde zůstává otevřený a připouští tak myšlenku, že událost v Kristu má spasitelný význam jen pro lid z pohanů, a nikoli pro Izrael (díl II, odst. 1.4.2.). Jaké řešení Leuenberský text nabízí? Odpovědí je formulace zdánlivě podobná již citované formulaci české:

*„Proto je pravda, že zvláštní vztah mezi církví a Izraelem, vyplývající z Kristovy události, je nezrušitelný, protože volba Izraele je součástí dějin jednoho Boha, který odhalil sebe sama v Kristu. Ale pak je také pravda, že z hlediska víry v Krista není vyvolení Izraele jako lidu Božího věcí minulosti a nemůže být chápáno jako neplatné a překonané. Je třeba uvést spolu s Pavlem, že zaslíbení **pro** Izrael byla skrze Krista potvrzena (2Kor 1,20) a zároveň prohloubena a rozšířena (Ga 3,6-18)“* <sup>303</sup> (díl II, odst. 2.1.6.).

Tímto textem byla zdůrazněna provázanost obou smluv. Zdá se mi ale, že v odpovědi zaznívá christologická exklusivita, jakoby pouze Kristus byl tím, kdo dává Izraeli

---

<sup>302</sup> Zdá se, že autoři textu nedokáží opustit synkretizující myšlenky, které dnes prakticky reprezentují především tzv. "Mesiánští Židé". V tomto smyslu je přístup českých evangelických účastníků ŽKD spíše opačný a o současných izraelských křesťanech původem z Židů nemluví příliš kladně (viz např. Vymětal, Mikuláš. Mesiánští Židé. *Protestant*, 2002, č. 3,4). Poukazují navíc na to, že spíše než o synkresi jde o konverzi na základě křesťanské misie.

<sup>303</sup> One can state with Paul that the promises to Israel have been confirmed by the Christ event (II Cor. 1:20) and at the same time deepened and broadened (Gal. 3:6-18).

legitimitu i nadále. Smlouva byla nejen obnovena, ale také prohloubena a rozšířena, stalo se tak ovšem nejen kvůli pohanům, ale také pro Izrael. V kontextu předchozí problematizace pozitivních přístupů je však otázkou, co ono prohloubení a rozšíření smlouvy vůči Izraeli znamená. Není jím cesta Tóry (byť eschatologicky) popřena? Nezaznívá nad židovstvím opět křesťanský eschatologický triumfalismus? Neprojevila se zde neochota přiznat židovské cestě Zákona nejen dočasný, ale i konečný spásonosný význam? České *Prohlášení* potvrzuje trvajícím Boží *vyvolení Izraele* jinými argumenty. „Je potvrzeno svědectvím Starého i Nového zákona, je činem Boží milosti, je znamením Boží věrnosti. ... Stejná milost vyvolila v Kristu i nás, i my se upínáme ke stejné Boží věrnosti.“ (P, str. 260)

Při srovnání českého i zahraničního dokumentu vynikne ještě jedna paralela. Oba texty se opírají o stěžejní termín *lid Boží* /*people of God*/. Leuenberská varianta termín často užívá, podrobně probírá a dává do souvislosti s termínem *Božího vyvolení*. Uplatňuje zde plně zásadu *sola gratia* a konstatuje, že ani Izrael ani církve nemohou vznášet jakýkoliv nárok na vyvolení. Obě společenství mají mluvit raději o Božím činu volby, ve kterém jsou vybráni vždy jen jeho objektem, a nikoliv subjektem (díl II, odst. 2.4.1.). Lid Boží je založen především ve vztahu k Bohu (díl II, odst. 2.4.5.1.) a tento titul nezakládá žádný mocenský nárok (díl II, odst. 2.4.6.1.). Pojem lidu Božího také neoznačuje pouze sociologickou veličinu, byť v Izraeli byl skrze Boží lásku konstituován právě do pojmu národa (díl II, odst. 2.4.5.). Z toho plyne i leuenberská interpretace Pavlova podobenství o olivovníku /Ř 11/, kde olivovník není totožný s empirickým lidem Izraele, ale právě s lidem Božím, a kde některé větve byly vyřaty, jiné vštípeny a kořenem je samo Boží vyvolení, které celý strom nese a formuje (díl II, odst. 2.5.3.1.).

e) Křesťanské zvěstování se odehrává v prostředí dialogu se světovými náboženstvími. Křesťané mají svědčit o své víře a platí to i pro setkávání s Židy. „Společné rysy svědectví o Bohu Izraele a vyznání suverénního činu vyvolení jediným a týmž Bohem jsou ale důležitými argumenty pro církve, aby se zdržely jakékoliv aktivity směřující k obrácení Židů na křesťanství.“ (díl II, odst. 3.2.) Text tady jasně odmítá židovskou *misii*, ale zároveň opakuje poněkud problematické přesvědčení, že se Bůh na konci času nad Izraelem smiluje (Ř 11,26-32), jakoby to kvůli svému odmítnutí Krista potřeboval (díl II, odst. 3.2.1.). Český text oproti tomu ponechává tuto problematiku v oblasti *Božího tajemství* a zdůrazňuje společnou naději na příchod Božího království (P, str. 2)

f) Leuenberské prohlášení věnuje současnému **státu Izrael** celkem málo místa. Stejně jako české prohlášení odmítá ztotožnit biblická zaslíbení země s politickým ospravedlněním existence státu Izrael, byť stejným způsobem nakládá i s výklady, které považují tato zaslíbení za překonaná. Otázku teologického významu založení a existence státu Izrael ponechává otevřenou a považuje ji v tomto smyslu za výzvu. Církev se mohou stavět k arabsko-izraelskému konfliktu i politice Izraele kriticky, na historickém i teologickém spojení církve s izraelským lidem Božím to ovšem nic nemění. Odmítáno je jak rasistické očerňování sionismu, tak útlak politických, etnických a náboženských menšin (díl III, odst. 3.2.1.).

g) Křesťané a Židé mají jeden před druhým vydávat svědectví o své víře. Toto svědectví nesmí zneužívat tísně z křesťanského antisemitismu minulosti (díl III, odst. 1.2.3.). Prohlášení se také staví na odpor všem pokusům, které proti sobě staví nemilosrdného Boha SZ a milostivého Boha NZ, a nabádá vystříhat se kliše o židovské náboženské úctě k Zákonu (díl III, odst. 1.2.5.). Poněkud tak napravuje dojem, který vzbuzuje svým pojetím Tóry na jiných místech textu (především díl II, odst. 1. a 2.4.). Všimá si hlubokého zakotvení liturgie Večeře Páně v židovské bohoslužbě a poukazuje na obsahové paralely mezi Eucharistií a svátkem Pascha.<sup>304</sup> V křesťanské bohoslužbě je možné si tyto poznatky připomínat, ale zároveň je na místě zdrženlivost k přijímání židovských modliteb či jiných částí židovské bohoslužby (díl III, odst. 1.3.). K zavedení zvláštní neděle věnované Izraeli leuenberský text oproti českému nevybízí.

---

<sup>304</sup> U nás tuto myšlenku poprvé rozvedl J.B. Souček. - Souček, Josef Bohumil. *Utrpení Páně podle evangelií*. Fotomechanický přetisk 1. vyd roku 1951. Praha: Kalich, 1983. 283 s. - Ve stejné době a ve shodě s J. Jeremiasem poukazuje na zřejmé souvislosti mezi synoptickým podáním stolu Páně a soudobým slavením hodů beránka (Pesah, řec. Pascha). Ve stručnosti se pokusím Součkův pohled představit. Autor si všimá, že v židovském slavení Pesah se zpřítomňoval Boží vykupitelský čin, neboť při něm dle tradice vzpomínal na exodus sám Bůh /Ex 12, 14/. Zároveň byl paschální hod těsně spjat s uzavřením smlouvy ustavující zvláštní lid /Ex 19,3-8/ a utvrzoval jistotu eschatologické spasitelné budoucnosti pro Izrael (str.49-52). Novozákonní podání pak na tyto motivy navazuje a chápe poslední večeři jako paschální hod, „jemuž dal Ježíš ve své mesiášské pravomoci novou náplň tím, že zdůraznil jeho eschatologickou zaměřenost a uvedl jej ve vztah ke svému nastávajícímu údělu“ (str.58). Eucharistické navázání na paschální hod je proto navázáním kontrastním: „už ne egyptské ponížení a radost vyjití, nýbrž smrt člověka a vykoupení jím dobyté jsou významovým středem a reálným základem tohoto hodu. Výrazem tohoto nového obsahového středu je i formální přesun: středem hodu už není beránek, nýbrž chléb a kalich“ (str.59). Český novozákoník si dále uvědomuje, že Ježíšův výhled nebyl omezen hranicemi pozemského Izraele /Mk 10,35; Mt 20,1-16; 8,11/ a na budoucím kralování má mít podíl celý Boží lid /Ř 5,21; 1K 4,8/ (str.73-74). V těchto souvislostech charakterizuje Souček biblické (!), zejména novozákonní, pojetí *naplnění* slovy: „To, co je dáno Izraeli, dochází v Ježíši Kristu svého pravého smyslu, je v něm dovršeno, převyšeno a tím ve své staré podobě ukončeno,“ (str.59) a dává tak zaznít substitučním motivům. Otázku, zda-li tyto motivy spolu s Novým zákonem sdílí, jsem se pokusil zodpovědět ve 5. kapitole.

Leuenberské prohlášení je významným dokumentem. Jeho finální podoba a zvolené formulace vypovídají o několikaleté pečlivé práci teologické komise. Je však zároveň dokumentem společným a zákonitě se v něm odráží rozdílný postoj zúčastněných církví, které za účelem jeho vytvoření delegovaly své teology. Působí na mě dojmem určitého kompromisu, který ne vždy naplňuje jedno ze svých předsevzetí: „být otevřen dialogu mezi křesťany a Židy jako základu pro podporu vzájemné důvěry“ (úvod). Jiná svá předsevzetí však naplňuje vrchovatě a je jistě pomocí při „zvěstování, vyučování i společném (mezicírkevním) porozumění evangeliu“ tváří v tvář ŽKD (úvod). Vždyť vykládá-li církev Starý zákon ve světle Kristova příchodu (bod b), odmítá-li "skutkaření" (bod c), koncipuje-li svou vizi trojjediného Boha (díl II, odst. 2.3.) a má-li na zřeteli spásu, která přišla zjevením Kristovým (díl II, odst. 2.1.6.2), činí tak především pro sebe samu, a nikoliv pro Izrael. Toho by si měla být vědoma. Dialog pak může vzbudit vzájemnou důvěru jen tehdy, přiznají-li si jeho účastníci v první řadě oboustranný nárok na pravdivost a vyjdou-li při poznávání druhé strany z jejího sebezpočtení. Český text to sice nedělá explicitně, ale svými formulacemi důvěru protistrany nepodrývá. Soudím, že přes svůj nevelký rozsah je otevřen židovsko-křesťanskému dialogu mnohem více, než text leuenberský.

## **7.6. Závěr**

Na úrovni oficiálních prohlášení se Českobratrská církev evangelická zařadila mezi první církve Evropy, které byly schopny reagovat na hrůzy holocaustu. Učinila tak dokonce dříve než němečtí křesťané, kteří ve svém *Stuttgartsém vyznání* (1945) židovskou otázku neuvádějí. Ač byla sama během války na straně porobených a utiskovaných národů, dokázala přiznat určitou míru vlastní viny na utrpení Židů za 2. světové války. Tak jako před válkou byl i v roce 1945 základem jejího postoje hluboký odpor k rasismu a antisemitismu, vycházející především z principů obecné humanity. Odmítání antisemitismu byl ČCE vlastní i během komunistické totality, což se projevilo v jejím svolání ke křesťanským církvím roku 1969. V tomto dokumentu se také poprvé pokusila řešit vzájemný vztah mezi křesťanstvím a židovstvím, za jehož základ považovala společné studium Starého zákona. Skutečnou pozornost tomuto vztahu věnovala ČCE ovšem až po listopadové revoluci 1989, neboť v období svobody začal v jejích řadách stoupat zájem o židovství. Českobratrští evangelíci se od roku 1991 podíleli na židovsko-křesťanském dialogu a někteří z nich proto také zasedli v komisi synodní rady, která od

roku 1997 významným způsobem kultivovala evangelické povědomí o synagoze. Jedním z jejích výstupů bylo také *Prohlášení synodu ČCE o vztahu křesťanů k Židům*, které pojednává hned o několika aspektech jejich vzájemného setkávání. Hlavní myšlenkou dokumentu je ovšem uchopení celé problematiky z hlediska eklesiologie, kdy je odmítáno v křesťanské tradici po staletí preferované *substituční* pojetí a vůči synagoze je uplatňován *komplementární* model vzájemného vztahu. Prohlášení také odráží vnitrocírkevní diskusi posledních let (která je nastíněna v předchozích kapitolách). Přestože je tento synodní dokument směřován především do vlastních řad ČCE a pevně stojí na základech křesťanské zvěsti, jeho citlivé formulace nebrání ani židovsko-křesťanskému rozhovoru. Srovnáme-li jej s podstatně rozsáhlejším dokumentem Leuenberské konkordie, ke kterému se ČCE také připojila, vynikne disproporce přístupu obou dokumentů. Oba zaujímají k synagoze vstřícný vztah, leuenberský text však nedokáže slevit ze soteriologických nároků christologické exklusivity a legitimita Izraele je mu dána především Kristem samým. Český text se podobným nárokům vyhýbá.

## ZÁVĚR

Od svého vzniku je Českobratrská církev evangelická vůči Židům velmi tolerantní. Již před válkou se výrazně profilovala svým odmítavým stanoviskem k antisemitismu, a byť lze v tomto směru mluvit o určitém útlumu let poválečných, je jí toto stanovisko vsutku vlastní po celou dobu její existence. Je-li ovšem předpokladem úspěšného boje proti antisemitismu také hledání jeho základů v křesťanské tradici, pak ČCE nastoupila tuto cestu až v letech devadesátých. Někteří evangeličtí křesťané se sice o církevním antisemitismu bojí hovořit i nadále, převažuje však veřejná diskuse nad touto otázkou. Především Martin Prudký a Josef Smolík odhalují biblický antijudaismus a volají po nutnosti nové interpretace těch pasáží Písma, jejichž výklad v církvi po staletí vyvolával antisemitské postoje.

Hledání teologické podstaty antisemitismu a skutečnost, že pouhá humanita k jeho odmítnutí nestačí, vedou Karla Bartha k názoru, že antisemitismus je údělem Božího vyvolení. Ale cítíme-li se jako křesťané také vyvoleni, pak spolu s Židy neseme stejné jho a patříme s nimi do stejného společenství. Toto zjištění směřuje na půdu eklesiologie a znamená konec křesťanského antisemitismu. V ČCE jsem podobnou reflexi antisemitismu zaznamenal u Jana Šimsy.

Křesťanské vyznání viny na antisemitismu vedlo i v ČCE k touze navázat přátelský dialog se synagou. Již před rokem 1989 po něm volal J.L. Hromádka, ale teprve s polistopadovým evangelickým zájmem o židovství, který podněcuje především Milan Balabán, tento dialog skutečně přichází. Současný ŽKD zprostředkovávají na evangelické straně zejména teologické osobnosti soustředěné kolem ETF UK, díky jejichž pedagogické a publikační činnosti je vztah k synagoze neustále kultivován. Nově nabyté vědomí velmi těsné provázanosti obou náboženství vede u některých evangelíků dokonce k určitým synkretickým tendencím. Vnitrocírkevní diskuse vyvolané vedle tohoto synkretismu také židovsko-křesťanským dialogem samým jsou však pro církev přínosem. Vedou k novému hledání vlastní identity a krom jiného ukazují, že podstatu vzájemného odcizení židovství a křesťanství není nutné hledat v oblasti christologie. Ukazuje se také, že vzájemný dialog vzbuzuje důvěru jen tehdy, zachovávají-li si jeho strany svou vlastní identitu.

Vzhledem k právě uvedeným skutečnostem stojí křesťané před problémem, jak vyjádřit vzájemný vztah církve a synagogy. Tradice obou společenství je velmi rozdílná a přece mají mnoho společného. Obě si navíc nárokují Boží vyvolení a příslib Boží spásy. Nové pochopení Pavlovy teologie přineslo v posledních letech zajímavé zjištění. Pro

vyjádření vzájemného vztahu není až tak důležitý *způsob* tohoto vyvolení, jako spíš jeho *subjekt*. Vždyť je to jeden a týž Bůh, který si obě komunity vyvolil. Způsob (Tóra, Kristus) určuje identitu každé z obou komunit, ale subjekt (Bůh) je slučuje do jednoho společenství *lidu Božího*. Vztah mezi oběma náboženstvími je tak nutno chápat na bázi eklesiologické či ekumenické a jeho podstatou je vzájemné uznání trvajících platností Božího vyvolení. V tomto duchu lze také poměřovat přístup jednotlivých teologů a zařadit je do škály nově vytvořených "eklesiologických" modelů vzájemného vztahu této specifické církve lidu Božího. Odmítnutí zaslouží vědomé uplatňování *substitučního* modelu, které de facto vylučuje eklesiologické chápání vzájemného vztahu a vůči Židům vystupuje značně netolerantně. Jeho zastánce lze bohužel najít také v ČCE. Pro českobratrské teology je ovšem charakteristické, že hledají především genuinní návaznost na Izrael; popření nároku Židů na konečnou spásu, které se u nich objevuje se zdůrazněním křesťanského způsobu jejího přijetí, rozhodně není jejich primárním zájmem. To je případ J.L. Hromádky a J.B. Součka. V současnosti jsou pak bohatě zastoupeny i modely vůči nárokům synagogy vědomě vstřícné. Především model *komplementarity* chápe obě komunity jako jedno specifické, navzájem se doplňující "společenství lidu Božího". K jeho uplatňování se kloní především evangeličtí účastníci ŽKD. Také samotný termín *lid Boží*, který je dnes pro vyjádření společenství obou komunit užíván, došel v tomto smyslu ocenění již v ČCE let padesátých.

V této souvislosti je zajímavé, že eklesiologické chápání vztahu obou komunit ponechává otázku ekumeny otevřenou. Hovoří-li dnes evangeličtí teologové o "jednom společenství víry", případně o "dvou svébytných cestách k témuž Božímu království", jsou si zároveň vědomi hluboké rozdílnosti obou tradic. Je tak zdůrazněna teoretická rovina eklesiologického pochopení, které je důležité především pro církve samy, pro její teologické porozumění existenci židovství a nápravu vzájemných vztahů.

Z eklesiologického chápání vztahu synagogy a církve plyne také odmítnutí křesťanské misie vůči Židům. Jsou-li obě společenství svébytnou a pravou cestou k témuž Božímu království, vedly by misijní nároky k popření tohoto předpokladu. ČCE nebyly misijní aktivity nikdy příliš vlastní, a proto ani židovská misie nebyla z její strany nikdy skutečně prakticky prováděna. S vědomím křesťanského provinění ji neschvaloval Přemysl Pitter, ale její teologicky podložené odmítnutí je až záležitostí dneška, neboť je podmíněno novým pochopením vzájemného vztahu.

V oblasti institučních projevů ČCE lze vývoj ve vztahu k Izraeli sledovat nejpřehledněji. Od odmítání antisemitismu, kterýžto postoj byl této církvi vlastní již od

počátku, přes snahu o vytyčení společného pole zájmu, až po nedávné *Prohlášení synodu ČCE o vztahu křesťanů k Židům*, které je velmi dobře formulovaným dokumentem v kontextu nejen domácí, ale i mezinárodní ekumeny. Prohlášení chápe problematiku vztahu obou společenství jako problematiku eklesiologickou, odmítá substituční teorii a misii vůči Židům. Srovnám-li jej s podobným dokumentem Leuenberské konkordie, musím ocenit jeho míru tolerance a otevřenosti vůči dialogu se synagogou. V souvislosti s ŽKD jsem poukázal na potřebu zachování vlastní identity, na důležitost vlastního sebepochopení. Při porovnávání obou oficiálních křesťanských dokumentů jsem si uvědomil, že v dialogu s židovstvím je vedle vlastní identity nutné vnímat také identitu druhého a být otevřen pro jeho vlastní sebepochopení. Myslím si, že v tomto smyslu předčilo české církevní prohlášení leuenberský text. Oba dokumenty jsou však významné svým zdůrazněním vzájemného společenství pomocí termínu *lid Boží*, kterým zakotvují eklesiologické vnímání vztahu mezi křesťany a Židy do současné církevní nauky.

### Seznam zkratk:

- ČCE - Českobratrská církev evangelická  
KJ - Kostnické jiskry-evangelický týdeník  
KR - Křesťanská revue  
NZ - Nový zákon  
P - Prohlášení synodu ČCE o vztahu křesťanů k Židům  
S - Studijní dokument synodu ČCE o vztahu křesťanů k Židům  
SKŽ - Společnost křesťanů a Židů  
SZ - Starý zákon  
ŽKD - židovsko-křesťanský dialog (často mi tato zkratka supluje také zkratku SKŽ)

### Literatura:

- BALABÁN, Milan. *Hebrejské myšlení*, str. 9. Praha : Herrmann & synové, 1993. 141 s.
- BALABÁN, Milan. K abecedě nových náboženských přístupů v třetím tisíciletí. *Křesťanská revue*, 2000, roč. 67, str. 233-242.
- BALABÁN, Milan. Křesťanské Velikonoce. In: Divišová, Milada; Doležalová, Jana; Prudký, Martin; aj. *Dialog křesťanů a Židů*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 381-382.
- BALABÁN, Milan. *Kvete-li vinný kmen*. Praha: Kalich, 2002, 446 s.
- BALABÁN, Milan. Svět hebrejského myšlení. *Křesťanská revue*. 2003, roč. 70, str. 257-262.
- BALABÁN, Milan. *Víra - nebo osud?* Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. 143 s.
- BALABÁN, Milan. Židovská duchovní tradice jako myšlenkové obohacení lidstva. *Křesťanská revue*. 1998, roč. 65, str. 212-217.
- BALABÁN, Milan; TYDLITÁTOVÁ, Věra; BLÁHA, Josef aj. Touha po konečném obrácení Židů může být latentně genocidní. *Lidové noviny*. 1998, 24. října, příloha Orientace.
- BALABÁN, Milan; TYDLITÁTOVÁ, Věra; BLÁHA, Josef. Židovským obcím v Čechách a na Moravě. *Křesťanská revue*, 1997, roč. 64, str. 212-213.
- BALABÁN, Milan; TYDLITÁTOVÁ, Věra V. Polemika nad dopisem Židovským obcím. *Protestant*, 1998, č. 1, str. 8-10.
- BARTH, Karl. The Jewish problem and the Christian answer: A radio talk given 13th December 1949. In: Barth, Karl. *Against the stream-shorter post-war writings 1946-1952*. London : SCM, 1954, str. 195-201.
- BULA, Miroslav. Úskalí ekumenismu. *Křesťanská revue*. 1972, roč. 39, str. 67-69.

- CEJPOVÁ, Lydie. Diskuse k dopisu Židovským obcím v Čechách a na Moravě. *Křesťanská revue*, 1998, roč. 65, str. 48-52.
- CEJPOVÁ, Lydie. K duchovní atmosféře úsilí o židovsko-křesťanský dialog. *Křesťanská revue*, 1998, roč.65, str.199-204.
- CEJPOVÁ, Lydie. Křesťané a Židé. *Křesťanská revue*, 2003, roč. 70, číslo 10, str. 262-266.
- CEJPOVÁ, Lydie. K židovské a křesťanské identitě dnes. *Křesťanská revue*, 1994, roč.61, str.145-148.
- CEJPOVÁ, Lydie. Patří Židé k ekumeně? *Křesťanská revue*, 1993, roč. 60, str. 122-125.
- DOLEŽAL, Jiří. Misie v Novém zákoně. *Křesťanská revue*. 1980, roč. 47, str. 229-230.
- DOLEŽALOVÁ, Jana. Několik poznámek na okraj česko-židovského hnutí. In: Divišová, Milada; Doležalová, Jana; Prudký, Martin; aj. *Dialog křesťanů a Židů*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 80-83.
- Dopis farního sboru ČCE Praha 10-Strašnice Mikuláši Vymětalovi ze dne 10.prosince 2002.*  
Soukromý archiv Mikuláše Vymětala.
- DUS, Jan. Theologický úpadek v Tóře a evangelií. In: *Pouštěj svůj chléb po vodě: Sborník pro Milana Balabána*. Hoblík, Jiří. 1. vydání. Brno: CDK, 1999, str.108-137.
- FIERZOVÁ, Olga. Dětské osudy z doby poválečné: záznamy ze záchranné akce přátel Milíčova domu v Praze. *Hovory s pisateli*. 1985, r. XXIII, č.127, 128, 129.
- FILIPI, Pavel. Kde byl v Osvětlení člověk? *Křesťanská revue*. 2005, roč. 72, str. 191-192.
- HELLER, Jan. 12 otázek pro Jana Hellera. Řehák, Robert. *Zpravodaj SKŽ*, 2000, č. 42, str. 5.
- HAILER, Achab. Maceva je oblouk. *Zpravodaj SKŽ*, 2001, č. 44, str. 5-7.
- HALAMA, Jindřich. Nevědomost hříchu nečiní. *Křesťanská revue*. 2005, roč. 72, str. 155-157
- HEJL, František. Vážený pane profesore. *Křesťanská revue*. 1936, roč. 9, str. 88-89.
- HORÁK, Cyril. J.L.Hromádka a spolupráce s mimokřesťanskými náboženstvími. *Křesťanská revue*. 1976, roč. 43, str. 203-207.
- HOBLÍK, Jiří. Kritické zkoumání novozákonních textů. *Lidové noviny*. 1998, 12. prosince, příloha Orientace.
- HOLÁ, Ivona. Luteránské kořeny německého nacionalismu a státního absolutismu: Reformační kořeny nacionalismu a státního absolutismu. *Distance: revue pro kritické myšlení* [online]. 2003, roč. 6, č.1 [cit. 4. dubna 2006]. Dostupný z [www:http://www.distance.cz/index2.htm](http://www.distance.cz/index2.htm) .
- HOŠEK, Pavel. Funkce všeobecného zjevení v teologické reflexi mimokřesťanských náboženství. In: Taschner, Karel; Hošek, Pavel. *Křesťané a jiná náboženství*. 1.vydání. Praha: SET-Sdružení evangelikálních teologů, 2004, str. 78-98.
- HROMÁDKA, J.L. Antisemitismus. *Křesťanská revue*. 1938, roč. 11, str. 100-101.
- HROMÁDKA, J.L. Antisemitismus redivivus. *Křesťanská revue*. 1949, roč. 16, str. 70.
- HROMÁDKA, J.L. *Evangelium o cestě za člověkem: Úvod do studia Písem a církevních vyznání*, str. 270. Fotomechanický přetisk 1.vydání z r.1958. Praha: Kalich, 1986, 342 s.
- HROMÁDKA, J.L. Němečtí evangelíci, K.Barth a L.Ragaz. *Křesťanská revue*. 1936, roč.9, str.12-22.

- HROMÁDKA, J.L. Křesťané a Židé. *Křesťanská revue*. 1939, roč. 12, str. 102-103.
- HROMÁDKA, J.L. Kříž a vítězství. *Křesťanská revue*. 1939, roč. 12, str. 129-133.
- HROMÁDKA, J.L.: Na prahu dialogu. In: Lochman, J.M.; Souček, J.B. *Pole je tento svět: Sborník k 75.narozeninám J.L. Hromádky*. Praha: Kalich, 1964, str. 71-114.
- HROMÁDKA, J.L. Peace on Earth. ...and on Earth Peace: Documents of the first All-Christian Peace Assembly. Praha: b.n., 1961. str. 19-45.
- HROMÁDKA, J.L. Poslání českého žida. *Křesťanská revue*. 1937, roč. 10, str. 10-11.
- HROMÁDKA, J.L. V solidaritě viny i naděje. In: Filipi, Pavel. *Do nejhlubších hlubin: život, setkávání, teologie: k stému výročí narození J.L. Hromádky*. 1.vydání. Praha: Kalich, 1990, str. 238-239.
- HÜBNER, Miloš. Křesťanská revue v boji proti fašismu. *Křesťanská revue*. 1983, roč. 50, str. 35-44; 62-64.
- CHORIN, Shalom Ben. Křesťansko-židovský dialog dnes. In: Divišová, Milada; Doležalová, Jana; Prudký, Martin; aj. *Dialog křesťanů a Židů*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 250-260.
- Church and Israel: A Contribution from the Reformation Churches in Europe to the Relationship between Christians and Jews* [online]. 2001 [cit. 25. května 2006]. Dostupné z WWW: <http://www.jcrelations.net/en/?item=1009#I.2>,
- JESCHKE, J.B. O Židovské misii. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 1947, roč.XXXII, č. 30.
- KLINECKÝ, Pavel. Jeď do Izraele! *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2003, roč. 88, č. 2, str. 2.
- KOHÁK, M. O Ragaze. *Křesťanská revue*. 1936, roč. 9, str. 49-53.
- KRAUS, Jaroslav. In margine dialogu mezi křesťany a Židy. *Křesťanská revue*, 1998, roč.65, str.132.
- MAŠEK, Jaroslav. Víra v jediného Boha. *Křesťanská revue*. 1970, roč. 37, str. 6-7.
- MICHÁLEK, Vít. Polemika nad dopisem Židovským obcím: Snášejme se a neodsuzujme hned víru druhého. *Protestant*, 1998, č. 3, str. 12-13.
- MICHÁLEK, Vít. Postoje českých křesťanů k Šoa po roce 1945. *Křesťanská revue*. 1998, roč. 65, str. 204-212.
- MOLNÁR, Dalibor. Křesťané a Židé: Hon na Dalibora Molnára. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2003, roč. 88, č. 8.
- MOLNÁR, Dalibor. O vztahu křesťanů k Židům aneb také o umění číst a naslouchat. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2002, roč. 87, č. 8, str. 2.
- MOLNÁR, Dalibor. O vztahu křesťanů k Židům: Ke studijnímu materiálu synodu ČCE. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2001, roč. 86, č. 42, str. 2.
- MOLNÁR, Dalibor. Spása ze Židů, nikoli Židé. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2002, roč. 87, č. 39, str. 2.
- Na základ prorocký a apoštolský. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 1958, roč.XLIII, č.15,17,18.
- O antisemitismu. *Křesťanská revue*. 1946, roč. 13, str. 8. Článek je podepsán redakční značkou -č-.

- PFANN, Miroslav. *Nová orientace v Českobratrské církvi evangelické: Malá historie jednoho hnutí evangelických křesťanů podle archivních dokumentů*. 1. vydání. Středokluky: Zdeněk Susa, 1998. 91 s.
- PITTER, Přemysl. Dokončená dvouletka pro záchranu dětí z koncentračních a internačních táborů: úvod k rozmnožované zprávě pro přispěvatele z r.1947. *Hovory s pisateli*.1983, r.XXI,č.120,str.5-7
- PITTER, Přemysl. Křesťanská misie mezi Židy. *Hovory s pisateli*. 1962, č.1, str. 6.
- PITTER, Přemysl. Znamená přijetí Ježíše zradu a ztrátu židovství? *Hovory s pisateli*. 1965, č.14, str. 6.
- PITTER, Přemysl. Musím být pokřtěn, abych byl křesťanem? *Hovory s pisateli*. 1963, č.5, str. 4-5.
- PIVOŇKOVÁ, Jana. Rozhovory o židovství. Stránský, Radek Dodi. *Křesťanská revue*, 2001, roč. 68, str. 160.
- POKORNÝ, Ladislav. Antisemitismus. *Křesťanská revue*. 1994, roč.61, str. 141-142.
- POKORNÝ, Ladislav. Proč? *Křesťanská revue*. 2005, roč.72, str. 169-170.
- POKORNÝ, Petr. Evangelium a mimokřesťanská náboženství: Teze k předpokladům společné mírové práce. *Křesťanská revue*. 1976, roč.43, str. 215-217.
- POKORNÝ, Petr. Ohlas evangelia v novozákonní době. *Křesťanská revue*.1980,roč.47, str.193-198
- PRUDKÝ, Martin. Podstatné posuny ve vztahu křesťanů k Židům v poválečné éře. *Teologický sborník*, 1999, č.1, str. 36-43.
- PRUDKÝ, Martin. Setkání (dialog) judaismu a křesťanství: inspirace či provokace pro křesťanskou teologii? In: *Svatý Pavel, synagoga a církev: teologické úvahy nad židovsko-křesťanskými vztahy*. 1. vydání. Brno: Centrum biblických studií, 1995, str. 81-100.
- PRUDKÝ, Martin. Studená sprcha křesťanům, aneb "pojd'te k Jordánu". *Protestant*, 1998, č. 3, str. 13-16.
- PRUDKÝ, Martin. Záhada Židů a postoje křesťanů: Chceme se zamyslet nad tím, co bylo, a nad naší dnešní odpovědností. In: Čapek, Jan. *Za války a po válce: Sborník textů k 50.výročí ukončení 2. světové války*. 1. vydání. Středokluky: Zdeněk Susa, 1995, str. 17-47.
- PRUDKÝ, Martin. *Zvláštní lid Páně: křesťané a Židé*. 1.vydání. Praha: Centrum biblických studií, 2000. 134 s.
- PRUDKÝ, Martin. Židovství a Izrael v teologii K.H. Miskotta. In: *Dialog křesťanů a Židů*, str. 339-353.
- RAUS, Petr. Diskuse k dopisu Židovským obcím v Čechách a na Moravě. *Křesťanská revue*, 1998, roč. 65, str. 54-55.
- REJCHRT, Pavel. Konec křesťanství? *Protestant*, 1997, č. 10, str. 15-16.
- RUML, Jiří. *Brána i klíč*. 1.vydání. Český Těšín: b.n., 1992. 206 s.
- ŘEHÁK, Robert. Co je Společnost křesťanů a Židů? [cit. 17.května 2006]. Na [www: http://krestane.zide.info/modules/news05/article.php?storyid=1](http://krestane.zide.info/modules/news05/article.php?storyid=1) .

- ŘEHÁK, Robert. *Židovství Ježíše z Nazareta: Po stopách na cestě k ne-antijudaistické christologii*. Štefan, Jan ThDr. (vedoucí diplomové práce). Praha: b.n., 1999, 94 s.
- SLÁMA, Petr. *Jednání poradního odboru ekumenického na SR 5. února 2002 – stručné poznámky*. Osobní archiv Petra Slámy.
- SLÁMA, Petr. Rozhovory o židovství. Stránský, Radek D. *Křesťanská revue*, 2001, roč.68, str.164
- SLOUKA, Jiří. K písničce i k Izraeli: zaskočený hlas autora. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2003, roč. 88, č. 2, str. 2.
- SMETANA, Pavel. A miluj bližního jako sám sebe. In: Divišová, Milada; Doležalová, Jana; Prudký, Martin; aj. *Dialog křesťanů a Židů*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1999, str. 11-12.
- SMETANA, Pavel. Evangelíci nechtějí odluku od státu, ale partnerskou spolupráci: Rozhovor se synodním seniorem ČCE a předsedou ERC Pavlem Smetanou. Fliedr, Bob. *Lidové noviny*. 1998, 12. září, příloha Orientace.
- SMETANA, Pavel. Učitelské charisma. In: Beneš, Ladislav. *Ministerium Verbi Divini: sborník k 60.narozeninám Pavla Filipiho*. Praha: Kalich, 1996, str. 138-142.
- SMOLÍK, Josef. *Křesťanství bez antijudaismu*. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH, 2002. 221 s.
- SMOLÍK, Josef. Zápas dialektické teologie s nacismem. *Křesťanská revue*. 1975, roč.42, str.86-91.
- SOUČEK, J.B. Diskuse: O Ragaze. *Křesťanská revue*. 1936, roč. 9, str. 83-87.
- SOUČEK, J.B. Jednota lidu Božího podle Písma. *Křesťanská revue*. 1937, roč. 10, str. 161-166.
- SOUČEK, Josef B. Izrael a církve v Myšlení apoštola Pavla. Roskovec, Jan. *Teologická reflexe*. 1999, č. 2, s. 173-182.
- SOUČEK, Josef B. *Theologie apoštola Pavla*. Pokorný, Petr. Praha : Kalich, 1976, 252 s.
- SOUČEK, J.B. *Teologické a exegetické studie*. Roskovec, Jan. 1.vydání. Praha: Centrum biblických studií, 2002, 289 s.
- SOUČEK, Josef Bohumil. *Utrpení Páně podle evangelií*. Fotomechanický přetisk 1. vyd roku 1951. Praha: Kalich, 1983. 283 s.
- SÝKORA, Jaroslav. Hlásím se o slovo. *Protestant*, 2000, č. 1, str. 16.
- ŠIMSA, Jan. Cestou ke svobodě: rozhovor s Janem Šimsou. *Teologický sborník*. 1995, roč. 1, č. 1, str. 94-96.
- ŠIMSA, Jan. Hromádkův zápas o svobodu Kristovy v dějinách a v dějinných zvratech, zvláště v roce 1945 a 1947-1958. In: *Svoboda Kristovy církve v dějinách: Symposium k teologickému odkazu J.L.Hromádky při příležitosti 110.výročí jeho narození a 30.výročí jeho úmrtí, 3.-5.prosince 1999 v Praze*. 1. vydání. Benešov: EMAN, 2002, str.39-44.
- ŠIMSA, Jan. Neškodný antisemitismus? *Křesťanská revue*. 1995, roč.62, str.67-70.
- ŠIMSA, Jaroslav. Křesťané před Židovskou otázkou. *Křesťanská revue*. 1939, roč. 12, str. 59-60.
- ŠIMSA, Jaroslav. Pro národ posvěcený Bohu. *Křesťanská revue*. 1939, roč. 12, str. 185-188.
- ŠIMSA, Jaroslav. Proti lhostejnosti. *Křesťanská revue*. 1939, roč. 12, str. 68.
- TYDLITÁTOVÁ, Veronika. Ještě k novozákonnímu antijudaismu. *Protestant*, 1999, č. 9, str. 16.

- TYDLITÁTOVÁ, Věra Veronika. Polemika nad dopisem Židovským obcím: Vážená redakce. *Protestant*, 1998, č. 1, str. 9.
- TYDLITÁTOVÁ, Věra Veronika. Svět po šoa. Olam Achrej Ha šoa. *Křesťanská revue*. 2005, roč. 72, str. 153-155.
- VIK, Bohuslav. Křesťané a Židé: Hon na Dalibora Molnára. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2003, roč. 88, č. 8.
- VLČEK, Mario. Nástin některých problémů židovské menšiny Československu po roce 1945. In: *Colloquium Opole '98: Polacy-Niemcy-Czesi Sąsiedztwo na przełomie wieków*. Wyd. 1. Opole: Państwowy Instytut Naukowy - Instytut Śląski w Opolu, 2000, str. 134-142.
- Vyjádření komise ČCE pro studium vztahu křesťanů k Židům k dopisu Židovským obcím. *Protestant*, 1997, č. 9, str. 9.
- VYMĚTAL, Mikuláš. Mesiánští Židé. *Protestant*, 2002, č. 3 a 4.
- VYMĚTAL, Mikuláš. Nejezdi do Izraele! *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 2003, roč.88, č. 1, str. 2.
- VYMĚTAL, Mikuláš. Výzva k dialogu s Islámem. *Zpravodaj SKŽ*, 2002, č. 46, str. 5-6.
- VYMĚTAL, Mikuláš. Židé a evangelíci. *Zpravodaj SKŽ*, 2001, č. 44, str. 12.
- WOLF, Ondřej. *Duchovní ČCE ve druhém domácím odboji: První písemná práce k první odborné zkoušce z Církevních dějin na EthF UK*. Flégl, Michal. Praha: b.n., b.d., 213 s.
- ZIKMUND, Marek. Polemika nad dopisem Židovským obcím: K reakci Pavla Rejchrt. *Protestant*, 1998, č. 2, str. 12.
- ZIKMUND, Martin T. Byl J.L.Hromádka luterským teologem? *Teologická reflexe*. 2000, č. 2, str. 170-177.
- ZIKMUND, Martin T. Hromádkova pře s Lutherem. *Teologická reflexe*. 2002, č.2, str.168-178.
- ZIKMUND, Martin T. Podněty Hromádkovy teologie. *Křesťanská revue*.1997, r.64, str.61-65;88-91 Židovství a křesťanství. *Kostnické jiskry-evangelický týdeník*. 1946, roč.XXXI, č. 12, str. 66

### **Pomocná literatura:**

- Co by měl každý vědět o židovství*. Cejpová, Lydie. 1. vydání. Praha: Kalich, 2000, 201 s.
- FRYOVÁ, Helen P. *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*. Sláma, Petr; Škeříková, Irena; Plzák, Michal aj. 1. vydání. Praha: Kalich; Vyšehrad, 2003, 295 s.
- Stín šoa nad Evropou: sborník přednášek z cyklu uvedeného ve Vzdělávacím a kulturním centru Židovského muzea v Praze v lednu 2000 až prosinci 2001*. Pojar, Miloš. 1. vydání. Praha: Židovské muzeum, 2001, str. 290-309.
- RUCKER, Laurent. *Stalin, Izrael a Židé*, str.200-235. Čadský, Vladimír. 1. vydání. Praha: Rybka Publishers, 2001, 313 s.

*Slovník židovsko-křesťanského dialogu.* Lyčka, Milan. 1. vydání. Praha: OIKOYMENEH, 1994, 188 s.

*Emancipácia Židov-antisemitizmus-prenasledovanie v Nemecku, Rakúsko-Uhorsku, v českých zemích a na Slovensku.* Bratislava: Slovenská akadémia vied, 1999, 211 s.

### **Archivní materiály synodní rady ČCE:**

(řazeno chronologicky)

1. *Třetí synod ČCE v Praze 1925/ Svolání, program a členové synodu, zprávy a návrhy.*
2. Usnesení B.V.12. In: *Zpráva o 3. synodu ČCE, který zasedal v Praze u Salvátora a na Král. Vinohradech od 15. do 19.6. 1925*, str. 38-39.
3. *Zápis ze schůzí synodního výboru 1926-28.*
4. *Čtvrtý synod ČCE v Praze 1927/ Svolání, program a členové synodu, zprávy a návrhy*, str. 44.
5. *Zpráva o 5.synodu ČCE 1930*, str. 84-85.
6. *Resoluce IX. Synodu Českobratrské církve evangelické o antisemitismu.* 1946. Archiv synodní rady ČCE, krabice AF I6.
7. Poselství XVI. Synodu Českobratrské církve evangelické sborům. In: *XIV. Synod ČCE 1969*, SR-013/69.
8. Provolání ke křesťanským církvím. In: *XIV. Synod ČCE 1969*, str. 57-59.
9. Text usneseného znění dopisu tehdejší ministryni školství, mládeže a tělovýchovy ČSR: příloha. In: *XXVI. Synod ČCE, 1. část 15.-18.11.1989*, str. 250-251.
10. Návrhy ze seniorátů: 16. Vztah křesťanů a Židů, TISK č. 20, str. 2. In: *XXIX. Synod ČCE, 1. zasedání 16.-18.11.1995*, str. 109.
11. Usnesení 1. zasedání 29. synodu ČCE č.62. In: *XXIX. Synod ČCE, 1. zasedání 16.-18.11.1995*.
12. Zpráva komise pro studium vztahu křesťanů k Židům předsednictvu 29. synodu ČCE, TISK č. 6F, str. 1. In: *XXIX. Synod ČCE, 3. zasedání 1997*, str. 33.
13. Studijní dokument synodu ČCE o vztahu křesťanů k Židům. In: *XXX. Synod ČCE, 3. zasedání 17.-20.5.2001*, str. 161-163.
14. PRUDKÝ, Martin; SLÁMA, Petr. Studijní dokument o vztahu křesťanů k Židům. TISK č.17A. In: *XXX. Synod ČCE, 4. zasedání 23.-26.5.2002*, str. 135-136.
15. Prohlášení synodu ČCE o vztahu křesťanů k Židům, str. 1-3. In: *XXX. Synod ČCE, 4. zasedání 23.-26.5.2002*, str. 260-261 (chybné číslování).