

kteřá již (jistě právem?) nebude akceptovat, aby jí někdo říkal, čemu musí věřit. V tomto kontextu je třeba ocenit práci – která doufejme brzy najde svého

vydavatele – jako nezbytný a důležitý výchozí bod pro uvážené jednání církvi, které jsou součástí této kultury.

Tim Noble SJ

(přeložila Pavla Schreyerová)

ZVLÁŠTNÍ LID PÁNĚ

Martin Prudký, Zvláštní lid Páně. Křesťané a židé, Centrum pro studium demokracie a kultury (edice Moderní česká teologie), Brno 2000, 134 stran.

Texty k problematice vztahu křesťanství a židovství se v českém prostředí po roce 1990 objevují dosti hojně (naposledy např. nepřilíš vyvážený soubor „Dialog křesťanů a židů“, Praha 1999). Práce Martina Prudkého, starozákonníka Evangelické teologické fakulty, však většinu z nich převyšuje odbornou poučeností, klidnou věcností, střízlivým nadhledem; jasnost a určitost – skoro bychom řekli: vyznavačskost – vlastního stanoviska evangelického teologa Prudký nedává všanc hysterii módnosti. Je si ovšem vědom, že evropská teologie po holokaustu musí podstoupit revizi tradičních schémat a ve své práci ji provádí.

mání připravuje výkladem „Izrael – lid Boží a pronárody země“ (kap. 2), ústícím do závěru, že „pro starozákonní vymezení svébytnosti ... Izraele ... mezi národy země je konstitutivní jeho vztah k Hospodinu“ (25) jakožto subjektu vyvolení a smlouvy. Hlavní pozornost však Prudký věnuje v rozsáhlé kap. 3 postupnému vzniku zvláštního společenství církve, odděleného od synagogy, a tomu, jak se toto nové vymezení lidu Božího odrazilo v novozákonním písemnictví. Zde poučeně zkoumá různé „eklesiologie“ novozákonních autorů a zjišťuje, že obraz naprosto není jednotný. Konstatuje, že „k podstatě celkového obrazu novozákonního svědectví ... patří, že je svědectvím dialogického mnohohlasu (i ve zkoumané otázce) a že vždy velice záleží na konkrétním kontextu, v němž a do něhož každý svědek promlouvá“ (83). Žádný z novozákonních autorů neřeší zkoumaný problém v rovině obecné či teoretické. Prudkého rozbor novozákonního písemnictví je velmi korektní a přesvědčivý. Jedinou výjimkou je snad jeho výklad o 1. epistoletě Petrově, kde se domnívá, že těmi, kdo jsou napadeni izaiášovským citátem o kamenu úhelném a staviteli zavrženém (2,8), jsou v Krista

Prudký se obrací „k těm, kdo ... vyrostli v prostředí formovaném křesťanskou tradicí, otázku po vztahu křesťanů k židům objevili jako otázku závažnou a jsou ochotni pojímat ji také jako otázku sebekritickou“ (8). Svě zkoumání, jak v prvních dobách došlo k separaci judaismu a křesťanského hnutí, omezuje na aspekt „eklesiologický“, který má pochopitelně nejvyšší míru vyzývavosti a praktických důsledků (např. otázku misie židů): Jsou také židé „lid Páně“, spolu s křesťany, jedni bez druhých? Půdu pro své zkou-

neuvěřivší židé (82); epištola opravdu pracuje se schématem „my–oni“ (resp. „dříve–nyní“), ale 4,2nn „ony“ identifikuje jako ty, kdo se podílejí na orgiastických kultech, takže nepřichází v úvahu, že by jimi byli míněni židé.

Výsledný obraz, který Prudký vytěžil ze svého průzkumu novozákonních (ale i dalších: Justin, Melito, modlitba 18 proseb) pramenů, je tento: Křesťanství se zrodilo v lůně židovství jako hnutí, jež v navázání na Ježíšovu misi usilovalo o eschatologickou obrodu Izraele. Ještě zápasy „apoštola pohanů“ Pavla jsou vnitřním sporem uvnitř židovství, zda *post Christum* je pro vyznavače Kristova mesiášství observance mojišského zákona nezbytnou podmínkou spásy. Vstupem do nového (helénistického) prostředí se poselství o Kristu transformovalo do *ontologizující a exkluzivistické christologie* (91), která získala primát nad soteriologií, vymánila se ze svého eschatologicko-apokalyptického kontextu a stala se jediným kritériem příslušnosti k „lidu Božímu“. Zde jsou kořínky tzv. „substituční teorie“, podle níž křesťanstvo převzalo prerogativy Izraele, který Krista odmítl a tím se vyřadil z Božího plánu spásy, ano uvalil na sebe jeho hněv a soud. Explicitně není možno v novozákonním písemnictví tuto teorii prokázat, ale mlčení nejednoho novozákonního spisu o tom, jaká je role Izraele v plánu spásy, anebo i nevraživý postoj vůči synagoze ve spisech janovských, jí vytvořily živnou půdu. – Na druhé straně také židovství prošlo transformací, zbavilo se svého mesiášsko-apokalyptického náboje a přežilo jen ve směru hillelovského farizejství (29, 93). Obě komunity půjdou nadále samostatnými

cestami. Proces oddělení „*proběhl zhruba do poloviny druhého století a je nevratný*“; uzavírá Prudký (94).

* * *

Kniha M. Prudkého přesvědčivě zodpovídá mnoho otázek, které v této problematice existují; některé však také otevírá. Budiž recenzentu dovoleno některé zmínit.

Neocenitelnou předností jeho výkladů je, že – narozdíl od některých jiných – neztotožňuje bez dalšího „Izrael“ jako lid smlouvy a „židovství“ v jeho konkrétním dějinném tvaru. Prudkého výklady o vnitřní diferenciaci judaismu I. křesťanského století a o jeho dalších metamorfózách jsou velmi instruktivní. Právě proto však zaráží jeho tvrzení, že „*rabínský judaismus ... má nezpochybnitelný nárok na kontinuitu náboženské tradice, na platnost zaslíbení otcům a na perspektivu spásy*“ (91). Patří ke specifickým náboženské tradice Izraele, že tento nárok je v každém okamžiku „zpochybnitelný“; kolikrát tento nárok empirické izraelské „církve“ zpochybnili izraelští proroci! Kolik „zpětných vazeb“ formuloval Deuteronomistický spis! Totéž zajisté platí i pro komunitu křesťanů: Norma církevního „status quo“ neleží v ní samé; s podmaňující přesvědčivostí to vyslovila reformace, už česká, husovská. Neustálé poměřování s „původními parametry“, jež Prudký pro Izrael tak hutně a přesvědčivě vyloužil ve své kap. 2, patří k charakteristice obojího „lidu zvláštního“, a nic na tom nemění, že této charakteristice pohřchu nedostály.

Jinou otázkou je, proč, s jakou logikou se v křesťanské komunitě prosadil „christomonismus“ v takové výlučnosti a nekompromisnosti i vůči „nejbližšímu

příbuznému“, která nepřipouští povrchní vysvětlení statistické (pohanokřesťanů bylo více) nebo politické – debaklem obou židovských povstání (i po něm požívala židovská diaspora určitě zákonné protekce, 35). Souvislost s povstáními ovšem mohla sehrát svou roli, ale na jiné, hlubší rovině. Distanci křesťanů od obou branných akcí nejspíše pochopíme tak, že byla distancí od mesiánsko-eschatologických aspirací, které s nimi byly spojovány. Pro křesťany nastala eschatologická událost jinak – vzkříšením, tj. rehabilitací cesty sebeoběti. V tomto bodě byl každý kompromis nepřijatelný. Stopa vede zpět do Ježíšovy distance od zelótismu a do jeho zvěsti o nových řádech Božího království. – Jiným motivem mohlo být vyústění židovství do hillelovského farizejství (pomineme-li gnostizující spekulativnost Alexandriňanů); v žádné z těchto verzí nemůže gratuita spásy zaujmout tak prominentní místo, které zejména apoštol Pavel vytěžil z Ježíšova poselství. Buď je spása darovaná – nebo není darovaná; o to přec Pavlovi šlo v jeho sporu o budoucí orientaci židovství.

Zároveň nezapomínáme, že druhou stránkou Pavlova důrazu na *sola gratia* je zvěst o univerzalismu, o volném přístupu ke spáse bez předběžných podmínek („chlouby“, *kauchésis*). Tuto motivaci prozrazuje na nejednom místě, např. Ř 3,29, kde se empaticky ptá: „Je snad Bůh toliko Bohem židů? Což není též Bohem pohanů?“ Můžeme si představit, že právě toto pochopení univerzality, zastávané v provokřesťanském hnutí (adjektivum *pas, pantes*, každý, všichni je prý nejčastější v Novém zákoně), vedlo k převrácení eschatologické vize, zastávané patrně ještě Ježíšem:

Ne již „národy“ putující k Sijónu, nýbrž naopak: evangelium, zvěst spásy putující „ke všem národům“, „do posledních končin země“ je znamením dynamiky posledního času. Bylo to ambiciózní nedorozumění, že křesťanská tradice toho slovo vložila do úst Vzkříšenému (Mt 28,16nn; sr M 16,15)?

Těmito velmi předběžnými úvahami o vnitřní logice neblahého rozchodu dvojího lidu Páně nemínil recenzent ani v nejmenším zpochybňovat průzkumy Martina Prudkého, nýbrž pouze dát mu (i jeho kolegům) podněty k další teologické diskusi. Nemají také sloužit – zbytečně snad říkat – k obhajobě teze, že Izrael nemá již žádné místo v Božím plánu spásy a už vůbec ne k ospravedlnění křesťanského antijudaismu. Všechny naznačené otázky stácejí své ostří na obě strany, k židovství i křesťanství. Vždyť např. sama myšlenka „zvláštnosti“, pokleslá na „ideologii vyvolenosti“ (17), se stala osidlem oběma komunitám v okamžiku, kdy nabyla delimitující funkce (sr k tomu pozoruhodný výklad J. B. Součka „Izrael a církve v myšlení apoštola Pavla“, TREF 1999/2) nebo elitarismu (W. Dantine: *Schwarze Theologie*, 1976, 35n). A tak bychom mohli pokračovat.

* * *

V poslední kapitole své práce Prudký již opouští historický terén svého zkoumání a odvažuje se několika závěrů, jež svou přesvědčivostí mají jen málo obdob v české literatuře. Odhaluje hlavní příčinu rozchodu ve ztrátě eschatologiko-apokalyptického paradigmatu na obou stranách. Tím se obě komunity ochudily o podstatnou dimenzi *tajemství*, kterým mnohé otázky jejich existence *před příchodem Páně ... zůstávají*

a zůstanou (95n). K těmto otázkám patří i *souběžná podvojnost cesty církve a synagogy* (96) v dějinách spásy. *Vždyť je-li něco tajemství, nemusí to být ještě nesmysl* (97). Je snad náhoda, že apoštol Pavel uzavírá svůj výklad o roli Izraele vášnivou apoteózou „nesmírné hloubky Božího bohatství, jeho moudrosti, vědění a nevyzpytatelnosti jeho soudů a cest“ (Ř 11,33nn)? Každé ukvapené zvěcnění lidských soudů znamená, že *neuneseme napětí „rozdvoužené eschatologie,“ podlehneme netrpělivosti a zmoc-*

níme se tajemství tím, že definitivní soudy spojíme se skutečnostmi předposledními (96). Křesťané v tomto století učinili zkušenost tohoto druhu v ekleziologickém hnutí: *Jinakost druhého ... sice bývá výzvou vlastní pozici, ale nemusí být vnímána jako ohrožení* (95). Právem se pro aplikovatelnost této zkušenosti na vztah mezi křesťany a židy Prudký dovolává Karla Bartha. „Unést tíhu otevřenosti“ – taková je závěrečná výzva Martina Prudkého. Platí křesťanům i židům.

Pavel Filipi

CESTY K LUTHEROVI

Otto Hermann Pesch, Cesty k Lutherovi, z německého Hinführung zu Luther (1982) přeložil Jaroslav Vokoun, CDK, Brno 1999, 291 stran.

Několik týdnů po tom, co podpis Edwarda kardinála Cassidyho a biskupa Christiana Krauseho pod společným prohlášením o ospravedlnění ukončil 482 let trvající spor o články, od kterého „nelze ustoupit nebo couvnout, i když padlo nebe a země nebo vše ostatní“ a na kterém „stojí všechno, co učíme a žijeme proti papeži, Dáblu a světu“ (*Šmalkaldské články II/1*, 1537), dostává český čtenář do ruky jeden ze standardních úvodů do centra reformátora myšlení. Dosud jsme měli v češtině pouze dva theologické vstupy do Lutherova: úvodní studii J. L. Hromádky ke knize *Lutherův odkaz* (Laichter 1935, ss.7–125), která ovšem pojednává více o luterství než o Lutherovi, a lutherovskou kapitolu *O křesťanské svobodě* v poslední velké knize Amedea Molnára *Na rozhraní věků. Cesty reformace* (Vyšehrad 1985, ss. 141–243), která se naopak zaměřuje především na tzv. mla-

dého Luthera. Kniha emeritního katolického profesora systematické a ekleziologické teologie na evangelické theologické fakultě univerzity v Hamburku O.H.Pesche (1931) nabízí katolickému i evangelickému publiku pojednání o Lutherově teologii „*stranou sporu reformace a protireformace*“ (19), napsané „*předkonfesně a nadkonfesně*“ (5). Jedná se o dílo odborně theologické i všeobecně srozumitelné zároveň, které je s to číst poučený theologický laik a které odborný theolog nepovažuje za zjednodušující popularizaci.

O. H. Pesch má u nás zřejmě mocnou lobby. Komu ze zahraničních theologů vyšly v krátké době v překladech již čtyři knihy? (1996: *Druhý vatikánský koncil 1962–1965*, 1997: *Základní otázky katolické víry*, 1998: *Existuje? Poznání Boha dnes*. Vše v pražském nakladatelství Vyšehrad.) Tentokrát se setkáváme s Peschem na jeho nejvlastnější půdě.