

Teologie v dějinách – dějiny v teologii: christocentrismus a hermeneutický deficit teologického prohlášení z Barmen (1934)¹

Martin Prudký

Theology in history – history in theology: Christocentrism and the hermeneutical deficit of the theological declaration of Barmen (1934). This study is devoted to the “Theological Declaration Concerning the Present Situation of the German Evangelical Church,” known as the Barmen Confession (1934). It analyses the failure to mention the Jews and the lack of references to the Old Testament, which it considers as a negative side of the persuasive Christocentric soteriology that forms the basis of this significant document issued by the Confessing Church in the historical context of the *Kirchenkampf*. The study puts forward, as a possible theological alternative that does not suffer from these shortcomings, the theses and position of the Dutch theologian Cornelius Heiko Miskotte, as expressed in his publications as early as the 1930s and also later. The basis of this alternative is the recognition that the message of the Law and the Prophets is the indispensable hermeneutical background for the Gospel of salvation in Christ. Interpreting the Gospel within a different framework usually has unfortunate consequences for ecclesiology, the theology of history, and Christian practice.

úvod

Pojednáním zvoleného tématu bych na dnešním sympoziu chtěl volně navázat na Trojanovu kritiku „vysoké christologie“, jak ji vyjádřil ve své knize *Ježíšův příběh – výzva pro nás*,² a přispět tak ze svého úhlu pohledu k diskusi, která se – mj. i v navázání na tuto Trojanovu provokativní knihu – u nás vede nad rolí exklusivní christologické soteriologie v křesťanské teologii.³

¹Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM 0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

²Jakub S. Trojan, *Ježíšův příběh: výzva pro nás*. Praha: OIKOYMENH 2005.

³Srv. např. Petr Macek, Kristův kříž jako poselství a poslání, *Teologická reflexe XII* (2006), 51–59; Jan Roskovec, K problému zástupnosti v biblické soteriologii, *Teologická reflexe XII* (2006), 60–72. Nad knihou bylo Spolkem přátel ETF UK v listopadu 2006 uspořádáno zvl. tématické sympozium; příspěvky zde přednesené byly spolu s vyjádřením autora publikovány

Konkrétní látkou je mi text výrazně *teologický* stejně jako výrazně *dějinný* – tzv. Barmenské vyznání víry (*Teologické prohlášení k přítomné situaci německé evangelické církve*) usnesené na synodě Vyznávající církve v Barmen 31. května 1934.⁴ Mnohým se nám může zdát, že je to z dnešního pohledu dávná minulost, ale náš jubilant tehdy již byl dítětem „školním“. Na tomto textu, jednom z nejvýznamnějších vyznavačských dokumentů křesťanské církve 20. století, bych rád ukázal, jak zásadní roli – v pozitivním i negativním smyslu – hraje *teologie v dějinách* stejně jako *dějiny v teologii*; jak se tato dialektická vazba promítá do základního vymezení přístupu, volby východiska, do argumentační metody i užití autoritativní základny teologické proklamace, jež chce aktuálně promluvit do dějinné chvíle. Skvělé, výrazné a jasné slovo do dějinného okamžiku ... i dokument, jenž (z odstupu až trapně!) odráží tlak doby na myšlení a projevy teologů (a to těch z nejlepších v danou chvíli!) – to obojí, obojí současně, je teologické prohlášení z Barmen z roku 1934; „*teologii v dějinách*“ i „*dějiny v teologii*“ tu máme, po mém soudu, jako na dlani.

1. dějinný kontext

Ve vsí stručnosti si připomeňme základní data a historický kontext vzniku prohlášení z Barmen.

Je to dokument, který vzešel ze zápasu uvnitř německé evangelické církve na jaře roku 1934. Jeho koncept připravil Karel Barth;⁵ znění pak bylo několikrát přepracováno a upravováno během příprav i v průběhu jednání prvního vyznavačského synodu. Na tomto synodu se sešli zástupci reformovaných, luterských i spojených evangelických zemských

v únorovém čísle Křesťanské revue: Ivana Noble, Nad knihou J. S. Trojana, *Křesťanská revue LXXIV* (2007), 5–7; Petr Macek, Příběh zranitelné lásky, *Křesťanská revue LXXIV* (2007), 8–10; Pavol Bargár, Výzvy Ježíšova příběhu, *Křesťanská revue LXXIV* (2007), 11–12; Pavel Hošek, Máme o čem přemýšlet, *Křesťanská revue LXXIV* (2007), 13–17; Richard Firbas, Trojanovo pozvání k rozhovoru, *Křesťanská revue LXXIV* (2007), 18; Jakub S. Trojan, O co jde v mé knize (Ježíšův příběh – výzva pro nás), *Křesťanská revue LXXIV* (2007), 2–4.

⁴Původní edice textu: Karl Immer (Hrsg.), *Bekennende Gemeinde im Kampf: Vorträge, Berichte, Entschlüsse*, Wuppertal-Barmen: Müller 1934; kontext vzniku pojednává Carsten Nicolaisen, *Der Weg nach Barmen: eine Entstehungsgeschichte der theologischen Erklärung von 1934*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1985, stručně také Jan Štefan, *Karl Barth a ti druzí: Pět evangelických theologů 20. století: Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*, Brno: CDK 2005, s. 57n. Český překlad vyšel v Křesťanské revui LI/5 (1984), s. 111–112 (překl. M. Prudký); přetištěn in: Bernhard Lohse, *Epochy dějin dogmatu*, Jihlava: Mlýn 2003, s. 194–195.

⁵Viz J. Štefan, *Karl Barth a ti druzí: Pět evangelických theologů 20. století: Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*, s. 56n.

církvi, kteří se chtěli vzepřít církevní politice i teologickému směřování tzv. Německých křesťanů (Deutsche Christen). V tuto dobu již došlo na otevřenou konfrontaci křesťanů i struktur církevní organizace, které sdílely národně-socialistickou orientaci, s těmi, kdo se tomuto „duchu doby“ vzpírali. Jedním z nejvýraznějších kroků na cestě této konfrontace bylo usnesení Všeobecného synodu evangelické církve staropruské unie z 6. září 1933, které do církevních řádů zavedlo tzv. árijský paragraf: duchovní a nositelé úřadů v církvi museli nadále vyhovět rasovému kritériu; pokud nevyhovovali, museli službu v církvi opustit – to bylo dva roky před vyhlášením tzv. Norimberských zákonů!⁶ Toto opatření vedlo v církvi ke značné polarizaci. Tlak tzv. Německých křesťanů vyvolával a formoval odpor. Text teologického prohlášení ze synodu v Barmen je dokumentem tohoto zápasu. Byl usnesen 31. května 1934 – před 73 lety.

2. teologické prohlášení

Barmenské teze jsou textem stručným – šest tezí, jež se vejdou na jediný list papíru. Jedná se o stručné a jasné slovo do konfliktní situace. Proto také teze mají polemický styl a užívají (klasickou) formu vyznavačských antitezí. Struktura jednotlivých výroků i struktura prohlášení jako celku je však určena pozitivními důrazy – v tradici výroků „zde stojím ... a nemohu jinak“. Každá teze je přitom (opět v tradici klasických vyznavačských textů) uvedena citátem z Písma, který poskytuje východisko i autoritativní argument pro následující pozitivní zásadu i pro její zavrhanou a odmítanou alternativu.

Pro připomenutí uvádím tezi první:

„Já jsem cesta i pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci, než skrze mne.“ (J 14,6) – „Amen, amen, pravím vám: Kdo do ovčince nevchází dveřmi, ale vstupuje jinudy, ten je zloděj a vrah. Já jsem dveře. Kdo vchází skrze mne, bude spasen.“ (J 10,1.9)

Ježíš Kristus, jak je nám dosvědčován v Písmu svatém, je jediným slovem Božím, jemuž máme naslouchat, jemuž máme v životě i smrti důvěřovat a jehož máme poslouchat.

Zavrhujeme falešné učení, že by církev mohla a musila za pramen svého zvěstování uznávat vedle a kromě tohoto jediného slova Božího také ještě jiné události a mocnosti, postavy a pravdy.⁷

Z věcného hlediska je podstatné, že toto prohlášení volí za své východisko a za základ argumentace *zjevení božího Slova v Kristu*. V konfrontaci s novopohanstvím národně-socialistické ideologie a jejími německo-

⁶Tzv. Norimberské zákony zavádějící v Německu rasovou segregaci do státní legislativy byly vyhlášeny 15. září 1935.

⁷Text podle překladu autora, *Křesťanská revue LI* (1984), s. 111.

-křesťanskými teologickými derivacemi zdůrazňuje první teze *postačitel-nost* i *vylučnost* tohoto zjevení, jež je také výlučným zdrojem zvěstování a instancí veškeré autority v církvi i v životě každého křesťana. V zájmu jasnosti, stručnosti a údernosti přitom autoři prohlášení volí slova pádná, formulace jednoduché, konkrétní a určité. To je nepochybně silná stránka celého dokumentu.

Od christocentricky definovaného pramene zjevení (Ježíš Kristus ... je jediným slovem Božím; církev proto nemůže uznávat jiné autority) pak druhá teze přechází k otázce Božího nároku na celý život křesťana (nároku založeného v odpuštění [*sic!*]), aby teze třetí a čtvrtá postavila pod nárok Kristova panství celou církev, zejména pak úřady v církvi (proti jakému-koli nekristovskému vůdcovství). Teze pátá pak proklamuje stát za dobré Boží zřízení, totiž tam, kde pečuje o právo a mír a kde je vytvářen společnou odpovědností vládnoucích a ovládaných. Konečně teze šestá hledí k univerzálně eschatologickému horizontu působnosti slova a díla Božího, jež nemůže být spoutáno, stejně jako nemůže být podvázána naše služba tomuto slovu a tomuto dílu.

Teologicky lze říct, že tváří v tvář zřetelně se vzdmáhajícímu *démonství doby*, jež nebezpečně deformovalo také německou evangelickou církev, vytyčilo prohlášení z Barmen před křesťany orientující korouhev **christocentricky ukotvené soteriologie** a jednoznačně formulovalo její aktuální *důsledky* pro klíčové aspekty *eklesiologické krize* dané dějinné chvíle. V tomto smyslu je prohlášení z Barmen skvělým příkladem uplatnění „*teologie v dějinách*“, příkladem odpovědné teologické práce v konkrétní nouzi církve v daném dějinném okamžiku.

V minulosti byla již řada studií věnována vyhodnocení silných stránek tohoto řešení, stejně jako i kritice jeho nedostatků. Zejména při výročích v roce 1984 a 2004 byly publikovány významné texty a dokumentační sborníky, jež se pokusily bilančně vyhodnotit jak sám text teologického prohlášení, tak jeho dějinný význam pro danou chvíli i jeho vliv na pozdější cestu církve a teologie, zejména v poválečném Německu.⁸

Dříve než se budu věnovat kritice tohoto prohlášení, chtěl bych zdůraznit, že si jsem vědom silných stránek, promyšlenosti a efektivních vý-

⁸Souhrnně včetně nejdůležitější bibliografie uvádí Carsten Nicolaisen, Art. Barmen, Hans D. Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, und Eberhard Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte Und Gegenwart*, Tübingen: Mohr Siebeck 1998, 1111–1115; Hans-Ulrich Stephan (Hrsg.), *Das eine Wort für alle. Barmen 1934–1984: Eine Dokumentation*, Neukirchen: Neukirchener 1986; Gerhard Niemöller, *Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen I.: Geschichte, Kritik und Bedeutung der Synode und ihrer Theologischen Erklärung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1959 aj.

hod zvoleného řešení. Tyto silné stránky cením vysoko. V daném dějinném kontextu poskytla christocentrická jednoznačnost zdůvodněná údernými novozákonnými citáty (namnoze formou výroků samého Ježíše či zásadních výpovědí o Kristu) barmenskému prohlášení určitost a sílu, jež tehdy byla nanejvýš potřebná. Koncentrovaně a komprimovaně se přiznat ke Kristu jako „jedinému Pánu a Spasiteli“ bylo v dané chvíli nejen řešením „klasickým“,⁹ nýbrž také dobře aktuálním a efektivním v konkrétní konfrontaci. Barmenskému prohlášení můžeme rozumět jako *nouzovému* svolání do situace církve v krizi – pro takovou příležitost se nehodí (a netvoří) texty harmonicky vyvážené, ve všech aspektech dotažené a dojemna vybroušené; naopak, je třeba promluvit stručně, jasně a pádně; vyjádřit se velmi omezeně jen k tomu nejpodstatnějšímu, a třeba jen unisono. Mnohokrát v dějinách stáli teologové před požadavkem takto promluvit.

Zpětné hodnocení z bezpečného odstupů vždycky může být podezřelé z lacinosti postoje kibiců po zápase či z hloupé a zbabělé Besserwisserei ... Mé kritické poznámky nechtějí být takovým projevem. Chtěl bych jen komentovat, jak v takovou dějinnou hodinu velmi záleží na tom, jakým způsobem se mluvčímu podaří postihnout základní problém, vymezit několik jeho základních aspektů a zvolit způsob, jak promluvit a čím argumentovat. Každé řešení – a zejména řešení silné, razantní, výrazné – má bezpochyby také svou rubovou stranu. I té je třeba věnovat pozornost.

3. kritika „zámlky“/ christocentrické redukce

Daný tvar prohlášení vytváří volbou své základní teze, svými důrazy a postupy nevyhnutelně také „stín“. Jako starozákonník si například nemohu nevšimnout, jak je s christologickou koncentrací (christocentrickou jednoznačností) spojeno naprosté *mlčení o širším kontextu* Kristova díla a cesty jeho církve; jak tu zcela chybí jakákoli zmínka či poukaz k dějinnému kontextu, jenž by zahrnoval Izrael, jakýkoli náznak, že by dílo Ježíše Krista patřilo do jeho rámce – onoho jednoznačného, dějinného, inkarnačního rámce, jenž je dán dříve, než se narodil Ježíš a než vznikla křesťanská církev, a jenž má i po Ježíšově smrti a vzkříšení (a po etablování samostatné cesty křesťanské církve) svou širší působnost, než jen exkluzivně christocentrickou stezku. Toto mlčení (zúžení) vnímám jako rubovou stranu oné skvělé christologické jednoznačnosti. Má jistě své důvody; má ovšem také své důsledky. *Teologii v dějinách i dějiny v teologii* zde můžeme na malé ploše dobře sledovat.

⁹Srv. např. první článek Heidelberského katechismu.

Tak jako v barmenském prohlášení nenajdeme žádný citát či jen narážku na Starý zákon (jako by výlučný christocentrismus dal vymizet celému souboru „Písma“ apoštolů z kánonu křesťanské Bible!), panuje v něm podivné mlčení také o Izraeli a židovství vůbec. Je to tím podivnější či překvapivější, když uvážíme, že tzv. „židovská otázka“ [die Judenfrage] patřila k nejexponovanějším tématům dobové propagandy, a nadto, že celý spor, jenž vedl ke vzniku Vyznávající církve a k její konfrontaci s „německým křesťanstvím“, byl akcelerován právě konkrétními protižidovskými opatřeními uvnitř evangelické církve. Není divné, že se *teologické* prohlášení, jež chce promluvit do takto vyhocené situace, o žádném z aspektů tohoto velkého tématu ani nezmiňuje? – Jak potom máme rozumět vztahu *teologie* a *dějin* v tomto textu? Dějinné „zámlky“ rozmanitých podob a typů nepochybně patří také do dějin teologie a utvářejí je.

O tomto „mlčení“ či „stínu“ barmenské proklamace byla v minulosti již mnohokrát řeč, a to nejen ze strany těch, kdo na počiny Vyznávající církve hledí již z odstupu. Kriticky a s osobní lítostí se k tomu poměrně záhy vyjádřily samy vedoucí osobnosti tehdejšího církevního zápasu, např. Martin Niemöller¹⁰ nebo sám Karl Barth (viz níže). Při jubilejních oslavách ve Wuppertalu v roce 1984 vystoupil s kritickou analýzou tohoto „mlčení“ Eberhard Bethge; svůj příspěvek tehdy pojmenoval „Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These [Barmen a Židé – nenapsaná teze]“.¹¹

Toto „mlčení“ je však jevem komplexním. Netýká se zdaleka jen barmenského prohlášení a nějakého opomenutého odstavce v něm; spíše je tomu tak, že zámlka v prohlášení z Barmen z roku 1934 je jen zřetelným projevem širšího jevu. Ojedinele sice v kontextu církevního zápasu zazněly hlasy, které explicitě kritizovaly např. árijský paragraf z bohosloveckých pozic; takových hlasů však bylo až překvapivě málo. Explicitní vyjádření

¹⁰V roce 1950, při přijímání kajícího prohlášení „K židovské otázce“ na synodě Evangelické církve Německa v Berlínu–Weissensee, prohlásil Martin Niemöller jako tehdejší prezident Evangelické církve v Hessensku-Nassavsku toto: „O toto slovo ... jsme zápasili po celá léta, ještě dříve než se udála ta veliká katastrofa, a musím říci, že se jako představitel Vyznávající církve, na jehož slova se tehdy dalo, cítím velmi hluboce vinen; za to, že jsme tehdy nemluvili tak, jak jsme měli. A co se pak odehrálo roku 1938 a co se z toho vyvinulo – milí bratři, nevím, jestli mne za to na posledním soudu nebude Bůh zkoumat daleko jinak, než za to, co činili SS, protože my jsme to věděli. A byli jsme si dobře vědomi, že to víme; ale nechtěli jsme.“ Citováno podle Rolf Rendtorff, *Hat denn Gott sein Volk verstoßen?: Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945. Ein Kommentar*, München: Chr. Kaiser 1989, s. 16; srv. též Martin Prudký, *Záhuba Židů a postoje křesťanů, Jan Čapek (vyd.), Za Války a Po Válce*, Praha: Synodní rada ČCE 1995, 17–47, s. 40.

¹¹Eberhard Bethge, Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These?, Hans-Ulrich Stephan (Hrsg.), *Das Eine Wort Für Alle. Barmen 1934–1984: Eine Dokumentation*, Neukirchen: Neukirchener 1986, 114–133.

lze nalézt například u Karla Bartha v jeho textu pro svobodnou synodu v Porýní ze 4. ledna 1934 nebo v jeho bonnských kázáních z prosince 1933. Příznačné pro vnímání významu tohoto tématu v dané době však je, že si Barth sám tyto texty s odstupem času příliš nepamatoval – alespoň když koncem 60. let psal svému příteli Eberhardu Bethgemu o době kolem barmenského prohlášení, nevybavilo se mu, že by se do tohoto zápasu byl nějak zapojil.¹²

...Bonhoeffer byl první, ano skoro jediný, kdo se energicky a cíleně zaměřil na otázku Židů [die Judenfrage] a pustil se do ní. Již delší dobu považují za svou vinu, že jsem tuto otázku v zápase církve [im Kirchenkapf] veřejně neuplatnil podobně rozhodujícím způsobem jako on (např. v obou Barmenských vyhlášeních z roku 1934, které jsem formuloval). Text, v němž bych to snad býval učinil, by ovšem roku 1934 při tehdejšímu stavu ducha i „vyznávajících“ nebyl zřejmě přijatelný ani u reformovaných, ani na všeobecné synodě. To však nijak neomlouvá, že jsem tehdy – protože jsem se zajímal o jiné věci – v této věci všemi způsoby nebojoval.

Ačkoli si sám Barth příslušné souvislosti z odstupe let již nevybavil, je důležité, že jeho texty z podzimu 1933 a začátku roku 1934 dokládají názory a postoje, jež brání chápat jeho christocentrickou soustředěnost (hraničící až s christomonismem) a s ní související záměr v Barmenském prohlášení *protižidovsk*y. Tak by totiž ono „mlčení“ mohlo být motivováno i využito. Jak ve zmíněné studii dokládá E. Bethge, je v této době antijudaismus jednoznačně doložitelný i u některých jinak vynikajících představitelů Vyznávající církve (např. u Hanse Asmussena, hlavního promotora Prohlášení při zasedání synodu v Barmen).¹³ Staleté stereotypy a předsudky, a ovšem i staletá tradice specificky křesťanského antijudaismu s jeho tradičními theologumeny, v oné době v Německu padaly na mimořádně plodnou půdu. Například substituční pojetí vztahu církve a Izraele (církvev dědičkou zaslíbení, zatímco synagoga nikoli), představu o výlučně negativní roli židovství v dějinách spásy po Kristu, nebo tzv. dějinné důkazy o zavržení Izraele (zničení chrámu Římany a zejména dějiny pronásledování jsou objektivní projevy [doklady!] Božího trestu atd.), to vše ve 30. le-

¹²K. Barth ve svém dopise E. Buschovi z 22. 5. 1967 psal: „Neu war mir vor allem die Tatsache, dass Bonhoeffer 1933ff. als Erster, ja fast Einziger die Judenfrage so zentral und energisch ins Auge gefasst und in Angriff genommen hat. Ich empfinde es längst als eine Schuld meinerseits, dass ich sie im Kirchenkampf jedenfalls öffentlich (z. B. in den beiden von mir verfassten Barmer Erklärungen von 1934) nicht ebenfalls als entscheidend geltend gemacht habe. Ein Text, in dem ich das getan hätte, wäre freilich 1934 bei der damaligen Geistesverfassung auch der ‚Bekennner‘ weder in der reformierten noch in der allgemeinen Synode akzeptabel geworden. Aber das entschuldigt nicht, dass ich damals weil anders interessiert in dieser Sache nicht wenigstens in aller Form gekämpft habe.“ Vydáno in: K. Barth, *Gesamtausgabe, Bd. V, Briefe 1961–1968*, Zürich, Theologischer Verlag 1975, s. 403; srv. též M. Prudký, *Záhuba Židů a postoje křesťanů*, s. 31.

¹³E. Bethge, *Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These?*, s. 123n.

tech sdíleli samozřejmě *nejen* Němečtí křesťané; tyto představy obvykle ani nebyly považovány za nějak problematické, spíše zcela běžně (a jakoby samozřejmě) patřily do výuky a kázání všech církví. Ojedinelé výjimky – např. teologie Nizozemce Kornelia Heiko Miskotteho a jeho zápas na této frontě (viz níže) – jsou vskutku jen výjimkami, jež potvrzují pravidlo.

Z dobových dokladů lze vyvodit, že ve věci tzv. „židovské otázky“ nepanovala ve Vyznávající církvi jednoznačnost. Nelze ani říci, že by tato otázka byla v popředí zájmu a že by byla profilovým tématem. Na druhé straně však ani neplatí, že by ono „mlčení“ v barmenském prohlášení vzniklo vědomě, např. z nějakého taktického ohledu (třeba jako ústupek antisemitům v církvi během synodních jednání). Ona příslovečná „nenapsaná teze“ nebyla v roce 1934 vědomým rozhodnutím autorů textu.

V tomto smyslu je Teologické prohlášení z Barmen typickým příkladem „před-osvětimské“ teologie. V éře „po holocaustu“ byl ovšem tento text nevyhnutně vystaven hodnotícím kritériím, jež vznikla ve stínu *šoa*. O těchto kritériích a o souvislostech poválečné reflexe „židovské otázky“ v křesťanské teologii pochopitelně v roce 1934 nemohli autoři prohlášení nic vědět.

Kritiku, jež se na adresu Barmenského prohlášení z tohoto úhlu snesla a na níž se podíleli i sami představitelé a dědicové zápasu Vyznávající církve v Německu, lze rozčlenit zhruba na tři oblasti výhrad. Ty, které konstatují (a) deficit křesťanské solidarity, (b) deficit prorocké služby církve vůči státu a společnosti a (c) deficit výlučné christologie.¹⁴

(a) deficit křesťanské solidarity

Ohlédáme-li se zpět na situaci v nacistickém Německu třicátých let, na veřejnou diskriminaci a ponižování Židů – nemluvě o pozdější politice vyhlazení –, musíme si klást otázku, kde v této dějinné chvíli zůstala lidská solidarita či křesťanská láska. Jistě, nějaké jejich projevy lze dohledat. V proslulé aleji „Spravedlivých mezi národy“ v jeruzalémském památníku Yad wa-Shem lze číst celou řadu konkrétních jmen těch, kdo s nasazením vlastního života zachránili život někomu z pronásledovaných Židů – ale to bylo jednání výjimečné v pravém slova smyslu. Většina společnosti a s ní také většina křesťanů byla vůči ponižování, pronásledování a diskriminaci Židů lhostejná a pasivní – tedy pokud se do něho aktivně nezapojila.

Toto selhání bylo prvním momentem, který se po válce objevil v poloze vyznání viny – lítost nad selháním v rovině lidské solidarity, zahanbení

¹⁴Zpracováno podle Martin Prudký, *Barmen und das Alte Testament*, Roland Ritter-Werneck (Hrsg.), *Akademie Report 3/05*, Wien: Evangelische Akademie 2005, 9–18.

z neposkytnuté pomoci spoluobčanům v nouzi, pocit viny vůči bývalým spolužákům, „zmizelým“ sousedům, kolegům, známým ...

Příznačný je ovšem pro situaci tento rys: Téměř všechny projevy specificky křesťanské solidarity a odporu církve vůči rasové diskriminaci Židů se týkaly pouze křesťanů židovského původu – křesťanů a činovníků církve, jichž se týkaly tzv. árijské paragrafy o „čistotě rasy“. Protest či odpor se však nijak nezastával Židů jako takových. I to patří k rubu úzce christocentrického vidění světa.

Hořce to po válce na adresu Vyznávající církve i na sebe sama vyznával např. Martin Niemöller. Připomínal přitom Dietricha Bonhoeffera, který jako jeden z mála teologů postřehl, oč v dané chvíli běží a v této souvislosti jasně prohlásil: „Jen ten, kdo úpí pro Židy, smí také gregoriánsky zpívat“.¹⁵

O něco obšírněji vyjadřuje stejný postoj Bonhoefferova poznámka, již si v roce 1940 – tedy v době, kdy Hitler právě vojensky triumfoval nad Francií – vepsal na okraj svého rukopisu *Etiky* jako podnět k doplnění pro plánované vydání:¹⁶

Církev vyznává, že přihlížela svévolnému brutálnímu násilí, tělesnému a duševnímu strádání mnoha nevinných, útlaku, nenávisti a vraždám, aniž by proti tomu pozvedla svůj hlas a aniž by hledala cesty, jak obětem pomoci. Provinila se na životech nejslabších a nejbezbrannějších bratří Ježíše Krista [tj. Židů].

(b) deficit prorocké služby církve vůči státu a společnosti

Jiným aspektem, který je v souvislosti s „mlčením“ Barmenských tezí o Izraeli a Židech často kritizován, je *selhání v prorocké službě církve vůči společnosti a státu*. Ve svém zápase se prý neměla Vyznávající církev omezit jen na svobodu a svrchovanost společenství církve jako těla Kristova, nýbrž měla státu a společnosti kriticky připomínat jejich místo a jejich limity – meze humanity, spravedlnosti a práva, jejichž překročením orgány státu či společenské instituce ztrácejí svou legitimitu. Rasistické pronásledování Židů, jejich státní diskriminace a politika tzv. „konečného řešení židovské otázky“ jsou natolik zřetelné excesy v životě společnosti a v uplatňování státní moci, že při nich křesťanská církev měla pozvednout svůj hlas. Mlčení v takové chvíli nemůže být zpětně vnímáno jinak než jako dějinné selhání ve službě církve vůči společnosti a státu.

¹⁵ „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen“. Citováno podle *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Düsseldorf: EK im Rheinland 1985, s. 6; viz též M. Prudký, *Záhuda Židů a postoje křesťanů*, s. 32.

¹⁶ Dietrich Bonhoeffer (Zsgst. u. hrsg. von Eberhard Bethge), *Ethik*, München: Kaiser 1949, s. 50; české vydání Dietrich Bonhoeffer, *Etika*, Praha: Kalich 2007, s. 116.

Tato kritika se také vynořila již poměrně brzy po válce, opět i z úst samotných protagonistů Vyznávající církve. Chceme-li této kritice přitakat, je dobré dát si pozor na jeden z nejdůležitějších zřetelů teologického mluvení v dějinách – na jasnost ve věci *kdo... co... o kom* říká a soudí. V tomto případě: jsou taková hodnotící slova sebekritickým vyznáním toho, kdo mluví o vlastním dluhu (či autenticky přitakává k takovému postoji, přijímá pro sebe pozici „pod soudem“), nebo běží o kritiku z úst někoho, kdo v pohodlném odstupu zkrátka „dobře ví“, jak tehdy měla vypadat společensky a politicky angažovaná teologie a jak měli (či mají) druzí správně jednat? *Teolog v dějinách* by se měl vždycky takto ptát – *kdo... co... o kom* a *proč* říká či soudí – a přitom by měl nejprve kriticky pohledět na vlastní adresu.

(c) deficit výlučné christologie

Třetí oblast výhrad, v níž „mlčení“ Barmenských tezí dochází kritické pozornosti, je teologicky nejvýznamnější – týká se deficitu užití christologie či *deficitu christocentrické hermeneutiky*.

Závažnost této výhrady je nasnadě. Výše už jsem uváděl a kladně oceňoval, že christologické východisko tvoří základ Barmenského prohlášení. Drží pevně jeho osnovu, poskytuje mu i potřebnou průbojnost a jednoznačnost. Pokud tedy kritika nasazuje v tomto ústředním bodě, nedotýká se jen slabosti a selhání v průvodních okolnostech pod tlakem doby, nýbrž zdroje síly a teologického principu Barmenských tezí. Již citovaný Eberhard Bethge v této souvislosti soudí, že první dvě oblasti selhání – deficit solidarity s potřebnými a deficit prorocké služby vůči společnosti a státu – jsou „hříchem slabosti“ (*Sünde der Schwäche*); třetí oblast týkající se teologického sebevědomí a sebepojetí je oproti tomu „hříchem síly“ (*Sünde der Stärke*).¹⁷

Dříve, než se pustíme do kritického pojednání, je dobré si vybavit, jak je náš dnešní pohled na vztah církve a Izraele, na profil christologie v kontextu rozluky církve a synagogy a na navazující problémy od 30. let minulého století již posunut, jak byl proměněn teologickou reflexí židovsko-křesťanského setkávání a mezináboženským dialogem v dějinném kontextu po holokaustu a v ekumenicko-pluralitním horizontu náboženského myšlení. Práce myslitelů typu Heinze Kremerse,¹⁸ Friedricha-Wil-

¹⁷E. Bethge, *Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These?*, s. 130.

¹⁸Heinz Kremers, *Juden und Christen lesen dieselbe Bibel*, Duisburg: Braun 1973; Heinz Kremers, *Judenmission heute? Von der Judenmission zur brüderlichen Solidarität und zum ökumenischen Dialog*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1979; Heinz Kremers, *Die*

helma Marquardta,¹⁹ Hanse-Joachima Krause,²⁰ Petera von der Osten-Sackena,²¹ Martina Stöhra²² či Bertolda Klapperta²³ (abych uvedl jen výrazné systematiky) změnily teologický rámec našeho uvažování v této oblasti podstatně a nevratně.²⁴

Ve svém dějinném kontextu mělo použití exkluzivně christologického důrazu svůj důvod a své oprávnění; na jeho pozadí je tedy třeba je hodnotit. V dané chvíli konkrétního zápasu bylo vyznání „jediného Pána“ a s ním související polemické „zavržení ... jiných pánů“ zcela logickým a efektivním argumentem proti vyjádřením a prohlášením Německých křesťanů, jimž jakoby splyvala role Páně v jeho království s rolí vůdce v Říši. Jako příklady takové teologické hybris lze uvést řadu textů – třeba velmi autoritativní text, tzv. „Dvanáct vět“, které ve Stuttgartu vyhlásilo více než 600 württenberských evangelických farářů spolu se 14 učiteli teologické fakulty

Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden: Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1985.

¹⁹Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie: Israel im Denken Karl Barths*, München 1969; Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel: Ein dogmatisches Experiment*, München 1983; Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Christologie*, München: Christian Kaiser Verlag 1990; Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?: Eine Eschatologie*, Gütersloh 1993.

²⁰Hans-Joachim Kraus, *Begegnung mit dem Judentum: das Erbe Israels und die Christenheit*, Hamburg: Furche-Verlag 1963; Hans-Joachim Kraus, *Reich Gottes, Reich der Freiheit: Grundriss systemat. Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1975; Hans-Joachim Kraus, *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1983; Hans-Joachim Kraus, *Rückkehr zu Israel: Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1991.

²¹Peter von der Osten-Sacken, *Katechismus und Sidur: Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels*, Berlin: Institut Kirche und Judentum 1984; Peter von der Osten-Sacken, *Die Heiligkeit der Tora: Studien zum Gesetz bei Paulus*, München 1989.

²²Martin Stöhr (Hrsg.), *Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel: Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche*, Berlin: Institut Kirche und Judentum 1993; Bertold Klappert (e.a.), *Jesusbekenntnis und Christusbefolgung*, München: Kaiser 1992.

²³Bertold Klappert, *Israel und die Kirche: Erwägungen zur Israellehre Karl Barths*, München: Chr. Kaiser 1980; Bertold Klappert, „Mose hat von mir geschrieben: Leitlinien einer Christologie im Kontext des Judentums“, In Erhard Blum, Christian Macholz, und Ekkehard W. H. Stegemann, *Die Hebräische Bibel Und Ihre Zweifache Nachgeschichte*, Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag 1990, 619–640.

²⁴Z českých textů je možné uvést *Prohlášení 30. synodu Českobratrské církve evangelické o vztahu křesťanů k Židům* ze dne 24. 5. 2002; z řady publikací alespoň ukázkou, *Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, Praha: OIKOYMENH 1994; Helen P. Fryová (ed.), *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, Praha: Kalich/Vyšehrad 2003; Milada Divišová (e. a.) (vyd.), *Dialog křesťanů a Židů: Výbor textů ze Zpravodaje SKŽ z let 1991–1998*, Praha: Vyšehrad 1999; Milan Balabán, *Hebrejské člověkosloví*, Praha: Herrmann & synové 1996; Josef Smolík, *Křesťanství bez antijudaismu*, Praha: Oikoymenh 2002.

v Tübingen, a to 11. května 1934 – tedy 3 týdny před projednáním a přijetím tezí v Barmen. První a třetí z těchto vět znějí:

1. Věříme v Boží zjevení, jak je nám je dosvědčeno v Písmu svatém Starého a Nového zákona a jak je nám zvěstováno v církvi německé reformace. Přijímáme závazek poslouchat a předávat tuto zvěst dále nezkráceně, nezfalšovaně a aktuálně, tj. jako slovo Boží pro každého z nás a pro celý náš národ.

3. Jsme plni díky Bohu za to, že jako Pán dějin daroval našemu národu v Adolfu Hitlerovi vůdce a zachránce z těžké nouze. Svými těly a životy jsme uvědoměle vázáni a povinováni [verbunden und verpflichtet] německému státu a tomuto jeho vůdci. Tato povinnost a závazek je pro nás jako evangelické křesťany nejhluběji a nejsvětější způsobem zdůvodněna tím, že je poslušností vůči Božímu příkazu.

V této dějinné konfrontaci lze jednoznačný důraz na exkluzivní pánství Krista a výlučný christocentrismus Barmenských tezí jistě pochopit a ocenit. *Teologie* tu jasně promlouvá do *dějin*. Christologický princip je nepochybně *silou* Barmenského prohlášení.

Nicméně, tato silná stránka má také svůj stín. Kvůli ní se nijak neuplatní ani trinitární základna, ani jakékoli širší zarámování křesťanské víry, např. v kontextu dějin spásy – a to může mít fatální důsledky. Pokud totiž není jasné, že v Ježíši Kristu jedná *tentýž* Pán, který vyvolil svůj lid, a vyvedl jej – totiž Izraele, „syny Abrahamovy“ – z Egypta, z domu otroctví, ... tentýž Pán, který se svým milovaným lidem – totiž Izraelem – uzavřel smlouvu věčnou a provázel jej na jeho cestě dějinami, (pokud *toto* není jasné), pak se může i postava Ježíše stát vykupitelskou či vůdcovskou modlou. Jinak řečeno, víra v Ježíše Krista jako Pána a Zachránce (jako jediného Pána církve a křesťanů) nemůže být chápána jinak než v rámci prvního slova Dekalogu (Ex 20,2–3; Dt 5,6–7). Ony pádné christocentrické, exkluzivisticky jednoznačné citáty z Janova evangelia, jimiž je uvedena první Barmenská teze („Já jsem cesta i pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci, než skrze mne“ [J 14,6]; „Já jsem dveře ...“ [J 10,9]) přece nelze chápat tak, že v nich promlouvá a proklamuje své dílo *jiný* Pán a Bůh než ten, který pravil synům Izraele na Sínaji: „Já, Hospodin jsem tvůj Bůh, já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví. Nebudeš mít jiné bohy mimo mne“ (Ex 20,2–3). Toto dvojí zjevovatelské „já jsem“ z úst Hospodinových na straně jedné a z úst Kristových na straně druhé přece netvoří žádný protiklad či protimluv; nelze je vykládat jako antitezi – například ve smyslu: „slyšeli jste, že bylo řečeno otcům ... Já však pravím vám ...“ (Mt 5,21n).

Bohužel, Barmenské prohlášení nijak ani nenaznačuje, že by víra v Krista měla tento rámeček, že patří do světa Tóry a Proroků. Uplatňuje silnou a exkluzivní christologii, ale ani náznakem nevyjadřuje, že tento Ježíš Kristus, náš jediný a svrchovaný Pán, je „syn Davidův, syn Abrahamův“ (tedy

Žid; srv. Mt 1,1n)²⁵ či že by snad jako Mesiáš Izraele byl znamením věrnosti Boží vůči jeho lidu, vůči Izraeli. To jsou stíny christocentrismu barmenské teologie, její hermeneutický deficit.

V této zúžené perspektivě upjaté na maximum *solus Christus* můžeme nejspíše hledat i příčinu toho, že v Barmenském prohlášení není ani stopa po starozákonních textech. Jak již řečeno, všechny argumenty z Písma jsou citáty novozákonní – jakoby byl byl princip *sola Scriptura* omezen exkluzivně na texty novozákonní, resp. na ty, jež explicitě vyjadřují křesťanskou zvěst a vyznavačsky mluví o Kristu. To je ovšem velmi nebezpečné pojetí Písma. Nelze si neklást otázku, zda takový christocentrismus hraničící až s christomonismem nevede k redukci biblického kánonu (k markiónství).

Můžeme se samozřejmě ptát ještě dál. Deficit exkluzivní christologie vrhá stín také na *eklesiologii* – na pojetí církve, Božího lidu. V Barmenském prohlášení patří výraznost eklesiologické koncepce – církve jako lidu Kristova postaveného do služby jeho díla a pod jeho svrchovanost – opět k výšinám a podstatným, silným stránkám. Zřetelně a dobře to čelí pojetí církve německých křesťanů, kde církev slouží národnímu zájmu a je podřízena říšskému vůdci (zachránci národa). Nicméně, v christocentricky pojatém lidu Božím není žádný prostor pro pozitivní roli „synagogy“ či „Izraele po Kristu“. Dejudaizovaný Ježíš a „deizraelizovaná církev“, jež zapomněla na Izrael a jež necítí žádnou solidaritu s trpící synagogou – to jsou dvě stránky téže mince. – Také příklad „teologie v dějinách“, resp. „dějin v teologii“.

4. náprava doplněním?

Při posledním kulatém výročí Barmenského prohlášení publikoval Martin Stöhr, emeritní systematik ze Siegen a dlouholetý přítel naší fakulty, návrh, jak by se daly Barmenské teze doplnit o dva aspekty, jež jsou z dnešního hlediska důležité. První doplněk se týká právě oné „nenapsané teze“ a je formulován v témže stylu jako teze původního Prohlášení:²⁶

„Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví“ (Ex 20,2). „Zajisté, Bůh nelituje svých darů milosti a povolání [Izraele].“ (Ř 11,29).

Bůh Izraele je Stvořitelem světa. Navzdory všemu lidskému selhání (Gn 3; 4; 6; 11; 12) povolal [tento Bůh] ke spolupráci židovský lid jako svého syna (Oz 11,1). Skrze tento lid učinil pak mezi pronárody známým své Jméno a vyhlásil jim svá naučení pro život a pro spolužití všech. Z prostřed Izraele vyvolil skrze svého Syna (Mt 2,15) Ježíše z Nazareta také církev, aby

²⁵Srv. Jan Štefan, *Cur Deus Iudaeus?*, *Evangelický kalendář* (1996), 63–67.

²⁶Martin Stöhr, *Zwei Ergänzungsvorschläge für ein lebendiges Bekennen heute*, *Junge Kirche* (2004), 34–35, 34.

spolupracovala na jeho království. Izrael i církve uvádí do pohybu [animuje] společná naděje na „nové nebe a novou zemi“ (Iz 65,17; 66,22; 2Pt 3,13; Zj 21,1). Tato naděje poskytuje osvobození od dluhů a nespravedlnosti, od lži a násilí, od strachu a rezignace, a příkazuje aktivně se podílet na tomto osvobozujícím konání.

Zavrhujeme falešné učení, jež pomohlo připravit nenávisť k Židům a genocidu, že by Bůh snad Izrael vyvlastnil, že by přenesl své dědictví výlučně na církve, že by násilí, jež Izrael utrpěl, bylo důsledkem jeho odmítnutí Mesiáše Ježíše, že by nebylo biblicky odůvodněno, když se Izrael křesťanstva prorocky ptá, kde žije se projevuje pozemská realizace mesiášské, křesťanské víry v osobním a veřejném životě.

Doplňovat Barmenské teze o další odstavce podle míry našeho nového poznání z dějinného odstupu by samozřejmě bylo problematické. Nejde zde však o pokus novelizovat historické prohlášení, aby bylo i po létech více aktuální, nýbrž o experiment, který pomocí známého textu a při využití jeho věcných principů i jeho struktury, vydává počet z dnešní reflexe o dějinné odpovědnosti v teologii. Takový experiment je v jistém smyslu úmyslnou provokací.

Může však naznačit i jistý záměr korigovat. Nepřehlédneme například zdánlivě nenápadnou strukturální změnu ve Stöhrových formulacích: klasická forma pozitivní teze s připojenou polemickou antitezí je zachována, ale preambuli u obou nových vět tvoří citáty z *obou* částí křesťanského Písma – nejprve ze Starého, pak z Nového zákona. Hermeneutický kontext tezí je tím výrazně proměněn.

5. teologická alternativa

Nakonec bych rád alespoň stručně představil teologickou alternativu, a to takovou, jíž ve vztahu k Prohlášení z Barmen není možno vyčítat chytrost generálů po bitvě. Už ve 30. letech totiž rozvinul kritiku teologie Německého křesťanství z jiného úhlu a z širší základny nizozemský reformovaný teolog Kornelis Heiko Miskotte (1894–1976). Ve 30. letech byl venkovským farářem Nizozemské reformované církve, za války se zapojil do odboje; od poloviny 50. let pak byl profesorem systematické teologie na univerzitě v Leidenu.²⁷

Východiskem Miskottého přístupu k německému křesťanství i k jiným duchovním proudům otrěsené moderny po I. světové válce je silná tradice nizozemské reformované teologie a jejího pojetí Písma. Podstatný je zde smysl pro pozitivní roli starozákonního kérygmatu pro křesťanskou zvěst;

²⁷ Česky od autora vyšlo: Kornelis H. Miskotte, *Biblická abeceda*, Heršpice: EMAN 1996; Kornelis H. Miskotte, *Edda a Tóra*, Benešov: EMAN 2004. Podrobněji o autorovi viz Martin Prudký, „Nové“ pohanství ve světle „Starého“ zákona. Předmluva k českému vydání, Kornelis H. Miskotte, *Edda a Tóra*, Benešov: EMAN 2004, 7–19.

v tom je nejvýraznější rozdíl vůči prostředí německých církví, zejména luterských, v jejichž tradičním náhledu na starozákonní látky není hermeneuticky doceňována jejich kerygmatická svébytnost (jsou bezprostředně podřízeny christologickému zřeteli).

Již ve 20. letech pro sebe Miskotte objevil, jak podstatnou hermeneutickou roli hraje Starý zákon pro zvěst Písma jako celek a pro jeho interpretaci. Zabýval se intenzivně moderní kulturou a pokoušel se – v jisté paralele k Barthovi a jeho práci na výkladu listu Římanům – najít odpověď na základní otázky otřeseného křesťanství, jež se na počátku 20. století, zejména pak v letech po první světové válce dostalo do hluboké krize. V těchto letech, jak Miskotte zpětně vzpomínal, pro něj bylo důležité, že kázal na texty z Jóba a modlil se žalmy.

V této době Miskotte také intenzivně studoval moderní židovské myslitele (Leo Becka, Martina Bubera a Franze Rosenzweiga, ale i Maxe Broda či Franze Kafku)²⁸ a rozpoznal, že Starý zákon, či lépe Tenach (hebrejská Bible) tvoří ve své svébytnosti hermeneutický horizont evangelia – a to principiálně a nezbytně. Chápat a vykládat evangelium o Kristu v jiném vztažném rámci (např. na platformě aktuální filosofie či ideologie) nutně vede k podstatné deformaci, dle Miskotteho k pohanství či jeho sekularizované formě, modernímu nihilismu. Ten Miskotte na základě své fenomenologické metody hodnocení náboženských a kulturních jevů²⁹ považoval za poslední stadium (transformovaného) pohanství. Jiným typem, do značné míry však jen opačným extrémem téhož jevu, mu bylo moderní titánství, jak je hlásalo německé nacionalistické neopohanství oživující starogermánské tradice a rituály.

Je-li křesťanská zvěst evangelia Ježíše Krista „doma“ ve světě Tóry a Proroků (tj. je-li Tenach hermeneutickým rámcem evangelia), pak není možné, aby se např. vlivem populárních filosofí křesťanská zvěst spiritualizovala či proměnila ve vykupitelské náboženství (jako např. již v antické gnózi), ani aby se smísila s národně-mesiášskou ideologií a vytvořila útvar typu německého křesťanství. Protipohanský a prorocký zřetel starozákonní zvěsti neumožní, aby se evangelium takto vyprázdnilo.

²⁸Moderní židovské myslitele zpracoval pro svou disertační práci, již v oboru náboženské fenomenologie předložil u groningenského profesora G. van der Leeuwa; Kornelis H. Miskotte, *Het Wezen der Joodse Religie*, Amsterdam: H. J. Paris 1932 (reprint v rámci sebraného díla: Kornelis H. Miskotte, *Het wezen der joodse religie: Bijdrage tot de kennis van het joodse geestesleven*, Kampen: J. H. Kok 1982). Základy Miskotteho svébytné teologické reflexe o roli židovství pro křesťanství se utvářejí již zde – v raných letech třicátých. Srv. Martin Prudký, *Židovství a Izrael v teologii K. H. Miskotta*, Milada Divišová, J. Doleželová, M. R. Křížková, a Martin Prudký (vyd.), *Dialog Křesťanů a Židů*, Praha: Vyšehrad 1999, 339–353.

²⁹Podrobněji viz *Edda a Tóra*, s. 46n.

Své pojetí Písma a jeho roli pro teologii, církevní praxi i široké kulturní horizonty vyjádřil Miskotte v řadě publikací (česky *Biblická abeceda* a *Edda a Tóra*), nejvýrazněji však ve své poslední velké knize *Když bohové mlčí*.³⁰

Pro naše téma je podstatné, že z těchto základů u Miskotteho – jako jednoho z prvních křesťanských teologů – vzešel pozitivní teologický zájem o židovství, a to jako živé náboženství po Kristu. Už koncem 20. let zpracoval a roku 1932 publikoval svoji disertaci *Podstata židovského náboženství*,³¹ v níž se pokusil fenomenologickou metodou popsat jedinečnost židovského konceptu lidství v jeho vztazích k Bohu, spolučlověku, okolnímu světu i k sobě samému. Přímoou odpovědí na nacistickou propagandu a na německé křesťanství pak byla jeho rozsáhlá studie *Edda a Tóra* (česky Eman 2004), v níž dokládá nespojitost a neslučitelnost židovského náboženství založeného ve zjevení (Tóře) se základní strukturou pohanství, jak ji vyjadřují starogermánské (aktuálně tehdy velmi popularizované) mýty (Edda).

Srovnávat stručné teze z Barmen s tlustospisem Edda a Tóra je obtížné. Je však příznačné, že Miskotte byl – na rozdíl od myslitelů Vyznávající církve – schopen zareagovat na pronásledování Židů ostře a přímo, a to *teologickým* argumentem (nejen v rovině lidské solidarity). V roce 1939 napsal ve svých slavných tezích z Amersfoortu:

Jákýkoli antisemitismus musí církev Ježíše Krista odmítnout, a to na základě skutečnosti, že Ježíš byl Žid ...; méně na základě úvah humanitních ... nýbrž spíše na základě autority Bible.³²

6. závěr

Problém Teologického prohlášení z Barmen s jeho silnými stránkami i s jeho zámlkami a deficity tkví po mém soudu v tom, že ve své úderné stříhlosti postrádá onen podstatný hermeneutický horizont Tóry a Proroků (tj. Písmo novozákonních svědků evangelia o Kristu), jež by jeho strmé christologické teze mohl chránit před implicitní markiónskou redukcí, před potenciální ideologizací, spiritualizací či dokonce před uplatněním anti-judaistickým.

³⁰Kornelis H. Miskotte, *Als de goden zwijgen: Over de zin van het Oude Testament*, Amsterdam 1956 (reprint: Kornelis H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*, Kampen: J. H. Kok 1983); překlady: Kornelis H. Miskotte, *Wenn die Götter schweigen*. Vom Sinn des Alten Testaments, München: C. Kaiser 1963; Kornelis H. Miskotte, *When the Gods are Silent*, Evanston/New York: Harper & Row 1967.

³¹Viz pozn. 28.

³²Citováno podle E. Bethge, *Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These?*, s. 132.

Mám za to, že z této studie můžeme vyvodit i obecnější a zásadnější závěr – totiž, že christologické vyznání nezbytně a nepominutelně patří do vztažného rámce Tóry a Proroků. Je-li evangelium předáváno a vykládáno na jiné hermeneutické platformě, mívá to podstatné důsledky pro odtud vyvozenou *teologii v dějinách* a související křesťanskou praxi. Příkladem nám může být jak teologické prohlášení z Barmen, tak cesta teologické reflexe, již ve stejné době alternativně prošlapával originální teolog Kornelis Heiko Miskotte.